DRAMA DEL PENSAMIENTO Y OCASO DE LA FUNCIÓN «META» DE LA METAFÍSICA¹

Manuel Palma Ramírez

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

El prefijo “meta” de la palabra *metafísica* dota a la filosofía primera de un dinamismo que se pone de manifiesto cuando, a partir de él, se presentan sus dimensiones *metastáticas*, *metafóricas*, *metamorfósicas* y *metanoicas*. De este modo, el pensamiento, todo él, está llamado a ser “auténticamente metafísico”, esto es, a sobrepasar el ámbito de los fenómenos y a alcanzar el fundamento de la realidad misma.

The “meta” prefix from word Metaphysics means that the first philosophy has a sort of dynamism, which is shown through its metastatic, metaphoric, metamorphic and metanoiic dimensions. In accordance, all our thoughts are called to be really metaphysic, that is, to surpass the area of phenomena and to reach the foundations of reality itself.

*A la memoria de Francisco Navarro,
del que tanto bien recibí y al que tanto quise,
con la permanente admiración que nace de la amistad.*

¹ Texto correspondiente a la lección inaugural del año académico 2013/14 del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.

EL PAYASO Y EL PUEBLO EN LLAMAS: INTENTO DE JUSTIFICAR UNA PROVOCACIÓN

Todo aquel que intente hoy proponer un tema metafísico, aun ante personas que conocen el discurso propio de este ámbito del pensamiento, advierte inmediatamente lo extraño e insólito de semejante empresa. Pronto le embargará la sensación de que su situación es descrita muy certeramente en el conocido apólogo de Kierkegaard sobre el payaso y el pueblo en llamas². Este relato cuenta que un circo en Dinamarca se incendió. Ante el riesgo de que el fuego se pudiera extender a las viviendas cercanas, el director mandó al payaso, ya vestido y maquillado para salir a escena, a buscar ayuda al pueblo. El payaso corrió y pidió a sus habitantes que acudieran lo antes posible al circo en llamas y le ayudasen a extinguir el incendio. Pero los vecinos de aquel pueblo creyeron que los gritos del payaso no eran sino un magnífico reclamo publicitario para atraerlos a la representación: al ver sus gestos, aplaudían y hasta lloraban de risa. El payaso, con más ganas de llorar que de reír, en vano trató de persuadir a aquellas gentes, de explicarles la seriedad de la situación y de hacerles ver cómo el circo se estaba quemando de veras. Sus súplicas hacían que las risas de los vecinos crecieran y que se admirasen incluso de su actuación perfecta. Hasta que, de hecho, el incendio alcanzó el pueblo y era ya tarde para cualquier tipo de ayuda, de modo que tanto el circo como el pueblo fueron pasto de las llamas.

Esta historia –glosando la interpretación que de ella ofrece Harvey Cox– bien podría servir para referir el papel que, en la actualidad, desempeña el filósofo (y el metafísico, de una forma particular)³. El payaso, incapaz de lograr que su mensaje sea escuchado de verdad por la gente, no es sino una imagen del filósofo que, en sus ropajes, nunca será tomado en serio, diga lo que diga, pues está por siempre etiquetado y clasificado en razón del papel que desempeña. Por muy buenas maneras que manifieste, por mucho

² Citado por J. RATZINGER, «La fe en el mundo d hoy», in J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, Santander 2011, 63-65

³ Cf. H. COX, *La ciudad secular*, Barcelona 1968, 265.

que se esfuerce en poner de relieve la gravedad de la situación, siempre se conoce de antemano lo que es: ni más ni menos que un payaso. Se le puede escuchar tranquilamente, valorando como un divertimento (refinado) su discurso, pero sin necesidad alguna de llegar a inquietarse en serio por sus palabras. En esta imagen se plasma algo de la agobiante realidad que vive hoy el discurso filosófico, incapaz de romper con los lugares comunes de los hábitos de pensamiento y del lenguaje para hacer perceptible la materia de la metafísica como un asunto vital⁴.

Una vez esbozado este intento de justificar la provocación de inaugurar un curso académico hablando de metafísica, es preciso delinear las líneas fundamentales del tema que será abordado a continuación. Para lo cual se recurrirá a las palabras con las que se abre el número ochenta y tres de la encíclica *Fides et Ratio*:

es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico⁵.

Este pasaje, en el que el beato Juan Pablo II incide en la necesidad de desarrollar una filosofía de «alcance *auténticamente metafísico*», contiene algunos elementos que llaman la atención: por un lado, se alude a la metafísica no como el nombre de una ciencia más en el elenco de las distintas ramas del saber, sino como un adjetivo («metafísico») que configura el conocimiento (todo conocimiento «sapiencial, analítico o moral»), dándole al mismo un alcance particular, «auténticamente metafísico». En segundo lugar, el conocimiento aparece como una realidad eminentemente dinámica, cuyo horizonte es la investigación, la «búsqueda de la verdad», de manera que, el ejercicio del pensamiento se inscribe en un deseo: la actividad pensante del ser humano nace de una pasión, tal y como se refleja en las palabras con las que Aristóteles abre su *Metafísica*: «el ser humano

⁴ Cf. J. RATZINGER, «La fe en el mundo d hoy», 63-65.

⁵ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio*, Città del Vaticano 1998, n. 83.

desea, por naturaleza, ver con claridad»⁶. Y, en tercer lugar, este dinamismo del pensamiento, que va «más allá» del dato positivo, se sitúa paradójicamente al principio –«algo fundamental»– y al final –«algo último y absoluto». El movimiento que describe la metafísica tiene al mismo tiempo una dimensión ascendente y otra descendente e implica el cambio de *orientación* de la mirada que debe dirigirse hacia un objeto diverso, trascendente, que está «más allá» de lo empírico⁷.

La preposición «meta» de la metafísica es una función enérgica⁸ que, en cuanto tal señala un movimiento activo de desplazamiento en el cual, aplicado «a la ciencia que contempla el ser en cuanto ser»⁹, se pueden distinguir cuatro momentos fundamentales: el primero de estos estadios corresponde a la *posibilidad* del dinamismo, así, para comprender esta puesta en marcha, se recurrirá al sentido más original de la palabra «metástasis»; en segundo lugar, el movimiento descrito por el prefijo «meta» se hace *efectivo*, aunque no posea todavía una determinación en su fin, tal y como ayuda a comprender la voz «metáfora»; en tercer lugar, el movimiento adquiere un modo específico de *finalidad* y, de esta manera, se puede hablar de «metamorfosis»; y, por último, en cuarto lugar, en correspondencia con la determinación lingüística «*metanoia*», el movimiento operado alcanza la *implicación* en el fin mismo mediante la alteración decisiva del camino¹⁰.

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 980a 21.

⁷ Cf. P. GILBERT, «*Méta-physique*»: *Gregorianum* 90 (2009) 143-158.

⁸ S. BRETON, «Réflexions sur la foction *méta*»: *Dialogue. Canadian Philosophical Review* 21 (1982) 45-56.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1 1003a 20.

¹⁰ Se parte aquí de una intuición presente en el artículo de P. GILBERT, «Metafísica e 'funzione meta'»: *Giornale di Metafisica* 32 (2010) 529-552, en la cual, siguiendo la aportación de la filosofía de S. Beton, son referidas las implicaciones *metas-táticas* y *metafóricas* de la función *meta* de la metafísica. El profesor Paul Gilbert, al comienzo de su artículo, lleva a cabo una lectura de la preposición *meta* como 'función', en la que se pone de manifiesto la riqueza de las implicaciones que tal consideración puede traer a la filosofía primera en general. Del mismo modo, resulta un punto de partida fundamental para el presente trabajo la reflexión sobre el estupor y la metáfora en el pensamiento del filósofo italiano A.G. Galgani, sobre todo en su obra *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Milano 1993.

1. METÁSTASIS. EL DINAMISMO COMO POSIBILIDAD METAFÍSICA

El prefijo «meta» del término *metafísica*, que constituye un elemento esencial del pensamiento de Occidente, significa, antes que nada, una práctica de distanciamiento¹¹, la filosofía primera se relaciona con el mundo de la física sólo para alejarse de él, así, *más allá* de las certezas físicas, la metafísica proporciona la apertura a un devenir, a un futuro diverso y abierto. La preposición «meta» está dotada de un potencial dinámico tal, que llega incluso a provocar el desplazamiento de la mirada desde una perspectiva privada de plenitud, hacia otra toda distinta en la que se inicia la investigación (la búsqueda) de su «objeto». Cambiando la orientación de la mirada –para ver con claridad¹²–, la persona alcanza, evitando los prejuicios, la elaboración de un *nuevo discurso*¹³. La preposición «meta» involucra así a la metafísica en una cierta *impaciencia* ante la falta de estabilidad de las cosas: esta preposición lleva en sí un punto interrogativo que inquieta la aparente autosuficiencia de los sentidos e insinúa un principio que escapa a la vista y que es más fundamental que las fundamentaciones¹⁴. Si el orden admirable del cosmos provoca la maravilla con la que se inaugura el pensamiento, la posterior toma de conciencia de la inestabilidad de la regularidad original inquieta al pensamiento y lo embarca meta-físicamente en la búsqueda del fundamento absolutamente estable del mundo, de la verdad¹⁵.

El término «metástasis», está acompañado de una horrenda fama para la sensibilidad contemporánea; no obstante, en sentido técnico, su perfil clínico no se corresponde *esencialmente* con su significado más original. Éste, término de oscuro augurio en la boca de los médicos, parece, no obstante, expresar, de una manera adecuada, la *salida* de un estado de estabilidad, de *stasis*. Por ello, metástasis evoca una fuerza que eleva cada cosa hacia un *más allá*

¹¹ Cf. J. GREISCH, «La fiction *méta* dans l'espace contemporain du pensable» in *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, 5-27.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 980a 21.

¹³ Cf. P. GILBERT, «Metafísica e 'funzione meta'»: *Giornale di Metafisica* 32 (2010) 534.

¹⁴ Cf. S. BRETON, *Poétique du sensible*, Paris 1988, 41.

¹⁵ Cf. S. PETROSINO, *Lo stupore*, Novara 1997.

de sus formas o de su sentido, ya se trate de entes reales o de meras entidades semánticas¹⁶. Se puede insistir, a partir de este vocablo, en el dinamismo de las cosas, de las que no se conoce su auténtica orientación, ni la consistencia de su origen. Para entender esta idea, que describe el primer paso de la función eminentemente enérgica del «*meta*» de la metafísica, se puede recurrir a tres imágenes: en primer lugar, el alma, tal y como la entiende Aristóteles, en segundo lugar, la máscara en su indeterminación originaria, y en tercer lugar, al principio dionisiaco de la tragedia griega, descrito por Nietzsche en su obra de juventud *El nacimiento de la Tragedia*.

1.1 *Alma aristotélica*

En un pasaje del libro III del *De Anima* de Aristóteles¹⁷, que santo Tomás comenta, el alma aparece como la realidad que no posee otra naturaleza sino la de «poder ser todas las cosas mediante el conocimiento»¹⁸.

La metástasis, como el alma cognoscitiva, no posee naturaleza propia alguna, está privada de determinaciones previas y, precisamente por ello, es susceptible de llegar a ser *cualquier cosa*. El término «metástasis», por tanto, impone al *ser-hacia* una incerteza que no está dotada aun de un movimiento claramente orientado, sino que, al contrario, es sólo una posibilidad indeterminada de movilidad o de transformación¹⁹.

1.2 *Larvatus pro deo*

La segunda imagen que expresa el alcance *metastático* de la función «*meta*» de la metafísica está representada por la máscara. Habitualmente se dice que la máscara sirve para ocultar el rostro,

¹⁶ Cf. S. BRETON, «Réflexions sur la fonction *méta*», 51. Citado en P. GILBERT, «Metafísica e 'funzione meta'».

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 429a 18-19.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* I, q. 1 a. 1: «*Anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima*».

¹⁹ Cf. S. BRETON, *Poétique du sensible*, 42.

presentando, al mismo tiempo, una cara fija e impenetrable. La máscara cubre una *interrogación* que elude cualquier respuesta, una cuestión pura, indeterminada. Por ello, la máscara es inquietante, en cuanto deja en la indecisión, en el solo saber que no se sabe –ya en el propio significado etimológico del término: «sin quietud».

Se podría referir aquí la expresión cartesiana *larvatus pro deo* (avanzo enmascarado)²⁰, que algunos estudiosos de Descartes refieren a la misma biografía del padre del Racionalismo: el enunciado del joven estudiante Descartes reseña, de hecho, la conciencia aguda de la esencial brecha que separa, por un lado, el presente de su vida de militar –la máscara con la que se desarrolla la vida del soldado francés– y, por otro lado, sus incipientes preocupaciones intelectuales –aquello que la máscara oculta²¹. Se habla, en este sentido, de máscara para subrayar esa *separación fundamental* entre dos términos, de los cuales uno, el del destino intelectual, no es susceptible de ser entendido aun, porque permanece indeterminado, oculto bajo la máscara²².

1.3 Dionisos y el nacimiento de la tragedia

La temática fundamental de la obra *El nacimiento de la Tragedia*, publicada por Nietzsche en 1872, no es otra sino el progresivo abandono de la genialidad de los orígenes de la cultura occidental²³. Esta genialidad, para los griegos ya en tiempos de Homero, estaba formada por dos principios: el principio *dionisiaco* y su antagónico *apolíneo*²⁴. El principio dionisiaco manifiesta la exuberancia y la sobreabundancia de la vida, que se dirige en todo momento *más allá*

²⁰ R. DESCARTES, *Cogitationes privatae* (1619), «Preambules», in AT X, 213. El profesor Gilbert, en su artículo «Metafísica e 'funzione meta'», se refiere al episodio de la biografía de Descartes aportando una interesante bibliografía para profundizar este enfoque.

²¹ Cf. E. FALQUE, «Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez J.-L. Marion»: *Gregorianum* 86 (2005) 47-38.

²² Cf. J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique et l'héritage cartésien*, Paris 2000, 176.

²³ Cf. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid 1998, 84.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 101.

de sí misma. El deseo, que se revela con un movimiento *extático*, de salida de sí y de tensión hacia algo sublime, es la mejor expresión de este principio²⁵. Frente a él, Nietzsche sitúa la temática de Apolo, esto es, la belleza apagada, que deviene *fuerza corpórea*, belleza armónica de la escultura de la Grecia clásica, de un cuerpo que se posee plenamente a sí mismo, completo en sí, cerrado sobre su propia perfección lineal. Si Dionisio representa el desbordamiento de lo individual, lo apolíneo es, en rigor, el individuo singular²⁶. Estos dos principios, durante la época griega antigua, permanecen en dialéctico equilibrio, en una batalla permanente, que da origen a la *tragedia* ática, como expresión artística de una lucha, en la que, paradójicamente, Apolo y Dionisio se necesitan mutuamente para poder sobrevivir.

Con Sócrates²⁷, sin embargo, nace el *mundo occidental*, en el que Apolo no es ya el moderador que armoniza a Dionisio, sino el que lo sofoca hasta domesticarlo, acabando con la vitalidad que le era propia. Sócrates, en la época de las tragedias de Eurípides, es el padre de la razón armónica que toma posesión de la vida hasta domesticarla. Apolo se impone sobre Dionisio, pero en su victoria él mismo resulta vencido: la belleza clásica griega se pierde en el academicismo. Sócrates es un sabio, lleno, no obstante, de una frialdad que simula no ser poseída, poseedor de una sabiduría enmascarada, o mejor, de una sabiduría que es una *máscara*. La razón es una máscara que se coloca sobre la vida. La mayor expresión de las consecuencias de este triunfo de la razón apolínea se halla en la leyenda referida por Nietzsche: el joven Platón, para ser discípulo de Sócrates, hubo de quemar sus composiciones poéticas²⁸. He aquí, profundizada por la expansión de los primeros siglos del Cristianismo²⁹, la victoria Dionisio sobre Apolo, la cual ha sumido la cultura europea a lo largo de los siglos en un ocaso que

²⁵ Cf. *Ibid.*, 108-113.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 114-119.

²⁷ *Ibid.*, 180: «Imaginemos ahora, absorto en la tragedia, ese enorme y único ojo ciclópeo de Sócrates, ese ojo en que jamás brilló el dulce delirio del entusiasmo artístico; imaginémoslo impedido para complacerse en el espectáculo de los abismos dionisiacos...».

^a *Ibid.*, 182.

²⁹ *Ibid.*, 166.

se ha llegado a erigir en la esencia misma de esta tierra: Occidente es el lugar donde se pone el sol, de la oscuridad, en donde el mundo y la vida han sido despreciados en aras de la ilusión de un mundo ideal, que, en relación a la vida real, es *nada*.

Esta tercera imagen de la posibilidad dinámica indicada por la metástasis –la lucha entre la exuberancia de la vida y la razón que confiere orden– da origen a lo trágico. La tesis de Nietzsche se establece, por tanto, como una reivindicación de la vitalidad dionisiaca, según el camino del *eros* griego, el cual, aunque no llega a alcanzar jamás su fin, supone la posibilidad de un movimiento que puede decirse «existencial». De hecho, los griegos consideraban el *eros* ante todo como un arrebató, una «locura divina» que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y le hace experimentar la dicha. Como apertura, el *eros* mueve al ser humano, sin una dirección fija, hacia aquello que *no le falta*, hacia lo absolutamente otro³⁰: el deseo no lo conduce de regreso hacia algo ya conocido, sino que lo introduce en la novedad de una patria ignota. El itinerario de la metafísica no sólo no culmina con este momento *metastático*, sino que se lo introduce –según lo que apuntaba en su primera encíclica su santidad Benedicto XVI– «en una purificación y maduración, que incluye también la renuncia. Esto no es rechazar el *principio vital* ni “envenenarlo”, sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza»³¹.

2. METÁFORA. LA SENSATEZ DEL MOVIMIENTO

La proposición «meta» como prefijo del término *metáfora* significa, en este sentido, la asignación de una dirección concreta, prevalentemente ascendente, a esa indeterminación de la metástasis. El término *metáfora* quiere expresar el *pasaje* de un lugar a otro, aunque el punto de término pueda ser entendido en un sentido amplio; de hecho, el poder poético de trasposición que se manifiesta en la *metáfora* no tiene límites: el equívoco es su forma más habitual, aunque se trate siempre de un movimiento relativamente finalizado,

³⁰ Cf. P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 86-89.

³¹ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus Caritas est*, Città del Vaticano 2005, n. 4.

desde un punto a otro. Así, la metáfora tiene la capacidad de acercar la materia y el espíritu, lo orgánico y lo inerte³².

Las implicaciones para la metafísica reveladas por la metáfora, aun sin marcar una finalidad última en su formulación, son numerosas. Ambas realidades (metáfora y metafísica), emergen juntas en el horizonte de una vitalidad estructurada por las leyes de la unidad del universo y de la transición dinámica de un género a otro.

2.1 *Metáfora viva*

La función decisiva de la metáfora es aquella que Davidson y Rorty han bautizado como *live metaphor*, la «metáfora viva»³³. Esta metáfora radical inaugura un escenario de sentido, en el que se construye una nueva aproximación a la experiencia. El ser humano *aprende* a través del pasaje entre géneros que opera la metáfora³⁴: el hombre conoce a partir de la impertinencia de la metáfora, esto es, en el marco de la *trasposición* metafórica, en donde entran en juego proximidad y distancia terminológica³⁵. El conocimiento metafórico, en esta paradójica de las distancias, está rodeado de un carácter enigmático, esotérico: las buenas metáforas «aluden sólo de un modo enigmático», aunque permitan *ver* aquello que apuntan en razón de la similitud, tal y como lo expresa el propio Aristóteles en la *Retórica*: «en general, de los acertijos bien formulados se pueden extraer metáforas coherentes, de hecho, las metáforas *aluden* de un modo enigmático»³⁶. Es este modo enigmático el que confiere un carácter paradójico a las metáforas, las cuales, por medio de sus trasposiciones verbales, manifiestan un cierto distanciamiento (*pará*) respecto a la opinión precedente, aceptada y compartida (*doxa*)³⁷.

³² Cf. S. BRETON, «Réflexions sur la foction *méta*», 52.

³³ Cf. D. DAVIDSON, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, esp. 195-197; Cf. R. RORTY, *La filosofía dopo la filosofia*, Roma-Bari 1989, esp. 25-26.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 10 1410b 10-15.

³⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, XXI, 1457a 31-36; 1457b 1-33.

³⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 2 1405b 3-5.

³⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid 1980, 21.

La vitalidad de la metáfora se manifiesta así como alejamiento de la común opinión y como cierta transgresión del lenguaje. «El elemento que se llama de novedad o de sorpresa en una metáfora es una característica primaria de ella que provoca que se pueda percibir siempre de una manera nueva, como la sorpresa permanente que provoca oír la sinfonía número noventa y cuatro de Haydn»³⁸. De esta manera el ejercicio figurativo de la metáfora es artífice de nuevas palabras, creador de nuevos lenguajes. Para Mary Hesse las mismas revoluciones científicas han de ser consideradas como re-descripciones metafóricas de la naturaleza, más que como fundamentos objetivos y esenciales del mundo físico³⁹; de hecho, el entero cuerpo de conocimientos de la ciencia moderna se apoya sobre la metáfora del mundo como máquina, introducida por Descartes en la quinta parte de su *Discurso del método*⁴⁰. En la metáfora viva es posible hallar la arqueología de las imágenes influyentes que han abierto nuevos escenarios para las teorías científicas.

Entre el descubrimiento y la invención, la metáfora viva designa un recorrido que atraviesa el luto y el sufrimiento, por cuanto supone el sacrificio de la posesión, de las certezas, esto es, una toma de distancia de la literalidad familiar de los códigos sociales; pero que admite al mismo tiempo una promesa de felicidad, preanunciada como encuentro con la verdad, que se aguarda en un fin que aparece todavía a distancia, en el horizonte⁴¹.

2.2 Metáfora y unidad universal

La razón de la inmensa plasticidad de la metáfora reside en el hecho de que la capacidad de metaforizar de muchos modos, *a priori* iguales, está fundada sobre la idea de una unidad universal, esto es, sobre la sabiduría de la armonía posible entre los diversos

³⁸ D. DAVIDSON, *Inquires into Truth and Interpretation*, 247.

³⁹ M. HESSE, «The explanatory function of Metaphor», in *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington 1980.

⁴⁰ Cf. R.C., LEWONTIN, *Gene, organismo e ambiente*, Roma-Bari 1998, 3-4.

⁴¹ A. G. GARGANI, «Transizioni tra codici testuali e intrecci testuali»: *Pluriverso* 1 (1995) 70-80.

dominios de lo real, en cuanto que estos se comunican (de alguna forma) los unos con los otros.⁴² Los entes no pueden ser reducidos a esencias unívocamente definidas en una pretendida estabilidad «científica» que procede de ellos mismos: al contrario, cada elemento reenvía a la *unidad* coherente del universo⁴³.

Esta estructura se repite en el contexto lingüístico, de hecho, el significado de un término del diccionario surge en el marco de las relaciones positivas o negativas en las que se encuentra, esto es, de su juego lingüístico: no hay términos autosuficientes o capaces de darse a sí mismo una significación. «En cada elemento semántico de una lengua, resuena todo aquello que él no es»⁴⁴, cada voz está inscrita en un universo que le otorga su propio significado y le confiere así vitalidad.

Las leyes del uno y de la coherencia se imponen al ejercicio de la metáfora del mismo modo que en el desarrollo de la Lógica, si bien, el poeta trata de reflejar el todo en el interior de la relativa singularidad, mientras que el lógico se ciñe en sus operaciones a la ley de la univocidad.

2.3 Transición y orden

La estructura dinámica de la metáfora, fundada en la unidad universal, cuenta con un momento en el que se obra el pasaje de un dominio del mundo a otro, ¿cómo legitimar de modo racional tal cambio de género?

Cada metáfora une de hecho mundos diferentes. Considérese el ejemplo clásico de la *Poética* de Aristóteles: «la vejez es la tarde de la vida»⁴⁵; en esta composición se hallan presentes dos mundos heterogéneos: uno, perteneciente al transcurso existencial (vejez), el otro, de referencias cosmológicas. No obstante, no todas las

⁴² Cf. S. BRETON, «Réflexions sur la fiction *méta*», 52.

⁴³ Cf. P. GILBERT, «Metafisica e 'funzione meta'», 537.

⁴⁴ Cf. S. BRETON, *Poétique du sensible*, 48.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Poética*, XXI, 1457b.

metáforas son lícitas; no todos los mundos pueden ser puestos en relación; la unidad del universo no está constituida por un batiburrillo de elementos en desorden. Se hace necesario una legitimación del modo particular de metaforización, de carácter más poético que lógico. El poeta, cuando pone en juego la metáfora adivina «implicaciones paradójicas» que una posterior tarea de la razón tendrá que reconocer «sensatas», aunque este ejercicio no pueda ser realizado conforme a las leyes de la univocidad científica⁴⁶.

Uno de los frutos de la composición poética es la manifestación de un orden fluido del mundo: la escala soñada de Jacob (Gn 28, 10-19) sería una metáfora de este género, en la que esta imagen maravillosa significa la comunicación entre todos los niveles de la realidad, más allá de su separación en planos burocráticos. Existe un movimiento constante que estructura el universo que sostiene el ejercicio de pasaje de la metáfora y es rico de tensiones entre elementos que se equilibran mutuamente. Se confirma así el estatuto racional de la metáfora, que testifica un *desplazamiento*, de cuya finalidad, que no está determinada, se sabe, sin embargo, que no será insensata⁴⁷.

3. METAMORFOSIS. LA ALTERACIÓN DE LA FORMA

A través del término *metamorfosis*, puede considerarse el significado de unidad analógica que subyace en la preposición «meta». Este término sugiere una *potencia de transformación*, de pasaje de una forma (*morphé*) a otra, suponiendo, sin embargo, un continuo devenir en el tiempo. En el camino orientado por la metáfora, la metamorfosis cumple el ejercicio de una transgresión, término que significa literalmente caminata, tránsito (*transgradior*)⁴⁸. La idea de un pasaje tal, que acompaña las profundidades culturales, pareciera pre-científica, casi onírica, procedente del inconsciente común. El término metamorfosis no presenta solamente la posibilidad del origen o la causa del movimiento, sino

⁴⁶ Cf. S. BRETON, *Poétique du sensible*, 49.

⁴⁷ Cf. S. BRETON, «Réflexions sur la fonction *méta*», 52.

⁴⁸ Cf. P. GILBERT, «Metafísica e 'funzione meta'», 541.

que, de un modo desconocido para las ciencias, abre esta génesis al futuro temporal. Precede a la ciencia (es una realidad pre-científica) y va más allá de ésta, siendo así, más universal y significativa que aquella⁴⁹. Por ello, aunque el momento metafórico señalaba ya una cierta traslación –entendida, según se ha presentado, como el paso de un género a otro–, la metamorfosis implica específicamente el potencial transformador que trae consigo el tránsito.

3.1 Impaciencia formal y creación *ex nihilo*

La idea de metamorfosis pone de relieve un matiz que contrasta con el desarrollo continuo de la forma, *uniforme*. En el tránsito de la metamorfosis se desencadenan, de hecho, algunas *diferencias*, que se descubren sólo en la distancia temporal. La categoría de metamorfosis resalta la discontinuidad de las realizaciones sucesivas de la forma, *inquieta* en sí misma, puesto que el poder de alteridad y de alteración de ésta es de por sí ilimitado⁵⁰. Como el alma intelectual de los autores antiguos en el orden del conocimiento, la forma puede llegar a ser todo en el orden de la realidad. Impaciente ante sus limitaciones, tiende a acceder hasta las fronteras de su posición ontológica. La idea de transformación señala un mundo que, en su madurez, busca una superación de las propias realizaciones particulares, que testimonia, en este sentido, un exceso metafísico.

El esquema que representa mejor la metamorfosis sería aquel del movimiento de los cuatro elementos esenciales griegos, el pasaje continuo del fuego a la tierra y el retorno a través del agua y del aire⁵¹. Así el acento recae sobre el exceso que procede de un imaginario capaz de insertar en cada cuerpo una potencia indefinida de mutación sustancial. En la metamorfosis, la materia juega el papel contrario a la forma, y al liberar la potencia o *dyamis* de la pura necesidad formal, deja espacio a la idea de creación *ex nihilo*⁵².

⁴⁹ Cf. J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique et l'héritage cartésien*, 180.

⁵⁰ Cf. S. BRETON, *Poétique du sensible*, 43.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 44.

⁵² Cf. P. GILBERT, «Metafísica e 'funzione meta'», 542.

3.2 *Metamorfosis y ciencia moderna. Crisis del pensamiento*

La ciencia moderna, afirmando la civilización tecnológica, pretende tomar posesión del universo para echar de él, a modo de exorcismo, todos los espíritus que los tiempos antiguos vislumbraban en su interior y, una vez libre de todo misterio y de toda huella de finalidad, poder manipularlo, sometiéndolo a una metamorfosis. En este sentido, la ciencia ha perdido su horizonte teórico y contemplativo –y, en cierto modo, el realismo– y ha reducido cada cosa a su representación⁵³. Y así, la idea de verdad se desvanece y deja su puesto a la precisión. De hecho, con Heidegger, se puede afirmar que «la esencia de lo que hoy se conoce como ciencia, injerta en el anhelo de precisión, es la investigación»⁵⁴. La realidad ha sido desustancializada por la Modernidad hasta el punto de habersele privado de un fundamento estable: la sustancia no es una cosa, sino una relación cuantitativa. En pleno desarrollo de las ciencias positivas, inspirado en el modelo matemático, una cierta forma de razón se ha ido imponiendo de un modo exclusivo: la ciencia será tal sólo cuando proceda *more geometrico*⁵⁵.

Edmund Husserl se refiere a esta situación desde la perspectiva de la «crisis»⁵⁶. A juicio del padre de la fenomenología alemana es preciso abordar la situación problemática de las ciencias experimentales cuyo método y cuya tarea se han vuelto cuestionables⁵⁷. Las ciencias europeas, aquellas de marcado carácter positivo, pero también la psicología, las ciencias del espíritu y la misma filosofía se encuentran afectadas por una crisis que lo es, por ello, de las ciencias en general. Pero, ¿cómo es posible hablar de crisis de las ciencias a la vista de sus éxitos constantes?⁵⁸ «A partir de la segunda mitad del siglo XIX –escribe Husserl– la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar

⁵³ Cf. P. GILBERT, *Sapere e Sperare. Percorso di metafisica*, Milano 2003, 78-80.

⁵⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Milano 1991, 213-221.

⁵⁵ Cf. R. DESCARTES, *Méditations de philosophie première*, deuxième série des réponses, seconde partie; B. SPINOZA, *Étique*, titre.

⁵⁶ Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires 2008.

⁵⁷ *Ibid.*, 47.

⁵⁸ *Ibid.*, 48.

por las ciencias positivas y por la *prosperity* de que son deudores»⁵⁹. Esto trae consigo una consecuencia inmediata: meras ciencias de hechos forjan meros seres humanos de hechos, que han sofocado, no sin una alta dosis de indiferencia, las preguntas decisivas para una auténtica humanidad⁶⁰. La indigencia vital del ser humano no halla respuesta satisfactoria alguna en aquellas ciencias positivas que nada tienen que decir en este sentido y que abocan al drama de una interrogación: «¿puede el hombre tranquilizarse con “eso” y vivir en este mundo, cuyo acontecer histórico no es otra cosa que una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños?»⁶¹.

La crisis de la ciencia implica, a la luz de esta cuestión, la decapitación de la filosofía, por la que han sido silenciadas las «preguntas metafísicas», todas esas que sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Si el ideal de una filosofía universal (*philosophia perennis*) y de un método pertinente produce el comienzo, como fundación originaria, de la Modernidad filosófica y de su desarrollo; la disolución interna de este ideal trae consigo nuevas configuraciones radicales que afectan, no tanto a lo científico específico y palpable en los éxitos teóricos y prácticos de cada ciencia, sino que fundamentalmente conmueve su entero sentido de verdad⁶². La crisis, y estas palabras de Husserl se repiten persistentemente hoy, es, ante todo, crisis de confianza (o lo que es lo mismo, crisis motivada por el escepticismo). Se ha perdido la fe en la posibilidad de una metafísica. Al no ser ya viable una filosofía universal, acontece el desmoronamiento de la razón (como *episteme* que se opone a *doxa*), y, a continuación, el de la razón universal (*logos*) a partir de la cual el mundo, la historia y la humanidad adquieren su sentido⁶³. De esta forma, la crisis la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, crisis de la humanidad occidental misma.

⁵⁹ *Ibid.*, 49.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 50.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 55.

⁶³ *Ibid.*, 56-57.

3.3 De la técnica de transformación a la mirada de estupor

La situación descrita por E. Husserl representa el punto de llegada de una civilización que ha terminado por situar la atención de sus análisis en aquello que puede definirse como la «falacia de la centralidad del yo» y que, en un cierto sentido, significa la reducción del conocimiento de la realidad a la medida de las facultades humanas⁶⁴. De este modo, se ha puesto en marcha un saber que se dispone al servicio del interés del hombre, dominado por las ansias de control, capaces de anular la apertura a la realidad en la que consiste propiamente la experiencia del estupor, de la maravilla, con la cual Aristóteles inaugura toda filosofía. Para volver a alcanzar una tonalidad emotiva fundamental en el ejercicio de la filosofía, es preciso, a juicio de Martin Heidegger, recuperar el estado de estupor, en el cual el hombre no puede entrar ni salir. Este rescate de la maravilla pasa por el reconocimiento de la deserción que del mismo ha llevado a cabo la cultura moderna⁶⁵.

El tema del estupor introduce una dimensión decisiva para la metafísica que supone una metamorfosis del paradigma, por la que se recuperan las dimensiones pre-conceptuales de la verdad, que son expresión, como afirma H.U. von Balthasar, no tanto de su esencia, cuanto de la existencia misma de la verdad, de su propio acto de ser⁶⁶. La elemental sorpresa, ese asombro genuino del pensador, aumenta constantemente en el curso de su investigación. Ese asombro cada vez más reverente, maravillado ante el milagro del objeto de su conocimiento y en su conocimiento mismo, se aparta de la duda escolar, abstracta e infructífera, con la que se abría el método moderno de la ciencia⁶⁷. En este sentido, el teólogo de Basilea ha señalado que las tradiciones judeocristiana y griega sellaron esta maravillosa metamorfosis al dotar la verdad de sus dimensiones de *êmet* y *aletheia*. La verdad es antes que nada fidelidad, constancia, fiabilidad. Es lo que expresa el término *êmet*: donde se dan éstas, uno puede confiarse, entregarse. Así, la verdad

⁶⁴ Cf. A. G. GARGANI, «Transizioni tra codici testuali e intrecci testuali», 70-80.

⁶⁵ A. G. GARGANI, *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Milano 1993, 23-32.

⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo. Teológica I*, Madrid 1997, 39-41.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 26.

tiene un efecto doble: por una parte, como *êmet*, la verdad remata, al poner término a la certidumbre y la infinitud de la búsqueda; y, por otra parte, de la verdad brotan miles de consecuencias y conocimientos nuevos, de manera que la evidencia lograda implica de modo inmediato la promesa de una verdad más amplia. La verdad de este modo, es apertura permanente que jamás encierra con restricciones al que conoce, por lo que supone una permanente transformación en el horizonte del dinamismo hacia una verdad siempre más amplia. Por otro lado, la verdad es *aletheia*, es decir, algo oculto, que comienza a manifestarse, desvelándose, algo que en parte se revela y en parte se esconde y que, por ello, puede erigirse en la fuente de la esencial condición intelectual y emotiva del estupor.

El método de la ciencia moderna, al colocarse a modo de filtro sobre la realidad, la ha perdido de vista; para obrar la metamorfosis del mundo, ha abandonado la realidad en aras de la representación que nace de una voluntad de poder. Sólo el estupor hará al hombre recuperar la realidad, no ya la quimera o la fantasía, sino aquella que «tocando la mente del ser humano, la hace florecer y de esta manera, obra en ella todo su potencial transformador»⁶⁸. La maravilla introduce al hombre en un régimen de verdad «a media luz», en el que la verdad se descubre, pero no puede ser ahogada por las representaciones del ser humano, sino que permanece siempre ante el hombre. De ahí que éste, no pueda sino acoger (como el que escucha) con actitud respetuosa una verdad que se entrega y con perseverancia lo que «no se sabe»⁶⁹. Así, escribe Nietzsche: «el hombre teórico siente gozo y satisfacción por el velo que le arranca a la realidad y la idea de quitarle uno a uno todos los velámenes es su mayor alegría»⁷⁰. El pensamiento no es un simple producto, un artefacto de la razón, sino sobre todo, una escucha, una respuesta.

⁶⁸ Cf. W. BION, *Attenzione e interpretazione*, Roma 1973, 95.

⁶⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo. Teológica I*, 39-41.

⁷⁰ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere III*, t. 3, p. I, Milano 1989, 94.

4. METANOIA. DETERMINACIÓN DEL FIN Y COMPLACENCIA

El movimiento inscrito en la preposición «*meta*» alcanza su punto determinante con la determinación de su fin. La riqueza significativa de la palabra «*metanoia*» puede ayudar a captar el momento «final» de dicho dinamismo. El significado literal de este término griego denota una situación en la que, en un trayecto, ha tenido lugar el cambio del camino en que se andaba y se ha tomado una nueva dirección. Mediante la «*metanoia*» es expresado el instante en el que se revela la insuficiencia del itinerario de la razón y se produce un cambio de camino, esto es, se introduce una dimensión nueva en el discurso metafísico: el orden de la caridad. En la teología cristiana, se ha asociado su significado al arrepentimiento y, sin embargo, el término no denota primariamente culpa o remordimiento, sino la «transformación» o «conversión», entendida como un «movimiento interior» que surge en la persona que, insatisfecha, encuentra a Cristo. En este contexto, la «*metanoia*» es sinónimo de «revelación divina» o «epifanía».

El pensamiento de Blaise Pascal se adentra en las fuentes de la auténtica sabiduría, por cuanto pretende sacar a la luz las preguntas decisivas que el ser humano se hace ante la muerte. Ahí, el filósofo francés trata de situar al hombre en el horizonte de la *metanoia*, el instante mismo donde sólo cuentan las *razones del corazón*, esas que la propia razón no es capaz de entender. La conversión, en definitiva, aparece en su obra como el evento en donde se produce ese *algo* que altera por completo la existencia y cambia la vida. La conversión, que vuelve a dar a luz al hombre, hizo renacer al propio Pascal, situándolo entre la *genialidad* y la *santidad*⁷¹. Decir al ser humano, en este sentido, no puede significar otra cosa sino «decir su conversión». Abandonar, en un momento de gracia, la aversión, para abandonarse, como fin del dinamismo delineado, en los umbrales del infinito abismo del Todo, en el Uno.

⁷¹ Para una profundización del tema de la *conversio* en la obra de Blaise Pascal, véase el capítulo sexto de M. PALMA RAMÍREZ, *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*, Roma 2013.

4.1 Conversión del pecador

Al considerar la idea de «conversión» desarrollada en la filosofía de Blaise Pascal, se percibe cómo ésta no es ajena a su propia experiencia personal, pues él mismo se dejó penetrar de tal «mutación», de un cambio radical de la orientación personal que lo conduciría a «un gran desprecio del mundo»⁷². De esta experiencia, nace el «deseo de ser aniquilado [*anéanti*] en la estima y memoria de los hombres»⁷³. El filósofo francés se acerca, de un modo originalísimo, al ser humano como ser concreto, inasible en la sucesión de los conceptos, que, por eso, ha de ser considerado en sus contrastes, mediante la construcción de una cierta dialéctica capaz de unificar en un *todo* lo que es diverso y contradictorio⁷⁴. «El hombre, afirma Pascal, es un intermedio entre la nada y el todo»⁷⁵.

«La primera cosa que Dios inspira al alma a la cual se digna tocar verdaderamente, es su conocimiento y una visión por completo extraordinaria, mediante la cual el alma considera las cosas y a sí misma de un modo por completo nuevo»⁷⁶. Esta operación que la gracia lleva a cabo en el alma es fundamentalmente «negativa y depuratoria»: aprendizaje de contingencia y desconsuelo. La conversión es, por ello, el «aprendizaje de la nada», porque la nada misma es un «infinito» cuya comprensión escapa, como la de Dios, a la «finita» inteligencia humana. Esto es, se pone fin, en virtud de la gracia, a la «ilusoria certidumbre mundana»⁷⁷.

El inicio de la *conversión*, frente a la desestabilización y la pérdida de fundamentos a las que el alma se enfrenta, es siempre el «miedo». «Esta nueva luz le induce el miedo y le aporta una

⁷² «Lettre de la Soeur de Sainte Euphémie Pascal à Madame Périer, sa soeur, 8/XII/1654», 68.

⁷³ «Lettre de la Soeur de Sainte Euphémie Pascal à Madame Périer, sa soeur, 25/I/1655», 72.

⁷⁴ Cf. R. GUARDINI, *Pascal o El drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires 1955, 58-59.

⁷⁵ B. PASCAL, *Pensamientos*, Madrid 2008 (2ª ed.), n. 723 (ed. *Chevalier*, n. 84).

⁷⁶ B. PASCAL, *Sobre la conversión del pecador*, in J.L. ARANGUREN, *Pascal. Obras*, Madrid 1983 (2ª ed.), 267.

⁷⁷ Cf. G. ALBIAC, «Introducción. Blaise Pascal: el corazón de la máquina», in B. PASCAL, *Pensamientos*, Madrid 1995, 37.

turbación que conmueve el reposo que hallaba en las cosas que hacían su delicia»⁷⁸. Los efectos de esa experiencia de la precariedad y de la vacilación, *de vivir de prestado*, en una patria que le es desconocida, son demoledores en el ámbito metafísico. La primacía ontológica de la «nada» se impone con fuerza lógica irrefutable⁷⁹. La «nada» es el solo fundamento de cuanto atañe al mundo, del cual la conciencia humana se esfuerza vanamente en dar razón.

4.2 «*Conversio*» y «*aversio*»

El destino del ser humano delante del mundo parece ser sólo la huida del ocio: no cabe humano consuelo ante el drama existencial, la única posibilidad de escapar de la miseria, en la que el ser humano está instalado y de la que ya ha empezado a tomar conciencia, viene dada por la que es «la mayor de las miserias humanas». La única respuesta, por ello, a la ilusión de la «nada» es la «nada ayuna de fundamento» que es la diversión y el único destino que el ser humano vislumbra es la «distracción de esa nada». Diversión es, en definitiva evasión y divertimento, respuesta al aburrimiento, a la experiencia del vacío de la existencia humana. La vida se torna péndulo que oscila del tedio al dolor⁸⁰.

La alteración completa del trayecto obrada por la *metanoia*, recorriendo esta miseria de la condición humana, supone el paso de la aversión a la conversión, conduce a la superación de la inadvertencia de la ficción del «yo» y tras ésta, al camino en el que el alma, en la nada, percibe el latido del absoluto divino. El reconocimiento y el «asombro» de la «ceguera» en la que el hombre ha vivido «sin hacer reflexión alguna»: «el alma inmortal no puede hallar la felicidad en cosa perecedera alguna de la que será desposeída, por lo menos al morir»⁸¹.

⁷⁸ B. PASCAL, *Sobre la conversión del pecador*, 267.

⁷⁹ G. ALBIAC, «Introducción. Blaise Pascal: el corazón de la máquina», 37-38

⁸⁰ A. VILLAR EZCURRA, «Pascal y su conversación con el señor de Saci», in B. PASCAL, *Conversación con el Señor de Saci*, Salamanca 2006, 113: «En este punto, el fragmento de Pascal, nos recuerda a Schopenhauer».

⁸¹ B. PASCAL, *Sobre la conversión del pecador*, 268.

Y en este momento, con las primeras luces del alba de la conversión, «el alma se encuentra ineluctablemente en la obligación de despojarse de todos los objetos de su felicidad» y se lanza «a la búsqueda del verdadero bien»⁸². Es el momento de la renuncia a todo cuanto fue el sueño del albedrío libre. Queda sólo en pie la sumisión, la obediencia⁸³. Comienza, entonces, a conocer a Dios y desea acceder a él; mas como ignora los medios de lograrlo, si su deseo es sincero y verdadero, hace la misma cosa que alguien que, deseando llegar a algún lugar, habiendo perdido el camino y siendo consciente de su extravío, requeriría el auxilio de quienes conocen con perfección ese camino⁸⁴. Y, en el final de ese camino de pérdida de todo asidero propio, Dios. Ante Él, la criatura es nada⁸⁵.

4.3 El Dios de la fe

La descripción pascaliana de la conversión queda enmarcada, en el ámbito de lo autobiográfico, en la experiencia de la noche del 23 de noviembre de 1654, auténtico instante de fuego, en el que se produce el anonadamiento de Pascal ante el *Dios de Abraham, Isaac y Jacob*, del que él mismo da cumplida cuenta al inicio de su *Mémoire*, haciendo ver con tal concisión que su experiencia no fue un sueño o un vago presentimiento⁸⁶. El recuerdo de este instante consignado en una hoja de papel, permanecerá siempre cosido en el forro de su jubón, como signo de su definitiva conversión a Dios. El *Mémoire* pertenece al mundo oculto del corazón y de la obra de Dios en el corazón. En él, Pascal deja a un lado el mundo de las apariencias y manifiesta la vida del amor en su ejercicio⁸⁷. Tal fragmento, por ello, depende de la oración y, en él, la misma oración, el diálogo del alma con Dios, se presenta como aquel encuentro misterioso en el que se percibe

⁸² *Ibid.*, 268-269.

⁸³ G. ALBIAC, «Introducción. Blaise Pascal: el corazón de la máquina», 41.

⁸⁴ B. PASCAL, *Sobre la conversión del pecador*, 270.

⁸⁵ G. ALBIAC, «Introducción. Blaise Pascal: el corazón de la máquina», 41.

⁸⁶ P. FLORENSKI, «El “amuleto” de Pascal», in *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca 2010, 491-492.

⁸⁷ Cf. J. MESNARD, «Nombres et textes figurés chez Pascal»: *DSS* 44 (1992) 530-531.

la respuesta del hombre, la respuesta del que se hace sensible a la presencia de Dios⁸⁸.

La *metanoia*, asentada en el amor a Dios, es esencialmente «*confessio*»⁸⁹, diálogo con Dios como Tú de gracia, que otorga, en absoluta prioridad mediante el amor, el verdadero conocimiento del Tú⁹⁰.

El hombre que había renunciado al Crucificado, encuentra ahora el consuelo y el amor incondicional de Dios: el temor y la alegría. La *metanoia* se desprende de todo componente psicológico y se recoge en Jesucristo, en el que el misterio de la fe se anuncia y se cumple plenamente. Esta relación con Cristo hace al hombre, a la vez, consciente de su pecado y salvo (certeza de salvación): Cristo es el sentido de la caída y de la salvación, de la libertad y de la gracia⁹¹.

CONCLUSIONES. DINAMISMO Y DON DEL PENSAMIENTO

La función «meta» ha de considerarse, por tanto, esencial en vistas a una apropiada definición de la voz metafísica. Si la metafísica es la ciencia de la sustancia, ésta por naturaleza es relacional, esto es, no está cerrada en sí misma, su propia identidad no excluye una capacidad relacional que le es esencial. Cada sustancia es relativa a aquello que se relaciona con ella y hacia lo que tiende de modo espontáneo. La relación esencial de las sustancias revela en el mundo el signo de una presencia más alta, evocándose así una clara finalidad. La temática de la *metanoia* aparece como fundamental respecto a las otras tres: la presencia de un «algo más» en cada sustancia hace que deba reconocerse un cierto orden entre los diferentes significados de la preposición «meta» que se han presentado. Pareciera que el camino propuesto desde la metástasis hasta la *metanoia*, pasando por la metáfora y la metamorfosis, se

⁸⁸ Cf. J. DANIELOU, «La Nuit de Pascal»: *La Table ronde* 171 (IV/1962) 12.

⁸⁹ B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 449 (ed. Chevalier, n. 602).

⁹⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Pascal», in *Gloria III. Estilos Laicales*, Madrid 1986, 192-193.

⁹¹ Cf. A. MOSCATO, *Pascal. L'esperienza e il discorso*, 73-75.

acercase progresivamente al principio, realidad que desborda el camino iniciado y le da una orientación definitiva, llevando esta ciencia (la filosofía primera) a la alegría de lo divino.

En este sentido, Claude Bruaire, afirma que el punto de llegada del itinerario metafísico no es la esforzada conquista de una posesión, sino el fruto de la relación con el principio que otorga la sabiduría como un don. En su obra *El ser y el espíritu*, el filósofo francés dedica un capítulo a la «*Ontodología*» y afirma que éste es el único vocablo apto para conjugar los términos griegos que significan ser y don. En este fragmento, se afirma la idea de don, que implica la de gratuidad. El espíritu humano, dice el fenomenólogo, accede a sí mismo, sólo a través de lo que le ha sido dado (*conociendo la realidad*, el hombre conoce que conoce, en palabras de santo Tomás de Aquino). De este modo, el espíritu sabe que es un don para sí mismo, porque se reconoce como potencia de actividad. El origen del espíritu no está en el mundo que le ha sido entregado, sino que éste es una potencia que le hace participar en un origen primero (don para sí) y remite a un misterioso principio donador. Todo esto significa que el espíritu no es absoluto, sino limitado (puesto que tiene su origen en otro). Esta limitación del espíritu es dichosa. Su finitud significa una deuda permanente: no sólo está en deuda, sino que el espíritu mismo puede ser definido como un ser-en-deuda. Una deuda que nunca podrá ser satisfecha, puesto que no puede entregarse a sí como pago: no responde al don con un *contradón* con el que neutraliza lo que ha recibido, puesto que no tiene nada que dar. Para el espíritu, pagar la deuda que él es, significa dar al otro lo que no es, contribuir donando a los otros, es decir, *multiplicar el origen misterioso*, situar a los otros en la perspectiva que inaugura la preposición «meta» de la metafísica, en la perspectiva de un don, en la que el pensamiento es una gracia.