

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319 yachay.20227537

## La dimensión topológica del pensamiento: implicaciones de un pensar situado<sup>1</sup>

### The topological dimension of thought: implications of situated thinking

*Raúl Buffo*<sup>2</sup>

#### Resumen

En un contexto filosófico posmoderno, donde el rechazo a la idea de un saber absoluto y totalizante ha dado espacio a un *cogito* herido y fragmentado, se vuelve crucial una reflexión sobre el lugar en el cual y desde el cual el pensamiento es ejercido. Por ello, a partir de una reflexión sobre los límites del pensar, se afrontará la cuestión del lugar del pensar siguiendo la idea platónica de *átopon metaxú* y su reinterpretación por parte de algunos autores contemporáneos. Ello llevará a declinar la idea del *topos* del pensar en modo específico

- <sup>1</sup> Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Istituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- <sup>2</sup> Es abogado por Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), licenciado en Filosofía y ética de las relaciones por la Universidad de Perugia (Italia) y en Ontología Trinitaria por el Instituto Universitario Sophia (Italia). Es doctor en Filosofía por las Universidades de Firenze y Pisa (Italia). Actualmente se desempeña como asistente del Departamento de Filosofía, Teología y Ciencias Humanas del Instituto Universitario Sophia y es Asistente encargado de los cursos: “Il principio trinitario, tra teologia e antropologia” y “Storia della filosofia moderna e contemporanea”. Sus intereses se concentran en la filosofía hermenéutica, en la filosofía de la religión, en el diálogo entre filosofía y teología. Estudia en particular la cuestión del “reconocimiento” a partir del pensamiento de Paul Ricoeur, al cual ha dedicado su tesis doctoral. E-mail: raulbuffo@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7019-5638.

como un lugar sin lugar, que es más bien un “estar-entre”. Lo que abrirá las puertas al que será el aporte decisivo de este trabajo, es decir a una consideración sobre la cuestión del lugar del pensar en tres ámbitos particulares: epistemológico, geocultural-histórico y ético-relacional. A modo de conclusión, se tratará de poner en diálogo las reflexiones y problemáticas aquí surgidas con la perspectiva de la así llamada “ontología trinitaria”, evidenciando sus posibles aportes al tema del espacio y de los límites del pensar.

### **Palabras claves**

Topología – límite – lugar – pensar situado – entre

### **Abstract**

In a post-modern philosophical context, where the rejection of the idea of an absolute and totalizing knowledge has given way to a wounded and fragmented *cogito*, a reflection on the place in which and from which thinking is exercised becomes crucial. Thus, starting from a reflection on the limits of thinking, the question of the place of thinking will be addressed by following the Platonic idea of *átupon metaxú* and its reinterpretation by some contemporary authors. This will lead to declining the idea of the *topos* of thinking in a specific way as a place without a place, which is rather a “being-in-between”. This will open the door to what will be the decisive contribution of this article, namely a consideration of the question of the place of thinking in three particular domains: epistemological, geo-cultural-historical and ethical-relational. By way of conclusion, we will try to put the reflections and issues raised here in dialogue with the perspective of the so-called “trinitarian ontology”, highlighting its possible contributions to the theme of space and the limits of thinking.

### **Key words**

Topology – boundary – place – situated thinking – between.

## Introducción

Las páginas que siguen se proponen elaborar algunas breves consideraciones sobre el significado del pensar —en lo específico, del pensar filosófico— desde una dimensión espacial o topológica<sup>3</sup>.

En un primer momento, partiendo de la reflexión kantiana sobre los límites del pensar filosófico, se ofrecerán algunas apreciaciones —del todo fragmentarias y parciales— sobre la posibilidad de delimitar el espacio de un recto ejercicio del pensar y sobre las eventuales implicaciones de dicha operación. Ello confluirá, evidentemente, en la pregunta del pensamiento por sí mismo. En este sentido, la atención recaerá no tanto en el *qué es* sino en el *cómo* se ejerce y acontece el pensar, lo que abrirá las puertas al argumento que aquí mayormente interesa: el *dónde* (y el *desde dónde*) pensar.

En un segundo momento se intentará mostrar cómo el lugar, el *dónde* del pensar, es más bien un no-lugar, o mejor, el “lugar sin lugar” del límite, que por definición une y separa al mismo

<sup>3</sup> Entendemos el lema *topología* —“discurso sobre el *topos*”— en sentido amplio, refiriéndolo sobre todo a la dimensión espacial del pensar bajo un perfil teor-ético, es decir juntamente teórico y ético-práctico, que se interroga por el lugar en y desde el cual el pensar se ejerce, y por las implicaciones de dicho *locus* para el pensamiento mismo. Cabe sin embargo notar que en autores como Vincenzo Vitiello, “topología” tiene un significado específico, y en cierto aspecto diferente al que aquí queremos darle en cuanto se trata más bien de un particular modo de ejercitar filosóficamente el pensamiento: se trata de la carta geográfica, del mapa que describe los trazados que forman los “lugares” (*topoi*) ideales del ser. Para este autor “los *topoi* no son *acontecimientos* o *momentos*, no tienen alba ni ocaso; son formas, esencias, *eide*. Comprender en sentido topológico es llevar el hecho al *eidos*. No disolverlo en una universalidad vacía o en una identidad común, sino aferrar su determinada, singular individualidad como «esencia». *Quitarlo* del movimiento del tiempo y disponerlo en el espacio *quieto* que todo tiempo recoge y contiene. La topología sustrae el pensamiento a la historia” (V. VITIELLO, *Topología del moderno*, Genova 1992, 104-105).

tiempo dos espacios contiguos. El pensamiento, en efecto, cuando pretende establecer el espacio filosófico de su ejercicio, en el mismo acto que pone los límites paradójicamente los niega: de-limita de(s)limitando. Porque, como oportunamente se explicará, el espacio del auténtico pensar filosófico es el “entre”, el “estar-entre”.

A partir de estas consideraciones, en un tercer y último momento se intentará declinar la dimensión espacial o topológica del pensamiento—el *dónde* (y el *desde dónde*) como “*estar-entre*”—en algunos de los principales ámbitos en los cuales acontece la reflexión filosófica contemporánea, a saber: a) en el ámbito epistemológico, por lo que respecta a la relación entre la filosofía y las demás disciplinas o saberes, *in primis* aquel que deriva de la experiencia religiosa; b) en el ámbito geocultural e histórico, por lo que respecta a la relación entre el afuera y el adentro por un lado, y entre periferia y centro por el otro, que caracterizan el movimiento infatigable y la actividad crítica (*krinein*) del pensar en cuanto histórica, geográfica y culturalmente situado; c) por último, en el ámbito ético, tanto por lo que respecta al comportamiento o actitud que el pensar debe asumir frente a aquello que lo pone en movimiento (el *thaumatzeln*, en su doble significado —siempre pasivo— de *trauma*, golpe que se sufre, y de *estupor* o sorpresa que causa maravilla), como por lo que concierne a la relación con los demás sujetos, dado que, en cuanto “mediador”, el pensar posee una esencia relacional que se expresa plenamente a nivel interpersonal.

A modo de conclusión, a partir de las reflexiones realizadas y de las problemáticas emergidas, se delinearán sintéticamente algunas consideraciones ulteriores sobre la cuestión del lugar del

pensar desde el horizonte de una “ontología trinitaria”, tratando de arrojar así nueva luz sobre el argumento que no atañe.

## 1. El pensar y sus límites

Cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*, distingue entre *Denken* y *Erkennen*, entre pensar y conocer, y por ende distingue la Lógica trascendental entre “Analítica” y “Dialéctica”, pretende dar una respuesta al problema de los límites (*Grenzen*) del ejercicio de la razón. Según el filósofo alemán, se puede “conocer” solo aquello que cae dentro de los límites del espacio y del tiempo en cuanto formas *a priori* de la sensibilidad, es decir aquello que puede ser representado espacial y temporalmente: en otras palabras, es “cognoscible” solo la intuición empírica, el fenómeno así como se le aparece al sujeto. Lo que excede este límite de lo fenoménico es solo “pensable” incondicionadamente y, por lo tanto, es incognoscible ya que está más allá de lo representable en el espacio y el tiempo. Pues, para Kant, cuando la razón opera con las categorías del entendimiento (*Verstand*) sin condicionamientos –sin intuiciones sensibles–, cuando no se limita a indagar el *cómo* –el aparecer (*phainomai*)– de la cosa/objeto que piensa e intenta en cambio decir el *qué* del fenómeno, o sea la *cosa en sí*, traspasa sus propios límites; dejando el ámbito del fenómeno entrar en el ámbito del noúmeno, del puro pensable, donde elabora un saber infundado o, como prefiere decir Kant, “vacío”<sup>4</sup>.

Cruzando el límite de lo cognoscible, entonces, se deja la seguridad de la “Analítica” –reino del intelecto– para entrar en el reino metafísico de la “Dialéctica” y de las antinomias de la

<sup>4</sup> “Los pensamientos sin contenido [sin intuiciones] son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón pura*, México 2009, B 75).

razón en sentido propio (*Vernunft*), donde –al menos desde un punto de vista puramente lógico– es posible afirmar y negar al mismo tiempo una misma tesis sin caer en contradicción, en cuanto no se trata de realidades empíricas u objetivas sino de meras ideas incondicionadas.

Con una metáfora que rompe con la sobriedad y la monotonía de su lenguaje, Kant paragona la “Analítica” al recorrido cuidadoso y exhaustivo que la razón hace de la “tierra del entendimiento”, de la “tierra de la verdad”, del conocimiento cierto, universal y necesario. Ahora bien, esta tierra –explica nuestro filósofo– es en realidad una “isla” encerrada en “límites inalterables”, rodeada de un “océano tempestuoso” sobre el cual asoman bancos de niebla e islas de hielo o icebergs que aparentan ser tierras nuevas pero que en realidad no son más que imágenes ilusorias que “engañan incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término”<sup>5</sup>.

En síntesis, esta metáfora náutica describe alegóricamente el lugar del recto ejercicio del pensar filosófico y sus límites. Límite aquí significa ante todo separación, distinción, delimitación entre un uso correcto o propio y un uso erróneo o impropio de la razón. Al mismo tiempo, Kant pretende mostrar cómo la razón es incapaz de respetar esos límites que se auto-pone: así como el marino de su alegoría no puede evitar emprender sus aventuras ni mucho menos abandonarlas, la razón no puede escapar a su “destino” dialéctico, a aspirar a un saber que no es tal sino que es ilusorio.

<sup>5</sup> *Ibid.*, A 235-236; B 294-295.

De alguna manera misteriosa, la razón se descubre ella misma víctima de una fuerza ínsita a su naturaleza que la agobia con preguntas que no puede eludir pero tampoco responder<sup>6</sup>: se auto-pone límites que al mismo tiempo se obstina en superar. No se contenta con el fenómeno, con el *cómo* la cosa se muestra: su misma esencia la empuja siempre a preguntar por el *qué* de lo que se muestra, por la cosa en sí. Ciertamente la pregunta por el *qué es*, por el *tí esti*, es la misma con la que Sócrates atormentaba a sus conciudadanos de Atenas. Pero el obrar de Sócrates a través de esta pregunta no consistía tanto en una búsqueda de la estructura inmutable del mundo sino más bien en una labor incansable e inagotable de clarificación y purificación del pensamiento para abrirlo a la novedad y al descubrimiento del sentido del ser de las cosas, problematizando continuamente para ello el criterio de lo verdadero y de lo falso. En este sentido la reflexión de Kant se pone en contigüidad con la de Sócrates: comparten *topos*.

Pues bien, si hablar de límites de la razón es hablar del espacio en el que ella habita y (se) ejerce, y si este límite es constante e inevitablemente infringido por ella misma, se debe concluir que, paradójicamente, el pensamiento vive dentro y fuera de su hábitat. Porque está atravesado por el límite, un

<sup>6</sup> No es una casualidad que el párrafo con que se abre la *Crítica de la razón pura* —el inicio del prólogo a la primera edición (1781)— sea el siguiente: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. Ella cae sin culpa suya en esta perplejidad” (A VII). El argumento viene retomado pocos años después en el breve texto *Cómo orientarse en el pensamiento* (1786), donde hablará de un “sentimiento de la necesidad o exigencia [*Bedürfnis*]” propio de la razón que la empuja a ir más allá de la serie de lo condicionado hacia lo Incondicionado (I. KANT, *Was heißt sich im Denken orientieren?* trad. es.: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires 2005, 48).

límite que al mismo tiempo traza y borra porque el límite, en realidad, le es en cierto modo connatural, constitutivo: pensar es tanto delimitar como ultrapasarse el límite.

En otras palabras, el pensamiento en sí mismo no solo está abierto a lo O/otro de sí, sino que también está habitado por lo O/otro de sí. O sea: no se pertenece a sí mismo. Al mismo tiempo, quiere comprender el límite, fijarlo, asegurarlo, dominarlo, para que no le sea extraño aquello que le es propio, o sea *su* límite. Es justamente por este motivo –para disponer de lo que le es propio, o sea del límite– que lo transgrede. Como escribe Derrida sobre la filosofía: “Era preciso que su *propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro. La filosofía siempre se ha atendido a esto: pensar su otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción”<sup>7</sup>.

Abandonando el lenguaje de la distinción kantiana entre *Erkennen* y *Denken*, entre conocer y pensar, e identificando sin más el ejercicio de la razón con el pensar filosófico, se podría afirmar que el pensamiento en cuanto tal, por un lado, se pregunta por el fundamento y por los límites de su saber; por el otro, en su preguntar por el justo alcance de su operar descubre que, paradójicamente, el límite de su saber está precisamente en el no saber su propio límite. Analítica y Dialéctica kantianas “no están una «después» de la otra, ni la una es «indiferente» a la otra: la Dialéctica es el límite interno de la Analítica, límite que la Analítica –porque dirigida a su contenido, a las determinaciones

<sup>7</sup> J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, trad. es.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid 1994<sup>2</sup>, 17-18.



determinantes de los entes que tiene como «objeto»— no puede conocer. Pero la Dialéctica no es un conocimiento —es un no-conocer”<sup>8</sup>. *Erkennen* y *Denken* se nos presentan así como dos momentos o perspectivas —una finita y condicionada, la otra infinita e incondicionada— de la pregunta del pensamiento por sí mismo, en sus diversas formulaciones: ¿Qué es pensar? ¿Cuál es el origen del pensar y cómo es pensable dicho origen? ¿Cómo acontece el auténtico pensar y cómo va ejercido?

## 2. El “entre” como espacio del pensar radical

El límite, entonces, es lo que nos concierne. En cuanto define. En cuanto señala los confines *donde* el pensamiento se ejerce. Un lugar, un *topos* del que, como vimos, no puede predicarse simplemente un adentro y un afuera. Porque en el caso del lugar del pensar se trata más bien un adentro que está afuera y un afuera que está adentro: para el pensamiento delimitar es al mismo tiempo de(s)limitar, afirmar y negar el límite. El lugar del pensar, entonces, es un lugar sin extensión, un “lugar sin lugar”<sup>9</sup> (*topos átopon*) que está siempre en vilo: está *entre* el límite y lo ilimitado, *entre* el adentro y el afuera. El “entre” indica exactamente ese estar-*en* contingente y circunstancial, incluso del todo arbitrario desde el cual únicamente el pensar auténticamente filosófico —crítico y radical— puede ser ejercido.

Ahora bien, lo que particularmente importa a una reflexión topológica del pensar es la declinación del espacio como *perspectiva*, es decir un espacio habitado *desde donde* el pensamiento se ejerce: porque el pensar es siempre *situado*, es

<sup>8</sup> V. VITIELLO, *L'ethos della topologia: un itinerario di pensiero*, Firenze 2013, 121-122.

<sup>9</sup> Según Derrida, este lugar sin lugar caracteriza el filosofar socrático: cf. J. DERRIDA, *Khôra*, trad. es: *Khôra*, Buenos Aires 2011, 52.

un estar “entre”. De tal modo la reflexión topológica se acerca hasta prácticamente yuxtaponerse a la hermenéutica<sup>10</sup>, dado que esta, en cuanto “arte de la interpretación”, es una actividad “mediana” cuyo lugar es el “entre”. El espacio del pensamiento hermenéutico (en cuanto arte incesante de clarificación y purificación del límite) es un *átopon metaxú*<sup>11</sup>: vive y ejerce en el “entre-dos (o más) sin lugar” de la mediación.

En efecto –según la hipótesis de A. Böckh, y en la misma línea, también de Heidegger<sup>12</sup>– *hermeneia* (interpretación), comparte una ignota raíz común con *Hermes*, el mensajero que es intermediario entre los dioses y los hombres, que lleva a manifestación los pensamientos de los dioses, traduciendo lo infinito en finito, lo espiritual divino en manifestación sensible. La hermenéutica habita, por lo tanto, un lugar sin confines, ya que el interpretar no se sale nunca de la posición mediana del “entre”: vive en el movimiento fecundo y circular entre dos polos, en el espiral que desde la periferia se dirige al centro y desde del centro se abre a la periferia, pero también desde abajo se dirige a lo alto y desde lo alto se dirige a lo bajo. El “entre” de la hermenéutica es entonces el mismo “entre” del pensar evidenciado por una consideración topológica del pensamiento, que muestra como lo específico del pensar sea habitar dinámicamente el límite.

Pues bien: ¿cómo debemos entender el “entre” en cuanto *topos* del pensar? Ante todo, como la apertura, la hendidura por

<sup>10</sup> Sobre la relación entre hermenéutica y topología, véase V. VITIELLO, *Topología del moderno*, 95-106.

<sup>11</sup> PLATÓN, *Parménides*, 156d 6-7.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, trad. es.: *De camino al habla*, Barcelona 1990, 110-111.

la cual el pensamiento acoge el darse del sentido del ser, el *logos* del ser. Solo así, a través de esta hendidura, reconociendo la precedencia de su presupuesto –lo otro de sí–, el pensamiento se acoge a sí mismo. Porque no es el ser (y su *logos*) que pertenecen al hombre, sino que es el hombre que pertenece al ser. En otras palabras: el ser es el presupuesto del pensar<sup>13</sup>. Por lo tanto, afrontar la cuestión del pensamiento desde una perspectiva *topológica* implica evidenciar que el pensar radical requiere de un específico *ethos*: la actitud radical a la apertura acogedora que es en última instancia “desarraigo”. Dicho de otro modo, el *ethos* de la topología consiste en el acto de renuncia a la pretensión de poner el ser y la existencia a partir de sí. Un acto que es ético en cuanto la renuncia a sí debe ser siempre de nuevo actuada, precisamente porque el *cogito* se obstina –según enseña Kant, en virtud de una fuerza intrínseca que no puede del todo dominar– en querer ponerse a partir de sí mismo, en auto-fundarse.

Al respecto, Ricoeur escribe que la tarea del filósofo consiste “en romper el recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar con el privilegio de la reflexión”<sup>14</sup>, en el sentido que está llamado

<sup>13</sup> Es por ello que un autor como Paul Ricoeur afirma que no existe filosofía sin supuestos. Filosofar es reconocer esos supuestos, en primer lugar el de la pertenencia del pensamiento al lenguaje y por ende al ser. Escribe al respecto este filósofo: “Conocemos la agotadora huida hacia atrás del pensamiento en busca de la primera verdad, y todavía más radicalmente, a la búsqueda de un punto de partida que muy bien pudiera ser una primera verdad; la ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin ningún supuesto previo; no hay filosofía sin supuesto previo alguno [...]; ésta quiere ser el pensamiento con sus supuestos previos” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2: finitude et culpabilité*, trad. es.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004, 482).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 489.

a practicar una verdadera ascesis de la subjetividad, a dejarse desposeer del origen del sentido; por cierto, ese desasimiento no deja de ser una peripecia de la reflexión; pero debe transformarse en una pérdida real del más arcaico de todos los objetos: el yo. Por lo tanto, es preciso decir del sujeto de la reflexión lo que el Evangelio dice del alma: hay que perderlo para salvarlo.<sup>15</sup>

En definitiva, el enfoque topológico revela un preciso *ethos*, un *ethos* relacional, porque solo el espacio es receptivo, solo en el espacio es posible “acoger”, solo en el espacio es posible entrar en relación con lo otro de sí y por ende consigo mismo, solo en el espacio el pensamiento puede recibirse a sí mismo en cuanto a sí mismo dado/donado. La topología denuncia que la verdad cartesiana del *cogito ergo sum* es una verdad vacía y abstracta, carente de un *ethos*, porque el sujeto pensante no da alguna prioridad a lo otro de sí. Según esta perspectiva, la *res extensa*, aquello que en cuanto extensión requiere del espacio para ser, viene “después” de la *res cogitans* en cuanto verdad “primera” y “central” que funda la posibilidad de la existencia en general y, por ende, también de lo extenso. El tema es que el *cogito ergo sum* no solo no considera la dimensión topológica del pensar sino que le niega entidad, la condiciona y la subordina a sí mismo, con las derivas absolutizantes que conocemos: ante todo el dominio omnipresente en el panorama cultural y científico de un pensar instrumental, calculador y técnico<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *Le conflict des interprétations*, trad. es.: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires 2003, 24.

<sup>16</sup> Cf. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid 2010.

Es en contraposición a este tipo de derivas que algunos autores latinoamericanos como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen o Juan Carlos Scannone han desarrollado una filosofía desde lo “situado”, declinándola en categorías propias de la geografía, cultura e historia de América Latina tales como “periferia”, “víctima”, “nosotros-pueblo”, etc. No entraremos aquí en el detalle; nos urge solamente mostrar el específico entramado topológico que caracteriza a esta perspectiva original.

Yendo a lo esencial, el punto de partida de esta reflexión puede ser individuado en la distinción operada –haciendo uso de la potencialidad especulativa de las lenguas castellana y portuguesa– entre los verbos *ser* y *estar*, que en otros idiomas se traducen con un único verbo (*esse, être, sein, essere, to be*) y en la prioridad dada al “estar” sobre el “ser”. El “estar”, en efecto, connota la situación y la circunstancia, mientras que el “ser” indica más bien la esencia y la permanencia. La prioridad asignada al “estar” no implica la exclusión del “ser”. Al contrario: concibiendo la tensión existente entre ellos dentro de una sana relación dialéctica en la cual ninguno de los términos es absorbido definitivamente por el otro, se logra evidenciar que el acceso del pensamiento al “ser” es posible solo a partir del “estar”. En cuanto, en palabras de Scannone, “el «ser» se enraíza *histórica y geoculturalmente* [...] en el «estar», y en cuanto los seres humanos –según la expresión de Kusch– «estamos siendo»”. Y agrega: “en perspectiva latinoamericana se replantea la recompreensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, *a partir* del estar; el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005, 26–27.

Se impone así una ulterior interrogación: ¿cómo es posible un pensar “radical” en el sentido de “radicado”, situado, “arraigado” firme y profundamente como un tronco lo está necesariamente a sus raíces y al mismo tiempo “desarraigado”, capaz tanto de acoger lo distinto, lo que le es extraño, como de desplazarse más allá de sus límites perdiendo en cierto modo sus raíces? La prioridad asignada al “estar” sobre el “ser” permite al pensamiento orientarse en esta difícil pregunta. Porque de esta manera se reconoce que el problema de las raíces no remite ante todo a la cuestión puramente *teórica* de la genealogía, del origen y fundamento inmutable del pensar (lo que implicaría la prioridad del ser sobre el estar), sino que, al contrario, el problema de la raíz pone al pensamiento frente a una cuestión *topológica*, o sea una cuestión de carácter *ético-existencial*. Porque el pensar está siempre geocultural e históricamente connotado.

A diferencia del *neutro* “ser”, el “estar” es *personal* y *personalizador*: exige un compromiso ético, un modo de habitar el espacio “propio” al mismo tiempo pasiva y activamente – espacio que, como vimos, se extiende más allá de los límites de lo propio. Y habitar el espacio significa *estar-entre* personas que conviven en un área geográfica, que comparten una cultura, que tienen una historia de padecimientos y de alegrías en común, que albergan una misma esperanza.

### **3. La dimensión topológica del pensamiento y sus posibles declinaciones**

Habiendo realizado las oportunas consideraciones teóricas sobre la dimensión topológica del pensar como un “estar-entre”, es posible ahora proceder, como fue anticipado en la introducción, a sondear algunas de las posibles declinaciones

de esta problemática en el ámbito epistemológico, histórico-geográfico y ético-relacional.

### a. El “entre” y la cuestión epistemológica

En los puntos precedentes se ha discurrido en modo general sobre el estatuto del pensamiento en clave topológica. Se ha mostrado, ante todo, como una tal reflexión –la de la pregunta del pensamiento por el ser de las cosas (el *tí esti*) y por ende por su propio ser, por sí mismo– sea lo distintivo de ese particular modo de ejercitar el pensamiento que es la filosofía. Ello ha permitido identificar sin más el pensar en general con el pensar filosófico en cuanto ejercicio crítico y radical de sí mismo, que sin embargo se pone límites que constantemente supera y que, en definitiva, está atravesado por el límite. Que, por lo tanto, vive adentro y afuera de sí mismo, habita el no-lugar del límite, un lugar éticamente connotado como *átopon metaxú*, como un “*estar-en-medio* sin lugar”.

Pues bien, esta característica del “*estar-en-vilo*” del pensamiento, del “*estar-entre*”, pone en guardia contra toda tentación de absolutización y contra todo reduccionismo. Hace recordar que el pensar es vasto, múltiple, variopinto. Que su vocación es a la apertura y a la acogida de lo O/otro de sí. Dice Ricoeur al respecto:

La filosofía tiene siempre que ver con la no-filosofía, porque la filosofía no tiene objeto propio. Reflexiona sobre la experiencia, sobre la totalidad de la experiencia: científica, ética, estética, religiosa. La filosofía tiene sus fuentes fuera de sí misma.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *Lectures 2: la contrée des philosophes*, París 1992, 34.

Lo que significa que el pensar auténtico –y no sofisticado o ideológico– se define a partir de lo otro de sí, a partir de la realidad desplegada en el vasto horizonte de la experiencia humana, que da origen a las diversas disciplinas, autónomas en su objeto y método, pero no por ello solitarias o herméticamente encerradas dentro de sus propios límites epistemológicos.

Si pensar es abrirse intencionalmente a lo O/otro de sí, a la realidad, y si pensar la realidad es pensar la variopinta multiplicidad de los ámbitos de la experiencia humana, un lugar de privilegio lo ocupa el ámbito de la experiencia religiosa en cuanto experiencia de lo Otro de sí por excelencia. Pensar lo “totalmente otro”, el *ganz andere* o Sagrado, da originariamente lugar a un saber de tipo mítico o simbólico que, aún permaneciendo tal, puede ser retomado en el elemento del pensamiento filosófico.

Se entra así en el ámbito de las que Ricoeur –siguiendo la idea de “situaciones límites” de K. Jaspers– llama “experiencias-límite”<sup>19</sup>. En efecto, el saber que proviene de específicas experiencias religiosas no es simplemente un saber entre otros sino que, en cierto modo, es el origen del pensar mismo en

<sup>19</sup> Cf. P. RICOEUR, “Biblical hermeneutics”, en *Semeia* 4 (1975), 27-148 (aquí 122-128). Se trata de aquellas experiencias en las que la experiencia humana común u ordinaria es llevada hasta el extremo, provocando desconcierto. No se trata solamente de las experiencias “trágicas” (situaciones límite como el sufrimiento, la muerte, el fracaso o la culpa) sino también de las experiencias “pico”, como ser las experiencias de creación o de gozo (piénsese, por ejemplo, en la experiencia artística o en el nacimiento de un niño). Se trata, más precisamente, del momento límite de toda experiencia en cuanto humana, dado que es posible descubrir lo extraordinario en lo ordinario, es decir, es posible descubrir, en toda experiencia humana, un momento límite o radical. En virtud de esta característica de trascender siempre el ámbito de lo ordinario, es posible identificar –en cierto modo y bajo ciertos aspectos– las experiencias límite con la experiencia religiosa, en cuanto es, por definición y respecto a lo humano, la experiencia de lo trascendente.



cuanto está, por definición, más allá de los límites del pensar. El ámbito de la experiencia religiosa es el ámbito de lo Sagrado, de lo “totalmente otro”, que equivale, para el pensamiento religioso, a la “*realidad por excelencia*”<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, como contrapartida, “*toda experiencia humana (amorosa, ética, social, política, teórica, estética, las distintas experiencias del «mundo de la vida cotidiana», etc.) llevada hasta su límite (pues, en cuanto humana es finita y contingente) descubre la dimensión religiosa*”<sup>21</sup>.

¿Qué quiere decir esto desde una perspectiva topológica? Quizás —el condicional es obligado— que filosofía y dimensión religiosa son el verso y el dorso del mismo pensar, expresión de su intencionalidad que es al mismo tiempo acción y pasión. Dicho de otro modo: son las dos coordenadas móviles que delimitan el espacio del pensar, el estar-entre, a través de las cuales el auténtico pensar se orienta. Se trata, una vez más, de la experiencia del límite, la cual es posible solo si se lo trasciende sin ultrapasarlo, porque lo Sagrado se da y acontece en la experiencia sin reducirse ni resolverse completamente en ella.<sup>22</sup> En palabras de K. Hemmerle, cuando se trata de indagar “cómo va pensado lo sagrado en modo tal que sea sagrado al pensamiento”, se indaga fundamentalmente por el “lugar en

<sup>20</sup> M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, trad. es.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 2014, 16.

<sup>21</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 54–55.

<sup>22</sup> “La razón del filósofo, la razón que pretende dar razón de sí misma, se revela no en posesión de sí. Es aquí que el filósofo hace experiencia de lo Sagrado, del *deinós* [terror] de lo Sagrado, que derroca a la razón allí donde ella se cree señora. Y aquí nace otra piedad, la piedad del filósofo que abandona no la razón, sino la prepotencia de la razón. Reconociendo la impotencia de la razón de dar prueba de sí misma, de dar razón de sí, el filósofo se abre a lo Otro. La nueva piedad, la piedad del filósofo, es esta apertura a lo Otro. A aquello que está más allá del ser: *epékeina tés ousías*” (V. VITIELLO, *L'ethos della topologia*, 135-136).

el cual se encuentran lo sagrado y el pensamiento”, un lugar que debe encontrarse tanto “*en el pensamiento*” como “*en lo sagrado*”<sup>23</sup>.

A partir de la concepción del lugar del pensar como “entre”, como *estar-en-medio* sin lugar, se abre una nueva perspectiva epistemológica, una nueva consideración de la relación entre la unidad del saber y las diversas disciplinas. Si a cada uno de los ámbitos de la experiencia humana corresponden una o más disciplinas o saberes que la interpretan y que son, por lo tanto, epistemológicamente autónomos, de ello resulta que el pensar *tout court*, el pensar auténticamente filosófico, más que una disciplina es un lugar, el lugar de encuentro *in primis* entre sí y lo radicalmente Otro de sí –lo Sagrado– y, en consecuencia, también lugar de encuentro entre los distintos saberes. Un “lugar sin lugar” ilimitadamente abierto, infinitamente acogedor e inagotablemente mediador y mediano.

Este pensar abierto se coloca entonces en el espacio de la “ontología”, en el sentido del espacio en el cual es posible “ponerse a la escucha del *logos* del *ser* de las cosas”. De hecho, si el filosofar es ante todo un preguntar siempre abierto por el

<sup>23</sup> Se trata de un estar-entre connotado recíprocamente, pues, como nota siempre Hemmerle, “el pensamiento debe ir al encuentro de lo sagrado para que *le sea* sagrado, y lo sagrado debe ir al encuentro del pensamiento para donarse a él como *sagrado*”. Ello significa que lo sagrado se presenta como el *a priori* del pensamiento (como su origen, como aquello que lo pone en movimiento y lo hace ser tal) y el pensamiento se presenta como *a priori* de lo sagrado (de lo sagrado en cuanto fenómeno, o sea en cuanto entrando en el ámbito del ser se dice/da/dona al otro de sí, o sea al pensamiento, teniendo siempre presente que, aún siendo “objeto” del pensamiento, lo sagrado se da como totalmente otro). Cf. K. HEMMERLE, “Das Heilige un das Denken”, en B. CASPER – K. HEMMERLE – P. HÜNERMANN (eds.), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien 1968. De este texto existe una reciente edición bilingüe alemán-italiano: “Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro”, en V. GAUDIANO (ed.), *Un pensare ri-conoscente: scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma, 2018, 62-177 (véase en particular 66-71).

“*ser de las cosas*” –aun cuando la respuesta es el silencio abismal de la no respuesta o el grito sordo de la ausencia de sentido–, las múltiples interpretaciones de la realidad que encarnan los distintos saberes del hombre interpelan inevitablemente al discurso sobre la relación entre la ontología y los distintos saberes o ciencias, entre el discurso sobre el ser y el conocimiento metodológicamente controlado, que es el discurso propio de la epistemología.

Lo adicional y enriquecedor del enfoque que hemos propiciado para la cuestión epistemológica fundamental –que otra cosa no es que el establecimiento de los límites del saber en general, así como de los particulares saberes y del modo en que estos entran en relación interdisciplinaria y transdisciplinariamente los unos con los otros– es que el discurso epistemológico es, antes que nada, un discurso topológico. Porque la relación entre el saber y el no-saber así como la relación entre los distintos saberes se da necesariamente en el espacio fronterizo e inextenso entre uno y otro. Y el pensar *tout court* como pensar filosófico es precisamente un *estar-en* el lugar sin lugar del límite que es el espacio vital y hospitalario de la ontología, el lugar desde donde –porque antes que pretender decir activamente el “ser” encarna pasivamente el “estar”– es posible ponerse a la escucha del *logos* del ser<sup>24</sup>.

## **b. El carácter geocultural e histórico del pensar-situado**

Enrique Dussel, uno de los máximos exponentes de la *Filosofía de la liberación*, sigue la línea de Ricoeur mencionada

<sup>24</sup> Para un análisis en esta dirección, véase S. RONDINARA, “Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità”, en P. CODA – A. CLEMENZA – J. TREMBLAY (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Roma 2016, 51-62.

antes sobre el hecho que la filosofía tiene sus fuentes fuera de sí misma.

A esta apreciación topológica añade además una connotación geocultural e histórica. Es decir, se propone reflexionar sobre el espacio del pensar desde un específico contexto geopolítico y cultural, el contexto latinoamericano, en cuanto –a decir suyo– en él se da un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial indígena, que forma parte del “mestizaje cultural” que ha dado origen a la sabiduría popular indoamericana.

Desde esta perspectiva espacial, Dussel elabora algunas categorías específicas –en especial el dúo periferia-centro– que le permiten realizar una relectura histórico-cultural de la filosofía. Así, en cuanto pensamiento crítico –afirma este autor– la filosofía surge creativamente en los espacios periféricos, y desde allí, poco a poco, se dirige siempre hacia el centro volviéndose “clásica” (privilegiando el “ser” por sobre el “estar”) y estructurándose en grandes “sistemas”, de modo tal que el centro termina por imponerse sobre la periferia<sup>25</sup>.

El punto de partida de la propuesta de Dussel es que la filosofía no piensa la filosofía: “La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Pareciera que la filosofía ha surgido en la periferia, como necesidad de pensarse a sí mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de liberación”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cf. E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México 2012, 15-16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 17.

Centro y periferia no son aquí simplemente dos referencias espaciales abstractas ni estáticas, sino que connotan dinámicamente y, con ello, geocultural e históricamente el lugar del pensar en cuanto siempre concretamente situado: en un espacio físico, en una sociedad particular, en un tiempo histórico. En todos estos niveles el movimiento es sin embargo el mismo, va desde la periferia al centro:

Desde la periferia política, porque dominados o coloniales, desde la periferia económica, porque colonos, desde la periferia geopolítica, porque excluidos, apareció el pensamiento presocrático en la actual Turquía o en el sur de Italia, con antecedentes en Egipto y Mesopotamia [...] antes que en Grecia. Los padres griegos son periféricos (desde Capadocia a Alejandría), e igualmente los latinos. El pensar medieval emerge desde las fronteras del imperio con el renacimiento carolingio, la renovación viene desde la periférica Irlanda. Desde la filosofía árabe de Samarcanda, Bagdad o Córdoba se inicia la renovación aristotélica en el París del siglo XIII. Desde la lejana Königsberg, al este del Báltico, irrumpe Kant. Desde el exilio inglés crece el pensar de Marx. Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía frente a una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verdadera, válida, clara, tan precisa como cuando parte

de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno<sup>27</sup>.

El auténtico pensar, entonces, puede surgir solo en los márgenes periféricos de la realidad histórica, en los límites e incluso más allá de los límites del ser pensado como totalidad, más allá del pensar como absoluto dominio del sentido que no deja espacio a la novedad del misterio, que no soporta la contradicción y que no se detiene frente a la experiencia del dolor y del sinsentido. Al contrario, porque vive en la periferia está cerca de los marginados, de los débiles, de los pobres; de este modo descubre “*lo trágico del sufrimiento injusto de las víctimas, y –a través del misterio del mal– lo incomprendible del Misterio de Dios*”<sup>28</sup>.

Desde allí, desde donde el ser confina con el misterio del no-ser y del sin-sentido, desde donde con ellos con-vive, el pensamiento se dirige al centro. No por una simple necesidad dialéctica o por una impertérrita fuerza de gravedad, sino más bien por el libre deseo (*eros*) de llevar allí su propia experiencia de convivialidad, de familiaridad con el no-ser, con el conflicto, con la falta de sentido. Es por ello que el pensar auténtico –filosófico– es siempre crítico y en cierto modo conflictual:

<sup>27</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>28</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 108. En este sentido, el pensar desde la experiencia del mal y de la injusticia de las víctimas, de lo que es inexplicable e irreducible a categorías conceptuales, revela su fragilidad y el infantil narcisismo del pensamiento cuando intentar auto-fundarse y poner él mismo el ser. Porque proyecta a partir de sí, desde su autoconcebirse como un absoluto incondicionado, la creencia en una totalidad reconciliada que en realidad es solo abstracta o lógicamente realizada dado que no toca el nivel de la experiencia, porque imagina como justificación una astucia de la razón que convierte el mal en bien sin mirar el dolor de las víctimas a los ojos, sin atravesarlo. Sobre este tema, véase P. RICOEUR, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, trad es.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires 2006.

porque siendo gesto desinteresado, busca y ama (*philein*) la verdad por sí misma, no obstante no alcance nunca la exactitud de lo verdadero. Porque su esencia se despliega a través de una tenaz e infatigable obra de clarificación y purificación de la verdad. Y es por ello también que el *logos* (el pensar y el hablar) del filósofo es, como dice M. Foucault<sup>29</sup>, un ejercicio parresístico, que requiere la valentía y el coraje de decirlo todo y que –como lo atestigua el caso de Sócrates– comporta, según A. Tagliapietra,

la *libre asunción* de un *riesgo* o de un *peligro* que, en su forma más extrema, puede ser de vida o muerte. [...] El filósofo parresístico es aquel que frente a las varias posibilidades de callar, de disimular, de persuadir o de adular, siente la libre elección por esta práctica de decir la verdad con coraje al poderoso, como un deber moral vinculante hacia él mismo y hacia los otros<sup>30</sup>.

De este modo se revela la ética del pensar radical en cuanto lugar abierto al otro de sí: su operar crítico, su *krinein* no responde a una hipotética estructura conflictual del pensar y de la realidad sino a una exigencia práctica que consiste en el inducir a su propio interlocutor o antagonista a “dar cuenta de sí mismo y de la propia vida”<sup>31</sup>.

Porque si el filosofar auténtico es amor por la verdad y por la sabiduría, por el ser en los múltiples modos de su manifestarse en la realidad histórica, entonces, en esta modalidad de concebir el

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, “Discourse and Truth” and “Parresia”, Chicago 2019.

<sup>30</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo: sul gesto originario della filosofia*, Torino, 2009, 35-36.

<sup>31</sup> PLATÓN, *Laques*, 187e 10.

pensar, la “verdad se *descentra* respecto al presunto *centro* de la verdad pacificada. No busca el conflicto, sino que *es*, de alguna manera, el *conflicto* porque se coloca deliberadamente fuera del centro del poder pensado como única realidad posible”<sup>32</sup>.

### c. La dimensión ética del pensar como espacio relacional

La dimensión geocultural e histórica abre así el camino a la dimensión ética del pensar situado. En efecto, el pensamiento, en cuanto acogedor y abierto a lo radicalmente otro de sí, está llamado a vivir una conversión ética. No debe solo pasivamente abrirse al estupor y a la novedad del acontecimiento sino que, como el “buen samaritano” de la parábola evangélica (Lc 10, 25-37), debe hacerse prójimo. Pues el prójimo –como dice Ricoeur en su comentario a este paso neotestamentario<sup>33</sup>– no es algo objetivable, un “objeto social” sino un “comportamiento en primera persona”. *Ser* prójimo es *hacerse* prójimo, *estar* con el prójimo: es privilegiar el “estar” por sobre el “ser”, detenerse y acercarse a tocar el dolor –el cuerpo herido y sufriente–, y no pasar de largo ignorándolo, como hacen el sacerdote y el levita.

Ahora bien, un elemento fundamental que prepara este comportamiento del “hacerse prójimo” (y que por ende se trata de un “pre-supuesto”) yace en el hecho que el samaritano representa una categoría social –o sea geocultural e histórica– periférica, la categoría de la no-categoría por antonomasia: la de lo no-judío<sup>34</sup>: a él, a diferencia del sacerdote y del levita, no lo connota un rol o función social, que son categorías que indican

<sup>32</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo*, 42-43.

<sup>33</sup> Se trata del texto titulado “El «socius» y el prójimo”, que se encuentra en P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, trad. es.: *Historia y Verdad*, Madrid 1990, 88-98.

<sup>34</sup> La noción de prójimo, en el sentido original del mandamiento bíblico de Lev. 19,18, debe entenderse aquí como una noción jurídica válida solo para los connacionales:



una prevalencia del “ser” por sobre el “estar”. Es por esta razón que, como bien nota Ricoeur, el samaritano viaja sin que su andar sea “funcional”, sin cargar con pre-ocupaciones que lo agobien. No lleva apuro, quizás tampoco destino cierto. Simplemente viaja, y por ello está libre para la sorpresa del encuentro con el otro. Un encuentro que no por nada se da en un preciso espacio: en el camino, más allá de los muros de la ciudad, bajando de la céntrica Jerusalén hacia la más bien periférica Jericó.

Este es el *ethos* de un pensar situado, una ética que se propone no tanto como candidata a ocupar el lugar de “filosofía primera” en el intento de superar definitivamente la audaz empresa de la ontología condenando al ostracismo toda tentativa de decir el *logos* del ser, sino más bien como un modo de habitar el mundo por parte del pensamiento, como una verdadera *teor-ética* que privilegia el aspecto del “estar” por sobre el del “ser”, y que por ende ejerce *performativamente* el pensar “en la medida en que *hace lo que dice y, a través de este hacer, sostiene el propio decir*”<sup>35</sup>. Dicho de otro modo: para pensar enteramente lo que le es dado a pensar, el pensamiento no se puede contentar con *pensar* aquello que es, el ser, sino que debe también *ser* aquello de lo que es pensamiento.

En efecto, como ya dijimos, el pensamiento no pone el ser ni puede realmente hacerlo ya que este no le pertenece. Pero el pensamiento tampoco se pertenece a sí mismo: este pertenece al ser y no viceversa, lo que significa que pensar es ante todo reconocerse a sí mismo como dado/donado. Solo así, desplazando su origen más allá de los límites de lo propio y al

el samaritano, en cuanto no judío, en cuanto “fuera” de la comunidad de la alianza, está excluido del deber del amor.

<sup>35</sup> Cf. A. FABRIS, *TeorEtica: filosofia della relazione*, Brescia 2010, 164.

mismo tiempo reconociendo en ello aquello que lo motiva y le da sentido, el pensar puede conservar indivisamente el *tremendum* y el *fascinans* del *thaumazein*. Y sabiéndose atravesado por el límite, vivir en el espacio del “entre”.

Del modo de pensar esta diferencia entre el ser y el pensamiento se desprende una específica ética. Según Heidegger –como escribe Scannone– “se trata de pensar la diferencia *como diferencia*, de pensarla como *donación gratuita* (del ser al ente y al pensar) y como *acontecer* que implica historia y *novedad*”<sup>36</sup>. Lévinas, por su parte, es todavía más radical: con él la pasividad del pensar, su carácter hospitalario y su ser acogedor, entra en “la dimensión de la *significancia ética* del padecer, compadecer y responder responsablemente a la pasión del otro”<sup>37</sup>. En cierto modo se podría decir que con una tal conversión ética del pensar se abandona el carácter neutral e impersonal de la *theoresis*, de la especulación pura. En este nuevo ámbito el pensamiento revela una dimensión interpersonal que le es ínsita pero que hasta ahora había permanecido velada. Su acontecer y su pasión no son en realidad algo abstracto o aislado, algo que está lejos de la realidad concreta. El pensar concretamente ejercido no se da sino en un espacio históricamente situado e intersubjetivamente connotado, es decir como pensamiento encarnado. En consecuencia, el *logos* se ejerce como *diálogos*: o sea, el pensar acontece *entre* personas, en el espacio donde el yo y el tú se abren al tercero que es otro de uno y del otro, que es el acontecimiento de la relación. Como tal, entonces, el pensar está llamado a ser juntamente gratuito y recíproco.

<sup>36</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 110.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 111.

Escribe Piero Coda sobre la dimensión necesariamente dialógica del espacio del pensar:

Mucho, si no todo, depende del lugar donde estoy y me coloco, junto a los demás, para mirar la realidad y vivirla. El lugar determina en efecto la perspectiva, el cómo miro una realidad y, en consecuencia, el cómo esta realidad se me puede mostrar y donar. [...] Por tanto, es la pregunta por el lugar desde el que se mira, el primer y decisivo paso a esclarecer para instituir una ontología: es decir, una mirada que favorezca el buscar, el captar y el comunicarse dialógicamente con los demás el sentido, la luz, la verdad que habitan aquello que es.<sup>38</sup>

El pensar no puede ser finalizado a sí mismo, porque cuando es tal se convierte en ideología. La filosofía concebida y practicada exclusivamente como teoría se descubre así como algo completamente vacío y fútil. El límite del pensar es precisamente el no saber su propio *porqué* o sea el *sentido* de su pensar. Es por ello que está llamado a aventurarse más allá de sus límites, a abrirse a lo otro de sí, al sentido del ser que lo hace un pensar éticamente “motivado”, que lo dota de una finalidad que se coloca fuera de él y que lo impulsa a la “promoción de relaciones buenas”<sup>39</sup> con los demás. El deseo de saber, cuando no es narcisista, cuando no expresa una voluntad de potencia, cuando es gratuitamente motivado y dialógicamente ejercitado presupone y parte de un espacio, del espacio ético y dialógico de la relación, del “estar-entre”.

<sup>38</sup> P. CODA, “L'ontologia trinitaria: che cos'è?”, en *Sophia*, IV (2012/2), 159-170, aquí 161.

<sup>39</sup> A. FABRIS, “Che cosa significa pensare?” en G. DE SIMONE – A. TRUPIANO (eds.), *Dare a pensare: esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Assisi 2015, 71-87, aquí 78.

## A modo de conclusión: una nueva perspectiva para pensar el lugar y el límite

El horizonte del pensar por el que se ha atravesado en estas páginas, aunque amplio, no ha sido explorado más que en una mínima parte. Por ello, en vez de considerar rápidamente los resultados de esta exposición, para evitar el riesgo de caer en repeticiones de lo ya dicho, a modo de conclusión abierta se ofrecerán someramente y a grandes rasgos algunas consideraciones sobre el argumento en cuestión desde una perspectiva original. Se trata de la así llamada “ontología trinitaria” –cultivada por autores como Klaus Hemmerle o Piero Coda<sup>40</sup>–, que presenta una particular hipótesis sobre el lugar del pensar que se coloca por definición en el espacio dinámico del “entre” y lo declina como relación de reciprocidad amorosa, libre, gratuita y generativa.

De hecho, como se evidencia del lema mismo, hablar de una ontología trinitaria es poner el problema del pensar desde una perspectiva en la que ya está en acto un diálogo entre dos modalidades concretas del pensar: filosofía y teología, cada una con sus pre-supuestos propios.

Escribe Coda al respecto:

“Ontología” significa *dar palabra al ser*, es decir, al sentido de la realidad en la cual estamos, vivimos, nos encontramos; y el adjetivo “trinitaria” alude a la *luz desde la cual y con la*

<sup>40</sup> K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. es.: *Tesis para una ontología trinitaria* en K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, Salamanca 2005, 19-81; P. CODA, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia*, trad. es.: *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Madrid 2014; P. CODA, *Para una ontología trinitaria: si la forma es relación*, Buenos Aires 2018, y el reciente primer volumen del *Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria*; P. CODA (con M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO), *Manifiesto: per una riforma del pensare*, Roma 2021.

*cual es posible mirar, interpretar y vivir esta realidad.* En el caso de la ontología trinitaria, se trata de la luz que brota del Dios revelado por y en Jesús de Nazaret, que la fe de la Iglesia ha querido decir con un neologismo: *Trinidad*. El mismo pretende expresar el dato de fe (en el que se recoge la experiencia inédita y excedente de la revelación cristiana) según la cual *este* Dios es esencialmente uno pero no es solo, es distintamente tres pero no como reconducción de los muchos al uno, siendo Él más bien un Dios que es uno porque *ágape*, amor de entrega y comunicación de Padre, Hijo y Espíritu Santo, que gratuitamente inviste en la libertad a nosotros y a todas las cosas creadas en ellos<sup>41</sup>.

No solo el *to on* de la ontología viene declinado aquí en modo del todo menos que teórico o abstracto, pues de él se habla en términos de espacio, como “realidad en la cual estamos”. Sino que la denotación de esta ontología como “trinitaria” remite también explícitamente a una dimensión topológica, dado que expresa “el «*lugar*» del pensar el ser en cuanto *ágape*”<sup>42</sup>.

Es evidente que a la luz de una tal perspectiva trinitaria se podría releer y reinterpretar retrospectivamente cuanto dicho en las páginas precedentes. Conviene, sin embargo, por razones de economía, limitarse a una doble apreciación de carácter general vinculada al tema del ejercicio crítico del auténtico pensar y a su colocación en la periferia a partir del horizonte de una ontología trinitaria. En otras palabras, lo que se quiere evidenciar es la relación entre el carácter conflictual de la crítica que el pensar elabora infatigablemente en su obra dilucidadora de la verdad

<sup>41</sup> P. CODA, “L’ontologia trinitaria: che cos’è?”, 160.

<sup>42</sup> P. CODA, *Manifesto*, 51.

y el inédito significado que adquiere la idea de “centro” a partir de una nueva comprensión de la idea de “periferia” propiciada por la ontología trinitaria.

Dijimos que el pensar filosófico *descentra* la verdad, colocándose deliberadamente fuera del centro. Contra este se vuelven sus críticas, en cuanto posición de dominio que absorbe y fagocita en sí toda diferencia, primera entre ellas la diferencia entre ser y pensar. Es en este sentido que el pensamiento es conflictual: no porque promueve el conflicto como un valor en sí, como ejercicio polémico de purificación dialéctica, sino porque su obrar es “desarmador”. Pues su poder no consiste en imponerse violentamente sobre lo otro, sino que el suyo es el poder paroxístico de la “realeza evangélica de servicio” así formulada: “el que quiere ser el primero, debe hacerse el último de todos y el servidor de todos” (Mc. 9,35). En efecto, el ponerse al servicio de los demás opera una suerte de inversión del orden lógico gracias a la potencia subversiva del *agápe*.

En este sentido el pensar –por amor– se vuelve humilde, servicial, desposeído, periférico. Pero al mismo tiempo, porque su realeza *está* en el servicio, se coloca efectivamente en el centro sin abandonar la periferia. He aquí la paradoja: habita la periferia porque es siempre servidor y no servido; se coloca en el centro porque, sirviendo, *está* (potencialmente) en relación con todos, ya que el servicio por amor implica la apertura sin distinción y sin límites a los demás.

El pensar trinitario, entonces, está *entre* centro y periferia, *entre* poder y servicio. En la fragilidad de ese *entre* yace su fuerza y su potencia, y es por ello que es crítico. Porque pone en jaque todo pensar que no anteponga a sí el otro, la víctima, el

débil, el pobre, el marginado. Es este el significado topológico del canto del “Magníficat” del Evangelio de Lucas (1,46-55). El amor servicial (v.48) del *estar-en-medio* sin lugar obra la crítica que derriba a los poderosos y eleva a los humildes (v.52).

Al mismo tiempo, sin embargo, este nuevo modo de interpretar la relación entre centro y periferia no comporta una recaída en la oscuridad de la noche de un pensar donde –para citar a Hegel– “todas las vacas son negras”. Pero tampoco comporta caer en el régimen de la separación absoluta, que es la otra cara de la indistinción, de la indiferencia. Una ontología trinitaria no pretende superar la diferencia ontológica entre ser y ente, entre ser y pensamiento, entre Dios y lo creado, sino que la interpreta trinitariamente. Es decir, piensa la diferencia ontológica no como una disminución, no como un valer más o menos respecto al otro, sino como asumida y transfigurada en la “diferencia trinitaria” entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Porque el Dios que se profesa Trinidad es Él mismo diferencia de distintos (Padre, Hijo y Espíritu) que tienen el mismo valor ontológico (los tres son de naturaleza [ousía] divina). Una diferencia que es “sin separación (*achoristos*) y sin confusión (*asugkutos*)”, como afirma el dogma de Calcedonia.

Una tentación presente en todas las culturas y en todo tiempo es la de considerar que hay uno que es más que otro: el hombre frente a la mujer, el sacerdote frente al laico, el libre frente al esclavo, el negro frente al blanco, el colonizado frente al colonizador, etc. Este modo de concebir la diferencia tiene su raíz última en una concepción de Dios como *Absolutus*, como el que no tiene relación con nada más que consigo mismo y que por lo tanto somete todo a sí.

La Trinidad invierte esta visión, porque dice: es divino no solo ser Padre sino también ser Hijo; es divino no solo dar sino también recibir. En efecto, el Padre es Padre porque el Hijo lo reconoce como Padre. No solo el Hijo recibe del Padre su ser Hijo, sino también el Padre del Hijo su ser Padre: es una reciprocidad de amor que es generativa, que se expresa en un tercero, el Espíritu Santo, cuyo nombre propio –enseña Agustín de Hipona– es “caridad” (que traduce el griego *ágape*)<sup>43</sup>.

Esta realidad que es la vida divina, su esencia, Dios la comunica en plenitud a la creación en su Hijo Cristo: en Él –como dice Pablo– “ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno (*eis*) en Cristo Jesús” (Gal, 3,28).

He aquí un nuevo modo de comprender el límite que habita el pensar como unidad en la diversidad que es generativa de relaciones. Por ahora solo esbozado; aún todo por desarrollar.

## **Bibliografía**

AGUSTÍN, *De Trinitate*, trad es. “Tratado de la Santísima Trinidad”, ed. bilingüe, en *Obras de San Agustín*, Tomo V, La Editorial Católica, Madrid 1956.

CODA Piero, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia*, trad. es.: *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Ed. Secretariado Trinitario, Madrid 2014.

CODA Piero, “L’ontologia trinitaria: che cos’è?” en *Sophia*, IV (2012/2), 159-170.

<sup>43</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 5.7.



CODA Piero, *Para una ontología trinitaria: si la forma es relación*, Ágape, Buenos Aires 2018.

CODA Piero (con CURI Maria Benedetta - DONÀ Massimo - MASPERO Giulio), *Manifesto: per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.

DERRIDA Jacques, *Khôra*, trad. es.: *Khôra*, Amorrortu, Buenos Aires 2011.

DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, trad. es.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1994<sup>2</sup>.

DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México 2012.

ELIADE Mircea, *Das Heilige und das Profane*, trad. es.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2014.

FABRIS Adriano, “Che cosa significa pensare?” en DE SIMONE Giuseppina - TRUPIANO Antonio (eds.), *Dare a pensare. Esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Cittadella editrice, Assisi 2015, 71-87.

FABRIS Adriano, *TeorEtica: filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

FOUCAULT Michel, “*Discourse and Truth*” and “*Parrêsia*”, University of Chicago Press, Chicago 2019.

HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, trad. es.: *De camino al habla*, Del Serbal, Barcelona 1990.

HEMMERLE Klaus, “Das Heilige un das Denken”, en CASPER Bernhard - HEMMERLE Klaus - HÜNERMANN Peter (ed.), *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968.

HEMMERLE Klaus, “Il Sacro e il pensiero: per una fenomenologia filosofica del Sacro”, en V. GAUDIANO (ed.), *Un pensare riconoscente: scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma, 2018, 62-177.

HÜNERMANN Peter, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. es.: *Tesis para una ontología trinitaria*, en HÜNERMANN Peter, *Tras las huellas de Dios*, Sígueme, Salamanca 2005, 19-81.

HORKHEIMER Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2010.

KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México 2009.

KANT Immanuel, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, trad. es.: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires 2005.

PLATÓN, “Laques”, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Madrid 1985.

PLATÓN, “Parménides”, en *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Madrid 1988.

RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, trad. es.: *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid 1990.

RICOEUR Paul, *Le conflict des interprétations*, trad. es.: *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

RICOEUR Paul, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, trad. es.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.

RICOEUR Paul, *Lectures 2: la contrée des philosophes*, Seuil, París 1992.

RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté 2: finitude et culpabilité*, trad. es.: *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.

RICOEUR Paul, “Biblical hermeneutics”, en *Semeia* 4 (1975), 27-148.

RONDINARA Sergio, “Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità”, en CODA Piero - CLEMENZA Alessandro - TREMBLAY Julie (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, 51-62.

SCANNONE Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos - UAM, Barcelona 2005.

TAGLIAPIETRA Andrea, *Il dono del filosofo: sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

VITIELLO Vincenzo, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

VITIELLO Vincenzo, *L'ethos della topologia: un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013.