

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

JORNADA SOBRE
LA ANALOGÍA

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

JORNADA SOBRE
LA ANALOGÍA

M PRESENCIA Y
DIÁLOGO

© 2006

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”

JERTE, 10

E - 28005 MADRID

ISBN: 84-96318-28-1

DEPÓSITO LEGAL:

En cubierta: A. PALLADIO, Planta y alzado de la Villa Pisani,
en Bagnolo di Lonigo (Vicenza)

ÍNDICE GENERAL

Prólogo.....	9
JOSÉ ANTÚNEZ CID, <i>La analogía. Perspectivas</i>	15
PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO, <i>La analogía en la abducción. De Aristóteles a Peirce</i>	43
PILAR FERNÁNDEZ BEITES, <i>El otro como yo</i>	57
JOSÉ JUAN ESCANDEL, <i>La analogía de los conceptos metafísicos</i>	81
VICTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN, <i>Sobre el lugar de la analogía en la estructura de la subjetividad humana: reflexiones preliminares</i>	93
SANTIAGO GARCÍA ACUÑA, <i>La analogía entre el ser finito y el ser infinito. "Analogia entis"</i>	131
ALFONSO PÉREZ DE LABORDA, <i>Analogía del ser: ¿cuestión de creatividad o de mero pensamiento?</i>	183
<i>Addenda</i>	
JUAN PEDRO ORTUÑO MORENTE, <i>La analogía y la búsqueda de la verdad</i>	217

PRÓLOGO

Este libro nació de una locura del Departamento de filosofía de la Facultad, en su ayuntamiento de profesores y alumnos, que de verdad es lo único que hace universidad; una locura que tuvo lugar el lunes 5 de abril de 2005. Segunda locura, pues la primera dedicamos la Jornada entera del 19 de abril de 2004 a la filosofía cristiana¹. Aquella todavía fue llevadera; esta se alimentó de carne con muchas hechuras. Una mañana y una tarde dedicados a la analogía. Ambas, el lunes de aguas, es decir, el primer día de clase después de la semana de pascua, en dos años sucesivos; fiesta por antonomasia de la vieja universidad salmantina desde sus orígenes medievales. Lo nuestro, una heroicidad.

Bueno, esta segunda vez, algo vino a quitarnos tiempo vital, pues como aquellos días había muerto el papa Juan Pablo II la última parte de la mañana nos fuimos al funeral que se celebró en la Facultad. Por eso nos quedamos sin diálogo, lo que aumentó dureza a lo ya de por sí difícil, y que fue cosa poco provechosa para nuestro ayuntamiento dialogal. Por eso, esta segunda Jornada fue menos exitosa en su desarrollo, aunque espero que sea al menos igual, o aún más, en sus textos, una vez que se ha convertido en libro.

Como director que era del Departamento, me correspondió proponer el tema, distribuir el trabajo y moderar la Jornada. También preparé mi ponencia,

¹ Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada de filosofía cristiana*, Facultad de Teología 'San Dámaso', Madrid, 2004, 132 p.

como todo el mundo; pero, claro, era muy inmoderado moderar el día entero y además largar terminando una ponencia al personal, con lo que todos hubiéramos muerto definitivamente en el empeño. La tienes aquí. Ahora me ha tocado un trabajo ingrato por demás: pedir con exigente moderación los textos definitivos y luego, ¡labor terrible!, hacer de todos ellos, cada uno hijo de su padre y de su madre, un único libro con unas únicas maneras, las manías de su editor, esto es, las mías. Bien es verdad que son manías sólo las de los demás; las propias son acendradas costumbres.

Tienes en tus manos las ponencias. Tú verás su valor. Personalmente las encuentro bien interesantes. Algunas más cercanas y atrayentes, pero la diversidad de lectores pondrá esas preferencias en diferentes ponencias, claro es. Alguna es como una pura línea elegante y afilada; otras, como, quizá, la mía, puramente centrípetas, buscadoras de un centro constituidor de refulgencias múltiples. Unas se centran en un filósofo, otras no. Todas ellas, casi, de una belleza e interés filosófico sorprendente, por no decir extremo. Parece casi mentira que el pensar pueda ser cosa tan bella. Te puede gustar más esta que aquella, pero el ramillete que forman juntas es asombroso, ¿no lo crees tú también? Nos hacen ver que eso de la analogía es cosa de mucha trascendencia cuando nos ponemos a pensar; que no se trata ni de lejos de algo así como una vejestoriedad pasada de moda. Que sin la analogía no podemos pensar la grandeza y variedad de lo real. Hace años que en los medios filosóficos irrumpieron como un torrente de enorme fuerza la metáfora, la retórica, la mimesis. Otras maneras de hacer ver lo decisivo de la analogía, de introducirnos a ella. El abanico que nos abren las ponencias de la Jornada es seductor por demás. Aunque aquí no se

traten, tú no te olvides de la metáfora, de la retórica y de la mimesis. Sin ellas, no sabríamos bien qué significa eso de la analogía ni podríamos decir nada de verdad interesante sobre ella. No filosofizaríamos, pues pensaríamos en el puro vacío, pastando en la mera nada.

Como añadido, he incluido el trabajo de un doctorando de nuestra Facultad, entregado en aquella ocasión para con modestia participar en la fiesta. Es de una rara claridad y limpieza. Algo tiene de clasificatorio —lo que, en principio, aborrezco como procedimiento de filosofar—, y se ancla en una tradición que no entiendo como mía, pero debo confesar que, finalmente, llega de manera irresistible a cosas que me atañen en lo profundo. Tal es la razón de que tenga su lugar acá. Por otro lado, no sé si, finalmente, todos los ponentes me dieron su texto. Este añadido lo compensa.

Por supuesto que cada uno ha tenido la libertad de decir lo que le ha placido, como le gusta y con la cantidad de páginas que le ha parecido bien. Alguno cita sin decir de dónde lo toma; no me hubiera costado completarlo, pero, uf, si el autor no... Algunos, cuidadosos, leyeron aquél día lo que ahora tienes ante tus ojos; y leyeron bien. Otros comprendieron que uno es el género de los habladores y otro el de los escribientes. Por supuesto que cada uno está de acuerdo con lo que él dice, pero no sé si con lo que decimos todos los demás. ¡Faltaría más, somos filósofos! Debo confesarte que tengo mis ponencias preferidas, pero, compréndelo, acá no te lo puedo decir; seguro que, cuando las leas, también tú las tendrás. Lo curioso es que, probablemente, si confesáramos nuestra preferencias, quizá no coincidiríamos. Mas, sin duda, en el conjunto habrán de verse muy singulares convergencias de pensamiento. Y la filosofía es, esen-

cialmente, cuestión de convergencias. Tú lo verás.

Luego he debido todavía sobreponerme a mi vagancia, la vagancia natural y la provocada por distintas circunstancias y pamplinadas, no siempre mías, ni mucho menos. ¡Ahora ya sabemos cómo es de analógica la naturaleza humana!

Pido disculpas a ponentes y lectores por lo que de mí depende en esta tardanza.

El tema es algo decisivo en la filosofía y en la teología de hoy. Me dejarás que aproveche de este prólogo para contarte algo personal con respecto a la complejidad llena de irisaciones de la cuestión de la analogía. En mis años mozos era barthiano —por lo que enemigo decidido, evidentemente, del “cristiano anónimo” de los rahnerianos, siempre quise y quiero tomar en serio a mis amigos que entonces comenzaban a ser no creyentes, y ahora lo son a machamartillo, o, al menos, tendentes a patear las cosas de la Iglesia como a oveja muerta—, tuve la suerte, más bien, de ser lector asiduo de Karl Barth, lo cual debo agradecer porque, en aquellos días complejos, su teoría de que la revelación del Señor caía sobre uno como un morrocotudo chaparrón inesperado, y sobre quien él quería, me ayudó a no caer yo mismo en el cesto por el hecho de una crisis en extremo profunda que arrasó con todos y con todo en los medios en los que me movía. Seguramente una crisis de analogía. Seguramente una crisis de encarnación. Seguramente porque se vivía representando, no en la expresión; expresividad de vida, expresividad de pensamiento. A eso se juntaron para llevarme por los caminos de la analogía los dos años de un maravilloso curso de Roger Aubert, uno de los mejores profesores que tuve nunca, dedicado al jansenismo. Así pues, otra cuestión de analogía. El pamplonés Luis Lacabe y yo éra-

mos escuchadores exaltados de Aubert; amigos y compañeros todos los años de nuestros estudios lovainenses de teología. Salíamos de clase en discusión furibunda por las calles de Lovaina: él, jesuita, contra las provinciales de Pascal, yo, laico a la sazón, su defensor acérrimo. Por entonces, evidentemente, dados esos antecedentes no podía ser de otra manera, cayó sobre mí la reflexión del tema de la analogía; pues en mi vida ya estaba en pura ebullición. Con el paso de la reflexión y del tiempo, empujado por la experiencia y por el fascinante seminario sobre la epístola a los romanos —anterior al curso de Aubert— con el que se inició en Eegenhoven, pegado a Lovaina, el Institut d'Études Théologiques (I.E.T.), que por esos días fundaba el jesuita Albert Chapelle y luego se instaló en Bruselas —mientras yo me quedé en la Facultad de Lovaina—, y con la estupefacción de lo que este decía de una rigurosa y exaltante sistematicidad coherente —con la que luché sofocado a manos llenas, pero me hizo de los suyos para siempre, al menos en lo decisivo, en el cómo pensar— y la palabra sencilla, cuidosa, entregada y potente de un viejo jesuita que murió poco después, Léopold Malevez; con la cuestión del jansenismo en la que se juega la carnalidad de la misericordia, una misericordia que se nos dona y que por eso también podemos nosotros regalar; con el conocimiento de la vida y de la experiencia religiosa en búsqueda, siempre adobada con insólitos encuentros, siempre empujada hacia nuevos horizontes; con la cercanía de los compañeros de Facultad, de otros amigos y de los monjes trapenses de Notre Dame de Scourmont, es decir, Chimay, pues la analogía es esencialmente amistad; con la cercanía delicada y esplendorosa de Adolphe Gesché; con la fuerza de la experiencia religiosa, insisto en ello, que iba encontrando sus puras y extrañas formas, me

volví, yendo a Salamanca como quien va a un solitario desierto, un yermo que pronto se pobló, ¡y de qué manera, y con qué consecuencias asombrosas!, teniendo clara y adquirida en la vida y en el pensar la transparencia de que la analogía fue y será parte esencial de mi pensar y de mi vivir, hasta gritar con todo el resuello: soy un ser análogo. Por eso mi pensamiento es analógico. Analogía es el vivirse de una vida, de la historia de una vida; la construcción en la amistad profunda. Analogía es participación, qué digo, pues desbarro, analogía es expresión. Después vendría el ir viendo cada vez más claro y expresándolo en pensamiento. Ahí tienes, la analogía no es cuestión de sólo pensar, mas también —¿podría ser de otra manera?— cuestión de vivir. La analogía es una manera de buscar; de buscar la verdad, claro.

Mas entiendo que quienes principian en estos difíciles menesteres del pensamiento y de la vida se digan: ¡menudo batiburrillo nos organiza este tío! Con el paso dulce y suave del tiempo, y contando con la gran misericordia de quien la tiene a manos llenas, comprenderán de qué modo todo eso es el tema de la analogía, tomada, bien es verdad, en la experiencia de una vida.

Espero que el librito sea de tu agrado.

Madrid, 2 de julio de 2006

Alfonso Pérez de Laborda
<www.apl.name>

LA ANALOGÍA. PERSPECTIVAS²

JOSÉ ANTÚNEZ CID

No deja de sorprenderme que desde que Aristóteles descubrió la analogía³, deslumbrando a la humanidad con su seductor “multiforme decir” acerca del ser, hoy, a comienzos del siglo XXI, nos encontremos para dialogar sobre ella. Y digo dialogar porque nuestro interés es el del descubridor de verdades que saca de la mochila su “logos” y se pone manos a la obra intentado obtener “algo” digno de su vida y expectativas más profundas y compartirlo con los que comparten su búsqueda; cosa harto diferente del arqueólogo del pensamiento y el coleccionista de rarezas. “Algo” tiene la analogía que no sólo ocupó a antiguos sino que nos ocupa hoy y seguro ocupará a generaciones venideras en la noble tarea de “llenar” nuestro tiempo, aunque muchos miren y crean que lo perdemos.

² Tal como se me pidió, la pretensión de estas páginas es suscitar el interés por la analogía, por si fuera necesario, y servir de introducción al resto de intervenciones de la Jornada.

³ Aristóteles abre el libro IV de la Metafísica, el que constituye el origen de la ciencia del ente en cuanto ente, ligando la metafísica con la analogía. No puedo menos que citar el texto central: «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν, καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως», *Met.* Γ, 2, 1033b 33-34. El ser se dice de muchas maneras pero siempre con relación a uno “πρὸς ἓν”, o a partir de uno “ἀφ’ εἰνός” o con proporción a una naturaleza “καθ’ ἀναλογίαν”. Al hombre, viviente con *logos*, le es requerido decir y pensar que lo que es, es; esto le exige decir múltiplemente acerca del ser porque se nos ofrece en múltiples maneras, y decirlo según la proporcionalidad y según la referencia que las realidades muestran *ad unum*.

Este “algo” estimula porque está vivo: la analogía vive, vive en el hombre y por el hombre y ¿mora?, ¿se entrega?, ¿se *aletheia*? en la realidad. Y quizás, este es mi deseo para esta Jornada, hasta se pueda decir más. La analogía despliega ante nosotros la atracción de la frontera, del límite, de la superación, del esplendoroso palacio que está en tierra de nadie invitando a participar en el banquete: ¡ojo!, invita y, ¡ojo!, a participar; pues si uno pretende entrar con arrogancia y con violencia, y violentos del filosofar hemos sido o podemos serlo todos, el manjar ansiado, necesitado y ofrecido, el manjar divino de comulgar realidad, siendo más hombres que antes, se nos niega y convierte en piedras de molino, sólidas, sí, solidísimas, aún más: “hipersólidas”, mentalmente esclerotizadas piedras, y que quien quiera las guste, las digiera —si es que puede— y con ellas construya su castillo, que de palacio en “segismundea” cárcel devendrá. Sin analogía no hay libertad, sin analogía no hay realidad, sin analogía perdemos lo más grande de nuestra humanidad, filosóficamente al menos, pero ¿por qué?, porque en ella se juega el decir más hondo y justo sobre nosotros mismos, sobre la realidad y sobre Dios, y sin decir ¿qué viviremos?

Desde Parménides, y no es casualidad debido a la pureza virginal de su posición metafísica, tantas veces cuantas nos encontramos con el ser sentimos la tentación vertiginosa del *logos* “racionizante”, unívoco, dictador y reductor, y eso porque Parménides tenía “razón” aunque no toda⁴. E igual que Descartes

⁴ Es curioso el desenlace de un pensar que capta que lo más grande de la realidad es su existencia pero que es incapaz de adaptarse a su interna flexibilidad y riqueza. Creo muy certera la expresión de Gilson: «Lo que yace en el fondo de la doctrina de Parménides es esta verdad fundamental: comoquiera que miremos a la realidad, no conseguiremos descubrir en ella nada más importante que su misma existencia», É. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 31.

se forzó en su duda por compensar los prejuicios heredados con el ejercicio del prejuicio contrario para no dejar resquicio al error, nosotros nos vemos inclinados una y otra vez a perder la tensión y riqueza de la realidad al dictado de una razón plana y aplanadora que cautivada por la seguridad y grandeza del concepto unívoco, ¿el más lógico?, apenas vislumbra el potencial metafísico del pensar analógico. Hay que estar alerta.

Esta razón, si no inhumana al menos deshumanizadora, se encarna en diferentes fantasmas. El fantasma del univocismo metafísico, que “logifica”⁵ el discurso más esencial al ser humano y lo despoja de su riqueza, es uno de ellos⁶. El fantasma del “cientificismo” que cree encerrar una realidad que lo supera y desborda por doquier en las dimensiones planas de una razón “cuantificadora”, es otro de ellos. El fantasma de los “intuicionismos”⁷ es el tercero; quizás haya más, no lo sé, pero éste resulta más peligroso pues viste dos sábanas; la primera es muy atractiva: protesta contra las reducciones de la razón univocista y científicista clamando por el individuo, su riqueza y

⁵ Uso esta expresión de X. Zubiri sin compromiso con el sentido técnico que él le da, tampoco hace relación alguna al pensamiento de Frege.

⁶ Me refiero a lo que en el fondo no son sino pseudos-metafísicas, toda aquella postura parmenideizante que identifica ser con pensar en sus múltiples variantes, desde el mismo eléata, pasando por Hegel, hasta ciertos escolásticos que se olvidan del ser aun que le dediquen cientos de sesudas páginas.

⁷ Como señala F. Canals Vidal (cf. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire, Barcelona, 2004) el presupuesto del carácter intuicionista del conocer intelectual lleva bien a desconocer el contenido inteligible del concepto universal o a interpretarlo como una representación debilitada del conocimiento inmediato (nuevos nominalismos), o bien a considerar como algo inmediatamente intuitivo el contenido del concepto mismo, llevando a despreciar el conocimiento sensible como confuso e inconsistente y su contenido como carente de entidad verdadera.

su relationalidad, pero detrás a menudo esconde la renuncia al pensar metafísico, por antonomasia “analógico”, despreciado como causante del univocismo o al menos englobado en su interior.

Quizá algo de todo esto se descubra en el noble intento de mi querido X. Zubiri, quien afirma a propósito de la persona y del sujeto, tema tan nuestro y esencial: «dirán que los escolásticos dijeron que era *análoga*. Sí, con analogía lo resuelven todo»⁸.

Sí, parece verdad, decir “es análogo” parece ambiguo, parece carente de “rigor”, pero resulta que sin analogía no encontramos más que la nada; sí, sólo

⁸ Continúa la citación: «Pero, en fin, de hecho y efectivamente, mientras no se diga en qué consiste esa analogía, la noción aristotélica del sujeto es aplicable a toda realidad sustantiva. Así lo enunció Aristóteles», *El hombre y la verdad*, p. 108. Nota para zubirianos y zubiristas: no pretendo con esto cerrar ninguna cuestión sobre la analogía y la crítica que de ella realiza Zubiri, pero merece la pena recordar que él mismo hubo de crear términos y usarlos analógicamente, caso del término “suidad”, sin ellos la realidad se *esfuma*. Para Zubiri no hay contracción, ni participación, ni analogía del ser, la verdad es la contraria: cada cosa, por el mero hecho de ser, se expande en ser. Así justifica la parte de verdad de la infinitud extensiva del ser escolástico que él recepciona (Suárez). La analogía metafísica no es un mero concepto abstracto como quiere mostrar la crítica de *Naturaleza. Historia Dios*, Madrid, 1987, p. 438, o como la lee Sáez al rechazarla por ser abstracción que olvida el momento físico (cf. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios*, Salamanca, 1995, p. 109) y A. López Quintás, “La experiencia filosófica”, *Realitas II* (1976) 452. Creo imprescindible para un desarrollo zubiriano de la metafísica la recuperación de la analogía y la participación (los tipos de realidad de Zubiri podrían ser el equivalente de la analogía aunque cada forma de realidad se agota en sí misma y no hay gradación, cf. *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, 1996, pp. 172-173). Esto permitiría recoger su crítica al conceptualismo y salvarle del riesgo de ser entendido en clave monista. No creo que baste con decir *analéptico* frente a analógico. Bases suficientes hay profundizando en la distinción entre los momentos de contenido y realidad (cf. *El Hombre y Dios*, p. 38), pues «contenido y realidad se distinguen en cada cosa real», “La respectividad de lo real”, *Realitas III-IV* (1979) 26, y cf. J. Villanueva, *Noología y reología*, Pamplona, 1995, p. 249.

hayamos el ser que se resuelve en nada⁹, sólo encontramos lo que ya hay en nosotros mismos, y esto empobrecido: razón, razón y razón cercenada. ¿Qué rigor es éste que atropella la riqueza del propio ser y del mundo que se nos ha entregado?, ¿no merecerá su descalificación pues no es más que rigorismo?, ¿no conllevará anular la persona en el todo o en la nada?, ¿no será este uno de los pecados capitales de nuestro pensar?

Este me parece un buen momento para recordar algo que se ha dicho y se ha olvidado: *la analogía mantiene la cohesión de todas las cosas*. Pero ¿qué dice?, ¿qué es eso?, ¿esa función no la cumplen las fuerzas físicas?, ¿no lo explica suficientemente la respectividad o categorías filosóficas similares?; y además resulta que esto no lo dice Aristóteles, ni santo Tomás de Aquino, lo dice ¡Plotino!¹⁰. Y si es verdad, ¿no será por esto que la analogía en la inteligencia

⁹ Este es el desenlace hegeliano, lógico, absolutamente lógico. Si ser es “concepto”, si ser es género, si ser es abstracción “generalizadora” y por tanto es unívoco, el ser es palabra vacía, nada, el más cruel y burlesco de los nominalismos posibles, excremento mental, esencialismo muerto. ¡Qué fácilmente se insinúa y nos seduce, aún sin querer! ¡Cuántas veces se nos escapa!

¹⁰ Curiosamente esta tesis la sostiene Plotino que la atribuye a Platón en el *Timeo*. Cf. *Timeo* 31c y 32c y *En.* III 3, 24-25. Plotino apenas habla de analogía, pero cuando lo hace dice: «las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagiadoras de las otras, para el observador, por analogía», pues las cosas son «semejantes las unas a las otras de algún modo». Resulta llamativa esta afirmación en quien tan frecuentemente es comprendido como panteísta y por ello, dígase como se diga, univocista. Si hay analogía hay posibilidad de pluralidad y trascendencia sin conflicto; si sólo hay univocismo, ¿qué hay? Palabras huera. La dificultad de la expresión en el sistema quizás esté más en la mente del lector que el autor. No entramos en cuestiones del tipo: ¿no es muy aristotélico el Platón de Plotino?

humana es capaz de comprender¹¹ en acto, sí, en ahora vivo y pensante, las diferencias en la unidad, los diferentes en su comunión, sin eliminar su peculiaridad y riqueza, sin orgiásticos “nirvanas logicistas” ni fragmentos recusadores de la misma posibilidad de verdad, sino, por el contrario, esculpiendo en alto relieve la diferencia?

Quizás sea por esto, al menos en parte, por lo que nuestro querido Alfonso Pérez de Laborda afirma sin temor: «La analogía, de la que, junto a la metáfora, a la retórica y a la mimesis, estamos hechos, es un arma poderosa de nuestro pensamiento, aquella que de estas cuatro nos alcanza para hablar del “Dios que hay”»¹².

Afirmación antropológica esencial sobre nuestro ser que no deja de estar en consonancia con la invitación de la Sabiduría: «Si, fascinados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues los creó el autor de la belleza; y si los asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo; pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía el que les dio el ser»¹³.

Siempre que al menos el pensador haya llegado a descubrir que Dios resulta irrenunciable y no ha cerrado su mente a la posibilidad de las posibilidades.

¹¹ Cuando uso “comprender” no quiero que se vuelque sobre este término el quijotesco ataque del tercer fantasma, aquí no hay ninguna pretensión de agotar, de “absoluta transparencia”, de intuición angélica de esencias, sólo lo que la palabra dice: hacerse cargo conjuntamente de la comunión en la diferencia subrayando tanto la comunión como la diferencia, sí: humana, encarnada, humildemente, pero real hacerse cargo. ¡Lástima que se hayan vuelto necesarias este tipo de observaciones!

¹² A. Pérez de Laborda, “Una filosofía cristiana”, en *Jornada de Filosofía Cristiana*, p. 128.

¹³ Sab. 13,1-9.

Nos encontramos así ante la paradoja que sufre la analogía: total descrédito contra necesidad absoluta para abordar intelectualmente las cuestiones fundamentales. Y, mientras, sigue desempeñando sus papeillos marginales dentro de la lógica o el derecho.

Creo que esta situación tiene dos raíces dentro de la filosofía.

La primera posee un carácter positivo: el éxito de la univocidad. De un modo explícito arrancarí­a de la posición sobre el ser, univocista, que sostuvo Duns Scotto¹⁴. Esta posición contribuyó especialmente al desarrollo de las ciencias empíricas gracias al rigor y seguridad que imprimió frente a los términos de uso equívoco y análogo; este éxito resulta perfectamente comprensible en el terreno lógico y su aplicación a la física y explica la devaluación de la analogía, pero desgraciadamente condujo a la pérdida de la metafísica analógica, al esencialismo o logicismo en el saber primero.

La segunda, en cambio, es de carácter negativo: la conducta suicida de los partidarios de la analogía con sus interminables discusiones escolásticas sobre ésta¹⁵ y su taxonomía¹⁶. Es cierto que en tales

¹⁴ Para Escoto el universal es la unidad de razón de aquello que se predica, la unidad de razón del concepto, el concepto es rígido, su unidad de significación no se ve modificada en su aplicación a las realidades singulares. Cf. Duns Scotto, *Ordinatio*, I, 8, § 26 y § 89. Por eso el término “ser”, si se quiere usar científicamente, ha de usarse univocamente. Lógicamente la metafísica se convierte en saber de generalidades perdiendo su capacidad de profundizar y elevar la razón.

¹⁵ Recuérdese la evolución de la analogía del ser aún dentro del pensamiento de santo Tomás, la posición de Cayetano, la revisión de Suárez. Así, p. ej., el escocés McInerny llega a distinguir entre concepto análogo y analógico dentro de santo Tomás de Aquino, autor que sostiene que la analogía en el Aquinate sólo tiene un valor lógico formal, nunca alcance ontológico, de ahí su crítica a Cayetano. Cf. R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso D'Aquino*, Roma, 1999.

¹⁶ Baste recordar la multiplicidad de clasificaciones arcaicas

discusiones estaba en juego el saber metafísico y el acceso a Dios, pero llegaron a convertir la herramienta analógica en algo inútil, al final habría que huir de la analogía por escurridiza, oscura e incommunicable¹⁷.

En parte esta dificultad surge de la misma analogía: es intrínsecamente complicada pues consiste en nombrar realidades en parte semejantes y en parte diferentes manteniendo en tensión la multiplicidad en la unidad¹⁸, pero esta co-implicación¹⁹ es, a la vez que causa de su dificultad, origen de su gran potencial.

El resultado hasta nuestros días es evidente: se elude o se rechaza el valor epistemológico de la analogía, su uso se convierte en pura lógica vaciada de alcance metafísico o se convierte en tema marginal o incluso en mero uso implícito. La metafísica despojada de su utillaje más potente malvive en la estrechez de un proceso de vaciamiento de contenidos reales y desbordamiento de conceptualismos lógicos.

Este proceso de empobrecimiento y tecnificación no creo que esté desvinculado del desarrollo de formas de pensamiento cada vez más explícitamente anti-metafísicas. Sin la analogía metafísica la ciencia primera sobre Dios y los principios de la realidad se

de Alejandro de Hales, san Buenaventura o san Alberto Magno, hasta sintetizarse en cuatro tipos irreductibles: *unius ad alterum* o referencia (el clásico ejemplo del término sano aplicado al sujeto, a la medicina o al clima), *duorum ad unum* o divergencia, *plurium ad unum* o convergencia y *duorum ad duo* o paralelismo.

¹⁷ No es de extrañar la afirmación de Zubiri que antes traje a colación.

¹⁸ «Las diferencias entre los entes prohíben la univocidad, las semejanzas entre los mismos obligan a rechazar la equívocidad. Sólo la analogía del ente puede tener en cuenta tales semejanzas y diferencias», A. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Ontología*, Madrid, 1979, p. 179.

¹⁹ Cf. A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, 2002, y *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 2000.

ha convertido en disfraz formal, en mascarada artificial. Sólo queda *tirar de la manta* para descubrir que lo más esencial al saber del hombre, la realidad y Dios, resultan ajenos al saber en sentido estricto, como mucho son ideas trascendentales, formas de unificación internas al sujeto, horizontes aporéticos o proyecciones ingenuas.

El discurso metafísico, previamente muerto, es ahora enterrado. El acceso intelectual a Dios y al fondo del hombre resultaría inalcanzable, mera opinión u opción carente de rigor. Esta situación conexas con la evolución de la noción de verdad, interesante relación la de analogía y verdad, *desvertebra* el pensamiento; éste se atomiza en parcelas inconexas y próximas al relativismo, incluso la misma noción trascendental de mundo parece perder sentido, ya no viviríamos en un mundo común sino en una infinidad de mundos fragmentados.

Resulta sorprendente, pero internamente coherente, que la seducción de la univocidad tenga como desenlace su propia disolución en la multiplicidad y en un pensamiento que nos recuerda al oscuro Heráclito, llegando incluso a dificultades de comunicación. Intentos univocistas de mantener la unidad de lo plural sin perder su identidad quedan en eso, en intentos, en estructuras planas sin vida, en dialécticas rígidas sin realidad, en diálogos formales ajenos a lo que los sustenta. El buscador de algo más, el buscador de vida que quiere seguir pegado a la tierra, necesita reconsiderar la analogía, y en esa búsqueda pasará por la poesía, por la metáfora y por el mito, que con su gran riqueza le están también diciendo: “Recupera la analogía, sin ella no nos puedes hacer justicia”.

Después de veintiséis siglos de pensamiento filosófico nos encontramos, eso sí, de forma nueva, ante la misma pregunta que cautivó a Heráclito y

Parménides: ¿cómo pensar la unidad y la multiplicidad que se me están dando unidas e inconciliables a la vez? Y con esta pregunta vienen las que a ella van encadenadas: ¿cómo alcanzar la profundidad de la realidad que se nos ofrece?, ¿cómo encontrar a Dios y hablar de él desde nuestro modo humano de entender, el único que de hecho poseemos?; y las que nuestra historia reciente pone en primer plano, pero que se reconducen también al pensar analógico: ¿cómo pensar la alteridad, la comunidad y la persona?, ¿cómo pensar: desde las cosas o desde las personas, o desde ambas?

¿Realmente la analogía ha caducado y la identidad de la síntesis dialéctica da cuenta debida de la realidad y su unidad²⁰?, ¿lo acertado es atenernos a lo múltiple y renunciar, perdiéndonos en ello, a las aspiraciones más profundas de la inteligencia humana como si fuesen meras quimeras? Si queremos hablar de Dios, de la unidad del universo, de las relaciones entre las realidades, ¿tenemos que dirigirnos a la riqueza y peculiar carácter de la poesía, la narración o la metáfora²¹.

Sin juzgar ahora su valor y su papel en el pensamiento, ¿no hay además algo en nuestra potencia intelectual que nos permite un saber cierto y *argu-*

²⁰ Ocultamiento de la analogía: implícita y escondida o rechazada por la intuición, el análisis trascendental o la dialéctica.

²¹ Cf. H. G. Gadamer: "Heidegger y la historia de la filosofía", en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, 2002, pp. 67-72. Heidegger se sintió atraído por Aristóteles en su búsqueda de dar cabida al acontecer del ser por su doctrina de la analogía antes de incluirlo entre los filósofos que lo olvidan. Como pone de relieve Canals, Heidegger (*Ser y tiempo*, p. 1) alababa la analogía de Aristóteles, incluso cita a Cayetano, al percatarse de que el platonismo, como el pensamiento de la escuela de Elea, se fundamenta sobre una univocación del conocimiento intelectual (como visión de un objeto ante los ojos). Este ontologismo lleva a reduccionismos de la realidad y a empobrecer el pensamiento. Cf. Canals Vidal, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, pp. 225ss.

*mentativo*²², por pequeño y limitado que sea, sobre temas tan esenciales? Sin la analogía, ¿qué ocurre con la metáfora y el mito?, ¿cómo se enlazan entre sí y con nuestro conocimiento?, ¿cómo se distinguen y cómo resaltan su peculiaridad?, ¿hasta qué punto la metáfora sin recuperar un pensar de la analogía no corre el riesgo de convertirse en un grito aislado?

Creo que la respuesta es obvia desde el momento que estamos aquí filosofando sobre la analogía: al menos es una cuestión abierta y de gran alcance, no ha caducado. Habrá que ver el porqué, tanto como las posibilidades y límites de ésta. En esta introducción al resto de aportaciones delinearé someramente y sólo con afán propedéutico los siguientes puntos: 1. noción de analogía; 2. el pensar del hombre constitutivamente analógico; 3. dos etimologías de analogía, realidad y pensar.

Noción de analogía

El origen de la analogía no es sino una constatación: las realidades que nos es dado conocer se nos presentan con “rasgos” semejantes, “hay” cosas semejantes o análogas, es decir, conozco realidades entre las que hay cierta conveniencia a la vez que constato su irreductibilidad, su disparidad o diferencia: no son idénticas, no son iguales, pero son semejantes y esto requiere su expresión²³.

²² El valor del símbolo y de la metáfora tiene su lugar y en ciertos aspectos supera y completa lo que la argumentación analógica realiza, pero decir algo metafóricamente no basta para conocer la naturaleza de algo, porque la naturaleza no se descubre por la semejanza expresada en la metáfora. Cf. *In II Meteorol.*, lec. 5, n. 167. Sería necesaria una epistemología cuidada de la analogía, de la metáfora y aún más del símbolo tan ligado al mito.

²³ Esta semejanza fue explotada por los Pitagóricos en rela-

La expresión de esta semejanza, de lo que se ha llamado la identidad diversa o la diversidad idéntica, es la analogía como propiedad de la significación frente a la univocidad y la equivocidad, entre las cuales se sitúa²⁴. El *logos* humano se hace analógico para expresar la semejanza en la pluralidad, y, gracias a este hecho, el conocimiento se agiliza y amplía: conocida una cosa se puede conocer otra en aquello que le es semejante, o mostrarla explicativamente²⁵, sin uniformar la realidad con un *logos* reducido a la identidad²⁶. De este modo el movimiento analógico de la razón contribuye al avance del conocimiento y la formulación de hipótesis.

ción con las matemáticas, el *logos* sería la *ratio* o proporción entre dos cantidades basada en la existencia de una relación de comensurabilidad como la que se da entre 1/3 y 3/9. Este es el sentido de la traducción latina de la analogía como proporción en la escolástica: «La proporcionalidad no es otra cosa que la igualdad de proporciones, o sea, que esto respecto de esto tiene una proporción igual a la de aquello respecto de aquello; la proporción por su parte no es otra cosa que la relación de una cantidad a otra», *In V Ethic. lect.* 5 n 939.

²⁴ Valga como ejemplo una noción de diccionario: «La analogía es una propiedad de la significación (*significatio*) de los términos (*nomina*) que se opone tanto a la univocidad como a la equivocidad. En efecto, mientras el término unívoco tiene un solo significado (*significatum*), el término análogo tiene varios, entre la significación del uno y la del otro hay diferencia cuantitativa. En cambio, entre la significación análoga y la significación equívoca hay una diferencia cualitativa. Por eso los escolásticos distinguieron, con más rigor, entre la equivocidad deliberada (*aequivoca a consilio*), que se identifica con la analogía, y la equivocidad casual (*aequivoca a casu*) o propiamente dicha», J. Pérez Ballestar, «Analogía», en GER, Madrid, 61989, vol. II, p. 148.

²⁵ Así la lógica estudia el razonamiento analógico para conocer (con probabilidad) singulares desde singulares u explicar uno desde otro. Este raciocinio se distingue de la inducción (concluir premisas universales desde singulares) y la deducción (concluir singulares desde universales).

²⁶ Así afina santo Tomás distinguiendo que: «Lo idéntico es lo uno en la sustancia, la igualdad, lo uno en la cantidad y lo semejante lo uno en la cualidad», *In IV Met., Lect.* 2, n 561.

La analogía puede ser descubierta y aplicada en los ámbitos más diversos de la realidad. Encontramos analogías en el mundo de la vida cotidiana, en las ciencias exactas, en los saberes experimentales donde juega un papel imprescindible en la construcción de modelos explicativos verificables, en la expresión artística y la génesis de la creatividad y, ¿cómo no?, en todos los campos de la filosofía, desde la lógica a la metafísica, pasando por la fenomenología y la intersubjetividad²⁷.

Si nos centramos en la filosofía, creo que aún siendo todos sus campos sumamente interesantes, la cuestión fundamental reside en el alcance metafísico de la analogía, tanto si este alcance es utilizado para la comprensión de la realidad, el análisis de la constitución de la subjetividad y la superación de los solipsismos, como si nos abre el camino hacia la realidad fundamento, hacia Dios; porque si no hay alcance metafísico nos quedaremos en meros tecnicismos lingüísticos y a la analogía deberíamos echarla al baúl de los trastos.

Situados en este punto puede que podamos comprender el porqué de los ríos de tinta sobre la famosa analogía del ser. No creo que nadie suponga que intelectos privilegiados gastaron su tiempo en

²⁷ Es el problema que pone delante Husserl de la analogía del tú con el sujeto trascendental, de la salida del solipsismo. Seguro que la última ponencia de esta Jornada nos aproxima a la discusión. La cuestión también está en determinar el orden, diverso según qué fenomenólogo o personalista, entre el yo, el tú y el nosotros, así como la aparición del Otro. Siguiendo a X. Zubiri creo que el yo y el tú no se resuelven por analogía (contra Lipps y Scheler en X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 229), pues las realidades humanas se vinculan en el mundo real antes que psíquicamente. A diferencia de Husserl para Zubiri lo primario no es el *alter ego* sino *lo humano* (p. 242). En mi opinión aún en la conciencia habría un nosotros no tematizado, una “nos-treidad”, si se me permite la expresión, que posibilita el mismo surgir del yo.

meros tecnicismos por afán de erudición. Decir que el ser, lo más íntimo y central de cada realidad, se predica con analogía de proporcionalidad propia²⁸ o con analogía de atribución intrínseca²⁹ no es sólo cuestión de escuela. Mirando desde fuera y observando los refinamientos técnicos queda claro que no nos interesa meternos dentro de la discusión para tomar partido ahora, revivir la polémica sería un gasto de tiempo del que no disponemos, pero creo que sí resulta interesante aprehender el fondo de la cuestión y quedarnos al menos con ese fondo como resultado³⁰.

²⁸ «Un nombre puede ser aplicable de dos maneras: primero propiamente, y en segundo, por semejanza (o impropia). Es aplicable propiamente cuando se toma según toda la significación del nombre. Es aplicable por semejanza cuando se toma solamente algo de lo que se incluye en la significación del nombre. Así el nombre de *león* se aplica propiamente a todos aquellos individuos en los que se encuentra la naturaleza significada por ese nombre; pero se aplica por semejanza a aquellos individuos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fortaleza, a los cuales se les llama metafóricamente leones», *STh* I, 13, 9.

²⁹ La analogía de atribución extrínseca (sólo en la intención) se da cuando al comparar varios sujetos entre sí se descubre que la forma significada se encuentra estrictamente sólo en uno de los sujetos al que se llama primer analogado, mientras que los otros son denominados analogados secundarios por poseerla de modo derivado, estos establecen su relación al principal con orden de prioridad y posterioridad entre sí. Un ejemplo de atribución extrínseca es el rasgo de *militar*, se aplica propiamente a las personas pertenecientes al ejército, pero además se aplica al utillaje, armamento, bases, etc., sin que posean el oficio militar por sí mismas, sino en cuanto se relacionan con las personas “militares” que las poseen. La atribución es intrínseca (en la intención y en el ser) cuando se aplica a todos los sujetos partiendo de uno que es el principal, v. gr., el bien se aplica principalmente al fin como a lo que las personas tienden con su acción y secundariamente a los medios necesarios apetecidos en orden al fin, otro ejemplo clásico es la proporción del conocimiento intelectual y el sensible con sus respectivos objetos. Cf. J. García López, *Estudios de Metafísica Tomista*, p. 50.

³⁰ Fue Cayetano quien sostuvo desde su noción de ser que la analogía del ser es de proporcionalidad propia. En cambio Suárez prefiere la de atribución intrínseca ya que desde su *ens ut sic* la

¿Qué es lo que se discutió? No creo que la cuestión gire en torno a términos, sino más bien en torno a lo que nuestra inteligencia es capaz de decir sobre el fondo de lo real y sobre Dios, por eso, precisamente, se afilan los cuchillos y disecciona la analogía. Santo Tomás de Aquino llevó la analogía de Aristóteles al núcleo último de la realidad, al ser como acto, por eso es ahí donde se desarrolla la “gran discusión”.

El ser predicado con analogía proporcional propia “expresa” la comunión en la realidad de todas las cosas desde lo más íntimo de cada una de ellas: su ser, con una relación proporcionada entre lo que cada cosa esencialmente es y su ser, respecto de las demás; ahí se expresa la gradación de los singulares y desde ahí “expresa” a Dios como la realidad por excelencia y nos permite hablar de él desde la proporción desproporcionada, con todos nuestros límites, con toda humildad, pero hablar y subrayar la imagen que en toda realidad hay de Dios.

La analogía de atribución intrínseca en vez de subrayar el rasgo de intimidad y proporción real intenta expresar por su propio deambular lógico que la realidad por excelencia es *causa* del resto de realidades jerarquizadas y además *resaltaría algo más* la trascendencia de Dios y la dependencia de todas las cosas respecto de él.

Se trataría de dos modos en que la inteligencia humana desde su movimiento interno y su observación de la realidad vislumbra y expresa el mundo como riqueza ontológica, como participación real,

proporcionalidad quedaría reducida a mera metáfora. Tema siempre interesante es descubrir si Suárez logra realmente superar las lagunas del escotismo. Juan de Santo Tomás optaría por la de proporcionalidad propia pero incluyendo en ésta la de atribución intrínseca.

como imagen y como dependencia de un Dios que la trasciende y que es alcanzable en ella precisamente en su trascenderla. No creo que ninguna de estas afirmaciones desmerezca del esfuerzo que el ingenio humano ha realizado para expresarlas.

En este contexto se estudió la metáfora como otro tipo de analogía³¹ opinando que lo que la atribución intrínseca y la propia lograrían expresar tendría un alcance mayor que lo que una *proporción impropia* o metáfora puede llegar a decir. En este sentido el pensar analógico de esta discusión es en cierto sentido más pretencioso y ontológico que el pensar metafórico, minusvalorado en la polémica, aunque éste puede reclamar en su favor su poder sugestivo y creador de pensamiento tanto como su subrayar la apertura al *Deus semper maior*: la trascendencia³².

Creo que detrás de la elección entre la utilización de las analogías clásicas de atribución intrínseca y proporcionalidad propia frente a la metáfora —que no tiene que ser de exclusividad— laten dos modos de hacer metafísica. En el primero se descubre una metafísica del ser en un sentido muy concreto: el ser como acto, como plenitud de dinamismo y principio trascendental de cada realidad sobre el que es posible argumentar, eso sí, con todas sus discusiones internas. En la metáfora la aproximación a la realidad primera y última se hace desde las “cosas” y sus relaciones en cuanto tales, más en lo que la escolástica consideraría el plano predicamental o Zubiri el ámbito de la *talidad*; intentando que lo trascendente se done en

³¹ La proporcionalidad metafórica ocurre cuando la relación se realiza de manera propia en una de las relaciones y en la otra de modo metafórico. Un ejemplo clásico es la metáfora visual para hablar del conocimiento intelectual.

³² Piénsese en el alcance de expresiones antropológicas tan sugestivas como que “el hombre es metáfora de Dios”, tan caras a A. Pérez de Laborda.

el lenguaje metafórico. Seguro que el estudio del alcance de estos tres pensares y su posible complementación resultaría muy enriquecedor, de hecho ya lo ha sido, p. ej., el modelo metafórico de la biología está en la base del desarrollo de la metafísica analógica de Aristóteles no menos que en la *Ereignis* de Heidegger; sin la metáfora, ¿serían siquiera imaginables? Sin duda puede haber otras metáforas que animen el discurso ontológico³³.

¿Y qué decir del mito, del lenguaje simbólico, tan injustamente marginado de la razón filosófica? Quizás sea necesario hacer lo que hizo Platón, hacer filosofía de verdad para reencontrar el mito auténtico que presencializa de modo nuevo lo que la palabra argumentativa sólo alcanza a apuntar³⁴, recuperar la analogía para con ella abrirnos a nuestro auténtico límite: intentar expresar aún aquello que resulta inalcanzable e indemostrable para la aprehensión racional y que es “θεὸν εἰς ἀνθρώπους δοσις”³⁵.

Mi objetivo consistía sólo en mostrar algo de lo que es la analogía y para qué sirve; considero que esta sucinta presentación ya nos basta para caer en la cuenta de su importancia y maravillosa complejidad

³³ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Senil, París, 1975. La metáfora no conduce el pensamiento del mismo modo que la analogía, mientras que ésta desde lo múltiple (horizontal o vertical) lleva al uno la metáfora predica audazmente poniendo al lado de una realidad otra que no sólo no desvía sino que ilumina.

³⁴ El mito para Platón es *verdad*, lo que narra existe. Es la única forma de *aprehender* información sobre la escatología y el origen del mundo ya que escapan a nuestra experiencia. «El concepto *siempre puede encontrarse en la imagen*, mientras que la idea, que se expresa simbólicamente, aunque *infinitamente eficaz* en la imagen, ni se puede alcanzar ni expresar en ella», J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, 1983, pp. 25-26. Recomendando vivamente a quien quiera aproximarse a este tema la sugestiva lectura de esta conferencia de Pieper.

³⁵ *Filebo* 16c 5-6.

estimulándonos a su estudio y utilización. ¡Qué desafíos tan atrayentes y qué cercanos a nuestras cuestiones fundamentales! La analogía nos sitúa en un horizonte absolutamente diverso del pensar *logificador* abierto a expresar la realidad en su profundidad y riqueza sin encorsetarla.

Y quizás ya se vislumbre uno de los aspectos más sugestivos y de mayor relieve para nuestro filosofar: la relación entre la mentalidad analógica del quehacer metafísico³⁶ y el mismo ser hombre. Puede que la analogía permita situar la verdad que le es otorgada al hombre más allá de la caída razón moderna pero sin perder los logros de ésta, sin flotar a la deriva en un mundo atomizado y que empuja hacia el relativismo. Si la analogía muestra la capacidad de la razón y el reverencial respeto a las singularidades que se nos dan, y así es, abre un camino real de encuentro con la realidad, con la universalidad que respeta lo que hay y que descubre su fondo.

El hombre constitutivamente analógico

Quizás este apartado debería titularse con mayor precisión “la inteligencia humana constitutivamente analógica”, pero para subrayar la importancia de la estructura analógica de nuestro modo de conocer permitaseme la ampliación del término³⁷.

Si uno fuese conformista bastaría la constatación realizada de la existencia de conceptos análogos

³⁶ Subrayo éste aspecto de *metafísico*, pero sería igualmente importante afirmar su papel en la creatividad, en la investigación científica, etc., como he señalado anteriormente.

³⁷ Me ha sorprendido encontrar cómo desde el tomismo J. A. Izquierdo habla del hombre analógico. Cf. J. A. Izquierdo Labeaga, “Homo analogicus”, *Gregorianum*, 69 (1988) 505-545.

tanto en el lenguaje común como en el filosófico y, además, su necesidad para expresar con justeza lo real; pero todavía se puede mostrar cómo aún en las filosofías modernas de inspiración reflexiva la analogía juega un papel central, tanto como en otros ámbitos del conocimiento humano.

Por ejemplo, aunque para Kant la razón, en su dimensión pura, muestra que Dios es “sólo” una idea trascendental cuya existencia le resulta inalcanzable³⁸, sin embargo, en su sistema revisten gran importancia las tres *analogías de la experiencia* hasta el punto de ser las más importantes de los cuatro principios puros del intelecto o reglas que formalizan en la unidad los fenómenos y posibilitan su objetividad. Las analogías son leyes del sujeto que agrupan las percepciones en: la permanencia o ley de la sustancia, la sucesión según la causalidad y la simultaneidad según la ley de acción recíproca; de este modo relacionan la multiplicidad de percepciones con las categorías, sin estas analogías el saber científico mediante juicios sintéticos *a priori* resulta imposible, fuera de ellas todo es un sueño sin experiencia objetiva. El sujeto tiene esta dimensión analógica con la que estructura el mundo dado en las percepciones y elabora su saber³⁹.

También se podría leer en paralelo con la analogía la función regulativa de las tres ideas trascendentales e intentar profundizar más en si se quedan sólo en eso o si no están indicando, por la vía reflexiva, un algo más; el mismo dinamismo intelectual mostraría la debilidad del objetivismo y pediría más, ¿qué?⁴⁰. Paremos aquí, pues creo que con lo dicho

³⁸ Cf. V. Rodríguez, o. p., *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid, 1995, p. 96.

³⁹ Cf. *KrV* II, 2,3,3.

⁴⁰ Esta vía de señalar la apertura esencial e infinita del espíritu en su reflexionar sobre sí mismo conecta con la tradición de

queda claro que dentro del sistema kantiano su peculiar analogía resulta constitutiva de la razón humana.

Sin entrar más a fondo en la filosofía kantiana también se descubre que la analogía está en la base de descubrimientos científicos. Aunque en el camino de la ciencia la analogía pierde su valor como medio de explicación, sin embargo conserva el papel de brújula que señala los problemas. Así, por ejemplo, Huygens, después de descubrir la analogía entre el comportamiento de la luz y el del sonido, llegó a la idea de la naturaleza ondulatoria de la luz y Maxwell hizo extensiva esta conclusión a la naturaleza del campo electromagnético⁴¹. Este papel en la lógica de la invención y sus posibilidades será estudiado en esta Jornada al trabajar sobre la abducción de Peirce⁴².

¿Pero puede el entendimiento humano por su interna constitución detenerse en el plano representativo de la ciencia una vez que ha sido lanzado hacia la comprensión de lo real?, ¿el pensar analógico que sustenta al científico no implica un dinamismo de trascendencia que pide continuar sin abandonar la base sobre la que ha construido?

Si la dinámica que formula Peirce sugiere claramente que no, desde la misma filosofía de la ciencia aparecen hoy estudiosos que lo confirman. En este

Suárez y su distinción entre concepto objetivo o real y concepto formal. Este segundo podría abrir la misma dinámica de superación, ya que manifiesta al sujeto que sus mismos conceptos objetivos no son seguros y definitivos, que no logran abarcar la realidad y esto desde el mismo dinamismo del acto intelectual. No obstante el saber científico es univocista y objetivista, renuncia a la analogía. Cf. P. Gilbert, *Sapere e sperare*, Milán, 2003, p. 103.

⁴¹ Cf. *Diccionario soviético de filosofía*, Montevideo, 1965, pp. 12-13.

⁴² La cuestión es hasta dónde, ¿hasta Dios?, es capaz de llevar al entendimiento humano la olvidada *apagogé* aristotélica desarrollada por Peirce en la lógica de la invención mediante la abducción. Este es el objeto de la ponencia de Pablo Domínguez.

sentido P. Gilbert destaca la aportación de J. Ladrière⁴³. Habría que superar la valoración negativa de la ciencia moderna realizada por Heidegger —para quien el destino ontológico de la ciencia moderna sería el olvido del ser como su último acontecer— para descubrir en el interior mismo de la ciencia el dinamismo que la posibilita y al mismo tiempo impele hacia un descubrimiento de lo originario. La ciencia parte de una precomprensión o posesión pretemática de la totalidad para alcanzar la comprensión representativa científica, pero no puede violentarse el dinamismo parándolo artificialmente aquí, la representación científica como momento ineludible del pensamiento lleva a una nueva presentación de lo último, de lo originario, ya que la representación sensibiliza el espíritu para percibir lo que la cosa recuerda o rememora en su visibilidad. El movimiento del pensamiento que ha sostenido el momento de la representación está llamado a continuar según la necesidad propia de la intencionalidad de la que procede, así se volvería a abrir un fecundo diálogo entre ciencia y filosofía en el que aparece la necesidad interna de la analogía para que el pensamiento complete su recorrido⁴⁴.

Creo que con estas perspectivas queda completado el cuadro del carácter analógico del pensar. No es cuestión de profundas y oscuras metafísicas o lenguajes vagamente científicos. El hombre en su dimensión de sabedor no puede prescindir de la analogía sin cercenarse a sí mismo. Precisamente es la actitud analógica la que le permite ser lo que es: sabedor de realidad, tanto extensivamente para hacerse cargo de todo lo que las realidades le ofrecen como en el camino de la hondura de lo real.

⁴³ Cf. J. Ladrière, "Science et sagesse", en F. Mies (ed.), *Toute la sagesse du monde*, Bruselas, 1999.

⁴⁴ Cf. Gilbert, *Sapere e sperare*, pp. 84-86.

Además creo que la actitud analógica es capaz de iluminar campos estrechamente vinculados con el decir teológico sobre el hombre y Dios, el modo de entender la revelación y la relación entre ambos, la teología es dependiente en su decir de la analogía⁴⁵.

Dos etimologías de analogía, realidad y pensar

Si el hombre es analógico en su vivir como *logos* en el mundo este ser analógico muestra dos direcciones en su penetrar la realidad, una horizontal y otra vertical, un movimiento lógico y otro ontológico. Se trata de las dos vertientes del camino *ad unum* que el mismo despertar del pensamiento griego desarrolla y que manifiestan el ansia de universalidad de nuestro finito entender en sus dos dimensiones de dar cuenta de la totalidad y de dar cuenta del fundamento. A la vez expresan la relación que manifiestan las realidades tanto en su comunión existencial como en su remitir al fundamento.

La analogía de alcance ontológico domina la ascensión neoplatónica hacia el Uno y su conocimiento es central en la filosofía medieval donde ese remitir al Uno permite descubrir al Dios fundamento y fuente de unidad y de pluralidad⁴⁶. La analogía realiza aquí su sentido más literal: un *logos* que asciende a una unidad sustancial. Quizás sea este uno de los puntos donde se descubre el platonismo o el agusti-

⁴⁵ La Jornada dará ocasión de ello con el tema abordado por Santiago García Acuña.

⁴⁶ P. ej. Plotino ancla en la analogía la posibilidad de la predicción (ciencia natural diríamos hoy) fundamentada en una relación ontológica fundadora de la procedencia de una misma razón, *nous* o *Logos*, en que cada microcosmos individual se refiere al todo múltiple y mantiene la unidad con él. Es el lugar de la metáfora del árbol, las ramas y las hojas.

nismo de santo Tomás de Aquino y el intento de superar sus aporías. Ligada a esta analogía están las nociones de participación (sentido descendente de la analogía) y proporción en sentido concreto (vía ascendente) y la atribución medieval en cuanto muestra la dependencia de las cosas respecto del Creador.

La analogía lógica se centra en la proporcionalidad tomada en abstracto, la semejanza, y no remite de por sí a una unidad superior y sustancial. Esta analogía expresa la estructura que se descubre en el mundo de las cosas. Según algunos Aristóteles estaría más cerca de esta posición⁴⁷. Esta analogía permite al sujeto captar la unidad de lo real en el plano horizontal llevando a un uno abstracto.

Las cosas, como se ha podido entrever a lo largo de estas páginas no son sencillas, las posiciones de los diferentes pensadores no encajan como guantes en esta división⁴⁸, pero ambas muestran el movimiento comunicativo de la realidad y del entendimiento humano hacia la unidad, la unidad del mundo y la unidad del fundamento.

En el fondo la cuestión última es la misma: expresar la unidad salvando la diversidad. La proporción platónica corre el riesgo de reducir a una unidad fuerte los singulares⁴⁹, de minusvalorar las realidades finitas hasta anularlas. La proporcionalidad lógica aislada corre el riesgo de reducir la unidad a abstrac-

⁴⁷ Según la opinión de E. Berti. Cf. Gilbert, *Sapere e sperare*, p. 89.

⁴⁸ P. ej., Cayetano puede ser entendido en las dos, lo mismo ocurre con la posición de Suárez, y esto sin considerar la evolución de la noción de ciencia que entre los antiguos y ellos se produce.

⁴⁹ De ahí el riesgo de expresiones panteístas de Plotino, la fuerza del Uno, quizás de la univocidad, vence su intuición conquistando sus palabras: el Ente, siendo uno e idéntico, está todo a la vez en todas partes, es la ardua cuestión de la trascendencia del Uno. Cf. *En VI* 4-5.

ción, de aproximarse demasiado a la univocidad, de *logificar* y de vaciar el discurso sobre Dios⁵⁰. Santo Tomás es claro exponente de la conciencia de esta dificultad, en su pensamiento se han llegado a señalar hasta tres sentidos diversos de la analogía del ser hasta llegar a una posición intermedia que se ha denominado analogía trascendental⁵¹, que subrayaría más la separación entre criatura y creador que la unificación.

El equilibrio es necesario; es más, viene exigido tanto por la naturaleza de nuestro conocer como por los requerimientos de la realidad⁵². Cultivar con rigor ambas vías y estudiar cómo confluyen y se relacionan me parece cuestión de suma importancia y de frutos abundantes para nuestro tiempo. Algo de esto hemos visto al hablar del pensamiento científico y su prolongación. No creo que se pueda renunciar a ninguna de las dos dimensiones, cada una en su sitio. Si perdemos alguna o si las mezclamos no podemos pensar la realidad con justeza.

Detrás de esta cuestión aparece como telón de fondo la misma naturaleza de nuestro conocer. La capacidad de abstracción del ser humano no puede

⁵⁰ Sería, p. ej., el Dios como mera idea regulativa kantiana.

⁵¹ El recorrido iría de la proporción más platonizante del *Comentario a las Sentencias*, a la proporcionalidad del *De Veritate* y concluiría con la analogía trascendental que incluye la metafísica de la esencia y el ser como potencia y acto, y distingue ambos sentidos, lógico y ontológico; esta tercera se encontraría en *Summa contra Gentiles*, I, 34. Cf. B. Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être selon saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1963 y C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1960.

⁵² Atento a estas perspectivas encontramos el estudio de De Finance. Lo real es vago, ambiguo pero tiene orden. El ser originariamente afirmado no es un todo del que el sujeto, las cosas, los otros son parte; el ser es anterior a los entes por el privilegio de una necesidad incondicionada. Cf. J. De Finance, *Esistenza e libertà*, Ciudad del Vaticano, 1990, p. 48.

reducirse a un conceptual universales totales o globalizadores, existe otro aspecto de nuestro pensar, el abstraer metafísico. De sostener ambos, de distinguirlos y saberlos usar depende lo que argumentativamente podamos decir sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Lo trascendental, no sólo lo trascendente, no puede expresarse unívoca, ha de predicarse analógicamente. Conjugando ambos el hombre será capaz de síntesis universalizadora en extensión y profundidad sin caer en dialécticas planas o monismos univocistas.

Hay, pues, muchas perspectivas abiertas y sugerentes, incluso dentro de la misma analogía de alcance ontológico caben interrogantes no delezna- bles: las analogías que se han estudiado hasta ahora, ¿son capaces de expresar la unidad y diversidad que hay entre personas y cosas?⁵³.

Conclusión

Espero que estas páginas hayan conseguido alimentar el deseo de acometer el estudio de la analogía en cualquiera de sus perspectivas. Cualquiera de ellas merece la pena como resulta patente desde su original surgir en el mundo griego hasta su deambular a lo largo de la historia del pensamiento, buceando en la hondura de la realidad y acercándonos en la distancia al Dios que nos sostiene, del medioevo y la escolástica. Cualquier momento de ese discurrir del

⁵³ Se trata de otro tema abierto e interesante, qué analogía se debe postular: ¿una nueva analogía personal o son suficientes las clásicas? Se ha señalado la insuficiencia de la analogía de proporcionalidad por ser incapaz de rendir en la persona la distinción *essentia-esse*. Incluso se dice que Zubiri permite apuntar a la necesidad de una *analogia personalis*. Cf. B. Castilla y Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Madrid, 1996, pp. 64-65.

pensamiento sobre la analogía nos coloca en la necesidad de expresar quienes somos y qué podemos decir sobre el mundo y sobre Dios.

Creo que la aproximación teórica a la analogía no defraudará a quien realice el esfuerzo, no sólo su presencia es ineludible en campos muy diversos sino que además es la puerta de la metafísica, puerta que se abre tanto desde la filosofía de la ciencia y la filosofía reflexiva como desde la antropología. Y digo puerta, porque quizás su mayor virtud, junto al permitirnos expresar algo de lo que hay, nos sitúa en la posición humilde, pero consciente de sus posibilidades de verdad, del que sabe que ahí empieza lo que es decisivo.

Quizás no sea del todo incorrecto concluir con una afirmación acerca de Platón que me da que pensar y que no es sino un guiño a la metáfora y al símbolo:

Es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica⁵⁴. Platón en cualquier caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico⁵⁵.

Volvemos así al punto de partida. Al comenzar estas páginas afirmaba la complejidad de la cuestión sobre la analogía. Durante esta reflexión he intentado despertar el interés del lector y hacerle consciente de algunos de los graves problemas ligados a ella. Creo que el fin se ha alcanzado, seguro que el desarrollo de

⁵⁴ Quizá Hegel sintetice el rechazo al mito de forma meridiana, por lo mismo que la dialéctica hace morir la analogía: lo mítico en general no sería un medio adecuado para la expresión del pensamiento. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 1, p. 213.

⁵⁵ Cf. J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, 1983.

esta Jornada nos permite delinear algunas respuestas, incentivar nuestra sed de saber o al menos, en expresión balmesiana, darnos cuenta de que la analogía es la base en que descansa el sentido común.

LA ANALOGÍA EN LA ABDUCCIÓN. DE ARISTÓTELES A PEIRCE

PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO

Introducción

A menudo se ha tachado a la Lógica de ser una ciencia “ajena” a la vida cotidiana del hombre. ¡Cuántos son los que siguen viendo en la Lógica una ciencia bañada por un cierto *catarismo*, es decir, propia de unos pretendidos espíritus puros que, de hecho, no existen!

Y es ésta, también, una de las dificultades más primordiales con la que quienes nos dedicamos a la docencia de la Lógica hemos de habérnoslas: cómo articular unitariamente el pensamiento y la vida; cómo conseguir una lógica viva y real que, por ser tal, despierte la atención de los que la escuchan. Mostrar la conexión entre pensamiento lógico y pensamiento real es una batalla que debe acometer —y ganar— la Lógica contemporánea.

No es éste un problema que haya aparecido últimamente, sobre todo desde los desarrollos de Russell o Frege. Bien conocidas son las disputas de los humanistas cuando acusaban a los lógicos de entonces de haber perdido en sus discusiones escolásticas el contacto con la realidad vital, con los problemas reales. Existe un cierto paralelismo histórico entre esta reacción contemporánea contra la lógica matemática y aquel ataque de los humanistas contra la lógica tardomedieval⁵⁶. De hecho estos humanistas

⁵⁶ Cfr. E. J. Ashworth, “The Eclipse of Medieval Logia”, en N.

renacentistas influyeron decisivamente en la depuración de esta ciencia. El gran Luis Vives, en su *Contra pseudodialécticos*⁵⁷, se queja de lo complicadas e inútiles que son las cosas que enseñan los lógicos escolásticos, sus maestros. Llega a decir que no habrá rey alguno que encomiende una embajada a quienes se mueven con razonamientos tan complicados y enunciados tan horribles como los que construían, destinados a que el interlocutor se confundiera.

Entre esas críticas renacentistas y algunas de posmodernos desarrollos de la Lógica parece no haber hiato alguno. De modo parecido, autores como Putnam⁵⁸, Barwise⁵⁹ y Winograd⁶⁰, en estos últimos años, han ido manifestando que los métodos formales de la lógica de primer orden entorpecen la comprensión del funcionamiento real del conocimiento humano.

La cuestión que hoy nos trae aquí trata de hacer justicia con la Lógica, y mostrar que, en verdad, es una ciencia atendida a lo real.

Los procesos epistemológicos

La razón humana —inseparable de la dimensión sensible del hombre— es siempre un misterio.

Kretzmann, A. Kenny y J. Pingborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 787-796; M. Cerezo, “La crítica humanista a la dialéctica escolástica en la carta de Moro a Dorp”, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Ottawa, 1992.

⁵⁷ J. L. Vives, “Contra los pseudodialécticos”, en *Obras completas*, 2ª ed., Madrid, 1962, t. II, pp. 293-315.

⁵⁸ Cf. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

⁵⁹ Cf. *Three Views of Common Knowledge*, TARK, 1988, pp. 365-379.

⁶⁰ Cf. Terry Winograd, *Understanding Natural Language*, Academic Press, 1972.

Los pensadores de todos los tiempos se afanan en definirla y dividirla, pasos estos fundamentales para una recta comprensión de su naturaleza. Es aquí, en una de las más clásicas divisiones —bajo mi punto de vista—, donde se acentúa esa separación de la Lógica con el mundo del pensamiento real; me refiero a la tradicional división dicotómica entre inducción y deducción.

Charles Sanders Peirce es uno de los filósofos contemporáneos que más y mejor ha ayudado a salir de este equívoco. De su mano andaremos en esta reflexión. En efecto, partiendo de sus escritos podemos colegir que en la tradición más genuina de la Lógica cabe hablar, no de dos, sino de tres procesos epistemológicos. En efecto, estos están ya anunciados en los *Primeros Analíticos* de Aristóteles:

Deducción (llamado por Aristóteles συναγωγή ο αναγωγή)⁶¹,

Inducción (el έπαγωγή de Aristóteles y de Platón)⁶² y

Retroducción (el άπαγωγή de Aristóteles, pero malentendido por el texto corrupto y, en cuanto malentendido, habitualmente traducido Abducción)⁶³.

Aparte de estos tres, la Analogía (el παραδειγμα de Aristóteles) combina los caracteres de la Inducción y de la Retroducción⁶⁴.

⁶¹ La deducción se halla a lo largo de toda la obra, y es expuesta como la inferencia de la conclusión a partir de la premisa mayor y la premisa menor.

⁶² La inducción se halla en el cap. 23 de la misma, y es expuesta como la inferencia de la premisa mayor a partir de la premisa menor y la conclusión.

⁶³ En el cap. 25, se refiere Aristóteles a la abducción, vista como la inferencia de la premisa menor a partir de la premisa mayor y la conclusión. Al igual que la inducción, la abducción es la reducción de muchas cosas a la unidad.

⁶⁴ Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers*, 1.65 §10 (Libro I.

En este estudio trataré de mostrar la vinculación de la abducción peirceana con la analogía aristotélico-escolástica. Peirce mismo da la pauta para su vinculación, pues, como veremos, sostiene que el conocimiento abductivo está basado en la captación de analogías entre las cosas. Peirce se quejó de que algunos lógicos le decían que lo que él proponía como abducción no era otra cosa que el razonamiento por analogía. Peirce se defendió mostrando que estaban confundiendo ambos tipos de razonamiento; pero nunca negó la conexión de la analogía con la abducción.

Abducción: la Lógica de la sorpresa

No es verdad que en el hombre la deducción o la inducción sean los procedimientos originariamente utilizados. Para poder deducir, o inducir, es necesario, en primer lugar, una dirección en nuestro razonamiento; es decir, un *hacia dónde* del pensamiento. ¿De dónde viene eso que parece más cercano a la creatividad y a la invención que a la ciencia?

La idea principal de Peirce con respecto a la abducción fue dar un instrumento a la lógica de la invención. Peirce distingue el razonar *hacia* una hipótesis del razonar *desde* una hipótesis. La abducción es el razonamiento hacia la hipótesis, esto es, desde los hechos hacia la hipótesis que les señala su causa o los explica⁶⁵.

Orientación histórica general, Cap. 2: Lecciones acerca de la historia de la ciencia).

⁶⁵ Arthur Burks fue el primero en elaborar en 1946, con bastante acierto además, una interpretación de la naturaleza y el carácter de la hipótesis, a la que Peirce posteriormente llamaría “abducción” y también “retroducción”. Burks dividió en dos períodos el desarrollo de ese concepto: el período anterior a 1900 y el posterior. Esa propuesta, ampliamente elaborada por Fann (1970), fue retomada por Thagard (1977 y 1981) y luego por Anderson

El mismo Peirce fue depurando su “doctrina de la abducción”. Aunque nunca dejó de considerarla como una forma legítima e independiente de inferencia, fue en 1902 cuando llegó a la función creativa de la abducción. En aquel año, refiriéndose a su posición de 1883, declaraba:

«En lo que yo decía allí sobre “Inferencia Hipotética” estaba en la posición de un explorador en tierra virgen (...) Mi error capital fue (...) no percibir que, de acuerdo con mis propios principios, el razonamiento que estaba examinando no podía ser el razonamiento por medio del cual adoptamos una hipótesis (...) Pero yo estaba demasiado aferrado a la consideración de las formas silogísticas y a la doctrina de la extensión y comprensión lógicas, a las que hice más fundamentales de lo que realmente son. Mientras sostuve esa opinión, mis

(1986). Destaco, por su claridad, un texto de Fann: «Cuando surgen hechos sorprendentes se busca una explicación. “La explicación debe ser una proposición tal que lleve a la predicción de los hechos observados, sea como consecuencias necesarias, sea al menos, como muy probables en esas circunstancias. Entonces, ha de adoptarse una hipótesis que sea en sí misma plausible y que torne los hechos plausibles. Este paso de adoptar una hipótesis como sugerida por los hechos es lo que llamo abducción”, afirmó Peirce (CP 7.202, c. 1901), equiparándola con el primer estadio de una investigación. “En cuanto una hipótesis ha sido adoptada la primera cosa que hay que hacer es delinear sus consecuencias experimentales necesarias y probables. Ese paso es una deducción” (CP 7.203, c. 1901). El paso siguiente es la verificación de la hipótesis a través de experimentos y comparaciones de las predicciones deducidas de la hipótesis con los resultados reales del experimento. Cuando predicciones tras predicciones son verificadas por el experimento, comenzamos a darnos cuenta de que la hipótesis puede contarse como un resultado científico. “Este tipo de inferencia, comprobar predicciones basadas en una hipótesis mediante experimentos, es la única que está legitimada para ser llamada propiamente inducción” (CP 7.206, c. 1901)».

concepciones de la Abducción necesariamente confundían dos tipos de razonamiento diferentes. Cuando, después de repetidos intentos, finalmente conseguí aclarar la cuestión, se iluminó el hecho de que la probabilidad propiamente dicha no tenía nada que ver con la validez de la Abducción»⁶⁶.

Es la sorpresa —o el asombro— el fenómeno que está en la base tanto de la lógica abductiva como del proceso epistémico de formulación de una opinión. En ambos casos, un hecho sorprendente produce un estado de duda que pone en tela de juicio anteriores creencias o suposiciones. La diferencia entre uno y otro mecanismo, estriba en que el proceder abductivo establece una hipótesis —una sugerencia— para explicar el fenómeno, pero no se queda ahí sino que busca poner a prueba la explicación, antes de aceptar la nueva creencia. Busca la *razón* del fenómeno.

Peirce dio tanta importancia a la abducción, que llegó incluso a considerar que ella era la esencia de su pragmatismo⁶⁷, pues la hipótesis es lo que nos mueve a actuar en la realidad y a disponer los hábitos conducentes para ello. Sostiene que la fijación de una hipótesis no es ni una intuición ni una deducción. Peirce le otorga un estatuto de razonamiento propio; más que ser una inferencia puramente explicativa, es ampliativa del conocimiento. En la abducción pasamos de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que dé cuenta de ellos. Se pasa del efecto a la causa. De hecho, es el único razonamiento que introduce nuevas ideas.

⁶⁶ Peirce, *Collected Papers*, 2.102, c. 1902.

⁶⁷ Peirce, *Collected Papers*, 5.196, 1903.

Recojo ahora un texto de Peirce que, al entender de Nubiola, bien puede resumir la doctrina peirceana de la abducción⁶⁸:

«La Abducción es aquella clase de operación que sugiere un enunciado que no está en modo alguno contenido en los datos de los que procede. Hay un nombre más familiar para ella que el de abducción, pues no es ni más ni menos que adivinar (*guessing*). Un determinado objeto presenta una combinación extraordinaria de caracteres para la que nos gustaría una explicación. El que haya una explicación de ellos es una pura suposición; y si la hay, es algún hecho escondido el que los explica; mientras hay, quizás, un millón de otros modos posibles de explicarlos, si no fueran todos ellos, desafortunadamente, falsos. Un hombre aparece en las calles de Nueva York acuchillado en la espalda. El jefe de policía podría abrir un directorio y poner su dedo en un nombre cualquiera y adivinar que aquel es el nombre del asesino. ¿Cuánto valdría esa adivinación? Pues el número de nombres del directorio ni se acerca siquiera a la multitud de posibles leyes de atracción que hubieran dado cuenta de las leyes de Kepler del movimiento de los planetas y que, por delante de la verificación mediante la predicción de perturbaciones, etc., las habrían explicado a la perfección. Newton, se dirá, supuso que la ley sería una sola y simple. Pero, ¿cómo llegó a esto sino acumulando adivinación sobre adivinación? Con seguridad, son muchísimos más los fenó-

⁶⁸ Cf. Jaime Nubiola, “La abducción o lógica de la sorpresa”, *Razón y Palabra* 21 (2001).

menos de la naturaleza complejos que los simples (...) Cualquier novato en lógica puede sorprenderse de que llame inferencia a una adivinación. Es igual de fácil definir la inferencia de modo que excluya o de modo que incluya a la abducción. Pero todos los objetos de estudio lógico han de ser clasificados y no hay otra clase mejor en la que poner la abducción que la de las inferencias. Muchos lógicos, sin embargo, la dejan sin clasificar, a modo de un supernumerario lógico, como si su importancia fuera demasiado pequeña para tener derecho a un lugar propio. Ellos evidentemente olvidan que ni la deducción ni la inducción pueden jamás añadir lo más mínimo a los datos de la percepción»⁶⁹.

Abducción y analogía

Entremos más de lleno en una relación que nos va a permitir ahondar en la esencia de la abducción: la que tiene con la analogía. Al principio, la analogía es situada por Peirce del lado de la inducción, llegando a hablar de la inducción o analogía como si fueran lo mismo. Señalaré tres aspectos por los que cabe relacionar abducción y analogía.

- *La abducción y las analogías manejan semejanzas, similaridades, comparaciones.* Leamos esto a la luz de este texto de Aristóteles: «El examen de la semejanza es útil tanto para los argumentos inductivos como para los razonamientos hipotéticos (...) Es útil para los razonamientos hipotéticos porque es opinión general que entre cosas semejantes lo que es verdadero de una es verdadero también de las demás.

⁶⁹ MS, 692, 1901.

Si entonces, en cuanto a cualquiera de ellas, tenemos materia de discusión, garantizaremos la aceptación preliminar de que como quiera que sea en esos casos, lo es también en el caso que tenemos delante: entonces cuando hayamos demostrado lo anterior, habremos demostrado también, por virtud de la hipótesis, el asunto que teníamos delante»⁷⁰.

Peirce dice que la hipótesis es un argumento «que procede por la asunción de que una característica que se sabe que necesariamente envuelve cierto número de otras [características] puede ser predicada probablemente de cualquier objeto que tiene todas las características que se sabe que esta característica envuelve»⁷¹. Además, supone que en la *selección* de las hipótesis hay una inferencia, que, además de basarse en clases, se basa en características. Comparándola con la inducción, dice: «La esencia de una inducción es que infiere de un conjunto de hechos otro conjunto de hechos similares, mientras que la hipótesis infiere de hechos de una clase hechos de otra»⁷². Y esto lo hace basándose en características de los hechos, detectando sus semejanzas. A diferencia de las analogías, sin embargo, la abducción también toma en cuenta las diferencias, cosa que necesita hacer para elegir la hipótesis que, sin traicionar lo propio de los fenómenos, los congrege en algo común.

- *La abducción y la analogía están basadas en la proporción o proporcionalidad entre características de las cosas.* La analogía es precisamente proporción o proporcionalidad. Aunque la inducción está también basada en ella, ve la proporción de cosas más

⁷⁰ *Top.* I, xviii, 108b.

⁷¹ Peirce, *Collected Papers*, 5.276, 1868.

⁷² Peirce, *Collected Papers*, 2.642, 1877.

que la proporción de caracteres de las mismas⁷³. Peirce sostiene por ello que la abducción «es diferente de la inducción debido a la simple imposibilidad de contar cualidades al modo como se cuentan las cosas individuales»⁷⁴. Y ya que las cualidades o características no pueden ser contadas, han de ser estimadas.

- *Tanto la analogía como la abducción implican cierta universalización.* La abducción es un proceso de universalización, asociado a lo que Peirce llama abstracción hipostática; allí se encuentra mucho de analogicidad, porque es la abstracción por el establecimiento de paradigmas o prototipos, y eso tiene que ver con la causa ejemplar, la que más involucra la analogicidad.

En este sentido, Peirce se muestra bastante afin a la concepción escolástica de la *vaguedad* y el *realismo*⁷⁵. «La cuestión del realismo y del nominalismo (...) significa en qué medida los hechos reales son análogos a las relaciones lógicas, y por qué...»⁷⁶. Peirce, contrariamente a lo que mantienen los nominalistas, sostiene que «la verdad está más bien del lado de los realistas escolásticos, que lo desordenado es el estado primario, y que la definición y determinación, los dos polos del orden, son, a la larga, aproximaciones, de manera evolutiva, epistemológica y metafísica»⁷⁷.

Al ser la abducción un proceso de universalización, de generalización, la determinación ha de partir de la *vaguedad*, que es del todo similar al *individuum*

⁷³ Cf. Peirce, *Collected Papers*, 2.702 y 2.706, 1883.

⁷⁴ Peirce, *Collected Papers*, 2.706, 1883.

⁷⁵ Cf. Claudine Engel-Tiercelin, "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 28 (1) (1992) 56.

⁷⁶ Peirce, *Collected Papers*, 4.68, 1891.

⁷⁷ Peirce, *Collected Papers*, 6.348, 1909.

vagum de los escolásticos, aunque radicalmente distinta de la *ambigüedad*. Podemos decir que *vaguedad* es sinónimo de cualidad extensional, indefinida, mientras que *ambigüedad* es sinónimo de cualidad intensional. Pero la *vaguedad* es constitutiva de la realidad. Peirce no sólo mantiene que la vaguedad es real, sino que lo real es vago⁷⁸. Y ahí es donde tiene su papel la analogía. Peirce explica que la analogía es el aceptar la vaguedad de la realidad, no su ambigüedad o equivocidad, ni siquiera su univocidad, procediendo tanto a través de las semejanzas como de las diferencias, si bien son estas últimas las que aportan el diferencial para establecer la hipótesis en que se articula el proceso abductivo. Su aceptación del realismo escolástico es, en suma, la aceptación de la realidad de la vaguedad.

Abducción y abstracción

Hemos visto que el concepto de abducción se corresponde esencialmente con el sentido del término “apagogé” utilizado por Aristóteles, vertido al latín como *abductio*. Hemos visto que la analogía se da en la abducción. Veremos ahora cómo también se da la abstracción.

Como ya hemos analizado, la abducción es un avanzar desde los datos particulares de la experiencia hasta la elaboración de una hipótesis general, universal, buscando en las cosas aquellas relaciones de semejanza y diferencia que permitan pasar de los efectos a la causa. Ese y no otro era el método escolástico, en el que la abstracción ocupaba un destacado lugar, gracias al juego de la analogía y al conocimiento aposteriorístico, causal o proporcional.

⁷⁸ Engel-Tiercelin, “Vagueness and the Unity”, p. 76.

Peirce enseña que la forma principal de la abstracción está íntimamente vinculada con la abducción, hasta el punto de afirmar que abstracción y abducción son lo que más hace avanzar al pensamiento⁷⁹. La abstracción que funciona en el conocimiento abductivo capta el universal a través del análisis de lo particular, aunque sea de modo provisional y corregible⁸⁰ y sólo así es capaz de formular las hipótesis que lo definen.

Pero Peirce mantiene que la abducción implica, a pesar de ser una inferencia, un componente intuitivo, instintivo, y que sólo el establecimiento de las hipótesis es el principio de la inducción universalizadora, que en Aristóteles se llamaba *apagogé*.

En esta defensa de la abstracción por parte de Peirce es fácil advertir un rechazo a la intuición meramente intelectualista de Kant, al tiempo que una demostración de que cada hombre tiene la capacidad de buscar y establecer hipótesis correctamente. «Haremos mejor, dice, abandonando la empresa completa de aprender la verdad no importa lo urgente que pueda ser nuestra necesidad de averiguarla, a menos que podamos confiar en que la mente humana tiene el poder de buscar o adivinar correctamente, de tal manera que, antes de que tengan que probarse muchísimas hipótesis, pueda esperarse que la búsqueda inteligente nos lleve a una que soporte todas las pruebas, dejando sin examinar la gran mayoría de las hipótesis posibles»⁸¹.

La abducción peirceana conduce directamente a la captación de lo universal y lo hace con un refrendo estricto, realista, de lo concreto. Peirce indica que

⁷⁹ Peirce, *Collected Papers*, 3.509, 1896.

⁸⁰ Peirce, *Collected Papers*, 1.383, c. 1890.

⁸¹ Peirce, *Collected Papers*, 6.530.

«el hombre tiene cierta intuición, no tan fuerte como para ser más frecuentemente correcta que errónea, pero lo suficientemente fuerte para no ser de manera abrumadora más frecuentemente errónea que correcta, de las Terceridades, de los elementos generales, de la Naturaleza. La llamo una intuición, porque tiene que ser referida a la misma clase general de operaciones a las que pertenecen los juicios perceptuales. Esta facultad es al mismo tiempo de la naturaleza general del instinto»⁸².

La abducción de Peirce es, sí, un razonamiento hacia el establecimiento de hipótesis que explican hechos, pero es, indisociablemente, una abstracción instintiva, por la que el hombre camina desde lo sensorial hasta lo intelectual, desde lo concreto a lo universal. Y todo ello se produce de manera instantánea, tan rápido que no se siente, tan inmediato que se percibe como un acto directo.

Conclusiones

Tras un estudio de la abducción, se pueden articular adecuadamente los momentos del pensamiento humano. Así, podemos decir que la inducción constituye realmente el único procedimiento comprobatorio que procede de lo particular a lo general. Pero también podemos afirmar que la abducción consiste en el proceso que lleva a la construcción de hipótesis como posibilidad de explicar la realidad, como mero “poder ser”. Precisamente de esa cualidad de las hipótesis abductivas, no como punto final, sino como punto intermedio de la reflexión, la abducción extrae su potencialidad creativa en la ciencia. La abducción

⁸² Peirce, *Collected Papers*, 5.173, 1903.

encarna el maridaje entre las componentes lógica y psicológica del proceso, sobre los que la inducción y la deducción habrán de trabajar.

Existe una relación entre el realismo filosófico y la doctrina de la abducción, pues se puede sostener —con palabras de Peirce— que «la abducción se apoya en la esperanza de que haya suficiente afinidad entre la mente del razonador y la naturaleza como para que la conjetura no esté completamente carente de esperanza, supuesto que cada conjetura se comprueba por comparación con la observación. Es cierto que esta conformidad no demuestra que la conjetura sea cierta; pero si fuera equivocada debería aparecer, en definitiva, infundada. El esfuerzo, por tanto, consistiría en elaborar cada hipótesis, la cual en realidad no es más que una pregunta, como lo más cercano posible a una simple apuesta»⁸³.

La obra de Peirce apunta no sólo a una preocupación *lógica*, sino a una dimensión filosóficamente profunda, como es la comprensión de la naturaleza del razonamiento sintético. Su concepción implica una lógica realista que respeta el papel del sujeto y del objeto y, por lo mismo, establece una diferenciación clara entre pensamiento y realidad empírica, buscando las razones de los fenómenos. Existe un rechazo, pues, de cualquier exceso logicista o formalista.

Inseparable de la doctrina de la abducción es el de la abstracción. Pero la abducción concede a ésta una concreción que necesita el hombre para su contacto con lo real. La inseparabilidad de ambas doctrinas avala su ligazón con el realismo filosófico.

⁸³ Peirce, *Collected Papers*, 1.121 § 22.

EL OTRO COMO YO

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

Este título me lo sugirió Alfonso Pérez de Laborda, en el ámbito de la discusión que aquí llevamos a cabo acerca de la analogía. Es un bonito título, pero no sé si lo interpretaré como él pensaba cuando me lo propuso.

En realidad, voy a defender una tesis que está muy poco de moda. Voy a partir decididamente del yo para acceder al tú, pues creo que “tú” sólo puede significar “otro yo”: el otro es “como yo”; no sucede que yo sea “como el otro”. La analogía la entiendo, entonces, partiendo del yo. Seguiré así las tesis del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, que afirma que el otro es un “análogo” de mí mismo, una “modificación” de mi yo mismo⁸⁴. Como sostiene Husserl con toda claridad, “otro” significa “otro yo”, “alter” quiere decir “alter ego”, y lo importante es que el ego que aparece en esta expresión es el mío⁸⁵. Sólo así se evita la *equivocidad* del término “yo”, pues mi yo es el único capaz de proporcionar el sentido originario al término “yo”.

⁸⁴ «Necesariamente (...) surge fenomenológicamente el otro como *modificación* de mi yo mismo (*Modifikation meines Selbst*)», *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, &52, p. 144; tr. cast., *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985. He de advertir que en este trabajo he modificado todas las traducciones siempre que lo he considerado conveniente.

⁸⁵ «Puede ofrecernos una primera directriz el sentido literal de otro, de otro yo. Alter quiere decir alter ego, y el ego aquí implica-do soy yo mismo», *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 140.

Por supuesto, que el otro sea un yo no significa que sea idéntico a mí, que yo esté por dos veces —aquí y allí—, porque entonces, huyendo de la equívocidad, caeríamos en la *univocidad*: no habría la trascendencia del yo, sino que el otro sería yo. Según dice Husserl: «el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual»⁸⁶. El otro no es análogo en el sentido del reflejo que me devuelve el espejo, porque ese que veo en el espejo no es *otro* yo, sino que en verdad sigo siendo yo misma. Frente a esto, parece claro que el ego, al estar modificado por el alter, es ya el ego del otro: es *tu* yo y no el mío. El otro yo es otro *como* yo.

Por tanto, para evitar la univocidad afirmamos que el otro no soy yo, pero para huir de la equívocidad aceptamos que el otro es un “yo”. Logramos así la analogía: “otro como yo”. Creo, con Husserl, que éste es el único punto de partida de la investigación. El punto de llegada será justificar la existencia del otro, y entonces podremos decir que yo soy “como el otro”: “sí mismo como otro”, según el conocido título de Paul Ricoeur⁸⁷, que sorprendentemente pretende encontrar este dato ya en un comienzo.

1. Negaciones del yo

Las posturas filosóficas más habituales hoy en día son las que renuncian al yo. Hay las teorías de corte dialógico, que para evitar los problemas del solipsismo no parten del yo, sino, por ejemplo, de la

⁸⁶ *Cartesianische Meditationen*, & 44, p. 125.

⁸⁷ *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996 (*Soi-même como un autre*, Seuil, Paris, 1990).

“esfera del entre” propuesta por Martin Buber. Y hay las teorías que niegan tajantemente la subjetividad humana: los *colectivismos* o *culturalismos*, en los que el sujeto individual se sustituye por las relaciones culturales. Se prescinde del hombre, del humanismo, y lo que se pone a cambio es un entramado de relaciones sociales. Esta tesis es defendida por el marxismo y también por el estructuralismo, que es una teoría que goza actualmente de una amplia aceptación. Leo un texto del conocido antropólogo estructuralista Lévi-Strauss que niega, en una conferencia, tener conciencia de su propio yo: «Nunca tuve, tampoco ahora, la percepción del sentimiento de mi identidad personal. Me aparezco a mí mismo como el lugar donde algo ocurre, pero no hay el “yo (*I*)”, no hay el “me (*me*)”»⁸⁸. Dentro de la sociología, incluso autores de tradición fenomenológica convierten al yo en un yo social y afirman que el yo individual permanece en el mismo nivel que el *animal*. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, en el conocido libro *La construcción social de la realidad*, consideran que «el hombre es un producto social»⁸⁹ y que, por tanto, «el ser humano solitario (*solitary*) es ser a nivel animal»⁹⁰.

En el ámbito filosófico, ya algunos primeros fenomenólogos se esfuerzan por eliminar el yo. J.-P. Sartre, en su escrito de juventud, *La trascendencia del ego*, intenta mostrar que no hay el yo (el yo es en realidad un objeto más del mundo): «El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo ‘Cogito’ no

⁸⁸ C. Lévi Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978, pp. 3-4.

⁸⁹ *The social construction of reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin, Londres, 1991, p. 79; tr. cast., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, p. 84.

⁹⁰ *The social construction of reality*, p. 69; p. 72 de la traducción.

es ‘yo tengo conciencia de esta silla’ sino ‘hay conciencia de esta silla’⁹¹. Y, por no prolongar los ejemplos, todos sabemos que el yo ha sido el blanco preferido de lo que se ha denominado el postmodernismo, encarnado en autores como G. Deleuze, M. Foucault, J.-F. Lyotard, G. Ryle, R. Rorty, etc.

Pues bien, frente a todos los postmodernismos, estructuralismos, colectivismo, etc., la propuesta de Husserl es volver a lo mejor de la modernidad y partir del yo. No sólo hay el yo, sino que es el dato de partida —y, por tanto, las teorías que lo niegan caen ya desde el comienzo en el absurdo—. El dato de partida es la conciencia, el aparecer; el yo y los apareceres del yo.

Al enfocar así el tema, parece surgir el fantasma del solipsismo. Pero, aquí podemos recordar un texto de Husserl que suele citar el sociólogo Alfred Schutz: «Para los niños en filosofía puede ser este el rincón oscuro en el que aparecen los fantasmas del solipsismo (...) El filósofo auténtico preferirá iluminar este rincón oscuro, en lugar de huir de él»⁹². Este texto nos invita a ser auténticos filósofos, pues entonces sabremos que no se puede renunciar a partir del yo y que, por tanto, debemos plantear el problema de la intersubjetividad con toda su crudeza, sin huir de él por miedo al solipsismo.

⁹¹ *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris, 1965, p. 37. Existe una reciente traducción castellana: *La trascendencia del Ego*, Síntesis, Madrid, 2003.

⁹² *Husserliana XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, p. 244. Citado por Alfred Schutz, Maurice Natanson, compilador, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 130 y 163 (*Collected Papers: I. The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962).

Para construir una teoría acerca del otro, el dato de partida no lo constituye el ser, sino, más bien, el *aparecer del ser*. Sólo puedo hacer una teoría del otro partiendo de lo que se me da de él, de su aparecer ante mí. De este modo descubrimos algo decisivo: que el otro es justamente otro “yo”, es decir, que es también sujeto, *interioridad*, que es también centro de apareceres. Por el contrario, si renunciamos a partir del yo, entendemos a los otros del modo más inmediato que nos sugiere la percepción externa, en lo que Husserl denomina la “actitud natural”: entonces los otros no son yoes, sino meras “cosas” que forman parte de un mundo material; mundo del que yo soy una parte más, pues soy una cosa más. En esta actitud no resulta misterioso mi acceso al otro, porque accedo a él como a las cosas. El otro es la pura exterioridad que se capta a simple vista; es, en realidad, un mero cuerpo objetivo manipulable por la técnica. Ésta es la postura de cuño claramente materialista que se ha esforzado por denunciar en nuestros días Michel Henry. Frente a la pura exterioridad de las cosas y de los hombres entendidos como cosas, como cuerpos objetivos, hemos de reivindicar la interioridad del sujeto..., de los sujetos. Hemos de afirmar que el otro es un sujeto en sentido estricto y no un mero cuerpo, es decir, que, como afirma el poeta Antonio Machado en un conocido verso: «el ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas;/ es ojo porque te ve»⁹³.

En definitiva, creo que intentar evitar el problema de la intersubjetividad por miedo al solipsismo supone pre-decidir ya el ser del otro, supone reducirle a cosa y privarle de su condición de sujeto (ya que el tomarse en serio el ser sujeto es lo que plantea la

⁹³ “Proverbios y cantares”, en “Nuevas canciones” (1917-1930), *Obras selectas*, Espasa Calpe, Madrid, 1998, p. 242.

dificultad). Afrontar el problema del solipsismo no es luchar contra fantasmas, sino que es, más bien, el único modo de “comprender” qué es el otro. Pues únicamente desde su aparecer podemos descubrir el “ser (*Sein*)”, la existencia del otro, y junto con ella, su “modo de ser (*Sosein*)”, su esencia. Comprobaremos así que el otro no es un “qué”, sino un “quién”, un yo. Y que precisamente por tener esta peculiar esencia yoica, su existencia no resulta accesible de modo *totalmente inmediato*.

2. Teoría de Husserl: apercepción por analogía

En la quinta meditación cartesiana, Husserl está dispuesto a renunciar al idealismo si éste lleva al solipsismo, al *solus ipse*, a la negación de los otros sujetos. Comprobemos, pues, si su demostración de la intersubjetividad alcanza su objetivo. La opinión más corriente es que no lo alcanza. Por ejemplo, Ricoeur considera circular la argumentación de Husserl⁹⁴ y J. Ortega y Gasset le acusa de cometer un “error garrafal”⁹⁵, pero, en mi opinión, estos juicios suelen basarse en un desconocimiento del sentido profundo de la teoría husserliana.

Husserl propone hacer una división del campo de experiencia en la «esfera de lo mío propio (*Eigenheitssphäre*)»⁹⁶ y la «esfera de lo ajeno (*Sphäre des Fremden*)». A la esfera de lo mío propio pertenezco, desde luego, yo misma —en tanto que sujeto trascendental— y también las cosas no humanas, las

⁹⁴ *Sí mismo como otro*, p. 369.

⁹⁵ Discuto con detalle esta opinión de Ortega en una nota posterior (nota 117).

⁹⁶ *Cartesianische Meditationen*, & 44, p. 124.

sillas, las paredes, etc., pero a esta esfera no pertenecerían ninguno de ustedes, que estarían incluidos en la esfera de lo ajeno. Pues bien, el dato decisivo que Husserl hace patente es que la esfera de lo mío propio no incluye “lo ajeno”, pero sí “la aparición de lo ajeno”. No les incluye a ustedes, pero sí incluye la aparición de ustedes ante mí. Lo ajeno aparece, por tanto, en la esfera de lo mío propio (hemos de prescindir del rendimiento intencional en que se me da lo ajeno, pero está dada la intencionalidad como tal⁹⁷). Esto es lo que he intentado explicar antes acerca de la necesidad de partir del yo. El privilegio del yo se muestra porque, aunque el tú no pertenezca al yo, lo cierto es que el aparecer del tú sí pertenece al yo: «Si nos mantenemos en el *ego* trascendental último y en el universo de lo constituido en él, le pertenece a él de modo inmediato la división de su campo trascendental entero de experiencia en la esfera de lo propio *suyo* (...) y la esfera de lo ajeno. Pero es que, además, toda conciencia *de* lo ajeno, todo modo de aparecer *de* lo ajeno pertenece a la primera esfera»⁹⁸.

Partimos, pues, del aparecer del otro ante mí. El modo de darse el otro va a ser el «hilo conductor» de la investigación⁹⁹. Siguiendo este hilo, delgado pero firme, Husserl va a intentar justificar que el otro no es sólo un objeto que aparece ante mí, sino que es un yo, es otro yo. No hay sólo la esfera de lo mío propio, porque la reducción solipsista es, según Husserl, la que

⁹⁷ «Lo específicamente mío propio como ego (...) abarca (...) también la intencionalidad dirigida a lo ajeno, sólo que, en un principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella (la realidad de lo ajeno para mí)», *Cartesianische Meditationen*, & 44, p.125.

⁹⁸ *Cartesianische Meditationen*, & 45, p. 131.

⁹⁹ Cf. *Cartesianische Meditationen*, & 43, pp. 122-123.

se produce «en el comienzo de la fenomenología y en la actitud del principiante»¹⁰⁰. Por el contrario, la reducción realizada hasta el final¹⁰¹ nos sitúa frente a una pluralidad de yoes, frente a una «comunidad de mónadas», si queremos utilizar el término propuesto por Husserl, que entiende la fenomenología como una monadología trascendental, muy alejada, por tanto, del solipsismo.

La tesis de Husserl es que el otro no se puede dar con inmediatez total, justamente porque es trascendente, porque no soy yo, sino otro. Dice Husserl que se da una «cierta mediatez de la intencionalidad»¹⁰² que es necesaria porque «si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno»¹⁰³. (Lo que veremos es que se trata de la máxima inmediatez posible, es decir, de la máxima que respeta la trascendencia del otro).

La fórmula propuesta por Husserl para entender la intersubjetividad afirma que el otro se da en una «apresentación (*Appräsentation*)»¹⁰⁴, en una «apercep-

¹⁰⁰ *Cartesianische Meditationen*, &62, pp. 175-176.

¹⁰¹ Llevar a cabo la reducción no es tarea sencilla. Como es sabido, Husserl la expone por vez primera en *Ideas I* y muestra cómo tras efectuar la reducción parece no quedar nada: sólo con un gran esfuerzo descubrimos que queda el yo («sólo a regañadientes reconozco que yo mismo, que me pongo a mí en tanto que hombre y persona humana *entre paréntesis*, haya sin embargo de seguir conservándome en cuanto ego», *Cartesianische Meditationen*, & 62, p. 176). Pues bien, en un segundo momento —que ha de esperar hasta esta quinta meditación, mostrándose así la complejidad de la cuestión—, descubrimos que en la reducción no sólo queda el yo, sino la multiplicidad de yoes.

¹⁰² *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 139.

¹⁰³ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 139.

¹⁰⁴ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 138.

ción analógica (*analogische Apperzeption*)¹⁰⁵ o asemajadora (*verhähnlichende*)¹⁰⁶. No hay inmediatez total porque no hay presentación, sino aprensación; no hay percepción, sino apercepción. El otro no está ahí, sino co-ahí; no está presente, sino com-presente. Lo presente, lo percibido, es decir, lo dado con inmediatez total no es el otro como otro, como otro yo, sino solamente el cuerpo del otro, el *cuerpo objetivo*¹⁰⁷. Lo que el otro tiene de sujeto, de yo, no se presenta, sino que se aprensenta a través de su cuerpo.

Esta teoría de la aprensación presupone, a su vez, distintas teorías de Husserl apenas conocidas: en especial, las que atañen al cuerpo y a la síntesis pasiva. Aquí he de resumir al menos la teoría acerca del cuerpo vivido y objetivo¹⁰⁸, pues la aprensación va a consistir justamente en transferir mi cuerpo vivido al cuerpo objetivo del otro.

La tesis de Husserl es que los apareceres del yo son también originariamente los apareceres de su cuerpo. Y es que el yo es también “cuerpo”: lo que Husserl denomina “cuerpo vivido (*Leib*)”. El cuerpo vivido es el cuerpo tal como es sentido por dentro, es mi cuerpo propio experimentado en primera persona; el cuerpo que siente dolor, placer, cansancio muscular, náuseas, agujetas, agotamiento, calor o frío, etc. Pero este dato del cuerpo vivido suele omitirse en las teorías no fenomenológicas. Normalmente nos entendemos a partir de la actitud natural, de las ciencias

¹⁰⁵ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 138.

¹⁰⁶ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 141.

¹⁰⁷ Habría que matizar que la percepción en la que se da el cuerpo es percepción externa y, según veremos, para Husserl la percepción externa vuelve a ser una aprensación.

¹⁰⁸ Esta teoría la he discutido críticamente en “El cuerpo vivido y su identidad con el cuerpo objetivo”, *Escritos de Filosofía* 43, Buenos Aires, 2003, pp. 229-258.

positivas, y reducimos el cuerpo a cuerpo objetivo. Mi “cuerpo objetivo (*Körper*)” es una parte más del espacio objetivo, es el que se da en percepción externa y resulta a todos accesible; es el que todos pueden ver y yo misma puedo ver. Es el que estudian los médicos, los anatomistas, los fisiólogos, los genetistas, los profesionales de la estética, etc. Este cuerpo objetivo es muy distinto de mi cuerpo vivido, que podemos ejemplificar a través del dolor. El dolor de cabeza que ahora siento pertenece a mi cuerpo vivido: nadie puede ver mi dolor de cabeza, aunque todos vean mi cabeza que forma parte del cuerpo objetivo.

El cuerpo vivido es sentir, son sensaciones; pero “localizadas”, dice Husserl. Las sensaciones pueden, desde luego, exhibir objetos externos: gracias a los colores del campo visual que experimento de modo inmediato, veo las sillas que están ahí fuera. Sin embargo, hay sensaciones que se localizan y al localizarse se convierten en cuerpo vivido¹⁰⁹. La localización de sensaciones se produce, sobre todo, en el tacto. Jean-Louis Chrétien¹¹⁰ nos recuerda que ya Aristóteles cayó en la cuenta de la peculiaridad del tacto. El tacto no tiene un órgano específico, como la vista o el oído. Y la razón es la que Husserl se encarga de explicitar: el tacto se localiza y así se hace cuerpo vivido. Por ello el “órgano” del tacto tendría que ser todo el cuerpo, porque el tacto es, en realidad, el cuerpo vivido.

Pues bien, el cuerpo objetivo se identifica con el cuerpo vivido: la mano que veo y que ven otras per-

¹⁰⁹ A las sensaciones localizadas Husserl ya no las denomina sensaciones (*Empfindungen*), sino que usa para ellas un término técnico de difícil traducción: *Empfindnisse*.

¹¹⁰ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Minuit, París, 1992, cap. IV; tr. cast.: *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid, 1997.

sonas es justamente la mano que me duele. Para justificar la identificación de ambos cuerpos, Husserl acude al fenómeno de la “doble sensación”, que se produce en la esfera del tacto, cuando una parte del cuerpo toca a otra. Se trata, por ejemplo, de que la mano derecha toca a la izquierda, con lo cual la mano izquierda es, a la vez, cuerpo objetivo y vivido. Es cuerpo objetivo, porque es tocada por la mano derecha, que la toca al igual que podría tocar una mesa. Pero es también cuerpo vivido porque se siente tocada.

Ya podemos volver a la teoría de la intersubjetividad. Yo me vivo originariamente como cuerpo y por ello Husserl va a defender que también el acceso al otro es en principio acceso a su cuerpo vivido. Captar al otro significa originariamente captarlo como cuerpo vivido —y no como mero cuerpo objetivo—. Al cuerpo vivido se unirá sólo posteriormente la esfera psíquica superior: los sentimientos, las ideas, los recuerdo, etc.

Teniendo esto en cuenta, la presentación consiste en una «transferencia aperceptiva (*apperzeptive Übertragung*)» a partir de mi cuerpo vivido. Y esta transferencia, esta «aprehensión analogizante» del otro cuerpo objetivo como otro cuerpo vivido, tiene su «fundamento de motivación» en la semejanza de los cuerpos objetivos¹¹¹. Dicho de modo más sencillo. Veo el cuerpo objetivo del otro. Esto es lo que se me da de modo inmediato, presente. Entonces capto la “semejanza” entre su cuerpo objetivo y el mío. Aquí utiliza Husserl su teoría de la síntesis pasiva para mostrar que esta semejanza es un dato perceptivo *inmediato*: la semejanza de los cuerpos objetivos se da en una *síntesis pasiva por asociación*¹¹². Utilizando los térmi-

¹¹¹ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p.140.

¹¹² Por “asociación”, no por “identidad” (como veremos que sucede en la percepción externa, en la que la identidad se da respecto a la primera percepción, que constituye la profundación),

nos más conocidos de la psicología de la *Gestalt*, se trata de que lo primero que se capta es el *todo*, es decir, se me impone inmediatamente la semejanza entre los elementos y no los elementos aislados, que luego consideraría o no semejantes. En este caso se trata del todo más elemental: del par, formado sólo por dos elementos, y por ello habla Husserl de una “parificación”¹¹³.

La semejanza es el fundamento para la apercepción. Ella permite que se produzca la “transferencia aperceptiva”, en la que se transfiere el “sentido de cuerpo vivido”, que sólo puede venir dado originariamente por “mi” cuerpo vivido —sólo sé qué es el “dolor” sintiendo dolor—. Esta transferencia de sentido es una aprehensión calificada de “analogizante” porque el “fundamento de la motivación para la aprehensión” es la *semejanza* de cuerpos objetivos. Así se produce, dice Husserl, una apercepción del cuerpo objetivo del otro según el sentido de mi cuerpo vivido, y esto significa lo siguiente: mi cuerpo objetivo es semejante al del otro; además, mi cuerpo objetivo es idéntico a mi cuerpo vivido y entonces capto necesariamente el cuerpo objetivo del otro como igualmente idéntico a un cuerpo vivido. Capto el cuerpo objetivo del otro, semejante al mío, como un cuerpo que se siente por dentro —como se siente el mío—. Como un cuerpo que siente, por ejemplo, dolor; que no es un mero cuerpo objetivo, sino un cuerpo doliente. El rostro del otro no es una mera configuración de colores, sino que es una “expresión” de dolor¹¹⁴.

porque se mantiene la dualidad entre los cuerpos objetivos: son dos, aparecen como distintos, aunque tengan una unidad por semejanza.

¹¹³ Cf. *Cartesianische Meditationen*, & 51.

¹¹⁴ La verificación de la presentación se produce en la experiencia de su conducta cambiante pero acorde con lo psíquico.

Ya podemos entrar en la dificultad principal de esta teoría. Se trata de que la semejanza entre cuerpos objetivos no es tan inmediata como la que se da entre dos objetos del campo visual; por ejemplo, entre estas dos botellas que ahora veo. La razón reside en que el cuerpo objetivo del otro está “allí” y yo “aquí”. Esto parece una nimiedad, pero no lo es: el estar aquí es una peculiaridad que tiene mi cuerpo objetivo justamente por ser idéntico al cuerpo vivido. El “aquí” de mi cuerpo objetivo es un “aquí” absoluto, es decir, yo estoy siempre aquí... y, por tanto, el otro está siempre allí. Entonces la semejanza parece esfumarse, pues, por ejemplo, el cuerpo del otro lo veo casi entero y el mío no logro nunca verlo de este modo (debido justamente a que está aquí, ligado a mi cuerpo vivido, y no puede tomar distancia respecto de él). De mi cuerpo en realidad ahora veo muy poco: apenas veo quizás mis manos. Entre estas manos difusas y el cuerpo objetivo de cualquiera de ustedes, que veo casi completo y con claridad, parece difícil que surja inmediatamente la asociación por semejanza.

Husserl soluciona este problema afirmando que para poder realizar la asociación he de considerar mi cuerpo objetivo como «si estuviera yo allí»¹¹⁵. Ha de producirse, pues, una «evocación reproductiva» de mi cuerpo allí (evocación que no llega a “intuición”, pues yo no llego a verme en ese lugar)¹¹⁶. La asociación entre

¹¹⁵ Esta tesis de Husserl la utiliza A. Schutz para poder explicar la vida social del hombre. Es lo que denomina la «tesis general de las perspectivas recíprocas», que en su primera idealización es la «intercambialidad de los puntos de vista»: cambiar mi lugar por el suyo de modo que su aquí se convierta en el mío, cf. *El problema de la realidad social*, pp. 42-43.

¹¹⁶ «El cuerpo objetivo que pertenece a mi mundo circundante primordial (el del que luego será el otro) es para mi cuerpo objetivo en el modo *allí*. Su modo fenoménico no se parifica en asociación directa con el modo fenoménico que realmente tiene en cada

los cuerpos objetivos no es, pues, inmediata. Pero tampoco se trata de una mera *construcción conceptual*. Para mostrarlo, Husserl se basa en su teoría de la síntesis pasiva y esta vez recurre a la *síntesis de identidad*, que enlaza mi cuerpo vivido con mi cuerpo objetivo. En primer lugar, la identidad propia de mi cuerpo objetivo incluye sus distintas configuraciones y posiciones posibles. Aunque ahora apenas vea mi cuerpo objetivo, cuento con él; cuento con mis manos, aunque no las vea; con la posibilidad de que mi cuerpo sea herido y empiece a sentir dolor, aunque ahora no lo sienta. Este cuerpo objetivo puedo ubicarlo en distintos lugares del espacio. En concreto, lo puedo situar allí donde está el cuerpo objetivo de cualquiera de ustedes y captar así la semejanza entre ambos cuerpos objetivos¹¹⁷. Y lo decisivo es que, gracias a la síntesis de identidad, mi cuerpo objetivo allí forma una unidad indisoluble con mi cuerpo objetivo aquí *y, por tanto, con mi cuerpo vivido*. Esta identidad última con mi cuerpo vivido es lo que permite la presenta-

caso mi cuerpo vivido (en el modo *aquí*), sino que evoca reproductivamente otro fenómeno semejante de entre los pertenecientes al sistema constitutivo de mi cuerpo vivido como cuerpo objetivo en el espacio. Recuerda el aspecto de mi cuerpo objetivo “si estuviera yo allí”. También así, aunque la evocación no llega a ser una intuición rememorativa, se lleva a cabo una parificación», *Cartesianische Meditationen*, & 54, p. 147.

¹¹⁷ José Ortega y Gasset acusa a Husserl de un «error garrafal», pues al hacer la analogía supondría que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro es sólo de perspectiva (aquí-allí) e ignoraría la importancia del cuerpo vivido. Pero, el error lo comete, más bien, Ortega, pues no llega a comprender que la clave de la teoría de Husserl reside en la distinción —que es también identidad— entre el cuerpo vivido y el objetivo. La semejanza la establece Husserl sólo entre los cuerpos objetivos y es esto lo que permite la transferencia del cuerpo vivido. Que Ortega no ha entendido la teoría husserliana se ve con claridad en el esquema que ofrece en una nota, en el que no distingue el cuerpo vivido y el objetivo, *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid, 3ª ed., 1969, pp. 163-4.

ción, pues en ella se transfiere justamente el sentido de mi cuerpo vivido al cuerpo objetivo del otro.

Mediante esta teoría Husserl logra explicar cómo capto al otro. Muestra que lo capto del “modo más inmediato posible”. Un modo más inmediato sería imposible, pues si captara de modo *totalmente* inmediato el dolor del otro, dicho dolor sería mío: la herida no le dolería a él, sino a mí¹¹⁸. Para que el otro sea otro, para que su dolor le duela a él y no a mí, he de captarlo mediante presentación, a través de su cuerpo objetivo y de mi cuerpo vivido.

3. *La máxima inmediatez posible*

A la teoría de Husserl se le puede acusar de caer en dos errores opuestos. En primer lugar, podría parecer que Husserl no logra salir del yo. Se trata de transferir al otro mi cuerpo vivido y, por tanto, el otro seguiría en el fondo siendo yo, el otro sería *mi* cuerpo vivido puesto allí. No tendríamos analogía, sino identidad o “mismidad” (que anula toda alteridad). En consecuencia, deberíamos sostener que no podríamos aprender nada de los demás, porque todo lo que encuentro en el otro lo he puesto yo mismo.

Pero parece claro que este reproche es injusto. El que el otro sea otro (sin dejar de ser un yo) es lo que hace que la teoría de Husserl sea tan compleja: si el otro fuera yo, sobraría la teoría de la presentación. Como dice Jacques Derrida, en *La escritura y la diferencia*: «La necesidad de recurrir a la presentación analógica, lejos de significar una reducción analógica y asimiladora de lo otro a lo mismo, confirma y respe-

¹¹⁸ La inmediatez total, la evidencia apodíctica basada en la adecuación, sólo se tiene en el *cogito* no intencional, en los aparecidos de mi yo, pero no en lo otro ni en el otro.

ta la separación, la necesidad insuperable de la mediación»¹¹⁹. La teoría de Husserl traduce el «respeto no violento del secreto» y es «lo contrario de la asimilación victoriosa»¹²⁰. Además, Husserl no niega en ningún sentido la posibilidad de aprender del otro, sino que afirma, más bien, que «toda asociación parificadora es mutua» y que por ello «revela mi propia vida anímica»¹²¹. La parificación parte de mí, pero una vez que accedo al otro, el otro me permite entenderme a mí misma. En el otro puedo descubrir —y descubro de hecho— sentimientos que yo nunca he sentido, puedo encontrar —y encuentro de hecho— ideas que nunca se me habrían ocurrido...¹²².

En segundo lugar, a Husserl se le podría acusar de proponer una teoría tan complicada que destruye el dato básico de partida, que sería el darse *totalmente inmediato* del otro. Para Husserl el otro no se daría de modo inmediato, sino que tendríamos, más bien, que justificar su existencia a través de un razonamiento muy complejo: veo el cuerpo del otro y deduzco mediante una inferencia que el otro existe, partiendo de que posee un cuerpo objetivo semejante al mío.

A esta interpretación de la teoría husserliana se opondrían las teorías que, sin duda, gozan hoy en día de más aceptación: aquellas que defienden la *inmediatez total* en la donación del otro. Como ejemplos podemos tomar a Max Scheler o a Emmanuel Levinas. Scheler sostiene, en la última sección de

¹¹⁹ *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, p. 182; tr. cast., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

¹²⁰ *L'écriture et la différence*, p. 182.

¹²¹ *Cartesianische Meditationen*, & 54, p. 149.

¹²² Creo que esto debe aplicarse en el nivel genético de construcción del cuerpo objetivo: tras descubrir al otro como otro, su cuerpo objetivo sirve como espejo del mío, por ello el niño no necesita ver su sonrisa en el espejo para saber que sonríe.

Esencia y formas de la simpatía, que es falsa la tesis que afirma que: «lo que nos es dado “inmediatamente (*zunächts*)” de otro ser humano es exclusivamente el *fenómeno de su cuerpo objetivo*, sus alteraciones, movimientos, etc., y que únicamente fundándose en estos datos, se llega —de algún modo— a suponerle animado, a suponer la existencia del yo ajeno»¹²³. Frente a esto, dice Scheler que lo inmediato no son los «cuerpos», sino las «totalidades unitarias» de «cuerpos» y «yoes»¹²⁴, que son unidades «psicofísicamente indiferentes»¹²⁵ (sólo una falsa teoría rompería el dato fenomenológico de partida distinguiendo el cuerpo de lo psíquico). Lo inmediato es el fenómeno de la “expresión”, que es a un tiempo cuerpo y mente: «Es seguro, en efecto, que creemos tener directamente en la risa la alegría, en el llanto la pena y el dolor del otro, en su rubor su vergüenza, en sus manos suplicantes su suplicar, en la tierna mirada de sus ojos su amor, en su rechinar de dientes su furia, en su puño amenazante su amenazar...»¹²⁶. En esta misma línea va Levinas, para el cual lo inmediato es el rostro, que incluye el ser

¹²³ *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Gesammelte Werke*, Band 7, 6., durchgesehene Auflage von “Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle”, Francke, Berna y München, 1973, p. 130; tr. cast., *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 238.

¹²⁴ *Esencia y formas de la simpatía*, p. 255.

¹²⁵ *Esencia y formas de la simpatía*, p. 256. Para justificar la inmediatez del acceso al otro, Scheler utiliza también su teoría del sentimiento y afirma la existencia de un «sentir lo mismo que otro (*Nachföhlung*)», mediante el cual accedo sentimentalmente al sentimiento del otro. Esto permite el «comprender (*Verstehen*)», que es el acto teórico en el que se da el otro como otro. Para enlazar ambas teorías de Scheler, tendríamos que decir que captar la expresión como unidad psicofísica consiste en este peculiar sentir lo mismo que el otro. Al ver la risa del otro, siento lo mismo que el otro, siento su alegría.

¹²⁶ *Cartesianische Meditationen*, p. 254.

otro bajo la forma del mandato ético del “no matarás”. El otro se da inmediatamente como otro en tanto que su rostro me habla y me dice: “no matarás”.

Pues bien, Husserl muestra que la inmediatez total defendida por estos autores destruye justamente la trascendencia del otro: su ser un yo en sentido estricto. La máxima inmediatez que respeta la trascendencia del otro como sujeto sólo puede ser, en realidad, la mediatez que Husserl ha descrito. Veámoslo para terminar.

Si consideramos que la alternativa opuesta a la inmediatez es el razonamiento, el pensar teórico (el nivel del “signo”), entonces hemos de decir que la teoría de Husserl es, más bien, una teoría de la “inmediatez” (pues se mueve siempre en el nivel de la “intuición”, no del “signo”). Husserl afirma explícitamente que la presentación no es “una inferencia por analogía”, que «la apercepción no es una inferencia; no es acto intelectual alguno»¹²⁷. No se trata de hacer razonamientos, pues entonces no tendría experiencia del otro, sino que lo supondría teóricamente. La experiencia del cuerpo, la captación de semejanzas, son fenómenos que se sitúan en el ámbito más “inmediato”, en lo que en la vida adulta vale como inmediatez total, frente a cualquier tipo de razonamiento o inferencia conceptual. Para justificarlo lo mejor es seguir la propuesta de Husserl y comparar esta experiencia del otro con la percepción externa en la que se dan las cosas, pues, como muestra Husserl, también la percepción externa es presentación, y, por tanto, la experiencia del otro es tan inmediata como la experiencia de las cosas externas.

La percepción externa es presentación, porque en la parte de delante se presenta la parte de

¹²⁷ *Cartesianische Meditationen*, & 50, p. 175.

detrás de la cosa. Éste es el dato decisivo del “ocultamiento”, de la “inadecuación” de la percepción externa. Basta reflexionar un momento, para caer en la cuenta de que al ver la mesa veo sólo la parte de delante, sólo ella se da propiamente, se “presenta” en sentido estricto. La parte de detrás de la mesa en realidad no la veo, no se presenta, pues está oculta, tapada por lo que se da propiamente, que es la parte de delante. La parte de detrás se apesenta, pero no se presenta. Dicho de otro modo, en mi primera percepción de la mesa o, mejor, de mi sonajero o de mi muñeco de peluche, no percibí el sonajero o el muñeco como teniendo parte de detrás. Tuve que dar la vuelta al sonajero para descubrir dicha parte de detrás. El interés que los niños ponen en girar una y mil veces los objetos que tienen entre sus manitas no es un interés meramente lúdico: los niños están aprendiendo a ver, a ver las cosas como cosas, como teniendo parte de detrás¹²⁸.

En esta teoría de la percepción externa (que creo que es la mejor teoría de la percepción de la que disponemos en la actualidad), la mesa con su parte de detrás se da en una presentación, pero es claro que esta mediatez no implica que la mesa no se me esté dando ahora de modo “inmediato”: la mesa se da con lo que en la vida adulta consideramos una inmediatez total. Pues bien, lo que Husserl muestra es que esta misma inmediatez se tiene en el acceso al otro: veo tan inmediatamente al otro en tanto que otro, en tanto que poseyendo un cuerpo vivido, como a la mesa en tanto que mesa, en tanto que poseyendo parte de detrás.

¹²⁸ En la percepción externa entendida como aperccepción por analogía, la analogía es respecto a la primera percepción de la misma cosa (profundación). Además, como ya indiqué, la síntesis pasiva es por identidad y no por asociación (entre la primera percepción y la actual).

Ahora bien, Husserl saca a la luz que esta supuesta inmediatez total de la vida madura, que se da en la percepción de cosas o en la captación de los otros, encierra una mediatez, que se comprueba cuando pasamos a un plano genético. Se trata de la donación más inmediata posible, pero no es inmediatez total ya que entonces desaparecería la trascendencia de lo dado. La mesa es mesa, no soy yo misma, porque me oculta su parte de detrás; el otro es otro, no soy yo misma, porque su cuerpo vivido no se da propiamente.

Por tanto, frente a las teorías de la inmediatez total, hemos de decir que la supuesta inmediatez de la vida madura (la que se opone a la mediatez total del razonamiento o del signo) incluye una mediación, pues de no ser así se eliminaría la trascendencia. La máxima inmediatez que respeta la trascendencia (de lo otro o del otro) es la propuesta por Husserl. La expresión corporal o el rostro del otro son fenómenos “inmediatos” porque en ellos se da el otro del modo más inmediato posible, y por esto nos parece verdad que, como dice Scheler, tenemos en la risa la alegría, en el llanto el dolor, etc. Pero hemos de añadir, con Husserl, que no hay inmediatez total, ya que entonces la alegría y el dolor serían míos y no del otro¹²⁹.

Por último, es fundamental precisar que entre la percepción externa y la del otro hay una diferencia decisiva, que marca justamente el distinto nivel de

¹²⁹ Ver la crítica de Derrida a Levinas en *L'écriture et la différence*, p. 183, que considero muy certera: «Levinas habla de hecho de lo infinitamente otro, pero, al rehusarse a reconocer en ello una modificación intencional del ego —lo que sería para él un acto totalitario y violento— se priva del fundamento mismo y de la posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué le autoriza a decir ‘infinitamente otro’ si lo infinitamente otro no aparece como tal en esta zona a la que llama lo mismo y que es el nivel neutro de la descripción trascendental?».

trascendencia de sus respectivos objetos. ¿Cuál es esa diferencia? La parte de detrás no la veo, pero puedo dar la vuelta en torno al objeto y verla propiamente: entonces ya no se presenta, sino que se presenta. ¿Es posible esto mismo en la percepción del otro? ¿Puedo lograr que el yo del otro se presente como se presenta la parte de detrás de la cosa? Parece claro que no. Por muchas vueltas que dé en torno al otro no puedo captar su dolor de cabeza. Veré la cabeza completa del otro, incluso puedo llegar a ver su cerebro si soy neurocirujano, pero nunca veré su dolor, nunca se me presentará su yo. Como dice Husserl, en la percepción del otro «lo presentado (...) no puede jamás venir realmente a presencia»¹³⁰.

Por ello Husserl cree que la cosa se puede reducir a la esfera de lo mío propio¹³¹ (tesis idealista)

¹³⁰ *Cartesianische Meditationen*, § 51, p. 142. Una segunda diferencia da, sin embargo, más inmediatez a la experiencia del otro. En el caso de la experiencia del otro, la profundación que permite la analogía es algo que continuamente está presente de modo vivido (el cuerpo vivido), mientras que en la percepción externa la profundación es la primera percepción que se produjo en el pasado y, por tanto, ya no está presente de modo vivido. Hemos visto que esta teoría es matizada por Husserl, pues la asociación exige la evocación reproductiva de mi cuerpo allí, pero lo decisivo es que (gracias a la síntesis de identidad) el cuerpo allí está enlazado con los otros modos de aparecer del cuerpo objetivo que, a su vez, se identifica con el cuerpo vivido. Por tanto, el que uno de los apareceres de la unidad esté siempre presente (cuerpo vivido) sigue siendo un privilegio que posee la experiencia del otro frente a la percepción externa.

¹³¹ Para ello basta con entenderla como suma de escorzos, pero, por mi parte, lo que he intentado mostrar (*Fenomenología del ser espacial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999) es que así se reduce la espacialidad a temporalidad: no se entiende la cosa como la que *ahora* tiene parte de detrás, sino como la que tendrá *en el futuro* parte de detrás (que, por tanto, será ya parte de delante). Su trascendencia irreductible a lo mío propio consiste en que en la cosa espacial siempre hay una parte de detrás —que no se puede dar cuando se da la de delante y por ello es parte de detrás, necesariamente oculta—. Teniendo esto en

y, sin embargo, el otro siempre es trascendente (frente al solipsismo). El que el dolor del otro no se pueda presentar nunca muestra su trascendencia total, su irreductibilidad a lo mío propio: el otro no se puede convertir nunca en mero objeto para mí; sólo su cuerpo objetivo puede reducirse a lo mío propio. Pregunta Husserl: «¿Qué es lo que hace ajeno —y no segundo cuerpo propio— a ese cuerpo vivido?». Y la respuesta es: «que nada del sentido recibido de específica corporalidad vivida puede realizarse originalmente en mi esfera primordial»¹³². Por tanto, la tesis de lamediatez, lejos de ser negativa, es positiva: muestra la absoluta irreductibilidad del otro. Si percibiera inmediatamente el dolor del otro, el dolor sería mío, el otro sería yo, es decir, se destruiría la analogía y habría univocidad o mismidad.

En conclusión, creo que hoy en día se tiende a partir de la donación inmediata del otro por miedo al fantasma del solipsismo, pero no se cae en la cuenta de que la inmediatez total acaba por eliminar la trascendencia del otro. Frente a esto, considero que es

cuenta, mi propuesta es aplicar la conclusión de la teoría de la intersubjetividad también a la teoría de percepción externa y afirmar que las cosas tampoco son meros nóemas. Este paralelismo entre ambas donaciones se confirma en el siguiente texto de Husserl, donde atribuye a la experiencia de los otros justamente la evidencia de la percepción externa, con lo cual si Husserl considera suficiente esta evidencia para salir del solipsismo, también lo será para salir del idealismo: «aunque estos otros ego trascendentales ya no están dados en originalidad y evidencia apodictica simple, sino en una evidencia de *experiencia externa*», *Cartesianische Meditationen*, & 62, p. 175. Como vemos, se trata, en definitiva, de reconocer grados de evidencia acordes a la cosa que se da, y, tanto en la percepción externa como en la del otro, tenemos un grado de evidencia inferior al *cogito*, pero que constituye la máxima evidencia que respeta la trascendencia de lo dado; por esta razón dicha evidencia sólo puede ser puesta en duda mediante el argumento del "genio maligno", sin que haya ningún otro motivo posible de duda.

¹³² *Cartesianische Meditationen*, & 51, p. 143.

inevitable partir del yo. Si siguiéramos hasta el final a Husserl, lo "otro" no yoico, las cosas, se podrían reducir a lo mío propio; el cuerpo del otro es reductible a lo mío propio. Pero, incluso en este caso, el otro siempre queda más allá de mí, siempre es trascendente, porque no es un mero cuerpo objetivo (no es "lo otro"), sino que es un "yo" (es "el otro"). Es un yo en sentido estricto (analogía frente a equivocidad) y no es mi yo, sino otro (analogía frente a univocidad). El otro es, pues, "otro como yo". Y por esta razón es pura trascendencia, puro misterio. Misterio que, en realidad, sólo puede ser sondeado por un sujeto absoluto, por Dios. Dios es el único sujeto capaz de recorrer la distancia abierta por la mediatez y de lograr una inmediatez total, que ha de ser quizás necesariamente una inmediatez en el amor.

LA ANALOGÍA DE LOS CONCEPTOS METAFÍSICOS

JOSÉ J. ESCANDELL

Antonio Millán-Puelles, in memoriam

Las reflexiones que a continuación ofrezco sobre la analogía de los conceptos metafísicos, se articulan en dos partes. En primer lugar, considero necesario determinar con alguna precisión qué se deba entender por “conceptos metafísicos”, para evitar confusiones por sobreentendidos. En segundo lugar habrá que abordar, por supuesto, si en esos conceptos se da, o no (y, si se da, cómo sea ello) la analogía.

Ambas cuestiones pertenecen de manera directa al campo de la lógica, e indirectamente al campo de la metafísica. La analogía y la univocidad son “antepredicamentos”, de acuerdo con la terminología clásica de las *Categorías* de Aristóteles. Los antepredicamentos son denominados así porque, según señala Greth, son «preámbulos y prerrequisitos para ordenar los predicamentos», cuyo estudio corresponde a la lógica predicamental (aunque algunos autores sitúan esta cuestión no en el marco sistemático de la lógica material, sino dentro del estudio meramente formal del concepto). Sin embargo, los antepredicamentos no agotan su esencia en servir para la ordenación de las categorías, puesto que tiene sentido hablar de analogía y univocidad respecto de conceptos que no son predicamentales. Es el caso al menos de los conceptos metafísicos. Analogía y univo-

cidad no afectan tan sólo a los conceptos predicamentales, sino que también a otros (por ejemplo, los trascendentales); al fin y al cabo, los predicamentos no constituyen la clasificación de la totalidad sin excepción de los conceptos.

Por esta razón parece razonable pensar que el lugar sistemático de los antepredicamentos debe ser, más bien, la teoría general del concepto (o una parte de la lógica material más general o amplia que la escueta lógica predicamental). En tal sentido, los antepredicamentos serán, sin duda, anteriores a los predicamentos, también en el sentido de que son más amplios.

Sea como fuere, los paralelos y consecuencias en metafísica de la analogía y de la univocidad de los conceptos son importantes, y de ello es signo el hecho de que, entre los manuales escolásticos de filosofía, no sea raro que estas cuestiones reciban mucha atención en los volúmenes de ontología y metafísica, sobre todo por la relevancia que se le reconoce a la discusión de la analogía del ente y, asimismo, a la de las propiedades y nombres de Dios. La metafísica no puede hacer oídos sordos a lo que la lógica dice sobre estos asuntos, como tampoco la lógica puede olvidar sus nexos con la realidad, como si nada en absoluto tuviera que ver con ella. Nos encontramos ante un asunto verdaderamente interdisciplinario dentro de la filosofía.

1. Conceptos metafísicos y conceptos no metafísicos

En un sentido vulgar y negativo, es posible denominar “metafísicos” a los conceptos de entidades extrañas o de vaguedades ectoplasmáticas. También

hay quien tiene por metafísicos los conceptos demasiado sutiles u oscuros. Ahora bien, si se aceptan estos significados de “metafísico”, será necesario decir que la mesa, el papel, el lector, la libertad, Dios, el alma de los vivientes, etc., no son realidades “metafísicas”. Los conceptos de auténticas y fehacientes realidades, de entidades patente y rotundamente reales, no serán conceptos “metafísicos”. Ahora bien, la tradición filosófica ha inventado precisamente la denominación de “metafísico” para significar aquello que se sitúa más allá de la realidad “física” o material. Y principalmente detecta en ese ámbito el fundamento inmediato de la realidad misma, a saber, el ser. Por eso la metafísica realista de raíces aristotélicas sigue considerándose ciencia del ente en cuanto ente. El territorio de lo metafísico queda definido, en tales condiciones, de una manera inequívoca como correspondiente al ámbito de lo real, pero de lo real en cuanto tal. No tanto el ser real, cuanto la condición o índole de real que lo real tiene, es lo que pertenece definitivamente a la metafísica clásica aristotélica. De acuerdo con ello, se podrá hablar de conceptos metafísicos cuando se trate de conceptos referidos, de una manera o de otra, al ente en cuanto ente. Nótese bien que, de este modo, lo que se está diciendo no es que sean metafísicos los conceptos correspondientes a las entidades reales. Si ello fuera así, habrían de reconocerse como metafísicos los conceptos de elefante, bolígrafo, mesa o cimborio. No son metafísicos los conceptos de realidades sin más, sino los conceptos que apuntan hacia la realidad misma de lo real.

Queda así descartado del ámbito de los conceptos metafísicos no solamente lo que se considera como perteneciente en sentido peyorativo y deleznable a la metafísica, sino también la posición que adopta Kant y otras semejantes. Porque los conceptos de la

lógica trascendental kantiana, que proceden de las ontologías especiales de Wolff, son por completo apriorísticos o puros, en el sentido de que son enteramente independientes de toda clase de experiencia, mientras que los conceptos ligados a la metafísica del ente en cuanto ente tienen en la experiencia sensorial su punto de partida necesario.

Por otro lado, el reconocimiento de la existencia de conceptos metafísicos no es una cuestión meramente lógica, en el sentido de que el carácter de metafísicos consista en pertenecer al campo sistemático de la metafísica. La cuestión de la existencia de conceptos metafísicos no es un problema de lógica material o de lógica mayor. Más radicalmente considerada la cuestión, la posición que al respecto pueda asumir la lógica no puede ser independiente de lo que la propia metafísica establezca acerca de lo pertinente o no a su propio objeto. Dicho de otra manera: la índole de concepto metafísico no es un asunto puramente "formal" sino que es fundamentalmente metafísico.

Como he afirmado antes, son metafísicos, pues, en el sentido de la metafísica realista, los conceptos referidos al ente en cuanto tal. Estos conceptos tienen características especiales. Millán-Puelles, al plantearse esta cuestión, responde en los siguientes términos: «todos los conceptos metafísicos, y únicamente ellos, se refieren a algo enteramente inmaterial e inmutable (ya positiva, ya precisamente)». Este es un punto de capital importancia. Y lo es porque en su literalidad parece llevar a que la metafísica deja de lado los entes reales de la naturaleza (que son mudables y materiales) y traiciona a la universalidad de la que se enorgullece. ¿No es, acaso, real lo material? Si lo material es real, y la metafísica abarca todo lo real, ¿no hay que reconocerle también a la materia la condición de realidad metafísica? La salida para esta

situación dificultosa se encuentra en el reconocimiento de que «aunque el ser pueda darse, y de hecho se da, en la materia y el cambio, no cabe que la materia y el cambio puedan darse en el ser, porque éste en sí mismo es acto y, como tal, activo, determinante, cuando entra en composición con una potencia pasiva, según ocurre en lo material y lo mutable». Puede reforzarse este argumento con la consideración de que «por consistir únicamente en acto, el ser no envuelve en sí mismo ningún tipo de imperfección, por más que se pueda dar, y de hecho está dado, en las realidades imperfectas, ninguna de las cuales podría tener alguna realidad si en verdad no se diese en ellas ningún ser». Y las realidades materiales, en cuanto que materiales, son inevitablemente imperfectas.

Más aún: no sólo se ha de excluir del catálogo de los conceptos metafísicos a los conceptos de realidades materiales y mudables en cuanto que tales, sino también a todos los restringidos al interior del círculo de lo finito o limitado, el cual, por lo demás, coincide exactamente con el de las categorías entendidas al modo aristotélico, es decir, «los supremos géneros en que el ente real finito se distribuye o divide». Los conceptos metafísicos se contradistinguen de los conceptos categoriales y, por lo tanto, es posible, e incluso necesario, distinguir entre una lógica categorial y una lógica metafísica.

Llegados a este punto, es decir, una vez determinada con precisión suficiente la característica distintiva de los conceptos metafísicos respecto de los que no lo son, la cual consiste en la inmaterialidad e inmutabilidad de sus contenidos, conviene prolongar este análisis para procurar, a continuación, señalar qué clases o tipos de conceptos metafísicos cabe distinguir. Ello es relevante para nuestro asunto porque puede suceder, sin duda, que analogía y univocidad

se den de manera distinta en distintos conceptos metafísicos. A este respecto, Millán-Puelles distingue tres clases o tipos de conceptos metafísicos (también denominados «extracategoriales»). En este punto es la de Millán-Puelles una aportación por completo original a los esquemas ordinarios de la filosofía escolástica y, más exactamente, aristotélico-tomista.

En primer lugar, son conceptos metafísicos los conceptos llamados “trascendentales”, conocidos con esta denominación en la tradición moderna de la filosofía escolástica (aunque no es moderno su descubrimiento, ni mucho menos). En segundo lugar, es metafísico el concepto de Dios y de sus atributos. Y en tercer lugar, lo son también los conceptos de perfecciones simples o puras no incluidos en los dos grupos anteriores. En realidad no se trata de tres tipos que resulten de la división de algo común superior. De los conceptos trascendentales cabe decir que son primarios en el sentido de que son los más universales y de que se encuentran presentes, a su modo y manera, en todos los demás conceptos metafísicos. Por su parte, los otros dos tipos de conceptos metafísicos son «entre sí coincidentes por no darse en el máximo nivel lógico». Pues, en efecto, Dios es un individuo único e irrepetible, y sus perfecciones tienen esa misma individualidad, mientras que las perfecciones puras o simples tienen un «nivel lógico intermedio», en el sentido de que, sin ser trascendentales (es decir, absoluta y completamente universales), tampoco se restringen a darse en un solo individuo, sino que se encuentran como entre lo exclusivamente individual divino y lo inclusivamente universal del ente. De este tipo de ideas son las de “acto”, “persona”, “causa eficiente”, “vida”, “volición” y otras.

Así las cosas, el estudio de la analogía de los conceptos metafísicos obligatoriamente deberá ser tri-

membre, pues deberá hacerse cargo de esta triple división de los conceptos en cuestión. Pasemos a ese asunto.

2. *La analogía en el ámbito de lo metafísico*

Ni siquiera la idea de la analogía es una idea pacífica, como magníficamente muestra el Prof. José Miguel Gamba en su estudio *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. Esta obra debe ser considerada como un punto de referencia ineludible para quien quiera establecer alguna novedad en esta materia. Entre los pensadores de coloración escolástica, es bien sabido que, tras reconocerse en la analogía un modo de predicación de conceptos por semejanza, abunda la disparidad de pareceres y las diferencias de vocabulario. En particular, el escenario del estudio de la analogía no puede prescindir del enfrentamiento secular entre cayetanistas y suarecianos, a cuenta de la admisibilidad, o no, de la analogía de atribución intrínseca y la de proporcionalidad propia. De cara a una activación de la doctrina de la analogía que la haga útil en la especulación filosófica, resulta hoy de interés el hecho de que Santiago María Ramírez haya propuesto una perspectiva integradora y original. Eso mismo señala con claridad el Prof. Gamba y lo reconoce también Millán-Puelles.

El texto de referencia fundamental aquí es un fragmento del comentario de santo Tomás al libro de las *Sentencias*, cuya traducción dice así: «De tres modos se predica algo analógicamente: o según el concepto únicamente, y no según el ser, y esto es cuando el concepto se refiere a varias cosas según el orden de lo anterior y lo posterior, pero sin tener ser nada más que una de ellas, tal como el concepto de la índole de sano se refiere al animal, a la orina y al ali-

mento de diversas maneras, según lo anterior y lo posterior, pero no según diverso ser, porque el ser de la índole de sano es sólo en el animal. O según el ser y no según el concepto, y esto acontece cuando varias cosas se igualan en el concepto de algo común, pero en común no tiene ser de una misma índole en todas (...) O según el concepto y según el ser, y esto es cuando no se igualan ni en el concepto común ni en el ser, tal como el ente se dice de la sustancia y del accidente, y entonces es preciso que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de las cosas de las cuales se dice, aunque diferente según la razón de mayor o menor perfección». De acuerdo con ello, y amparándose también en otras consideraciones, Ramírez (a quien sigue en esto Millán-Puelles) establece la siguiente clasificación de los modos de la analogía:

1. Analogía de desigualdad, que es según el ser y no según la intención.
2. Analogía de atribución, que se desdobra en dos modos:
 - a. Analogía de atribución extrínseca (que coincide con la analogía según la intención y no según el ser)
 - b. Analogía de atribución intrínseca (que es según la intención y según el ser).
3. Analogía de proporcionalidad (que también es según la intención y según el ser, aunque difiere de la de atribución intrínseca), en sus dos formas: la propia y la metafórica o impropia.

La analogía de desigualdad es una analogía ontológica, no lógica: afecta a las cosas, no a los conceptos de ellas. «Así, por ejemplo, la analogía de desigualdad que conviene a los diversos individuos humanos no es atribuible propiamente al concepto

“hombre”, el cual es, en sí mismo, unívoco. En él no queda incluida ninguna desigualdad entre los hombres. Lo desigual es cada uno de los hombres respecto de los demás. Y a ellos afecta la analogía de desigualdad por cuanto entre sí son desiguales dentro de la igualdad —o, más propiamente, estricta unidad, identidad— de la especie representada por el concepto unívoco que la palabra “hombre” significa». En resumen: que la analogía de desigualdad no afecta *propiamente* a los conceptos y, por lo tanto, no es pertinente la cuestión de si se da, o no, en los conceptos metafísicos.

También es oportuno dejar consignado en este momento que la analogía (en la modalidad que ello sea) no es una característica de los conceptos metafísicos que ellos tengan en exclusiva, de modo que los conceptos no metafísicos o categoriales tengan que resignarse, por así decir, a ser puramente unívocos. También hay analogía entre los conceptos predicamentales o categoriales, como sucede con “sano” (que es una cualidad) cuando se dice del hombre y del alimento. Por lo tanto, el hecho de que haya analogía en un concepto no es síntoma suficiente de que se trata de un concepto metafísico. Veamos, entre las cuatro formas restantes de analogía (una vez excluida la de desigualdad), cuáles se dan en lo metafísico.

a. Sería peligroso desatender ahora a la diferencia entre las tres clases de conceptos metafísicos, porque su comportamiento ante la analogía es diferente. Al fin y al cabo, a cada una de estas clases de conceptos metafísicos corresponde un diverso nivel de universalidad, como se ha dicho. Los máximamente contractos son los de la segunda clase (el concepto de Dios y los de sus propiedades) y su predicabilidad adecuada es sólo intrínseca respecto del singular correspondiente. Los nombres de Dios son siempre

nombres propios y exclusivos de Dios. En cuanto a su predicabilidad respecto de sus inferiores, no ha lugar a univocidad ni a analogía, puesto que no hay pluralidad de sujetos subalternos de los que esos conceptos se prediquen. Por consiguiente, si estas múltiples predicaciones tienen lugar, siempre serán, a lo sumo, análogas con analogía extrínseca e impropia.

b. En cuanto a los conceptos de las perfecciones puras, que constituyen la tercera clase de los conceptos metafísicos, su nivel de universalidad es intermedio. Ni se limitan a individuos singulares, ni se pueden predicar propiamente de todos los entes sin excepción. En tales condiciones, puede advertirse con facilidad que su territorio es apto para formas variadas de analogía. Por ejemplo, el concepto de “vida” es apto para predicaciones análogas diversas de las que son admisibles para el concepto de “persona” o de “acto”. En cuanto a aquellos conceptos de perfecciones puras predicadas de Dios y de las criaturas, participan de la analogía que se da en los conceptos trascendentales. J. Hellín sostiene que «los nombres de las perfecciones simplemente simples no convienen a Dios y a las criaturas de manera equívoca o unívoca, ni por analogía extrínseca, sino por analogía metafísica de atribución intrínseca, y de proporcionalidad intrínseca».

c. Es tesis de Millán-Puelles que la analogía de atribución extrínseca es una clase de analogía que no se da entre los conceptos trascendentales. Lo cual, por otro lado, es perfectamente comprensible, pues no cabe que el ente y sus propiedades sean algo extrínseco a ninguna realidad. A esta clase de conceptos ha de corresponder una analogía que ha de ser simultáneamente intrínseca y propia. Como escribió este mismo autor en otro lugar: «La analogía del ente es, pues, intrínseca y, por lo mismo, de proporcionalidad

propia. Cada uno de los entes se comporta respecto de su ser como cualquier otro ente respecto del suyo. Cada uno posee su propio ser. Tener ser —cada cual, a su modo y manera— es aquello en lo que todos los entes, sin ninguna excepción, coinciden, por diversos que sean entre sí. La analogía que conviene al concepto de ente “hace justicia” a todos, reconociéndole a cada uno lo que es suyo, sin incurrir en el abstraccionismo de igualarlos artificiosamente. Y así como la justicia no se opone a la admisión de una escala de méritos objetivos en los distintos hombres —antes bien, obliga a reconocerla—, tampoco la analogía que conviene al concepto del ente se opone, en manera alguna, a que se admita que la entidad del accidente es inferior a la de la sustancia, ni a que se reconozca que el Ser propio de Dios es infinitamente superior al de cualquiera de los entes creados. De este modo, la analogía del ente es compatible con el aspecto jerárquico de la “analogía de atribución”, en la que siempre hay una entidad que de un modo absoluto tiene lo que sólo de una manera relativa se atribuye a otras entidades».

SOBRE EL LUGAR DE LA ANALOGÍA EN LA
ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA:
REFLEXIONES PRELIMINARES

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN

I

Es conocida la relevancia de la *analogía* en nuestra tradición metafísica occidental, tanto en sus comienzos griegos, como, de manera particular, en la asunción que el pensamiento cristiano hace de esta tradición metafísica, ya fuere en la línea platónica —como ocurre, por ejemplo, en Dionisio Areopágita o en san Agustín, etc.—, ya en la tradición aristotélica —como es el caso de la escolástica: santo Tomás, Cayetano, Báñez, Suárez, etc.—.

A pesar de que hoy resuenan ya lejanos, gracias a Dios, los ecos de la fobia positivista a la metafísica (al menos en el ambiente filosófico, que no, empero, en la calle, donde el positivismo pervive perennemente como una especie de pecado original teórico adherido a las entrañas de la mirada propia de la vida cotidiana), otros extraños efluvios, no exentos, paradójicamente, de raigambre metafísica, lanzan nuevamente sus conjuros anti-metafísicos contra esta “malhadada” tradición nuestra del pensamiento, caída, pareciera, irremisiblemente en desgracia. Y lo cierto es que estos conjuros parecen nacer en parte del rechazo de la analogía como método metafísico. Tal es el caso de la *crítica heideggeriana a la meta-física occidental como onto-teología* o de otras formas —también vinculadas en parte a Heidegger—, que rechazan nuestra tradición de pensamiento por “teo-

reticista” o “racionalista”, como ocurre en algunos hermeneutas —piensen Uds. en Jacques Derrida, por ejemplo— o en otros pensadores insertos, incluso, en la tradición teológica, como es el caso, por ejemplo del pensador judío Emmanuel Levinas. Para estos autores el teoreticismo de la tradición metafísica occidental (griega y cristiana), a parte de ingenuo, no está exento de violencia: la *violencia de la re-presentación o de la metafísica de la presencia*; violencia de una actitud humana que, encubierta bajo el excelso ideal de la verdad, no es en el fondo sino un afán desmesurado y soberbio de poder: el afán de una intelección absoluta de todo, de la erradicación de todo *misterio*, de la reducción de *lo otro* a mi mismidad egológica; en definitiva, impulso desmesurado de poder, que no respeta exterioridad ninguna, pretendiendo reducirla a interioridad egocéntrica, ya sea desde el punto de vista individual, pero también desde el punto de vista civilizatorio. Como pueden Uds. quizá anticipar, operan aquí inmensas sinergias telúricas del pensamiento, que sería muy conveniente desocultar. En el fondo, lo que ocurre es que, ¡ironías del destino!, en la época postmetafísica se está librando una batalla sin tregua sobre las cuestiones clave de la metafísica; en particular, de nuevo, sobre la esencia de la razón humana y sus límites, así como sobre la esencia y accesibilidad de Dios, como también, naturalmente, sobre la esencia del hombre. Por esto mi interés se orienta aquí a intentar al menos esbozar lo que sería el *a priori antropológico* que da sentido, tanto a la posición clásica sobre estas cuestiones —naturalmente, en particular, a la cuestión de la analogía—, como a las actitudes críticas mencionadas; y ello, a partir de un examen teórico radical de los presupuestos de unos y otros. Esta reconstrucción de las *condiciones de la posibilidad* que nutren los supuestos de una y otra

posición, debería permitirnos re-situar esta problemática a la que venimos aludiendo entorno a cual deba ser nuestra actitud presente hacia la tradición metafísica occidental. Veremos hasta donde soy capaz de llegar.

II

En cierto modo Heidegger sigue la estela de la crítica kantiana a la metafísica clásica, si entendemos que ésta se apoyaba en el supuesto de que su bancarrota provenía de la *ingenuidad*. Pero la ingenuidad no consiste ahora en una falta de reflexión sobre las condiciones subjetivas *a priori* del conocimiento, sino, más bien, en una cortedad de miras, en una amputación de la verdadera mirada ontológica, que deja a la inteligencia restringida a captar únicamente lo óptico de la realidad, es decir, lo relativo a los entes intramundanos, dejando oculta o en el olvido la pregunta medular que origina y da sentido a la metafísica: *la pregunta por el ser*. Esta caída de la actitud auténticamente metafísica se habría producido ya, según Heidegger, con el mismo Platón. De manera que la decadencia metafísica no puede achacarse a la recepción teológica que el cristianismo hizo de la filosofía griega. Muy al contrario, para Heidegger la escuela socrática —y en ello muestra una enorme afinidad con la interpretación negativa que de la misma hizo también Nietzsche— había ya perdido la auténtica pregunta metafísica que, empero, palpité de manera apasionada en el corazón pensante de Heráclito o Parménides.

¿Por qué dice Heidegger que la tradición occidental olvidó tan tempranamente el ser? Porque muy pronto quedó atrapada en el resplandor de las *diferen-*

cias de los entes intramundanos, desviando su atención del *ser* que los habita, y que es lo propiamente primordial y metafísico, *más allá* de todo ente. Porque, ¿qué es *meta-física*? Justamente eso, la pregunta teórica por lo ultra-físico, por aquello que habita, ciertamente, los entes, pero que lo hace *trascendiéndolos*, es decir, no siendo reductible a ente alguno en particular, ni a la totalidad de los entes. Por esta razón cree Heidegger que la metafísica no se identifica con la ontología, si por tal entendemos la tarea teórica regida por la pregunta sobre *lo común a todos los entes (ens comune)*. Y es que, reduciendo nuestra mirada a lo común a todos los entes, quedaríamos encerrados en lo intramundano y se nos escaparía lo específicamente metafísico: el ser que trasciende los entes. Y lo mismo acontece cuando la ontología se convierte en onto-teología, identificando el *trans*, la divinidad, con la causa de los entes. También así se nos escaparía lo auténticamente metafísico, lo ultra-físico, si nos limitamos a concebirlo como un peculiar ente, por mucho que fuere peculiarísimo ente; pues por muy peculiar que sea un ente, no deja de ser ente y, por consiguiente, no nos saldríamos un ápice con ello de lo intraóntico o intramundano. Y es que, además, el recurso a la causalidad eludiría ya de antemano la actitud propiamente metafísica, pues toda causalidad es relación intraóntica: relación genética entre entes, consiguientemente, pre-metafísica.

Y, sin embargo, es el propio Heidegger quien propone al *Dasein*, esto es, a un peculiar ente («ein ausgezeichnetes Seiendes»)¹³³, como puerta de acceso al ser, es decir, cómo única posibilidad de recuperar la originaria y primordial pregunta por el ser. Pero,

¹³³ Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga, 1986, p. 12ss. y *passim*.

¿supone esto de nuevo entrar en la metafísica por la ontología? Depende nuevamente de cómo se entienda la propuesta de Heidegger. En realidad, el pensador alemán, al menos en *Ser y tiempo*, sigue dentro del paradigma trascendentalista husserliano. El *Dasein* es el sustituto heideggeriano de la conciencia trascendental de Husserl, aunque luego se factualice y desesencialice. Lo es, porque el *Dasein* en tanto que tal no es ningún ente intramundano, sino aquel ente que aprehende o capta o comprende el ser de los demás entes; porque el *Dasein* es condición previa de la posibilidad del aparecer de los demás entes como entes que *son*; y en tanto que tal, en tanto que consiste en la pura aperturalidad al ser de los entes, él mismo es *nada* (*nichts*), es decir, es pura *ex-istencia* des-esenciada, puro ser-ahí que se transfigura a cada instante por el contenido mundano de ese “ahí”, esto es, es puro acontecer o historicidad. Que el *Dasein es por esencia en-el-mundo* no quiere decir que es un ente más del mundo, sino, todo lo contrario, que, en cierto modo, está *fuera del mundo* en el sentido de que lo aprehende ahí delante, y, por lo tanto, fuera de él: es el “ahí” (el *da* en alemán) del “ser” (*sein*). Así, pues, el *Dasein* es tras-cendente al mundo, está *en* el mundo pero *allende* el mundo; para hablar más rigurosamente, está *más acá* del mundo como condición de su apariencialidad. Esto, insistimos, lo expresa Heidegger diciendo del *Dasein* que es un *ex-istente*, esto es, realidad ek-stática, vertida hacia fuera, escisión “conscia” en el mundo. Pero si son así las cosas, resulta que el acceso a la metafísica vuelve a situarse agustinianamente en el único ser verdaderamente metafísico intramundano: el hombre (intramundano, porque el *Dasein*, aunque Heidegger parece esquivar la cuestión, se da asociado a un cuerpo, que es ente entre los entes del mundo; o, en cualquier caso, intramundano,

porque el *Dasein* es por necesidad *en-el-mundo* y nunca al margen de él)¹³⁴.

No cabe, entonces, buscar la *esencia del ser* —en realidad Heidegger habla del “*sentido del ser*”, lo cual introduce aún nuevas ambigüedades— rastreando lo común a todos los entes, es decir, elevando la mirada desde las ciencias particulares —que estudian una región particular de entes— a las ontologías regionales —que estudian las propiedades específicas, esto es, inherentes a la esencia material de esa peculiar región óptica o género—. Tampoco es posible encontrar el sentido del ser ascendiendo a la ontología *generaliter* u ontología formal, que atiende a las propiedades formales intrínsecas a todas las regiones ópticas, es decir, al género óptico supremo; porque, como decíamos antes, con todo ello sigue escapándose lo que constituye *lo medularmente ser u ontológico*, que no es nada óptico, por muy hacia el género que nos situemos en ello, sino algo tras-óptico y previo a lo óptico, condición de la posibilidad de su aparecer como siendo: y esto es la pura aperturalidad del *Dasein* al ser de los entes. El ser se sitúa, entonces, en la línea de la *formalidad de aperturalidad*, i.e., en la línea del espíritu.

¹³⁴ Esta cuestión es decisiva. Las antropologías filosóficas se dividen, en mi opinión, fundamentalmente en dos corrientes fundamentales: a) una primera corriente, cuyo representante fundamental es Platón, sostiene que el hombre es una realidad sustantiva en sí misma, que luego, ciertamente, puede abrirse a un mundo, sea éste eidético o corpóreo (otra versión de esta posición es la que representa el pensador francés recientemente fallecido Michel Henry); y b) la corriente antagónica de la anterior, que concibe al hombre como una cuasi-sustantividad, una especie de ‘objeto incompleto’, que sólo en relación al mundo puede existir. El debate está, en particular en lo que a la antropología cristiana se refiere, en si es posible una tercera opción: una realidad sustantiva y mundana a la vez, individual y relacional a la vez, anímica y corpórea a la vez.

Decíamos que el *Dasein* carece de esencia o que consiste en pura existencia, pero, en realidad esto es sólo así, si por esencia entendemos determinaciones ónticas intramundanas, esto es, “diferencias” intraónticas; porque si por esencia entendemos simplemente cualquier determinación de algo al nivel que fuere, deberemos decir que el *Dasein* tiene esencia: aquella que consiste en su capacidad para transparentar (comprender) el ser y, consiguientemente, todas las estructuras que lo hacen posible y a cuyo desvelamiento se orienta la analítica del *Dasein*. El resultado de esta analítica es que el *Dasein* consiste en una estructura de aperturalidad formada por la comprensión (*Verstehen*), la afectividad (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*), dentro de la triple condición ontológica de un ente que se define por el cuidado o cura (*Sorge*), cuyos rasgos ontológicos serían la existencia (como pre-serse o anticiparse a sí), la facticidad y la caída en el mundo y en el estado público de interpretación (el ‘*man*’). En definitiva, la esencia del *Dasein* consiste en ser el *lugar del desvelamiento del ser*, es decir, en ser la *luminaria del ser*. De aquí el sesgo antropológico de *Ser y tiempo*: la metafísica sólo sería construible desde una antropología trascendental previa. Esto es lo que permite entender que Heidegger, más que el redentor de la metafísica, se convirtiera en el soporte de las nuevas posiciones hermenéuticas, que ponen a la esencia estructural humana como suelo (*topos*) ineludible que escorza y condiciona cualquier aparecer. Es también, evidentemente, el factor que desencadenó la famosa *Kehre* heideggeriana hacia una concepción cuasi-mística de la metafísica y su vuelco hacia la poesía y el arte como lugar privilegiado del acontecer de la verdad. Pues, si quiero evitar cualquier deriva antropológica, si quiero acceder directamente al ser en tanto que ser superando cual-

quier condicionamiento óntico que pudiera brotar de mi propia subjetividad, deberé abandonar definitivamente cualquier analítica del *Dasein* o cosa similar y deberé hablar del ser en sí mismo. En esto consistiría la definitiva superación de la modernidad y la inauguración de la postmodernidad: en el abandono de la ‘filosofía del sujeto’, en la construcción de una auténtica metafísica, que tendría, por necesidad, la forma de una *filosofía sin sujeto*.

Pero, ¿cómo podré *hablar* del ser en sí mismo? Puesto que el habla es una dote del *Dasein*, ¿no travestirá todo hablar la auténtica naturaleza del ser? ¿No es todo hablar óntico por necesidad y en tanto que tal inservible para desvelar el ser? ¿Cabrá, entonces, un discurso *auténtico* y *propio* sobre el ser? La cuestión se desgaja en dos. A la primera parte, sobre si es posible un logos que diga auténticamente el ser, se responderá que sí: el logos del pensar y el logos del poetizar dicen con autenticidad el ser. En ambos casos no es el pensador el que piensa, ni el poeta el que poetiza. Pensador y poeta son algo así como instrumentos del pensamiento y de la poesía, meros vehículos del pensar y del poetizar, en definitiva, del lenguaje. El inspirado ha diluido su yoidad y su peculiaridad óntica, para ponerse al servicio de lo otro. No es Heráclito quien piensa en Heráclito, sino el pensar mismo que piensa a través de Heráclito; ni es Hölderling quien poetiza, sino el poetizar mismo que acontece en él. En última instancia, es el *lenguaje mismo* («die Sprache») el que habla («die Sprache spricht»)¹³⁵, ya sea en la forma del pensamiento, ya en la de la poesía. Pero al final, en última instancia, es el Ser mismo el que habla: el lenguaje es el lenguaje del Ser, un ser que abre “claros o sendas en el bosque”,

¹³⁵ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997, pp. 12ss.

que aparece y desaparece, que se desvela y se oculta, que verdadera o languidece. Hay, pues, un hablar luminoso y desvelador, como hay un pseudo-hablar, un lenguaje “añagaza”, falso, encubridor, inauténtico, porque no deja hablar al Ser, y por consiguiente, lo oculta, porque antepone lo óntico, lo no originario a lo ontológico y originario. Pero, la pregunta que hacíamos tiene una segunda parte, que ahora encuentra una respuesta negativa: no todo puede ser dicho del Ser; hay un fondo ontológico que no puede en ningún caso ser dicho. En realidad, la esencia del Ser es de suyo un inextricable misterio, un piélagos de inexorable ocultación. Del Ser sólo aparece lo que él mismo quiere revelar, todo lo demás permanece necesariamente oculto. Pues incluso en sus apareceres auténticos no deja de mostrarse el inexorable trasfondo siempre velado de aquello que aparece. El fundamento, en tanto que fundamento de lo que aparece, permanece necesariamente *más allá* del acontecimiento, siempre foráneo y oculto. La verdad del Ser supone su no-verdad, todo acaecer histórico del Ser, a la vez que es una revelación del Ser mismo, es revelación de su ocultación: de que otras formas imprevisibles de manifestación permanecen en reserva, en el piélagos insondable del Ser...

¿Es la manera heideggeriana de presentar la inefabilidad de Dios? Bueno, él no habla de Dios, sino del Ser, porque Dios, como apuntábamos más arriba, no puede ser ente, ya que en tanto que fundamento de todo ente queda siempre más allá de cualquier estructura óntica. Lo único que podemos decir con propiedad del fundamento es que funda el ser de los entes, y en tanto que tal, que es el *Ser*, es decir, no-ente.

Esta es una de las claves de nuestro problema. La tradición metafísica de Occidente —y no sólo porque el cristianismo revele a Dios como Ente; también

Aristóteles lo concibe así— ha considerado en sus representantes más influyentes, que no es incompatible ser el Fundamento de los entes y ser a la vez Ente. Y si es así, entonces habría una estructura trascendental semejante a Dios (el Fundamento) y a las criaturas (lo fundado). Si tanto Dios como las criaturas son *ente*, entonces habría “nombres” comunes para designar a Dios y a las criaturas: de Dios podremos decir que *es*; y de las criaturas podremos también decir que *son*; de Dios podremos decir que, puesto que es ente, tiene una *esencia* que lo constituye como lo que es; y de las criaturas, en tanto que entes, podremos decir, que tienen igualmente una esencia que las constituye como lo que son. Vemos que la posición de Heidegger, consiste en llevar al extremo la inefabilidad del Fundamento. El Fundamento, en tanto que tal, está a una distancia infinita de lo fundado y, por consiguiente, lo único que sabemos del Fundamento es que lo hay y que está fundamentando. Pero ni siquiera este “haberlo” es plenamente significativo para nosotros, pues la revelación del Ser en su acontecer, como decíamos antes, implica necesariamente un ocultamiento —pues al tomar *diferencias* necesariamente encubre aquello que está más allá de toda diferencia, porque es su fundamento— y, entonces, sólo conocemos parcialmente lo que significa ser: conocemos lo que del ser ha acontecido, se ha revelado; pero, justamente lo oculto del ser, lo que aun no se ha revelado es “lo otro” de lo revelado, con lo que, ¿cómo podremos medir esta otredad a partir de la mismidad dada?

Ciertamente, los teólogos cristianos, y también, desde luego, Aristóteles (Platón es en cambio, más problemático a este respecto) consideraron que el Fundamento, a pesar de ser el Ser o la fuente del ser, es a su vez Ente, algo. Por eso tiene para ellos senti-

do la proposición que habla de “intentar conocer más a Dios”. Pero no fueron, empero, tan ingenuos como Heidegger parece pintarlos. La mayoría de ellos insiste de continuo en el carácter insondable y misterioso de Dios. Es decir, que de algún modo dicen algo similar a lo que dice Heidegger: cualquier logos humano sobre el Fundamento, sobre Dios, queda siempre infinitamente lejos de su verdadera naturaleza. Leemos consecuentemente en Suarez:¹³⁶ «el sentido [de que Dios es inefable] es que Dios, según toda su perfección, no puede ser explicado por nosotros con palabras ni designado por criatura alguna con un nombre tal que exprese la naturaleza de él según lo que es en sí». Ni siquiera él mismo podría expresarse totalmente a sí mismo en el lenguaje humano, pues «no puede formar ningún lenguaje o imponerse nombre alguno que represente, y mucho menos que agote su naturaleza y perfección tal y como es en sí». La inefabilidad de Dios venía apuntada por toda la tradición aristotélico-platónica, tanto de raíz cristiana como musulmana. Si Dios es el ente supremo, entonces no recibe su ser de nada otro. Esto quiere decir que hay identidad entre Dios y ser, o lo que es lo mismo, que la esencia divina se identifica con su ser, es decir, que Dios es el Ser. Ya Amalarico de Bène (†1206-1207) interpretó esto de una manera que recuerda mucho a Heidegger: que en Dios la esencia se identifica con su ser, o lo que es lo mismo, que la esencia de Dios consiste precisamente en ser el Ser, significaría que Dios es el ser universal, que acontece en el ser de los entes finitos.

¹³⁶ Citado por Ildelfonso Murillo, “Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz”, *La Escuela de Salamanca y el pensamiento iberoamericano. Teoría y praxis*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003) 243-275. Los textos citados corresponden a las *Disputaciones metafísicas*, XXX, sec. 13, 1, pp. 589-590 y 4-5, pp 591-592 de la edición bilingüe de Gredos, Madrid, 1960-1966.

De esta forma no cabe añadirle ninguna determinación, pues ello supondría especificarlo y hacerlo caer bajo un género superior del que sería especie; pero entonces ya no sería el Ser sino un tipo de ser. Sin embargo, ya en el *Ente y la esencia* replicaba santo Tomás a esta tesis, que «de la misma manera que el ser común no comprende ninguna adición en su concepto, tampoco comprende la exclusión de una adición, pues, si este fuera el caso no podría pensarse que hubiera una sola cosa cuyo ser recibiera una adición»; es decir, no podría pensarse la originación de los entes finitos, pues ésta supone que el ser ha admitido de algún modo dicha entificación. «De la misma manera —continúa santo Tomás— aunque Dios sea únicamente el ser, de ello no se sigue que carezca de las demás perfecciones y noblezas. Al contrario, posee todas las perfecciones que están en todos los géneros, y por esta razón es dicho el absolutamente perfecto (...) pero las posee en un modo más excelente que todas las demás cosas, puesto que en él estas perfecciones son una, mientras que en las demás cosas son diversas. Por ello, todas estas perfecciones le convienen según su ser simple; de la misma manera que si alguien pudiera producir por una sola cualidad las operaciones de todas las cualidades, tendría en esta única cualidad todas. Dios posee así en su ser todas las perfecciones»¹³⁷. Es decir, que Dios es un peculiarísimo Ente, cuya estructura ontológica difiere de la estructura ontológica del resto de los entes. En los entes finitos sus determinaciones se articulan por una armonización de lo múltiple en lo uno. Así, en los entes corpóreos las formas se articulan entre sí según géneros, diferencias específicas y especies que, además, se articulan en una

¹³⁷ Santo Tomás, *De ente et essentia*, V, 2-3.

concreta materia signada. Pero incluso las formas puras, aquellos entes que son al margen de toda materia, constituyen un conglomerado de formas articuladas entre sí. Y en el fondo de todo subyace una escisión o pluralidad inexorable: la que existe entre su naturaleza y su ser, pues ninguno de ellos engloba en su naturaleza su ser.

Pero no es mi intención recorrer ahora el camino de santo Tomás. Lo que sí indica el texto anterior es que cabe un lenguaje sobre Dios a partir de la metafísica: valen de algún modo para Dios categorías como ser, esencia, perfección, determinación, sustancia, etc. ¿Cómo se emplean estos “nombres” en relación a Dios?, ¿de manera “absoluta”, o de manera “connotativa”?¹³⁸. ¿En sentido unívoco o análogo? Para ello vamos a entrar en el núcleo de nuestro ensayo, examinando el problema de la posibilidad de un logos humano sobre Dios desde el punto de vista de la estructura del logos y la razón humanas tal y como podemos describir hoy estas facultadas. No suponemos, pues, categorías metafísicas previas, sino que intentaremos ganarlas a partir de la estructura misma de la subjetividad humana en su acceso a la realidad. Estaremos así a la vez en condiciones de examinar la teoría clásica de la analogía y de examinarla críticamente.

¹³⁸ Los nombres se refieren a la realidad de Dios en sí misma; en cambio los nombres connotativos se refieren a la realidad de Dios en tanto que guarda alguna relación con las criaturas. *Cfr.* Ildefonso Murillo, “Hablar y callar sobre Dios”, pp. 250-252. Domingo Báñez, *Scholastica Comentariorum in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Proemium Meditatio*, F.E.D.A., Madrid-Valencia, 1934, XIII, 1, pp. 302-303.

III

El término “ana-logía” envuelve la preposición *ανα*, que hace referencia a “relación”, “de abajo arriba” o “hacia atrás”; envuelve además el lexema *logía*, que introduce el concepto decisivo de λέγειν, λόγος, λογική. Con la analogía se tratará, quizá, pues, de que el logos (el logos humano) recorra (‘hacia arriba’ o ‘hacia atrás’) o trace (si se trata del Logos en sí mismo), según el caso, la *distancia* que media entre *dos relatos*. Esta mediación será tanto más compleja, cuanto más distantes estén dichos relatos. Evidentemente, el caso límite sería el de la distancia que existe entre la Divinidad y las criaturas, por muy excelsas que éstas sean. Por esta razón, una de las vertientes más interesantes de la analogía ha sido el intento histórico de la metafísica occidental, pero también de todas las místicas, por salvar la distancia con Dios accediendo de algún modo a su ser y esencia. De la misma manera que el logos puede tener dos sentidos (uno *ontológico*, según el cual se refiere a la legalidad intrínseca a la realidad, a la estructura lógica de la nuda realidad, y otro *noético*, que hace referencia a la índole “lógica” de la inteligencia humana), la analogía puede hacer referencia, bien a la relación ontológica misma entre el Creador y las criaturas, o bien al decurso racional de la inteligencia, que trata de abrirse camino hacia Dios articulando un “lenguaje sobre Dios”. Ambos sentidos están, empero, como veremos enseguida, esencialmente ligados, pues el logos noético, si no es un “puro logos vacío” que repose sobre sí mismo, avanza adherido al logos intrínseco de la realidad.

En la metafísica clásica la analogía como vía intelectual ha tomado tres formas: a) La *analogía de desigualdad*: que pone en conexión relatos —analogía-

dos— diferentes sobre el fondo de una esfera común (así, al hablar de la “navegación marítima” y de la “navegación aérea”¹³⁹ no estaríamos usando términos unívocos ni equívocos, sino análogos; en nuestro ejemplo, el fondo común es que tanto en el mar como en el aire hay una nave que recorre un espacio). b) La *analogía de atribución*, que pone en conexión relatos que implican un sentido distinto, pero que todos hacen referencia a un analogado principal; el ejemplo clásico es el que da Aristóteles: «Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo de más allá porque es capaz de recibirla (...) Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son afeciones de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por esto también decimos que el No-ente es No-ente»¹⁴⁰. Por último, c) la *analogía de proporcionalidad*, según la cual se designa a los analogados con el mismo sentido o con un sentido semejante de manera proporcional. Se trata de que los relatos mantienen cada uno en su nivel una relación semejante. Esta relación de semejanza puede ser matemática, pero puede también ser de otro orden. Así, decimos en la sección áurea que el segmento AB es al segmento BC, como el BC al AC. Pero similarmente pode-

¹³⁹ Philibert Secretan, “Analogía y trascendencia. Pascal-Edith Stein-Blondel”, en *Analogía Filosófica* (México), número especial 3 (1998) 13.

¹⁴⁰ *Metafísica*, libro Γ , 1003 b 1-12.

mos decir que el blanco es al negro, como la luz a la oscuridad o la especie a la privación¹⁴¹, o padre e hijo a guía y planta o, la sabiduría, la belleza y la bondad de Dios son en Dios proporcionales por vía de eminencia o infinitud a lo que el saber, la belleza o la bondad son en las realidades humanas...

Sin embargo, la cuestión clave en la analogía —sobre todo en la analogía de atribución y en la de proporcionalidad, pues la de desigualdad ni siquiera está claro que sea propiamente una analogía y no más bien una metáfora—, es que entre los analogados no es posible encontrar un factor común o esencia, que permita definir unívocamente lo que todos tienen en común. Así parece ocurrir según Aristóteles con lo Uno, con la Causa o principio o con el Ente. Tanto lo Uno, como la Causa, como lo Ente se dice de muchas maneras y todas ellas aparentemente irreductibles a ese factor común necesario para la definición esencial, pero a la vez, guardando cierta misteriosa similitud o semejanza no atrapable en ningún género. De aquí la polémica, antes referida, sobre la posibilidad de definir el género supremo, esto es, el Ser. En cambio, no está claro, como decíamos, que sea imposible encontrar la definición esencial de la “navegación aérea” o de la “marítima”. Realmente ambas son navegaciones en sentido unívoco: viajes físicos a través de un espacio que separa los lugares; de hecho la navegación aérea y la marítima pueden considerarse como meras especies del género “viajar en una nave a través del espacio”. La clave en la analogía, entonces, está en la imposibilidad de encontrar un género común al que pertenezcan los análogos. Santo Tomás lo señala muy bien —aunque hay, a mi juicio, más problemas de los que él parece vislumbrar— recalcan-

¹⁴¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro Δ, 1070 b 15.

do la diferencia que existe en la relación entre las propiedades de una piedra y su 'naturaleza' y las que se dan entre las criaturas y Dios: «Según la manera como alcanzamos a conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos darle nombre, y por esto, debido a que podemos conocer la sustancia de la piedra por medio de sus propiedades, el término piedra significa su naturaleza, cual es en sí misma, ya que significa su definición, y por la definición sabemos qué cosa es, pues el concepto significado por el nombre, es la definición como dice Aristóteles. En cambio, por los efectos de Dios no podemos conocer la naturaleza divina hasta el punto de saber qué cosa es, más que por medio de eminencia, causalidad y negación (...) y así es como el nombre de Dios significa la naturaleza divina, ya que este nombre ha sido impuesto para significar algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y está apartado de todas ellas»¹⁴². Se me plantea, entonces, una cuestión: ¿no ocurrirá que tan sólo puede darse analogía entre lo mundano y lo transmundano, es decir, entre las criaturas y Dios? ¿No serán más bien las otras pretendidas analogías meras metáforas, pues ponen en relación relatos intramundanos? Esta pregunta sólo puede ser respondida una vez que hayamos reconstruido genéticamente, aunque brevemente aquí, la esencia del logos, pues es el logos, decíamos, el que construye la analogía, así como la definición o la metáfora.

Naturalmente que el elemento lingüístico en tanto que realidad pronunciada o escrita del logos es sólo su cara visible. La entraña del logos pertenece más bien al dinamismo esencial de la inteligencia o

¹⁴² Santo Tomás, *STh*, I, XIII, 8, respuesta a la objeción 2.

del espíritu. Pero al mismo tiempo, también sería muy ingenuo pretender hoy que la predicación es el momento originario del logos; al contrario, el logos tiene su génesis en un dinamismo pre-predicativo en el que se juegan las cuestiones esenciales que le conciernen. Ciertamente el logos comienza simultáneamente a la vida consciente. En el momento mismo en que la inteligencia se enciende comienza a moverse en el piélago de los contenidos reales aún indiferenciados pero que de inmediato comienzan a diferenciarse. Por eso, ciertamente, lo primero a lo que la inteligencia se abre es al ente como ser-ahí o realidad. La inteligencia es originariamente ponente, o dicho de una manera más exacta, brota ya en la realidad aprehendiendo realidad, incluida la suya propia; es decir, desde el momento inicial quedamos instalados en la realidad. La realidad, aunque obviamente vehiculada por los diversos contenidos aprehendidos, no es ningún contenido en particular, por lo que queda muy bien caracterizada como *formalidad*, tal y como lo hace Zubiri: formalidad como modo de quedar los contenidos ante la inteligencia. Esta formalidad, se da entonces, primariamente como una especie de piélago indefinido de posibles determinaciones que incitan a la inteligencia a explicitarlas, a captarlas, en definitiva, a logificarlas o *dotarlas de nombre*, es decir, se da como enigma, como una apertura a su estructura constitutiva. Esta aperturalidad es la primera forma de manifestación del misterio: la alteridad difusa que se me da como correlato noemático de un acto intelectual, abre el enigma de su propia esencia manifestada; después, con el devenir de las intelecciones, esta realidad individuada abrirá al enigma de su propia esencia mundanal, eso que llama Tomás «naturaleza de la cosa»; y por último, el mundo entero abrirá al Misterio por antonomasia: el Misterio de su Fundamento.

Aquí, pues, en la aprehensión primordial de lo real, encontramos el *arché* del logos, en esta fuerza que emerge de los contenidos reales difusamente aprehendidos, la cual impulsa a la inteligencia a captarlos diáfananamente. Por mucho que las filosofías de cuño lingüístico hayan pretendido desbancar a la teoría tradicional del logos experiencial en favor de una teoría sociologista y externa del lenguaje como usos, me parece una verdad incontrovertible que el logos se funda en la experiencia originaria de los objetos que se nos imponen en la pasividad prelógica. En este núcleo originario de la vida espiritual encuentra, pues, su fundamento el logos. Esto está en consonancia con la Revelación, pues según ella el logos es esencialmente vida trascendental¹⁴³.

Aunque no podemos entrar aquí en una descripción exhaustiva, lo cierto es que la inteligencia realiza una serie de movimientos en la realidad para captar su estructura y diferencias y “darle así nombres”. Con sus primeros movimientos en la realidad la inteligencia va generando los conceptos. Se produce también el acontecimiento decisivo de la incorporación del niño a la comunidad de los espíritus, comunidad que ya posee un logos intersubjetivamente sedimentado y ampliamente desarrollado a lo largo de milenios de tradición. En este proceso el niño va aprendiendo el sistema de signos verbales (después también escritos) que le permitirán expresar exteriormente su logos interno y así comunicarse. Los ámbitos de realidad que se ofrecen a la inteligencia inci-

¹⁴³ Por ejemplo, el comienzo del evangelio de san Juan 1, 1-14: «En el principio existía el *Verbo*, y el Verbo estaba cabe Dios, y el Verbo era Dios. Este estaba en el principio cabe Dios. *Todas las cosas fueron hechas por él*; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho. En él había *vida*, y la vida era la *luz de los hombres*, y la luz en las tinieblas brilla, y las tinieblas no la acogieron (...) El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros».

piente son *ab initio* dos: el del mundo objetivo “ahí delante” y el de los propios actos intelectivos que captan dicha realidad mundanal y que a la vez son dato para sí mismos en un fluir temporeo inexorable. Pero este ámbito privado de los actos vivenciales es sólo la parte manifiesta de un trasfondo subjetivo que también se ofrece para ser explorado. Hay, pues, dos ámbitos enigmáticos que se ofrecen al interés teórico de la inteligencia: el mundanal y el de su propia mismidad. Esta mismidad de los actos remite, como decimos, a un trasfondo al que pertenecen el yo, el sentimiento o temple del ánimo, e incluso el carácter. Cada yo tiene originariamente su carácter. Hay, además, esa misteriosa instancia intermedia, que hace frontera —pues pertenece a la vez a ambos— entre la vida subjetiva y el mundo objetivo, que es el cuerpo. El yo no sólo es el origen y el centro de ese haz luminoso que ilumina y contempla las objetividades, incluida su propia esfera yoica, sino que es a la vez el núcleo originario y absoluto de las decisiones, es decir, de la libertad. La vida humana es, entonces, la inseparable unidad de todos estos aspectos objetivos y subjetivos, que operan siempre e inexorablemente a la vez, se sepa o no. Pues, bien, todos y cada uno de ellos, separada, entrelazada o, incluso, unitariamente, constituyen la esencia de la realidad, es decir, el Logos de la realidad; y en tanto que tal son el horizonte que se abre a la inteligencia para que ésta construya su propio logos, privada y a la vez comunitariamente. Esto, lo veremos en seguida, es decisivo para el tema que nos concierne, pues el hecho de que la realidad primordial consista en esta rica y heterogénea multiplicidad de ámbitos ontológicos, va a ser el fundamento de las diferentes formas que el logos adopta. Tradicionalmente, se diferenciaron de manera sustancial dos: el *lenguaje de la ciencia*, de la filosofía, orien-

tado a la verdad; y el *lenguaje retórico*, no tanto orientado a decir lo que es, cuanto a persuadir a los espíritus receptores del mensaje según los intereses del orador. Es sabido que Platón rechazó el lenguaje retórico precisamente por anteponer intereses prácticos particulares al interés por la verdad. Pero, en cualquier caso, lo que subyace a esta posición es que se diferencia entre un logos apofántico, que pone de manifiesto y dice el ser y un logos lisonjero encubridor del ser dirigido a la afectividad de los oyentes. Aunque, ciertamente, la retórica pertenece a la racionalidad instrumental al utilizar el conocimiento de la afectividad para manipular al auditorio, no debemos caer en el prejuicio intelectualista sobre supuestas deficiencias de la afectividad. La afectividad no es una fuente de irracionalidad. Los afectos sólo son perjudiciales cuando la vida se desequilibra excesivamente hacia ellos. Pero es que lo mismo ocurre con la propia vida teórica o incluso en la vida práctica. Una vida excesivamente teórica tampoco es racional y lo mismo ocurre con una vida excesivamente práctica, etc. La irracionalidad, las enfermedades de la vida provienen siempre, a mi juicio, de los desequilibrios entre sus dimensiones esenciales. Mas en lo que a nuestro tema concierne, lo decisivo es que incluso el logos puramente teórico envuelve una red de relaciones, lo que hace que, en cierto sentido, no pueda establecerse una separación tan tajante entre lo que se ha llamado el lenguaje teórico objetivo y el lenguaje poético. Veamos.

Fijémonos primero en el dinamismo del logos que trata de conceptuar el mundo en sus primeros pasos. Aquí nos vemos obligados a practicar una “ficto-fenomenología”, de manera que bosquejemos, en función de los datos de la vida mental madura, cómo deben producirse los primeros pasos de la inte-

ligencia en la realidad. Pensemos en cómo comienza el niño a captar por vez primera visualmente los colores. ¿Cómo intuye el niño los diferentes colores y cómo los distingue mentalmente en sus primeros pasos perceptivos? Por cierto que aquí resulta inadmisibile la teoría wittgensteiniana sobre el origen social de estas intuiciones o primeros conceptos. ¿Cómo podría el niño internalizar los usos sociales a través de sus padres, si previamente no hubiera ya contactado intuitivamente con ellos? Mas para contactar intuitivamente con ellos tiene que haber construido previamente un logos privado. Creo que el paradigma agustiniano, que es el que asume y desarrolla Husserl, sigue teniendo razón en esto: se va del yo a los otros, no de los otros al yo, por mucho que, ciertamente, los otros se introduzcan originariamente y de forma decisiva en el dinamismo de mi espíritu a lo largo del proceso de socialización.

Se trata, pues, de que la inteligencia, instalada ya en la realidad, comienza a escudriñar los contenidos objetivos que se la imponen. En el caso que estamos examinando, se le impone todo un campo visual preñado de colores, formas, matices, brillos, reflejos, etc. ¿Cómo diferencia el yo vidente los colores? El fognazo visual, debido a su enorme riqueza y heterogeneidad —de lo cual es necesario correlato, por cierto, la finitud de la inteligencia que los recibe— produce en la inteligencia un doble impulso. Por un lado, la inteligencia queda seducida y *retenida* por esta realidad visual de enorme riqueza, que abre un horizonte de determinaciones para ser escudriñadas. Por otro lado, la saturación que dicha avalancha de realidad intuible produce en ella, la impele a *retraerse sobre sí*, impulsándola de manera espontánea, es decir, involuntaria (téngase en cuenta que estamos hablando de etapas originarias, previas a la predicación, del dina-

mismo intelectivo) a arrojar luz sobre el campo visual (en realidad, sobre algún momento en particular de dicho campo; bien porque dicho momento particular se ha destacado por sí mismo de algún modo sobre los otros, o bien porque, la inteligencia, al ser esencialmente finita se ve forzada a restringir su mirada, etc.). Pero, puesto que todavía no dispone de palabras o conceptos almacenados para aprehender dicho contenido, la reversión intelectual al campo visual sólo puede iluminarlo para el yo estableciendo un recorrido *de algún modo comparativo* entre los *di-versos* momentos del campo. La inteligencia revierte entonces *relacionalmente* sobre el fondo verde de la pared y el di-verso fondo blanco del techo. Va del blanco al verde y del verde al blanco ininterrumpida, continua y sucesivamente sin solución de continuidad. Y es precisamente este contraste entre los contenidos reales diversos el que los ilumina para la inteligencia. Esto es decisivo, por varias razones. En primer lugar, porque la inteligencia humana permanecería ciega, algo así como deslumbrada por la realidad, si no pudiera moverse entre la *di-versidad* de las cosas reales. Si quedara simplemente de frente ante un determinado contenido de realidad, este contenido, creo, quedaría oscurecido, no podríamos conceptualarlo, ni articular, pues, un logos sobre él. Podemos decir, entonces, que el logos, incluso el más radicalmente teórico, obtiene su luz de la luz que unas cosas arrojan sobre otras. Es, pues, esencialmente relacional y no simple como si consistiera en una simple mirada unidireccional e inmóvil hacia la cosa. Es ésta, además, una cuestión decisiva, porque nos permite comprender otra vertiente de los excesos de las filosofías de cuño hermenéutico, cuando sitúan la fuente luminosa de la realidad exclusivamente en el sujeto, ya fuere a través de los templos de ánimo, ya a través de

los intereses prácticos y la vida pragmática que engendran¹⁴⁴. Ciertamente ambos aspectos son fuente de luz, pero hay una fuente más originaria y decisiva, que es, justamente, la luz que emana de la realidad misma, de las cosas mismas.

De las dos características del logos que hemos descrito la primera es de gran importancia para nuestro tema. Habíamos dicho que la analogía es un modo del logos que pone en relación conceptos diferentes no susceptibles de ser definidos bajo un género común; pero si incluso el logos más puramente teórico nace de un poner en relación los contenidos diferentes entre sí, no estaremos hablando al comparar la analogía con el logos apofántido objetivo de dos actividades noéticas absolutamente heterogéneas. Lo peculiar de la analogía, en particular de la que el espíritu humano establece para nombrar a Dios, reside en que de ningún modo poseemos una intuición directa de él (dejamos aquí de lado los problemas que plantea la encarnación de Jesucristo). No es posible, pues, el vaivén de la inteligencia de las criaturas a Dios y de Dios a las criaturas; por el contrario, la inteligencia, el espíritu tiene que dar de algún modo un salto desde los entes intuitibles a Dios. Por otra parte, es preciso diferenciar claramente entre la analogía y la metáfora. Y, para ello, debemos también establecer la diferencia entre la metáfora y el logos descriptivo en que se basa la vida teórica.

La metáfora se hace tanto más presente cuanto más nos acercamos a la actitud estética propia del lenguaje poético. Pero esta actitud no busca sólo

¹⁴⁴ Es el sentido del denominado “círculo hermenéutico” que Heidegger describe como la anticipación del cuidado del *Dasein* sobre los entes intramundanos, anticipación que abre la mundicidad como ámbito de comprensibilidad, y así, el “sentido” que los entes cobran para el *Dasein*. Sobre el círculo hermenéutico, Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 152 y 315.

desencadenar el juicio estético de belleza, sino que a menudo constituye simultáneamente un esfuerzo teórico de la máxima envergadura por expresar y captar algún acontecimiento vital. El poeta es un espíritu que vive intensamente en el mundo y que trata de apresar con su logos —por consiguiente, de “dar nombre”— en la complejísima trama óptica de su vida algo de lo que en ella acaece. Lo que ocurre es que ahora “lo objetivo”, aquello a que apunta la mirada seducida y retraída del yo, no es una simple parcela del campo visual, sino un fragmento más o menos largo, pero de cierta unidad y completud, del decurso espiritual. Y el decurso espiritual ya hemos visto que pone en juego una tupida red de relaciones ópticas entre lo mundano y lo espiritual, entre la libertad, la afectividad, la propia historia vivida, etc. La iluminación de estos fragmentos vitales, requiere, pues, muchas veces, de un lenguaje metafórico que pone subrepticamente en relación lo objetivo con lo sentimental, con lo histórico y lo práctico, etc. No hay, entonces univocidad, sino que los conceptos abren a un haz de relaciones de todo tipo, de manera que transparentan la complejidad del espíritu. Puede decir el poeta, entonces, por ejemplo, que “un diluvio de luz cae por la montaña”, o que “el mar de la vida devoró su amistad”, o puede, quizá, relatarnos un sueño de la manera siguiente:

«¡Una golondrina vuela
hacia muy lejos!...
Hay floraciones de rocío
sobre mi sueño,
y mi corazón da vueltas
lleno de tedio,
como un tiovivo en que la Muerte
pasea a sus hijuelos.
¡Quisiera en estos árboles

atar el tiempo
con el cable de noche negra,
y pintar luego
con mi sangre las riveras
pálidas de mis recuerdos!
¿Cuántos hijos tiene la Muerte?
¡Todos están en mi pecho!
¡Una golondrina viene
de muy lejos!»¹⁴⁵.

El poeta, en este caso García Lorca, ya nos advierte a través del título, que el poema refiere un sueño. Pero esto no es importante, pues tanto en los sueños como en la vigilia, los sentimientos, los pensamientos, las imágenes evocadas, etc., son múltiples y acontecen de manera similar. El logos juega generoso, sin constricción alguna, dando curso libre al poder evocador y expresivo de las significaciones, usándolas en un *juego libre*, que, sin embargo, tiene toda la seriedad, como decíamos, de quien quiere transparentar con la mayor riqueza y fidelidad lo que su espíritu vivencia en el soñar. «Una golondrina vuela hacia muy lejos». Es una proposición empírica comprobable experimentalmente. Pero eso aquí no importa. Lo que importa es el *sentido* que para el espíritu, para un espíritu, puede tomar el hecho relatado. Las golondrinas son un pájaro sublime en nuestra cultura. Es un pájaro muy bello y muy estilizado, que edifica sus nidos muchas veces en las casas de los hombres. Se dice que fueron golondrinas las aves que quitaron las espigas de la frente de nuestro Señor Jesucristo después de la Pasión... «Una golondrina que vuela hacia muy lejos» evoca el horizonte infinito que se abre ante el espíritu, con su propuesta de posibilidades, pero

¹⁴⁵ Federico García Lorca, *Libro de poemas* (1921); *Otro sueño*, 1919, Madrid, 1985.

también con sus misterios y acechanzas... Pero sobre el sueño mismo «hay floraciones de rocío». El rocío surge como una capa blanca que cubre el suelo en las mañanas del invierno. Muchas veces se combina con esa luz emergente del sol también frío estival de las primeras horas del día. Contrasta la apertura del horizonte que se abre ante el volar de la gaviota, con esta superficie blanca del rocío, que se cierra ante la materialidad de la tierra que lo soporta. Y, además, son sólo «floraciones de rocío», es decir, son como brotes parciales discontinuos; no un rocío pleno que lo cubre todo. «Mi corazón da vueltas lleno de tedio». Frente al armónico y suave volar de la golondrina en la diafanidad del cielo abierto; el trepidante girar del corazón en el dolor del tedio. ¿Por qué el trepidante y desordenado girar que evoca la violencia del mareo físico? Porque es, quizá, el movimiento de la vida en torno a la posibilidad cierta y acechante de la muerte: «como un tiovivo —continúa el poeta, tiovivo que, por cierto, vuelve a evocar las vueltas trepidantes del cuerpo, que marean el espíritu— en que la Muerte pasea a sus hijuelos». La Muerte acecha, porque pasea de continuo sus mil posibilidades de arrebatarse la vida. Y estas posibilidades se hacen más cercanas cuanto más discurre el tiempo. Es normal, pues, que en el soñar, este espíritu angustiado ante la posibilidad de la muerte, quiera «en estos árboles atar al tiempo con un cable de noche negra»; es decir, con lo único que tiene en la negrura de la acongojante pesadumbre... Esta breve interpretación no hace de hecho más que reconstruir, naturalmente de manera discutible, la red de sentidos que subyacen a las metáforas y los diferentes tropos con que el poeta fuerza el lenguaje. Salvo la primera estrofa, casi todas las demás usan impropriamente el lenguaje. Veamos. El rocío es un fenómeno meteorológico y físico que, obviamente,

no puede darse en el alma. Si se atribuye a una vivencia, es porque se quiere asociar alguna característica del rocío con alguna otra característica de la vivencia —he aquí el poner en relación, que también opera en la analogía—, de tal manera que esta asociación tenga efectos apofánticos y desveladores sobre la vivencia, que es lo que interesa. Es lo que hemos dicho. El rocío es frío, y al ser meras floraciones, representa una frialdad discontinua, que se presenta a retazos. Como la frialdad de la Muerte que amenaza también de forma discontinua y sorpresiva la serenidad del espíritu. Así, pues, este logos poético ilumina el ser del sueño del poeta: es un sueño frío e inarmónico. Tampoco el corazón «da vueltas». Aunque, si nos damos cuenta, ni siquiera el corazón es el corazón. Esta palabra es ya, por sí misma, una metáfora. No se trata del órgano fisiológico que tanto daña el colesterol, ni que los cirujanos trasplantan. Aquí este corazón es el espíritu: ese yo centripeto, que puede abrirse al mundo, pero que puede también aferrarse así. Ese corazón, naturalmente, no da vueltas; o quizá da vueltas de otra manera, porque incluso el físico dar vueltas se experimenta mentalmente de una forma peculiar. Pero, como hemos visto, se trata aquí de los bamboleos y vaivenes, de conmociones espirituales. Y es que la propia palabra de e-moción lleva en sí una buena dosis de metáfora. Del mismo modo que se mueve la roca, se mueve o con-mueve mi espíritu. El lenguaje está lleno de metáforas, que ya no nos lo parecen: el tiempo *fluye*, el acontecimiento se *desencadena*, se *da pie a* algo, etc. Todas ellas son metáforas en el sentido descrito. Se ilumina el ser de algo desde otra cosa heterogénea, que no está ya simultáneamente presente, como ocurría entre el verde de la pared y el blanco del techo. La metáfora entrelaza líneas significativas, esto es, ópticas, diversas: el rocío

pertenece a la región de lo físico y, en todo caso, se da asociado al frío corporal; sin embargo, el poeta lo conecta veladamente con el frío sentimental que el espíritu siente ante la muerte. Son dos fríos muy distintos, irreductibles a un género común y, en este sentido, meramente análogos. Pero, en cambio, uno y otro frío, uno y otro “analogado”, si es que hablásemos aquí de analogía, confluyen en la unidad experiencial del yo y son, en algún momento de su corriente vivencial, originariamente intuitidos por él. Esta es la cuestión decisiva para nuestro problema, pues, como decíamos, en la analogía teológica sobre la naturaleza de Dios, uno de los analogados no entra en la experiencia intuitiva del sujeto. ¿Verdaderamente no entra?

No es fácil responder a esta pregunta. Ciertamente Dios no entra en la experiencia de ningún espíritu humano como realidad material o como realidad sensible al modo de los entes intramundanos. No se percibe a Dios como percibimos esta mesa sobre la que me apoyo o como percibimos nuestros respectivos cuerpos. Y en el caso de Jesucristo, lo que de él se percibía sensiblemente no era su divinidad, pues su cuerpo sería un cuerpo como cualquier otro cuerpo humano de un judío de la época. Pero claro, tampoco el espíritu humano de los otros me es originariamente accesible. Nadie puede intuir en primera persona el dolor del otro o los pensamientos del otro, etc. Originariamente sólo me es accesible mi propia corriente de conciencia, y, a través de ella, por asociaciones purificadoras o analogías puedo apresentar cuasi-originariamente la vida interior de los otros: es la endopatía o intrafección (*Einfühlung*). Los gestos de los otros, sus obras, sus palabras, todo ello de naturaleza física y, consiguientemente, perceptible por los sentidos externos, me interpelan de continuo; cada una de las otras personas con las que me encuentro

en mi vida son un manantial de interpelaciones que se me imponen. ¿Pasará algo así en el caso de Dios?

Tanto la aprehensión del “otro” como un espíritu que habita su cuerpo, como la aprehensión de la Divinidad como el Espíritu que habita y sustenta el mundo, son ambas modalidades de la *razón*. Mas, ¿qué es la “razón”?¹⁴⁶ La razón no es una especie de software articulado en torno a una serie de principios lógicos innatos, que sustentarian el razonamiento lógico. Ciertamente la razón tiene sus condiciones innatas de posibilidad en la esencia concreta humana, pero, primordialmente brota de su capacidad para aprehender el ser o la realidad de las cosas, y si nos referimos también a la razón práctica, se tratará de una especie de sentido originario que nos permite diferenciar el bien y el mal, pero que se va configurando y consolidando en sentido propio con el discurrir de la experiencia en la vida consciente. La *razón* se refiere esencialmente, pues, a la inexorable tendencia humana a *dar razón* de la realidad óntica, es decir, de la realidad individuada y diferenciada que se conceptúa previamente en el logos. El logos en tanto que logos nace y se mueve en el *campo de realidad*, esto es en el ámbito de la realidad sentida. Dicho de otro modo, el logos nace y se mueve entre los *contenidos que se hacen originariamente presentes* a la inteligencia, ya fuere a través de los diversos sentidos (vista, oído, tacto, temperancia, etc.), ya a través de la afectividad, o bien a través de la autoconciencia. Pero la realidad que se presencializa no agota “la” realidad. Por mucho tiempo que viviésemos y por mucha realidad que alcanzáramos a intuir originariamente, siem-

¹⁴⁶ Lo que sigue se inspira también en la concepción zubiriana de la razón, como modalidad ulterior de la aprehensión primordial de realidad y el logos. Cf. especialmente *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 1983.

pre quedaría un *plus* inagotable allende lo intuido. Ese *plus*, ese más, es la clave de lo trascendental que habita los entes pero los desborda a todos: es, justamente, “lo metafísico”. Lo cierto es que, paradójicamente, ese “más”, ese *trans*, que no se identifica ni se deja encerrar en ningún contenido, tiene que ser aprehendido de algún modo por la inteligencia. Esta es la paradoja: de alguna manera la inteligencia finita capta lo infinito que habita lo finito trascendiéndolo y que, consiguientemente, la habita a ella. Si no, ¿de dónde surge el saber de la propia finitud, la conciencia cierta, no sólo de que cualquier aprehensión óptica es limitada y puede ser completada *ad infinitum*, sino de que la vida entera del espíritu tal y como lo describíamos más arriba, es decir, como un haz de relaciones objetivo-subjetivas, es algo fundado. Esta es la palabra clave: “fundamento”. La razón nace de esta experiencia primordial, que acompaña a toda otra experiencia del espíritu, ya sea mundana o de sí mismo, según la cual, todo lo intramundano, pero también la conciencia trascendental propia, *está fundada* por algo otro que lo trasciende. Todo lo intramundano o incluso transmundano, pero finito, remite al Fundamento. La intuición de esta remisión es el germen de la razón. Porque *la razón no es más que la inteligencia en busca del Fundamento*. El Fundamento se siente de algún modo enigmáticamente en el carácter fundado, esto es, relativo u ontológicamente incompleto, deficiente si se quiere, de todo lo fundado intramundano. Entonces el espíritu se ve inexorablemente lanzado a vivir en razón, esto es, en búsqueda a partir del apoyo que le brinda lo intramundano vivido. Esta búsqueda tiene niveles. El primer nivel es el que se da en la razón científica que, a partir de la experiencia fenoménica de las cosas del mundo, busca conocer su fundamento esencial, lo que santo

Tomás llama la naturaleza de la cosa. Un trozo de hierro, se presenta efectivamente al logos según una multiplicidad enorme de fenómenos que, además, pueden ser ampliados al infinito. Su apariencia visual, táctil, olfativa, etc. puede multiplicarse *ad infinitum* cambiando las condiciones de su percepción. Así, puedo contemplar el hierro a temperaturas distintas, o a través de medios ópticos diferentes, o puedo comprobar su dureza en relación con otros materiales distintos, etc. Todas estas pruebas fenoménicas se encaminan a conocer la auténtica esencia o naturaleza del hierro, que sería su fundamento intramundano. Justamente el que sea posible una multiplicidad aparentemente infinita de apareceres del hierro según las múltiples relaciones intramundanas en que entre, parece sugerirnos que la ciencia nunca llegará a conocer plenamente la esencia de nada, aunque tienda y deba tender inexorablemente a este ideal. Siempre serán posibles con el devenir de la naturaleza fenómenos inesperados que nos obliguen a cambiar las teorías. Pero es este mecanismo de la razón, que construye teorías en base a la experiencia intuitiva acumulada, lo que aquí nos interesa. ¿Cómo busca la razón el fundamento al margen del nivel de “fundamentalidad” de que se trate? Pues lo busca *apoyándose* en la realidad dada y conceptuada por el logos, para así construir un esbozo inventado sobre cómo *podría ser* la realidad-fundamento que transciende fundamentándola esa realidad dada. En principio, los esbozos, cuando se trata de realidades intramundanas, se construyen “a imagen y semejanza” de los contenidos intuitivos sobre los que la razón se apoya. Bohr bosquejó cómo podría ser la estructura del átomo a partir de sus experiencias al bombardear helio con partículas alfa, pero también inspirándose en el modelo copernicano del universo. El átomo de

Bohr es como un microsistema solar. Hoy día la física cuántica ha abandonado estos modelos materiales mecánicos y opera con modelos formales matemáticos. El fondo de la realidad, el fundamento físico, ya no se interpreta a la luz de los cuerpos sensibles vistos en la vida cotidiana, sino a la luz de modelos matemáticos. Pero, en todo caso, sigue siendo la experiencia del mundo la que opera como sistema de referencia y apoyo para que la razón esboce sus construcciones teóricas.

La cosa se complica, obviamente, mucho más cuando saltamos de nivel y pasamos a un fundamento de un estrato superior. Sería, desde luego, así, en el caso del acceso a la intersubjetividad, es decir, se trataría aquí de la búsqueda de la razón del fundamento personal de la actividad corpórea de un ser humano. Pero en este caso partimos con ventaja, pues en nuestra mismidad yoica tenemos un acceso intuitivo inmediato a lo espiritual, es decir, al fundamento de nuestros actos corporales voluntarios. El modelo sobre el que apoyarnos para bosquejar quien es el otro nos está, pues, dado de manera originaria. Sólo tenemos que lanzar hipótesis sobre el trasfondo espiritual de los actos visibles del otro y esperar que nuestras anticipaciones intencionales se corroboren o defrauden.

El problema más complicado, obviamente, surge con el salto al nivel más elevado del fundamento, es decir, con la búsqueda del Fundamento en absoluto. El problema aquí, como venimos diciendo, es que no hay intuición de él, aunque hay intuición de su necesidad. ¿Cómo podemos, entonces, mensurar el Fundamento por lo fundamentado? ¿Cómo podremos saber siquiera que el Fundamento tiene una esencia unitaria y no más bien, como defendía Amalario de Bène, un ser universal, que sólo toma forma en las criaturas?

La argumentación analógica sobre Dios en nuestra tradición occidental se ha nutrido, como decíamos al comienzo, de la vía aristotélico-platónica y de su asimilación cristiana. La argumentación ha partido esencialmente de la aprehensión “intramundana” de los trascendentales. Platón muestra, ya desde diálogos muy tempranos, que la belleza, la unidad, la bondad y la verdad captadas finitamente en realidades intramundanas, *exige* la existencia de una Belleza, una Unidad, una Bondad y una Verdad absolutas y extramundanas. Los entes intramundanos son por necesidad sólo relativamente bellos, unitarios, buenos y verdaderos. Una vasija es bella, pero es menos bella que una yegua; y una yegua, siendo bella, es menos bella que una doncella bella, etc.¹⁴⁷, lo cual quiere decir que cada una de las cosas mencionadas no son en sí mismas más bellas que feas, pues todo depende de con qué se las compare: una yegua es bella en relación a una vasija, pero fea en relación a una doncella; y la doncella es bella en relación a una yegua, pero fea en relación a una diosa. Nada es, pues, en el mundo más feo que bello, todo depende de con qué se lo compare. Mas esto exige que exista una Belleza extramundana: la Belleza en sí misma, la Belleza absoluta, aquella de la que participarán en menor o mayor medida las cosas del mundo, y en relación a la cual todas las cosas del mundo se mensuran. Es aquí donde echará sus raíces toda la tradición de origen platónico al postular que el Fundamento es el absoluto de Belleza, de Unidad, de Bondad y de Verdad, del que todos los seres finitos intramundanos participan en mayor o menor grado. Claro, aquí el fundamento de la analogía es, desde luego, por un lado la facultad que tiene el hombre

¹⁴⁷ Platón, *Hippias mayor*, 288 a y ss.

para intuir lo absoluto en lo relativo. No es que el hombre intuya la Belleza en sí misma —en muchos lugares dice Platón que la Belleza misma, el Bien mismo, la Unidad misma y la Verdad *simpliciter*, «quedan a la espalda del cielo» y salvo los dioses olímpicos que tienen la gracia de poder surcar el límite, «ningún humano lo ha contemplado jamás»¹⁴⁸—. Lo que el hombre tiene es un acceso velado a un reflejo suyo en el mundo corpóreo. Y a partir de este reflejo, gracias a la dialéctica, conoce con certeza la *necesidad y la condición de absoluto* de dicho fundamento, pero nunca su “rostro”. Sólo existe, entonces, la posibilidad del razonamiento analógico, sea por vía de proporcionalidad, sea por vía de eminencia, sea por vía de negación. En realidad todos ellos se fundan en la *teoría de la participación* gradual de los entes en la esencia absoluta del fundamento. Hay, no obstante, un apoyo mensurante en la intuición campal de lo intramundano válido para bosquejar la naturaleza del fundamento: el reconocimiento que el hombre hace a partir de su propia experiencia, cuando la alcanza —pues no todos la alcanzan—, de la especificidad y del valor de la belleza, la verdad y el bien. La experiencia estética, la experiencia moral y la experiencia del valor de la verdad, llevan consigo el estigma de su peculiaridad, y en este sentido lanzan al hombre hacia lo absoluto. Pero, ¿permite esto bosquejar el Fundamento como un Ser personal, de Unidad respectiva entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que ha creado el mundo, y fundamentalmente al hombre por amor y que reclama de continuo a la largo de la historia ser el interlocutor amoroso de la humanidad? Creo, sinceramente, que no. Y, sin embargo, la revelación cristiana no es una caída en un antropomorfismo ingenuo y primitivo

¹⁴⁸ Platón, *Fedro*, 247 c.

como han pretendido muchos pensadores a partir de la izquierda hegeliana. No se trata de un inexplicable y malhadado retroceso a un antropocentrismo pre-Jenófanos. Esto sería inexplicable en una civilización que se había fundido con la filosofía griega y asumido, pues, su crítica teorética. Lo que ocurre es que el manantial del que ahora va a beber la razón para construir sus esbozos, brota de una donación gratuita, que le ha sobrevenido al mundo desde fuera: justamente esto es la Revelación. Una vez que la Humanidad había alcanzado un cierto nivel reflexivo y racional, y que había planteado con bastante lucidez el problema del Fundamento, es el Fundamento mismo el que se introduce en la historia en forma de Logos hablante: es el Logos hecho carne, del que habla el texto de san Juan. El Logos encarnado habla de sí mismo y del Padre y revela lo esencial de su rostro: el amor. A partir de entonces la razón no podrá ya renunciar a introducir este dato en su decurso. Lo quiera o no, desde la simpatía o la antipatía, desde la aceptación o el rechazo, la razón, creyente o increyente, se ve forzada a introducir el dato revelado en sus bosquejos. Lo introduce, y a partir de él lo pone a prueba en su experiencia vital. ¿Casa este “rostro” del Fundamento con el acaecer de mi biografía, con el acaecer de la historia...? Es, quizá, el dinamismo último y definitivo de la razón, que en posesión de un bosquejo que desborda todas sus posibilidades de bosquejar y que le ha venido dado de fuera, tiene ante sí la aún inmensa pero definitiva tarea de acercarse lo más posible a la esencia de Dios, poniendo en juego, es decir, poniendo a prueba en su experiencia vital (personal, social e histórica) ese bosquejo revelado.

La imposibilidad, pues, de la intuición originaria y directa de Dios, ha sido en parte paliada por él mismo al revelarnos lo esencial de su verdadero ros-

tro: Trinidad personal amorosa. Este complemento gnoseológico donado desde el exterior a través del Hijo que se ha introducido en la Historia, hace ahora posible que la mera analogía de raíz platónica, se ensanche en conocimiento metafórico. Hoy, gracias a Dios, podemos poetizar sobre Dios y construir sin fin iluminadoras metáforas sobre su Rostro.

LA ANALOGÍA ENTRE EL SER FINITO
Y EL SER INFINITO. “ANALOGÍA ENTIS”

La relación entre el Todo y el fragmento: De la oposición dialéctica y de la continuidad ontológica a una “analogia entis” englobada dentro de la más amplia “analogia fidei”. El diálogo mediático de H. U. von Balthasar con Erich Przywara, Karl Barth y Gustav Siewerth

SANTIAGO GARCÍA ACUÑA

1. Introducción

El presente trabajo tiene como fin considerar la analogía en el ámbito del ser. Este estudio no se plantea el tema de la analogía en la perspectiva de la ciencia de la lógica. La atención se dirige exclusivamente a la analogía en su sentido metafísico-ontológico. Más en concreto, este artículo se ocupa de la analogía metafísica por excelencia: la *analogia entis*. En efecto, la «analogía del ser» concentra en sí el problema metafísico fundamental, a saber: el de la relación entre el Ser absoluto y el ser finito. Si la analogía en sentido lógico se refiere a la relación que se da, tanto objetiva como subjetivamente, entre términos y conceptos, la *analogia entis*, que es el tema del que vamos a tratar en esta sede, se refiere a la relación metafísica que guardan entre sí el Todo y el fragmento¹⁴⁹.

¹⁴⁹ El hecho de centrar el interés en la analogía del ser (*analogia entis*), dejando al margen la cuestión de la analogía en el nivel lógico, no supone que se consideren la Lógica y la Metafísica como dos ciencias aisladas, que no guardan relación la una respecto de la otra. Entre el pensamiento (lógica) y el ser (metafísica) se da una conexión recíproca en la que la realidad (tanto del sujeto como del objeto) tiene la prioridad. Cf. J. Wolenski – P. Domínguez, *Lógica y filosofía*, Madrid, 2005, pp. 160-165.

El Todo es *Ens a se*; es *Ser* por sí mismo y desde sí mismo, y, por tanto, *Ser* que tiene la razón de sí mismo en sí mismo. El Todo es unidad sustancial entre esencia y existencia. No existe en él *distintio reale* entre *esse* y *essentia*. En el Todo no se da contradicción de ser y de no-ser. El Todo es *Ser-uno*, *Ser-necesario*, *Ser-eterno*, *Ser-absoluto*, *Ser-infinito*, *Ser-completo*, *Ser-puro*, *Ser-idéntico*.

El fragmento es *ens ab alio*; es *ser* que se debe a otro; es ser que no tiene la razón de sí mismo en sí mismo. El fragmento está atravesado por la distinción real entre esencia y existencia; la unidad en él de *ser-ahí* y *ser-así* es accidental. Esto hace que el fragmento esté caracterizado por una estructura ontológica polar de ser y no-ser (*est non est*). El fragmento es ser-múltiple, ser-contingente, ser-temporal, ser-relativo, ser-finito, ser-incompleto, ser-mixto, ser-opuesto¹⁵⁰.

Aun sin tener pretensión de exhaustividad, la breve consideración realizada arriba sobre el Todo y el fragmento nos ayuda a comprender que la *analogia entis* no es una analogía metafísica que trate de magnitudes de igual naturaleza con una semejanza

¹⁵⁰ La caracterización del fragmento como ser-opuesto no quiere decir que el ser del fragmento se sitúe fuera del “principio de no contradicción”. Ciertamente, «no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo», «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido», Aristóteles, *Metafísica* 1005b. Lo que caracteriza el ser del fragmento es una estructura polar de opuestos: ser y no-ser. La categoría de la polaridad dice «la determinación de una diferencia en la que los términos diferentes están vinculados indisolublemente», G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica I*, Buenos Aires, 61993, p. 43. Ser y no-ser constituyen inseparablemente la estructura metafísica del ser finito; sin embargo, el fragmento no puede a la vez ser y no-ser bajo el mismo aspecto y en relación a lo mismo. No se da identidad entre ser y no-ser en la estructura metafísica del fragmento, lo que supondría la negación del principio de no contradicción. El fragmento es un ser que puede transformarse en no-ser, un ser que tiene en sí la posibilidad real de no-ser, un ser que no es el ser.

imperfecta, es decir, de magnitudes que condividen la misma naturaleza esencial y son desemejantes en lo accidental; ni tampoco es la *analogia entis* una analogía metafísica que considere magnitudes con una parcial igualdad de naturaleza, o sea, magnitudes que estando en comunión de género se distinguen en la especie. La *analogia entis* se refiere a la relación que existe entre dos magnitudes que pertenecen a diversos órdenes, rangos, planos o esferas de *ser*, a saber, el Todo y el fragmento, Dios y la criatura¹⁵¹; una relación que fue definida por el IV Concilio de Letrán (1215) en los siguientes términos: «Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806). No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza.

En el ámbito de la lógica, la analogía media entre dos extremos antitéticos: la univocidad y la equivocidad. La *analogia entis* está situada también entre dos polos discordantes en el nivel metafísico: la oposición dialéctica y la continuidad ontológica, que puede llegar hasta la identidad. Consideremos esto para adentrarnos en la comprensión de la analogía del ser.

La “ley” interna que rige la *analogia entis* es la semejanza en la mayor desemejanza. Con otras palabras, la *analogia entis* es una relación de semejanza en la desemejanza, tal que en ella la desemejanza prevalece sobre la semejanza. Por eso, la semejanza análoga es siempre semejanza en la mayor-desemejanza; y la desemejanza análoga es desemejanza-mayor, pero siempre en la semejanza. La “analogía del ser”

¹⁵¹ Cf. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milán, 1989, pp. 285-286.

une en tensión irreducible semejanza y desemejanza. Por esta tensión bipolar, la *analogia entis* posee dos antítesis: una, opuesta al momento de la semejanza, otra, opuesta al momento de la desemejanza. La antítesis que destruye la semejanza análoga está constituida por la afirmación de una relación de contradicción ontológica o de oposición dialéctica entre el Todo y el fragmento. La antítesis que destruye la desemejanza análoga está constituida por la afirmación de una relación de identidad o continuidad ontológica entre el Todo y el fragmento. Ambas antítesis suprimen la *analogia entis*.

Si se supera la *analogia entis* afirmando la continuidad ontológica entre el Todo y el fragmento, entre Dios y el hombre, entonces la desemejanza entre *Ser-absoluto* y *ser-finito* no es absoluta, sino únicamente de grado, y por tanto, medible y superable desde el hombre. Se abre la posibilidad de que Dios sea conquistado y subsumido por el “espíritu humano”; más aún, de que el hombre considere la superación de Dios como paso necesario para el despliegue del propio espíritu en orden a lograrse a sí mismo. Ahora bien, fuera de la analogía, como así sucederá por influencia de la reforma luterana, la relación entre Dios y el hombre puede concebirse también como oposición dialéctica. Si Dios y hombre se encuentran en una relación de contradicción ontológica, el hombre no puede ser más que una criatura atormentada por su negatividad. «En esa angustia existencial, la idea de ser aniquilado por Dios o de la disolución en Él, con la consiguiente pérdida de la identidad, consistencia y autonomía propias, aparece ante el hombre como el único destino positivo para su vida. El hombre sólo puede vivir su existencia de forma trágica, paralizado por el temor a Dios, cuya imagen adquiere rasgos de agonía y fatalidad para el hombre.

Ante un Dios antagónico a la vida del ser finito, negador de lo humano, que hunde al hombre en el desprecio de sí, a éste no le queda más camino, si no quiere verse reducido a cenizas, que libertarse de Dios, proclamando su muerte»¹⁵².

2. Un viaje en el tiempo

Una vez delimitado, dentro de la amplia temática de “la analogía”, el objeto de nuestra consideración “la *analogia entis*”, vamos a realizar, como camino para profundizar en la cuestión que nos ocupa, un breve viaje retrospectivo, pues dentro del Siglo XX se produjo uno de los más fecundos e intensos debates que en torno a la “analogía del ser” han tenido lugar a lo largo de la historia del pensamiento.

Quien introduce la cuestión, enciende la polémica y desarrolla la discusión es Erich Przywara (1889-1972), polaco de nacimiento, jesuita y filósofo. En 1932 vio la luz el primer tomo de su obra *Analogia entis*¹⁵³.

¹⁵² S. García Acuña, “La antropología filial como fundamento de la moral en el contexto de la postmodernidad”, en A.-M. Jerumanis – A. Tombolini (eds.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Lugano, 2005, p. 416.

¹⁵³ E. Przywara tenía previsto escribir un segundo volumen sobre la *analogia entis*. Este proyecto quedó sin realizar. Sin embargo, con el apoyo de H. U. von Balthasar, E. Przywara publicó en 1962 una edición ampliada de su obra *Analogia entis* con el título *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*. Esta segunda edición reproduce el primer volumen de 1932, modificando únicamente en sus conclusiones, bajo el título *Estructura originaria*; la segunda parte de la nueva edición, que lleva por título *Ritmo cósmico*, recoge diversas investigaciones que sobre la analogía realizó el filósofo polaco entre 1939 y 1962.

E. Przywara conoce la doctrina escolástica de la *analogia entis* durante sus estudios de filosofía (1910-1913) a través de las clases de ontología del profesor Josef Fröbes (curso 1910-1911). Sin embargo, fue el estudio de la obra de Max Scheler (1874-1928) *De lo eterno en el hombre* (1921-1923)¹⁵⁴ lo que lleva a Erich Przywara a centrarse en la problemática explícita de la *analogia entis* y a intentar una formulación científica de la misma, más allá del tratamiento superficial y sin alcance que de ella hacía la filosofía escolástica.

En la obra antes citada, Max Scheler sostiene que el “hecho de Dios” se da o se “revela” original y directamente a la conciencia humana, de modo que la experiencia de “Dios” en el hombre, sea el Dios verdadero o un ídolo, es una experiencia originaria e inmediata. Przywara se da cuenta de que el planteamiento de Scheler echa por tierra la tradicional “teología natural” de la “filosofía cristiana”, que afirma que el conocimiento racional de Dios por parte del hombre se realiza siempre a través de la mediación de los seres finitos. Contra la posición scheleriana, E. Przywara escribe el libro *Fundamentación de la religión*¹⁵⁵, publicado en 1923, en el que delinea la *analogia entis* como la estructura comprensiva de la relación entre Ser absoluto (Dios) y ser finito (el hombre y el mundo).

¹⁵⁴ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen. Religiöse Erneuerung* (1ª edición, 1921; 2ª edición, con el segundo volumen de la obra, 1923).

¹⁵⁵ E. Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler – J.H. Newman*, Friburgo, 1923. En este libro, Przywara, como señala H. U. von Balthasar, «toma posición a favor de Newman (*illative sense*) contra Scheler (intuición de esencias)», Balthasar, *Teodramática, 4: La acción*, Madrid, 1995, p. 131 nota 2. Frente a Scheler, Przywara muestra que no se da una intuición directa de Dios, sino que el conocimiento que de Dios tiene el hombre posee siempre carácter de “conclusión”.

La obra de E. Przywara en respuesta a la filosofía de la religión de M. Scheler supuso el comienzo de la controversia que mantuvieron durante años E. Przywara y Karl Barth, el cual, en base a su teología dialéctica y a su cristocentrismo radical, llegó a calificar la *analogia entis* como «una invención del Anticristo» y «el único motivo verdadero por el cual uno no se puede hacer católico»¹⁵⁶. La discusión entre ambos pensadores es sumamente enriquecedora en sus comienzos. En efecto, a través de la discusión con K. Barth, que se despliega en fecundos encuentros personales a finales de los años veinte, E. Przywara desarrolla el carácter abierto, no sistemático, de la *analogia entis*. En esos años, la profundización y el crecimiento de la elaboración filosófica de la *analogia entis* por parte de E. Przywara estuvo influenciada también por el encuentro con el pensamiento de Edith Stein y, a través de ella, con la filosofía de Husserl, por la confrontación con las posiciones filosóficas de Martin Heidegger y por el estudio de la analogía en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino.

El volumen publicado por E. Przywara en 1932 bajo el título *Analogia entis I* constituye el fruto maduro de su investigación sobre la analogía del ser, cuyo proceso ha sido expuesto brevemente arriba. En esta obra, Przywara presenta la *analogia entis* como la estructura formal “insuperable y normativa” de la relación entre el Ser eterno y el ser finito. Con ello, la *analogia entis* es elevada a estructura originaria tanto de la metafísica como de la religión. Tiene toda la razón Karl Rahner cuando afirma que a Erich Przywara le «debemos (...) que la *analogia entis* se convirtiese de una pequeña sutileza escolástica en la

¹⁵⁶ Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik, I,1. Die Lehre vom Wort Gottes*, München, 1932, pp. VIII-IX .

estructura básica de lo “católico”¹⁵⁷, pues situó la *analogia entis* como centro de la filosofía de la religión y de la metafísica filosófico-teológica.

Desde principios de los años veinte hasta después de la Segunda Guerra Mundial, E. Przywara vive en Múnich, ciudad a la que fue destinado por sus superiores de la Compañía de Jesús para trabajar en la redacción de la revista *Stimmen der Zeit*. En 1931 llega a Pullach, lugar cercano a Múnich, Hans Urs von Balthasar, para cursar allí los años de estudios de filosofía según la regular formación dentro de la Compañía de Jesús. Erich Przywara no fue nunca profesor de H. U. von Balthasar, pero entre ellos nació en aquellos años una amistad que duraría toda la vida. Balthasar, que vivió su período de formación filosófica en Munich como «una agonía en el desierto de la neoescolástica» —son palabras suyas—, únicamente encontró comprensión, guía y apoyo en la persona de E. Przywara. Más tarde, después de la conclusión de los estudios teológicos en Lyon en 1937, donde estableció profunda amistad con Henri de Lubac, H. U. von Balthasar vuelve a Múnich, enviado por sus superiores, para trabajar con E. Przywara en la redacción de la revista de los jesuitas ya citada (1937-1939).

Erich Przywara introdujo a Balthasar en la temática de la *analogia entis* como cuestión central y estructurante de la metafísica y de la filosofía de la religión, y como presupuesto auténtico para un pensamiento teológico católico. H. U. von Balthasar permaneció siempre ligado a las ideas fundamentales de Przywara sobre la *analogia entis* como estructura insuperable de la relación entre Ser absoluto y ser finito. Sin embargo, Balthasar se distanció de la posi-

¹⁵⁷ K. Rahner, *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona, 1972, p. 310.

ción de Przywara sobre la “analogía del ser” en puntos de suma importancia, por lo que se puede afirmar con rotundidad que el pensamiento de Balthasar contiene una comprensión propiamente personal de la *analogia entis*.

Los puntos en los que H. U. von Balthasar se aleja del pensamiento de Przywara respecto de la *analogia entis* pueden resumirse en cuatro. 1) La tendencia de Przywara a disolver la semejanza entre el Ser absoluto y el ser finito, con la consiguiente inclinación a acentuar unilateralmente la teología negativa. 2) El desencuentro radical de E. Przywara con la postura de Karl Barth, que le lleva a aquél a no integrar adecuadamente la *analogia entis* con la *analogia fidei*¹⁵⁸. 3) La postura polémica de Przywara respecto del pensamiento de Gustav Siewerth, que lleva al primero a mantener una posición sobre la *analogia entis* extremadamente formalista, muy vacía de contenido concreto, sobre todo en referencia a la semejanza análoga. 4) La evolución en Przywara de la comprensión de la *analogia entis* como “estructura originaria” a una comprensión de ésta como ritmo cósmico, universal y total, en base al cual él piensa poder establecer una conciliación plena entre Dios y la criatura¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Una correcta integración de la *analogia entis* en una adecuada *analogia fidei* hace entender el límite de la comprensión filosófica de la relación entre Ser absoluto y ser finito. La relación entre el Todo y el fragmento no es dominable filosóficamente por parte del hombre.

¹⁵⁹ Para Balthasar, la relación plena entre Dios y mundo, relación que conlleva la auténtica conciliación de ambos, se da únicamente en Jesucristo. Jesucristo es la *analogia entis* concreta y personal. «Puesto que en la unión hipostática de la naturaleza divina y la naturaleza humana se encuentra el modelo y caso supremo de toda relación entre Dios y el mundo, entonces es claro que Cristo es la forma última, suprema y medidora de la analogía, es la *Analogia Entis* concreta», E. Pérez Haro, *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona, 1994, p. 303. La pregunta sobre la relación que guar-

«Balthasar hereda la *analogia entis* del primer Przywara, la profundiza en diálogo con el segundo Barth y constituye esta doctrina en el fundamento filosófico único e irreducible de su obra»¹⁶⁰, desarrollando el contenido de la semejanza análoga (semejanza en la mayor desemejanza) a partir de la interpretación que Gustav Siewerth hace de la doctrina del ser de santo Tomás en diálogo con Hegel y Heidegger. Es evidente, por tanto, que para comprender el pensamiento balthasariano sobre la *analogia entis* es necesario adentrarse primero y con más detalle en el planteamiento de Erich Przywara y en las discusiones de éste con Karl Barth y Gustav Siewerth.

Con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, H. U. von Balthasar fue trasladado de Alemania a Suiza, su tierra natal, con el encargo pastoral de atender como capellán a los estudiantes de la universidad de Basilea, misión por la que él había optado frente a la posibilidad de trabajar como profesor de teología dentro de la Universidad Gregoriana en Roma. En Basilea vivía Karl Barth. Ya a principio de los años cuarenta se inicia la amistad entre Balthasar y Barth, una amistad que irá creciendo poco a poco con el paso de los años. Balthasar retoma entonces el diálogo que Karl Barth había mantenido con Erich Przywara acerca de la *analogia entis* y la *analogia fidei*, un diálogo que entre ellos terminó en desen-

da la Palabra de Dios encarnada con el concepto de analogía constituye uno de los temas claves del pensamiento balthasariano. Balthasar afirma que Jesucristo, el Dios hecho carne, es «un acontecimiento único imposible de someter a ninguna ley general, que somete a su carácter único todas las demás leyes —válidas en la relación entre Dios y la criatura—», Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, Madrid, 1997, p. 300.

¹⁶⁰ M. Ureña Pastor, «Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana», *Revista Católica Internacional Communio*, 10 (1988) 325.

cuentro, por mantener ambos posturas irreconciliables respecto de la cuestión.

El debate con el primer E. Przywara, el Przywara de la *analogia entis* como estructura formal originaria, había ayudado al primer Karl Barth, el Barth de la teología del *Römerbrief*, a superar su período dialéctico, y a dar el paso hacia su posición de madurez, es decir, al segundo Barth: el Barth de la *analogia fidei*. Este acercamiento de posiciones se fractura irremediablemente con la evolución de E. Przywara hacia la comprensión de la *analogia entis* como «un principio en sí dinámico, la fórmula del ritmo universal del cosmos y de la relación entre el cosmos y el Absoluto»¹⁶¹. Karl Barth acusa entonces a E. Przywara de someter a Dios, en su relación con el ser finito, al principio dinámico y rítmico de la *analogia entis*, con la consecuente superación de la absoluta trascendencia del Totalmente-Otro. Por su parte, E. Przywara responde a las acusaciones de Barth con una argumentación igual, pero contraria, respecto de la *analogia fidei* barthiana: «en la *analogia fidei*, “el ritmo expresado por el término analogía es solamente un ritmo divino”, y por tanto, considerándolo bien, en la *analogia fidei* “no se da realmente ninguna analogía. Se trata de una fractura, no de un ritmo”»¹⁶².

Si Barth afirma que Przywara destruye radicalmente la semejanza, éste acusa a aquél de destruir de forma absoluta la semejanza. El desencuentro se vuelve extremo. La discusión entre Przywara y Barth entra en una vía infecunda, de recíproco rechazo. El acercamiento de posiciones y el enriquecimiento

¹⁶¹ P. Volontè, “L’analogia ontologica come principio dinamico”, en Przywara, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milán, 1995, p. XVIII.

¹⁶² Volontè, “L’analogia ontologica come principio dinamico”, p. XVIII.

mutuo que vivieron en el comienzo del debate sobre la *analogia entis* se apaga definitivamente entre ellos. Sin embargo, será Balthasar quien continúe el debate sobre la analogía del ser, superando las posiciones enfrentadas de K. Barth y E. Przywara. Con su aguda capacidad de comprensión, Balthasar fue capaz de percibir, a la vez, la importancia y los límites tanto de la *analogia fidei* barthiana como de la *analogia entis* przywariana, convirtiéndose en mediador y puente entre las posturas de Karl Barth y de Erich Przywara, justamente a partir del punto donde el diálogo entre éstos había quedado roto. Balthasar asume lo admisible de cada una de las dos posiciones en relación a la analogía, pero corrige la tendencia de cada una de ellas a adentrarse por los caminos antitéticos de la *analogia entis*: el camino de la oposición dialéctica o contradicción ontológica entre ser finito y Ser eterno, en el pensamiento de Barth; y el camino de la continuidad ontológica, en el pensamiento del segundo Przywara. Balthasar supera así las discordantes posiciones bathiana y przywariana respecto de la analogía.

Para el Karl Barth dialéctico, la verdadera relación de Dios con el ser finito pasa por la disolución y absorción de éste en aquél. Debajo de las posiciones teológicas dialécticas de Barth subyace una metafísica marcada por la contradicción ontológica entre Dios y el hombre. «En esta oposición dialéctica, el ser creado en cuanto tal es antagónico de Dios, por tanto, pecado. El carácter esencialmente pecador del ser finito alcanza su expresión máxima en la religión, en el intento titánico por parte del hombre de alcanzar y de dominar “desde abajo” a Dios. Si el ser finito en su ser-en-sí (inmanencia), en su ser-para-sí (autonomía) y en su ser-hacia-otro (trascendentalidad heterónoma) es pura negatividad ontológica frente al Absoluto trascendente [el “Totalmente Otro”], el hombre respec-

to de Dios se encuentra exclusivamente en una relación de absoluta desemejanza y de radical antítesis. La superación de esta oposición no puede ser más que a través de un proceso dialéctico: la caída del ser creado en la nada o su disolución en Dios»¹⁶³.

El mundo es lo nulo en sí mismo y de por sí. Desde su posición dialéctica, Karl Barth afirma que Dios fundamenta en sí la realidad contingente aboliéndola¹⁶⁴. Solamente la nulidad del ser del mundo en cuanto negada por Dios constituye la afirmación de aquél. Dice Barth en su comentario a la *Carta a los Romanos*: «Dios es la negación pura y, por ello, el allende del “más acá” y del “más allá”, la negación de la negación que el más allá significa para el más acá y el aquende para el allende, la muerte de nuestra muerte y el no ser de nuestro ser»¹⁶⁵. El ser finito es “abolido” por y en Dios; pero es en esa “muerte ontológica”, según Barth, donde el ser finito alcanza su verdadera realidad, más allá de su propia identidad, autonomía y consistencia en sí. Esta postura dialéctica supone una caída en el teopanismo (“Dios-todo-solo”)¹⁶⁶, dentro del cual es imposible una real rela-

¹⁶³ García Acuña, “Las cristologías desde abajo (inmanentismo cristológico) y las cristologías desde arriba (positivismo cristológico). Hans Küng y Karl Barth frente a frente. La mediación teológica de Hans Urs von Balthasar”, en *Cristo. Camino, Verdad y Vida. Actas del Congreso Internacional de Cristología*, Murcia, 2003, pp. 270-271.

¹⁶⁴ Cf. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid, 1998, pp. 109, 125 y 136.

¹⁶⁵ Barth, *Carta a los Romanos*, p. 193.

¹⁶⁶ Teopanismo, como lo denomina Przywara, o *theopantismo*, como lo denomina Rudolf Otto, es la «doctrina de que Dios lo es todo y todo lo incluye en sí», sin que pueda haber algo que tenga una consistencia autónoma-relativa respecto de Dios; cf. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 2001, p. 222.

ción entre Dios y el ser finito, pues uno de los términos de la relación, en este caso el ser finito, desaparece como tal al ser absorbido en el otro, o sea, en Dios. La dialéctica barthiana destruye toda verdadera conexión entre el Todo y el fragmento basada en la semejanza existente entre ambos.

Frente al primer Barth, donde el Ser absoluto y el ser finito son dos “mundos” separados, y donde el ser finito es antagónico y negativo frente a Dios, el Barth de la *Kirchliche Dogmatik*, recuperando el dato dogmático de la creación en Jesucristo, propuso, frente a la *analogia entis* filosófica de Przywara, la teológica *analogia fidei* como único fundamento de la relación entre Dios y el hombre. El segundo Barth abandona la dialéctica y asume la analogía, pero únicamente una *analogia de la fe*. El Karl Barth de la madurez sigue rechazando la *analogia entis* como estructura formal explicativa de la relación entre Dios y el ser finito.

La *analogia fidei* de Karl Barth pone de relieve la centralidad de Jesucristo respecto de todo ser finito; sin embargo, la interpretación de la relación de Jesucristo con la realidad creada es radical en su pensamiento: Jesucristo «es el vértice supremo descendente del que deriva el significado último de todo lo existente creado. Por y desde la significación cristológica, todo significado parcial y secundario adquiere gravedad metafísica. De ahí que, para Karl Barth, el acontecimiento “desde arriba” de Jesucristo es el fundamento y la causa de la consistencia ontológica de todo ser creado. (...) Ahora, a diferencia de lo que ocurría en el período dialéctico, el sentido parcial del ser creado no es disuelto ni destruido por su pleno sentido crístico, sino fundamentado ontológicamente por éste. (...) Consecuentemente, dentro del cristocentrismo radical del segundo Barth, no se da una ontología

antecedente y separada de la revelación cristológica. (...) La relación analógica del hombre respecto de Dios está construida y dada exclusivamente en la cristología. (...) No hay espacio para una analogía realmente filosófica»¹⁶⁷.

En la *analogia fidei* barthiana, el ser finito es «una realidad verdadera, positiva y válida, pero su ser-en-sí y su ser-para-sí relativos (ser, razón y libertad) son instaurados metafísicamente desde la revelación cristológica, de modo que la naturaleza no posee una ontología intrínseca, sino únicamente extrínseca. No hay espacio para la autonomía relativa del orden natural. En último término, la metafísica se reduce a la cristología. Así, pues, en Karl Barth, la *analogia entis* es una analogía teológica, no filosófica»¹⁶⁸. La exclusión de la *analogia entis* como analogía metafísica que expresa filosóficamente la relación entre el Todo y el fragmento es el punto que Balthasar critica de la *analogia fidei* del segundo K. Barth, y que corrige a partir del pensamiento del primer Przywara sobre la analogía del ser; pues sin una *analogia entis* filosófica que afirme la consistencia autónoma y relativa del ser finito, no se puede tampoco comprender y afirmar a Jesucristo.

Si para K. Barth la *analogia entis* descansa totalmente en la *analogia fidei*, es decir, en la revelación positiva de Jesucristo, para Balthasar la «*analogia fidei* expresa la relación sobrenatural del hombre con Dios, fundamentada en la revelación de Dios en Jesucristo (orden de la gracia), que incluye en sí, a la vez que va más allá de ella, la *analogia entis*, entendida ésta como la relación natural del ser finito con el

¹⁶⁷ García Acuña, “Las cristologías desde abajo”, pp. 273-274.

¹⁶⁸ García Acuña, “Las cristologías desde abajo”, pp. 274-275.

Ser absoluto (orden de la naturaleza)»¹⁶⁹. En el pensamiento de H. U. von Balthasar, la *analogia entis* tiene una prioridad relativa, pero auténtica, relevante y permanente, respecto a la *analogia fidei*; no obstante, ésta constituye e implica para aquélla un *prius* más profundo, absoluto, pues la *analogia entis* tiene como presupuesto, en un plano “superior”, la *analogia fidei*. En la *analogia fidei* está englobada la *analogia entis*. Así, pues, contra la concepción radical de la *analogia fidei* por parte de K. Barth, Balthasar muestra que dentro de ésta hay espacio real para la *analogia entis* filosófica; y contra la concepción radical de la *analogia entis* por parte de E. Przywara, que rechaza la *analogia fidei*, con una clara tendencia en su segundo período a someter el Ser eterno en su libre relación con el ser finito a la *analogia entis* como ritmo absoluto, Balthasar manifiesta que la *analogia entis* sólo se mantiene abierta, no cae en sistema y no permanece en la abstracción (filosófica) cuando es englobada dentro de la más amplia *analogia fidei*.

Con esta introducción de la analogía del ser en la analogía de la fe, sin reducir aquélla a ésta, Balthasar supera la querencia presente en el pensamiento de Przywara de convertir la analogía en un principio filosófico derivativo, es decir, en un principio omniabarcante del que dimanaría o del que se deduciría algo para el Ser-absoluto. Debajo de esta comprensión radical-rítmica przywariana de la *analogia entis* se esconde una consideración del Todo y del fragmento en continuidad ontológica y, consecuentemente, un oscurecimiento de Dios como el “Diverso” por esencia, el “Totalmente-Otro”¹⁷⁰. Frente a esto,

¹⁶⁹ García Acuña, *La decisión cristiana. La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Valencia, 2002, p. 308 nota 121.

¹⁷⁰ «Przywara cae inevitablemente en la representación de

Balthasar pone de manifiesto el carácter verdadero, pero provisional, fragmentario, no conclusivo, de la *analogia entis*. De la *analogia entis* no se pueden derivar “los misterios teológicos”, pero tampoco se los puede disolver en ella.

No siempre el pensamiento de E. Przywara caminó por la senda del ritmo cósmico (*All-rhythmus*). En efecto, como afirma Balthasar, el primer Przywara «construye su doctrina de la analogía sobre la “*maior dissimilitudo*” del Concilio lateranense IV, que él traduce y conceptualiza en un sentido dinámico como “desemejanza siempre cada vez mayor”»¹⁷¹. Con ello, en todo posible acercamiento entre Dios y el hombre salta la desemejanza cada vez más grande. Esta interpretación przywariana de la “mayor desemejanza” hace que la afirmación de una distancia cada vez mayor entre el Todo y el fragmento lleve a sacrificar la cercanía y la afinidad del uno respecto del otro. Para el primer Przywara, Dios y el hombre se relacionan entre sí como “*allo pros allo*”, como un término con otro distinto, pero entendiendo el “*pros*”, en última instancia, como un “contra”, como oposición. Si en el segundo Przywara está presente la tendencia hacia una continuidad lineal metafísica entre el Todo y el

una dualidad que se nivela infinitamente: ambas alteridades están recíprocamente relacionadas, en el sentido que ellas se asientan externamente frente a frente. Una alteridad está relacionada con la otra, pero la una no está incluida en la otra, puesto que la inclusión no puede ser comprendida como la proporción que fluye y refluye de un centro oscilante, sino sólo como la inclusión en lo uno. La relación como proporción oscilante significa, sin duda, la relación de ambos polos, pero no la unidad de las relaciones (...) La oscilación no es la identidad original, que sin embargo debe ser aceptada e interpretada si se quiere evitar aquella última dualidad arriba mencionada, la cual debe entender a Dios y a la criatura, en último término, como dos ámbitos que permanecen exteriores», L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Friburgo, 1969, pp. 547-548; citado en Pérez Haro, *El misterio del ser*, p. 387.

¹⁷¹ Cf. Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, p. 95 nota 16.

fragmento, la postura del primer Przywara esconde la inclinación a la contradicción ontológica entre el Ser absoluto y el ser finito, porque la semejanza análoga, sin ser negada, permanece demasiado en penumbra.

3. La “*analogía entis*” como analogía de proporcionalidad y de atribución

En su primer período, E. Przywara expone con gran acierto la *analogía entis* como analogía de atribución y de proporcionalidad. No obstante, Balthasar profundiza y reinterpreta el pensamiento przywariano al respecto, y lo hace a partir de la filosofía de Gustav Siewerth, que recupera desde santo Tomás la distinción real de *esse* y *essentia* “más allá de la diferencia de *existentia* y *essentia*”, pues en el pensamiento de E. Przywara la oscilación interna del ser finito queda reducida a la polaridad de esencia y existencia. La oscilación entre *esse* y *essentia* no es tematizada por él. Con ello, en el pensamiento przywariano el *esse* de santo Tomás, el *esse commune*, que al margen de los *entia* es *esse non subsistens et infinitum*, y que sólo llega a tener subsistencia como *actus essendi* de los *entia*, parece reducirse a la existencia. La recuperación del pensamiento tomista sobre el ser permite a Balthasar desplegar la analogía del ser en una *analogía proportionalitatis et attributionis* abierta a la concreta *analogía imaginis*. Balthasar reconoce que el pensamiento filosófico sobre la *analogía entis* tiene su punto focal en la metafísica de santo Tomás¹⁷².

¹⁷² «La metafísica de santo Tomás es el reflejo filosófico de la libre gloria del Dios vivo de la Biblia y, con ello, la consumación intrínseca de la filosofía antigua (y por lo tanto humana). Es un canto de alabanza a la realidad de lo real, al misterio del ser que todo lo abarca, que está henchido del misterio mismo de Dios, y en el que las criaturas pueden participar en la realidad divina, dado

Ser-Dios y *ser-hombre* (mundo) no pertenecen al mismo orden de ser, no están situados ontológicamente dentro del mismo nivel. La diferencia metafísica entre el Todo y el fragmento no es únicamente de grado, sino esencial. El *ser-Dios* no es un mero superlativo respecto del *ser-finito*. Si el *ser-Absoluto* fuera un simple “más” (*magis*) respecto del *ser-contingente*, y éste fuera un simple “menos” (*minus*) respecto de aquél, estando ambos en línea de continuidad ontológica, la distancia metafísica entre Dios y el hombre sería medible, y, consecuentemente, podría ser superada. Esto ocurre tanto si se postula un tercero omnicomprendivo por encima del Todo y del fragmento, como así lo hicieron Escoto, Ockham, Suárez y sus epígonos, como si se postula a Dios como un “duplicado” del espíritu humano, ésta y no otra fue la postura de Feuerbach, de Nietzsche, de Marx y de sus seguidores¹⁷³.

que al ser lo alumbraba en su vaciedad e insubsistencia la libertad del fundamento creador como amor sin fondo», Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 4: Metafísica. Edad Antigua*, Madrid, 1986, p. 364.

¹⁷³ Suárez retoma el ser como concepto ya presente en la filosofía de Duns Escoto. Ahora bien, el ser como concepto es un “ser unívoco” (*esse univocum*) y vacío-neutro (*esse indifferens*). En efecto, «el concepto tiene no sólo una universalidad (de afirmación) lógica, sino también metafísica; capta el ser en su generalidad objetiva omnicomprendiva, “católica”, por lo que aquél puede aplicarse unívocamente al ser infinito y al ser finito, es decir, a Dios y al mundo», Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1988, p. 23. El ser como concepto trasciende a Dios y al mundo, lo comprende todo, pero como generalidad omnibarcarante, como lo genérico supremo, es decir, como neutro, vacío en sí mismo, por tanto, como carente de contenido y absolutamente indeterminado; cf. M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, 1999, p. 30. La posición suareciana, que nivela a Dios y al mundo a partir del ser como concepto, donde Dios es únicamente la realización más pura y perfecta del “ser real” (“real” entendido como lo comprensible o posible), contiene en sí el germen fundamental de la “vía de la interioridad” (Dios es dentro de la conciencia y del

El Todo y el fragmento no se encuentran en una relación de continuidad ontológica, pues no están situados dentro de la misma esfera de ser. El *ser-Dios* es “absolutamente otro” respecto del *ser-hombre*. El *ser-hombre* depende totalmente del *ser-Dios*; se debe radicalmente a Él. El *ser-hombre* está todo y en totalidad referido al *ser-Dios*. Este hecho, que el *ser-hombre* se deba absolutamente al *ser-Dios*, y éste, a su vez, no dependa para nada del *ser-hombre*, implica la absoluta alteridad de Dios respecto del hombre, más

pensamiento), que será desarrollada por la posterior “metafísica del espíritu” (de Descartes hasta Hegel) y cuya decostrucción la realizarán sobre todo los “maestros de la sospecha” del s. XIX. En efecto, el pensamiento de Suárez sobre el ser conduce a una metafísica del espíritu que subsume en sí lo real, porque, por un lado, «la conceptualización del ser en Escoto y Suárez elimina la experiencia de la realidad y aísla el pensamiento dentro de una esfera que se cualifica (...) por la oposición intersubjetiva del acto del pensamiento (*noesis*) y del contenido del pensamiento (*noema*)», Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5, p. 33, y, por otro lado, porque el concepto de ser es un concepto del sujeto; el sujeto tiene en sí y frente a sí el concepto ser —y en éste todos los conceptos— como concebido por él. Aquí se ha consumado el giro copernicano del en-sí de las cosas y de Dios al en-mí, por mí y para-mí (cf. p. 34). Dios se convierte en un postulado o hipótesis del espíritu humano, en un proyecto o construcción de la conciencia del hombre. Para los “maestros de la sospecha” esta duplicación del espíritu humano, siempre alienante, aunque en ocasiones necesaria dentro del proceso evolutivo del hombre hacia sí mismo, se vuelve contra el hombre cuando éste tiene la pretensión de conquistarse radicalmente a sí mismo como autoconciencia y libertad absolutamente constituidas, como espíritu totalmente emancipado e independiente. Entonces el hombre tiene que abandonar y destruir esa “duplicación” de su propio espíritu para lograse a sí mismo. Una vez que el hombre logre consumir su propio desarrollo, Dios, en cuanto “duplicado” del espíritu humano en su estadio evolutivo hacia la emancipación e independencia absolutas, se convierte en una hipótesis totalmente superflua e inútil; cf. Ureña Pastor, “De la Ilustración a la postmodernidad. El olvido del ser y el extravío de la razón; la fractura entre razón y fe; el horizonte de superación de esta fractura”, en *Hacia una nueva cultura cristiana. Actas del Congreso Internacional de Evangelización y Cultura para el III Milenio*, Murcia, 2002, pp. 13-14.

allá de todas las semejanzas que puedan existir entre ellos. Dios es “el Totalmente-otro”. Y entre realidades infinitamente separadas entre sí, absolutamente distintas, no puede haber *proporción* alguna. Por tanto, no puede existir ninguna posición desde la cual el hombre pueda compararse con Dios; no puede establecerse ninguna medida de comparación entre el *ser* de Dios y el *ser* del hombre; y tampoco se puede constituir sobre Dios y el hombre una tercera realidad que los trascienda y los unifique en ella misma. El *ser*-hombre no guarda proporción de ningún tipo con el *ser*-Dios. Esto significa que la *analogía entis* (*ser*-Dios/*ser*-hombre) no es una relación de proporción (*proportio proportionis*). Dios y hombre no son entidades comparables entre sí, pues el *ser*-Dios y el *ser*-hombre son dos ordenes de ser totalmente diversos: “ser-desde-sí” (*ipsum esse subsistens*) y “ser-debido-a” (*esse non subsitens*). No existe entre ellos semejanza alguna en base a la cual pueda establecerse la comparación. La analogía de proporción (*proportio proportionis*) sólo es posible entre entidades comparables entre sí y que muestran semejanzas en la diversidad.

Que la desemejanza entre el Todo y el fragmento, por ser Aquél “totalmente-otro” respecto de éste, impida toda proporción entre ellos, no puede llevar a pensar que Dios y el hombre se encuentran en una relación de oposición dialéctica. Si así fuera, la densidad ontológica de Dios (*ser*-absoluto) destruiría la gravedad ontológica del hombre (*ser*-finito). En una relación de contradicción ontológica, Dios sería el ser, y el hombre, la nada. El hombre no podría determinar y representar a Dios más que como “lo tremendo”¹⁷⁴. Cuando se señala que la *analogía entis* no puede consistir en una *analogía proportionis*, no solamente se

¹⁷⁴ Cf. R. Otto, pp. 36-44.

está negando la continuidad ontológica entre las entidades relacionadas, sino también, por ello mismo, que se dé una relación de oposición dialéctica entre *ser-Dios* y *ser-hombre*, pues, como indica Hegel, no se puede pensar una oposición más que junto con la existencia de un límite¹⁷⁵. La afirmación de una relación de contradicción ontológica entre el Todo y el fragmento implica volver a situar a aquél en línea de continuidad ontológica con éste. En efecto, el fragmento como contradictorio frente al Todo supondría un límite para éste, y consecuentemente, la no absolutez de su ser. El ser del Todo estaría determinado por la finitud, como lo está el ser del fragmento.

El pensamiento que opta por situar al hombre y a Dios en continuidad ontológica no puede liberarse de la determinación panteísta. Dios acaba siendo disuelto en el mundo (panteísmo), pues, en último término, la “continuidad ontológica” entre ser-eterno y ser-finito es un camino que lleva a afirmar que “el fragmento es todo solo”.

Por su parte, el pensamiento que postula una oposición dialéctica entre Dios y el hombre se condu-

¹⁷⁵ «El dualismo que establece como insuperable la oposición entre finito e infinito, no se hace la simple consideración de que, tratado de esa manera, lo infinito es así solamente *uno de los dos*, que por consiguiente se convierte en un mero *particular*, adyacente al cual lo finito es el otro particular. Un infinito tal que sólo es un particular *junto a* lo finito, viene a tener en éste su barrera o límite y ya *no* es lo que debía, ya no es lo infinito, sino que es meramente *finito*. Bajo esta relación en que lo finito se pone *debajo* y lo infinito *arriba*, el primero *más acá* y el segundo *más allá*, se le atribuye al finito la *misma dignidad* de la subsistencia y la autosuficiencia que a lo infinito; el ser de lo finito se hace un ser absoluto: en ese dualismo [lo finito] se tiene firmemente en pie por sí solo», Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 1997, pp. 197-198. Quien sitúa al ser finito y al ser infinito en absoluta contraposición hace desaparecer la oposición misma y cae en una doble nivelación: de lo absoluto con lo finito y de lo finito con lo absoluto.

cirá necesariamente hacia el teopanismo, “el Todo es todo solo”; porque el peso absoluto del ser-Dios aplasta la consistencia ontológica y autonomía relativa del ser-finito, quedando el mundo absorbido por Dios.

Tanto en el panteísmo como en el teopanismo, la relación religiosa (*religio*) del hombre con Dios es destruida. En los dos casos, una de las entidades de la relación desaparece subsumida por la otra.

Ser-Dios y ser-hombre no se encuentran ni en relación de continuidad ontológica (*proportio proportionis*) ni en una relación de oposición dialéctica. Sin embargo, el hecho de que no exista semejanza alguna que permita la comparación entre el Todo y el fragmento no quiere decir que no se dé semejanza entre ellos. Si no existiera semejanza entre Dios y el hombre, la *religio* sería puro espejismo, mera ilusión, no tendría fundamento metafísico.

El hombre es “semejante” a Dios; y también Dios, en cierta medida, es “semejante” al hombre. La afirmación de similitud entre el Todo y el fragmento no puede contradecir la realidad de que el ser-Absoluto es totalmente “diverso” respecto del ser-finito. La semejanza entre el Todo y el fragmento tiene que darse dentro de la esencial “no-semejanza” que distingue radicalmente a Aquél de éste. Dios es por esencia el “Totalmente-otro”. Entre el Todo y el fragmento no se da desemejanza en la similitud, sino semejanza en la *mayor* desemejanza. La *maior dissimilitudo* entre *ser-Dios* y *ser-finito* no es una desemejanza de grado, sino una disimilitud cualitativa y esencial. Se trata, por tanto, de semejanza en la absoluta desemejanza. Toda similitud existente en el fragmento respecto del Todo se basa en la desemejanza radical e irreducible de ser “por-sí-mismo” y “desde sí mismo” del Todo respecto del ser “por-otro” y “desde-otro” del fragmento. La esencial desemejanza que se

da entre el Todo y el fragmento los hace incomparables en su totalidad. Sin embargo, aun en la “mayor semejanza”, cabe establecer una cierta proporcionalidad (semejanza) entre el fragmento y el Todo, pues *ser-Absoluto* y *ser-finito* poseen cada uno una proporción interna que produce la base para que puedan ser comparados.

¿Cuál es la relación interna del ser-finito? El fragmento tiene una relación de no identidad con su ser; es decir, el ser-finito está atravesado por la distinción real entre *esse* y *essentia* (ser contingente). Esto es lo que caracteriza al fragmento en su inalienable alteridad frente al Todo. La *distinctio realis* (*esse* ≠ *essentia*) constituye la marca insuperable del ser-no-divino del fragmento.

¿Cuál es la relación interna del ser-Absoluto? El Todo tiene una relación de identidad con su ser. Con otras palabras, en el Todo se dan equivalencia y coincidencia absolutas de *esse* y *essentia* (ser necesario).

El fragmento es esencialmente *proportio* (relación) entre *esse* y *essentia*. Los dos polos de la distinción real, *esse* y *essentia*, son irreducibles e inseparables, de modo que ninguno de los dos puede ser pensado sin el otro. La esencia del fragmento no es ser. Los seres finitos tienen ser, pero no son el ser. Un ser cuya esencia no es el ser, no puede tener ser más que por participación en el *esse* no-finito y no-subsistente.

El *esse* esencialmente distinto a él mismo (*esse* ≠ *essentia*) es un *esse non subsistens*: un *esse* que llega a “tenerse”, que alcanza subsistencia, únicamente como *actus essendi* de los entes concretos existentes. El *esse* da existencia (ser-ahí) a los entes y actualiza fácticamente el modo de ser (esencia, ser-así) de cada uno de ellos. La diferencia en el ser finito de *essentia* y *existentia* está englobada dentro de la *distinctio*

realis (esse ≠ essentia). Si los entes concretos reciben existencia por el *esse non-subsistens*, la subsistencia de éste, aunque se da en aquellos, no se debe a ellos. El ser no subsistente no encuentra realidad por y desde los entes, que tienen existencia en cuanto son hechos partícipes del ser; pero tampoco la halla por y desde sí mismo, pues en cuanto tal es *non-subsistens*. La subsistencia que el *esse non subsistens* tiene en los entes es una gracia que sólo puede recibir de algo o alguien que está más allá de él y más allá de todo ente. Si el ser es gracia para los entes, pues les otorga existencia y esencia fáctica (*morphé*), el ser en cuanto tal es también agraciado, porque, siendo *non-subsistens*, se le concede subsistencia. En último término, el que agracia al ser con la subsistencia es también el que agracia a cada uno de los entes con el ser, pues éste no puede tenerse a sí mismo en ellos desde y por él mismo. Por ser no-subsistente, el *esse* no puede ser considerado un tercero, como algo intermedio situado entre el que agracia al ser con la subsistencia y los entes agraciados con el ser.

La primera característica del *esse* del fragmento es la “no-subsistencia”. La segunda determinación del mismo es la “no-finitud”. Ningún ente agota el ser del que participa. Si cualquiera de los entes agotara el ser, no podrían existir otros entes junto a él, y el crepúsculo de ese ente constituiría el ocaso del ser. Tampoco la totalidad de los entes existentes agota el ser y se identifica con él. Siempre es posible que nuevos entes lleguen a ser. El ser es algo que va más allá de todos y cada uno de los entes concretos, es algo que los trasciende. Aunque sólo encuentra realidad en los entes, sin embargo, es para ellos algo que los sobrepasa. El ser no se reduce a los entes ni se agota en ellos, pero no tiene subsistencia fuera de estos. Como *infinítum*, o sea, en cuanto trasciende a todos y

a cada uno de los entes, el *esse non-subsistens* es lo más vacío y lo más pobre. En cuanto más-allá de todos los existentes, fuera de los cuales no tiene subsistencia, el *esse* es algo lejano, extraño, indeterminado, neutro, impotente. Sin embargo, a la vez, el ser es para cada existente concreto, que no puede tener realidad desde y por él mismo, plenitud desbordante, riqueza insondable, pues todo ente existe con su esencia específica porque participa del ser. El ser del fragmento oscila constantemente entre el vacío y la plenitud.

Al *esse non subsistens* lo alumbrá en su vaciedad e insubsistencia la libertad del fundamento-infundamentado. La ultimidad agraciante, que agracia al ser con la subsistencia y a cada uno de los entes con el ser, no puede consistir sino en un *ipsum esse subsistens*, en un ser que subsiste por sí mismo y desde sí mismo. El *ipsum esse subsistens* no tiene ser, sino que él mismo es Ser. Sólo el *ipsum esse subsistens* puede, en una distancia infinita respecto de su realidad, y desde su absoluta libertad, dar subsistencia al ser en los entes y hacer partícipes del ser a los entes.

El ser constituye el efecto primero y más peculiar de la libertad del *ipsum esse subsistens*, el cual, haciendo participe de su efecto primero y más peculiar, produce todas las cosas. Solamente el *ipsum esse subsistens* tiene “poder” en sí mismo capaz de hacer que el *esse non subsistens* dé existencia a las naturalezas potenciales “inventadas” y “diseñadas” por aquél, y, a la vez, para que el ser no subsistente devenga subsistente en las naturalezas que “estampa” en virtud de su riqueza. Únicamente el *ipsum esse subsistens*, que no es algo, sino el Todo, tiene la fuerza y la victoria sobre la impotencia de lo sólo posible, sobre las tinieblas de la nada, con la capacidad omnipotente de

“agraciar” (en la infinita oferta de la participación) con el ser.

El ser del fragmento está determinado por la distinción entre *esse* y *essentia* (distinción real). Se trata de un ser cuya esencia no es ser, con otras palabras, de un ser que no es el Ser. Es el ser de los entes y en los entes, aunque no se identifica con ellos ni tampoco se agota en ellos. En el fragmento, por una parte, la esencia remite en su existencia al ser. La esencia en su facticidad se fundamenta en el ser, sin que éste pueda constituir el fundamento último de aquélla, pues el ser no puede constituir las esencias como tales, es decir, como determinaciones concretas de sí mismo (ser finito), pues en cuanto no-subsistente y no-finito, carece de contenido, es vacío y neutro. Por otra parte, en el fragmento, el ser remite a la esencia específica, pues aquél alcanza subsistencia al ser derramado en las esencias, es decir, únicamente como ser finito, y sólo es comprensible en su subsistencia en cuanto actualiza las esencias, que tienen existencia al participar de él. La esencia del ente remite en su *existencia* al ser, pero sin que aquélla pueda deducirse en modo alguno de éste (la esencia del ente no tiene su origen en el ser). El ser del ente remite en su *subsistencia* a la esencia, pero sin que de ésta se pueda deducir aquél. En el fragmento, la relación entre *esse* y *essentia*, al no ser fundamento último de ellos mismos en su necesaria implicación recíproca, se convierte en “relación de relación”, en “oscilación de oscilación”, pues la relación entre *esse* y *essentia* es siempre petición de fundamento último. La unidad de *essentia* y *esse* del fragmento es una unidad en tensión, que no puede ser más que exterior y fácticamente establecida. Así, la oscilación entre *esse* y *essentia*, inmanente a todo fragmento, oscila necesariamente en su petición de fundamento hacia Dios,

que por su proporción interna de identidad con su ser absoluto, *ipsum esse subsistens*, es el único fundamento último posible del ser finito en su tensión polar de esencia y de ser.

Esta “relación de relación” se define como «*proportio proportionalitatis*» (analogía de proporcionalidad), porque en ella la relación entre el Todo y el fragmento se fundamenta en lo totalmente distinto (proporciones absolutamente diversas) de la misma “cosa” que es predicada de los dos, a saber: el “ser”. Dicho de otro modo, no se trata de comparación entre entidades, sino de la relación que guardan el Todo y el fragmento en base a las proporciones totalmente diferentes en la misma “cosa” (*ad aliquid unum*) que se predica de ambos. En la analogía de proporcionalidad, se presta atención a la neta línea divisoria de la diferencia, o sea, a la desemejanza radical. El Todo y el fragmento no son aquí relativos a «algo» común, no se predica algo de los dos respecto de un tercero “el ser”, que adquiere en cada uno de ellos matices o determinaciones propias, por tanto, “algo” *simile “et” dissimile* en ellos, sino que se predica el «ser» (la misma «cosa» es dicha del Todo y del fragmento: *ser*-Absoluto y *ser*-finito) que es absolutamente desemejante en el Todo y en el fragmento. Aquí no queda más que la proporcionalidad entre esas proporciones internas, totalmente diversas, que se dan en el fragmento y en el Todo, es decir, aquel tipo de relación que existe entre un total “en base a” y aquél que por esencia es “por sí, en sí y desde sí”. Se trata, pues, de analogía como relación de absoluta alteridad, de semejanza en la total desemejanza, de proporcionalidad entre *modos-de-ser* totalmente diversos¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Cf. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en *Edith Steins Werke*, vol. II, Nauwelaerts-Herder, Lovaina-Friburgo im Breisgau, 1950, pp.

La *analogia entis* es una relación de proporcionalidad que incluye en sí una *proportio attributionis* (analogía de atribución), pues la proporcionalidad entre el Todo y el fragmento no anula el hecho de que éste posea todo su ser (esencia y existencia) en cuanto recibido desde el Todo, sino más bien lo contrario, pues el fragmento es oscilación de oscilación basada en petición de fundamento desde el *ser-finito* hacia el *ser-Absoluto*: el ser del fragmento remite, más allá de sí mismo, al Ser del Todo como a su fundamento determinante, fundante y constituyente. Desde la *analogia attributionis*, el Todo es el *analogatum princeps* (analogado principal), o sea, de quien se predica de manera absoluta y plena (como perfección pura) el «ser»; mientras que del fragmento, analogado secundario, el “ser” se predica como perfección mixta, pues él es por participación en el ser “tiene ser, pero no es el ser”, y esto en una referencia extrínseca al Todo. La conexión del ser-fragmento con el Todo debe calificarse de extrínseca, porque el ser-finito del fragmento no es una participación finita en el ser-Absoluto de Dios —lo que situaría a aquél en continuidad ontológica con éste—, sino una participación en un *ser* que es totalmente desemejante al *ser-Dios*, a saber: en un ser que está caracterizado fundamentalmente por la distinción ontológica (*esse ≠ essentia*).

La *analogia entis* como *analogia proportionalitatis et attributionis* mantiene tanto la semejanza como la desemejanza entre el Todo y el fragmento, poniendo de relieve el elemento peculiar de la relación: la semejanza en la *absoluta* desemejanza. «La analogía del ser entre Dios y la criatura no permite la comparación de ellos a partir de un tercero neutral (el “concepto de ser”, que no existe); ni la comparación

sobre la base de una proporción formal invariable en ambos (articulada siempre de algún modo entre “ser” y “esencia”); ni una tal repatriación del uno (la criatura) en el otro (Dios) que en esta atribución a la criatura resultase ésta en una distancia al Creador mensurable y constatable para ella, por lo que entonces, en sentido inverso, también la distancia de Dios a la criatura se convertiría en algo medible de algún modo por ésta: toda semejanza está siempre atravesada por la *maior dissimilitudo*»¹⁷⁷.

La absoluta desemejanza del Todo en su relación de semejanza con el fragmento señala al Todo como el “Totalmente-Otro” respecto del fragmento. Ahora bien, el Todo sólo puede ser el “Totalmente-Otro” en la medida en que es “No-Otro” (*Non Aliud*). Si el Todo fuera “otro” respecto del fragmento no sería absolutamente distinto a éste, estaría en continuidad ontológica con él, pues ser-otro de otro es límite, barrera, dice finitud. La verdadera infinitud y absolutidad del Todo supera la alteridad (ser-otro). El ser “No-Otro” del Todo en relación al fragmento, su no-alteridad frente al mundo, expresa esencialmente que el Todo no se opone ni contradice al fragmento en cuanto tal, y que el fragmento no produce ni es ningún *plus* que se le pueda añadir al Todo¹⁷⁸. Por tanto, el Todo como “No-Otro” del ser-finito manifiesta que *el Todo es todo* sin que por ello el fragmento quede destruido en su consistencia propia (el Todo no diluye o absorbe en sí al fragmento), y sin que sea superada la absoluta desemejanza (el Todo en cuanto es todo no se identifica con el mundo). Al no oponerse el Todo al fragmento, la suma trascendencia de aquél respecto

¹⁷⁷ Balthasar, *Skizzen zur Theologie, III: Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, p. 36.

¹⁷⁸ Cf. Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, Madrid, 1992, pp. 178-179.

de éste es, a la vez, la perfecta inmanencia del Todo en el fragmento. «Dios es todo *en* todo porque es inaccesiblemente un todo *sobre* todo»¹⁷⁹. El Todo es totalmente inmanente y totalmente trascendente respecto del fragmento¹⁸⁰. Este hecho impide cerrar dualísticamente el Todo frente al fragmento (deísmo); e impide cerrar dualísticamente el fragmento frente al Todo (secularismo).

El Todo es absolutamente inmanente y trascendente, interior y exterior, cercano y lejano, presente y ausente respecto del fragmento. El Todo está *sobre* el fragmento y *en* el fragmento. En cuanto que el Todo es absolutamente inmanente al fragmento, el hombre es capaz de Dios (*finitum capax infiniti*); en cuanto que el Todo es absolutamente trascendente al fragmento, el hombre es incapaz de Dios (*finitum incapax infiniti*). El hombre es a la vez capaz e incapaz de Dios: capaz de conocerlo y de reconocerlo como principio y fin de todo aquello que ha sido agraciado con el ser¹⁸¹; capaz de recibirlo, si éste se le revela y se le dona desde su libertad absoluta, pues la inmanencia de Dios en el hombre implica que su ser finito está

¹⁷⁹ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5: *Metafísica. Edad Moderna*, p. 199.

¹⁸⁰ La simultánea inmanencia y trascendencia absolutas del Todo respecto del fragmento ha sido expresada de forma magistral por Agustín de Hipona: «Deus interior intimo meo et superior summo meo», *Conf.* III, 6; «Dios, sobre el cual nada; fuera del cual nada; sin el cual nada es. Dios, bajo el cual todo; en el cual todo; con el cual todo es», *Soliloquia* I, 1,4; «Tú estás en todas partes, sin que ningún lugar te circunscriba, y que estás presente a todos, aun a aquellos que se alejan de ti», *Conf.* V, 2.

¹⁸¹ La presencia-ausencia de Dios en el hombre significa que Dios está latente, a la vez escondido y manifiesto. La inmanencia de Dios en el hombre y en todos los seres finitos constituye a éstos en huellas, en vestigios, en signos de él, que sin aparecer aparece en ellos, de tal modo que “a tientas” el hombre puede conocer a Dios a través del mundo y de si mismo.

abierto a lo infinito; incapaz de alcanzarlo por sus propias fuerzas e incapaz de abarcarlo, pues Dios supera totalmente al hombre.

Ciertamente, el elemento que destaca de la *analogia entis* como *analogia proportionalitatis et attributionis* es la esencial “no- semejanza” entre el Todo y el fragmento. La semejanza no queda en modo alguno anulada, todo lo contrario, se mantiene y se afirma; sin embargo, la consideración que se hace de la similitud es extremadamente formal y abstracta. En efecto, la semejanza dentro de la *analogia entis* como analogía de proporcionalidad y de atribución radica únicamente en que del Todo y del fragmento se predica algo uno, el “ser”: *ser-Absoluto* y *ser-finito*. El fragmento *es* y el Todo *es* (aunque con *modos-de-ser* absolutamente diversos). En base a dicha semejanza, no se puede identificar a Dios con el ser y al hombre con la pura nada.

Afirmando la semejanza, la analogía de proporcionalidad y de atribución funda y sostiene la positividad y la densidad ontológica del fragmento, pero lo hace sin llegar a alcanzar un claro contenido concreto respecto de la semejanza análoga. Es en este punto donde la *analogia entis* del primer Przywara muestra más notoriamente sus límites. La explicación przywariana de la analogía del ser, de la relación de semejanza en la esencial desemejanza entre el Todo y el fragmento, permanece excesivamente en la sombra del formalismo y de la abstracción. La extrema carencia de contenido la hace insatisfactoria. Éste es el punto nuclear de la crítica de Gustav Siewerth a la posición de Erich Przywara. Según aquél, el olvido por parte de éste del *esse* como *actus essendi* le ha incapacitado para percibir el ser como *similitudo divinae bonitatis*, y, consecuentemente, para profundizar en la semejanza análoga. Su pensamiento no logra al-

canzar el equilibrio entre la verdadera similitud análoga y la aún más esencial y verdadera desemejanza análoga¹⁸².

4. La “analogía entis” dentro de la más amplia “analogía fidei”: de la “analogía imaginis” a la analogía cristológica

La superación de la desnuda formalidad de la *analogia entis* de Przywara la realiza H. U. von Balthasar recogiendo el pensamiento válido contenido en la *analogia fidei* de Barth. Para el teólogo evangélico, «en la fe y en la confesión la palabra de Dios llega a ser pensamiento y palabra humana, ciertamente con una diferencia e inadecuación infinitas, pero no en una extrañidad humana respecto a su modelo, más bien (...) su imagen real»¹⁸³. Desde la perspectiva teológica de su pensamiento, Barth determina el contenido de la semejanza del hombre con Dios, dentro de la absoluta desemejanza, en la relación arquetipo-imagen. Balthasar asume esta idea de Barth y, apoyándose en el pensamiento filosófico de Gustav Siewerth, concretamente en su teoría de la *identidad ejemplar*, la despliega y la desarrolla, dándole una sólida base filosófica. Sin embargo, por otro lado, Balthasar, siguiendo la teología de los Padres de la Iglesia y la estructura cristológica del concilio de Calcedonia, asume y eleva la *analogia entis* como *analogia imaginis* dentro de una más amplia y concreta *analogia fidei* cristológica.

¹⁸² Cf. Pérez Haro, *El misterio del ser*, p. 445.

¹⁸³ Barth, *Kirchliche Dogmatik, I,1. Die Lehre vom Wort Gottes*, Múnich, 1932, p. 254, citado en Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 4^a1976, p. 117.

4.1. *Analogia imaginis*

Como señala Balthasar, «desde la perspectiva de los contenidos, la afirmación de la analogía del ser comienza con la incomprensibilidad del hecho de que Dios es todo (de lo contrario no sería Dios) y que, sin embargo, existe un mundo, pero que este mundo real no puede concebirse como una excrescencia de la realidad de Dios. Dios debe ser toda la realidad en la criatura y, sin embargo, esta in-existencia en la criatura debe suponer anegarse en ella (*immersibile*), debe quedar sin mezclarse con ella (*nec immisceri*), más aún, tiene que poder estar totalmente inmanente en ella, sólo en cuanto que él es todo lo que ella es en expansión fragmentaria; Él es ante todo y siempre una totalidad simple en sí mismo»¹⁸⁴. Cómo explicar «la existencia paradójica de algo “junto” al ser infinito que lo llena todo y que no necesita nada»¹⁸⁵.

«El fundamento de la realidad total del mundo (*totum esse*), que sólo subsiste en esencias finitas, no puede ser ni la realidad total del ser universal (puesto que no subsiste en sí) ni la suma de los seres subsistentes (ya que éstos son de por sí finitos y causados), sino solamente un ser infinito que, como tal y de modo inmediato, se penetra y dispone de sí mismo subjetiva e infinitamente, por lo que es de por sí absolutamente libre, ya que no tiene límite ni concurrencia de parte alguna (...) Su libertad (...) coincide con la actualidad de su esencia»¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, pp. 213-214.

¹⁸⁵ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, p. 574.

¹⁸⁶ Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, pp. 234-235.

Dios sólo puede hacer partícipe de la realidad a lo “otro” desde su libertad omnipotente, y, por tanto, teniendo como único fundamento su libre e independiente querer (desde y hacia él mismo). Gustav Siewerth, discípulo de Heidegger y amigo personal de Balthasar, insistiendo en que Dios no puede tener ningún principio o elemento de su actividad diverso de sí mismo y de su propia libertad, afirma, como consecuencia lógica de ello, que la creación del “otro” por parte de Dios, distinto de él mismo, «implica que tal “otro” ha de llevar en sí el carácter fundamental de su origen»¹⁸⁷. Así, pues, «en cuanto que Dios necesariamente ha de crear a imagen de sí mismo, es decir, a imagen de lo Increado», el ser «lleva y necesariamente debe llevar en su creaturalidad la estructura primigenia ejemplar de lo Increado», y es, consecuentemente, «expresión del Absoluto»¹⁸⁸. «Si todo ello es así, entonces lo “creado” supera en sí de este modo su propia “creaturalidad”, convirtiéndose en “imagen de lo Infundamentado” o Increado. Es así como las cosas creadas “llevan en sí, en cuanto creadas, el sello de lo Increado”. (...) En modo alguno puede ser, por tanto, la “pura creaturalidad” la meta de la “creación” (...) dado que toda realidad es “imagen de lo Increado” y está por ello en sí misma y originariamente creada en cierto modo más allá de su propia “creaturalidad”»¹⁸⁹. Todo ser finito participa, en cuanto imagen y a modo de imagen, de la modalidad divina de ser. De ahí que el modo de ser divino está manifiesto, de alguna manera, en los seres finitos. Todo fragmento, espe-

¹⁸⁷ Cf. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, pp. 278-279.

¹⁸⁸ G. Siewerth, *Gesammelte Werke, II*, Dusseldorf, 1971, p. 294, citado en Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, p. 279 nota 448.

¹⁸⁹ Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, p. 279.

cialmente el hombre, es huella, vestigio, cifra e indicio de Dios.

Fundamentado en Tomás de Aquino, a través Gustav Siewerth, Balthasar expone *el ser como semejanza de Dios*, como *cuasi-divino* (siempre en la esencial disimilitud de la analogía). «El *esse*, como piensa Tomás, es a la vez totalmente pleno y totalmente vacío: pleno porque es lo más noble, el efecto primero y más peculiar de Dios, porque “Dios con el ser produce todas las cosas”, y “el ser es anterior y más íntimo que todos los demás productos”; y vacío, porque no existe como tal, pues “si no se puede decir que el correr corre, sino el corredor”, “tampoco se puede decir que el ser es”»¹⁹⁰. Para G. Siewerth, «el ser no subsistente, como fundamento creativo del que procede todo auto-ser, está en contacto inmediato con Dios, puro ser, es de Dios primera imagen y semejanza, porque ello [el ser no subsistente], sobrepasando toda finitud, pero recibiendo de Dios la idea del mundo (compendio de todas las esencias finitas), se pone como real en los peldaños del auto-ser»¹⁹¹.

Cuando se percibe el ser a la vez como lo totalmente pleno y como lo totalmente vacío, en la decisión y en el acto libre de crear por parte de Dios, «el ser es capaz ahora de estar como suspendido, inesencial e ilimitadamente, *ante* el Dios libre en la libre infinitud, simplicidad y perfección como criatura, y de convertirse así y sólo así en semejanza (*Gleichnis*) indicativa de la bondad divina: *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*»¹⁹². Y esto porque las naturalezas “los entes”

¹⁹⁰ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 4: *Metafísica. Edad Antigua*, p. 362.

¹⁹¹ Balthasar, *Teodramática*, 5: *El último acto*, Madrid, 1997, p. 68.

¹⁹² Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 4: *Metafísica. Edad Antigua*, p. 364.

tienen realidad en cuanto participan del *esse* (*actus essendi*). El ser, por cuya participación las naturalezas son, se muestra como gracia, como don, pero gracia que remite, más allá del *esse*, a Dios como donador, pues la plenitud del ser sólo llega a ser real en las naturalezas singulares. Dios en su libertad es el que da subsistencia al *esse* en los entes y el que hace que los entes tengan realidad haciéndolos partícipes del *esse*. Como gracia agraciada, el ser es imagen de la bondad y de la gloria divinas. La diferencia entre el ser y las naturalezas concretas no es el misterio último; «precisamente esa diferencia nos remite imperiosamente más allá de sí misma a la (...) única que aporta una respuesta a la pregunta primordial (...) la diferencia entre Dios y el mundo, donde Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente en su forma concreta»¹⁹³.

«El ser mismo “no es la luz”, pero da “testimonio de la luz” al remitir continuamente, en virtud de su no-subsistencia», a Dios¹⁹⁴. La llamada del ser es “palabra” que remite y anuncia, más allá de él mismo, a la fuente infundada: Dios. La palabra del ser «exige de nosotros que creamos, más allá de cualquier ley, categoría y esquematismo, en una gracia que lo abarca todo (...) a una gracia en la que el ser mismo se baña en su diferencia originaria como emersión a la vez oscura y luminosa, y gracia que el propio ser revela a través de sí mismo»¹⁹⁵.

¹⁹³ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5: *Metafísica. Edad Moderna*, p. 573.

¹⁹⁴ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5: *Metafísica. Edad Moderna*, p. 581.

¹⁹⁵ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5: *Metafísica. Edad Moderna*, p. 582.

El ser es entendido por Balthasar, en continuidad con santo Tomás¹⁹⁶, como «“primera emanación” de una luz del “bien” que reina, más allá del ser, como la autoirradiación absoluta»¹⁹⁷. Ahora bien, «al no ser la diferencia máxima (entre Dios y el ser del ente) otra cosa que la oscilación entre el donador y el don, las diferencias son el punto donde el don significa el ser donado (y recibido) por parte del dador. Por tanto, nada de sustancial y de subsistente, sino la plenitud irradiante del ser de Dios en el estado de donado a los receptores finitos»¹⁹⁸. Desde esta perspectiva, Balthasar determina el contenido de la semejanza análoga entre Dios y el mundo afirmando que entre ellos «puede hablarse de “Identidad ejemplar” (G. Siewerth), la cual es mediada de modo vivo e insuprimible por la analogía (de Creador y criatura)»¹⁹⁹. «Aquí, a través de la mayor desemejanza entre el ser finito y el ser infinito, aparece el rostro positivo de la *analogia entis*, que hace de lo finito una sombra, huella, símbolo e imagen de lo infinito»²⁰⁰. Para G. Siewerth el hecho de que el ser sea copia o imagen de Dios significa que existe entre ellos una identidad que debe ser calificada como identidad ejemplar.

La analogía en cuanto semejanza-desemejanza es centro entre identidad (pura) y contradicción (pura). La semejanza dice relación a la identidad

¹⁹⁶ Sobre el proceso del ser como “emanación” de Dios en santo Tomás véase: Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 4: Metafísica. Edad Antigua*, p. 360.

¹⁹⁷ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, p. 581.

¹⁹⁸ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, p. 580.

¹⁹⁹ Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, p. 248.

²⁰⁰ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, p. 575.

(como cuasi-identidad) y la desemejanza a la contradicción (como cuasi-oposición). El ser como *esse commune et simplex* no se identifica ni con Dios ni con los entes, es sólo referencia a Dios e idéntico a Dios como “imagen”. No se trata, por tanto, de una identidad sustancial entre Dios y el ser (*esse subsistens ≠ esse non subsistens*), sino de una identidad ejemplar (prototipo e imagen) dentro de la diferencia sustancial que existe entre ellos (modos de ser absolutamente diferentes). Distinto de Dios (no es la divinidad), el ser-imagen en cuanto pura copia del prototipo, es decir, como identidad-ejemplar con Dios, es indiferenciable de él.

Siguiendo la concepción de santo Tomás del *esse* como *actus essendi*, Siewerth y Balthasar conciben el ser, en cuanto idéntico ejemplarmente a Dios, como “mediación” de Dios respecto a la creación de los entes (no como un tercero mediador o mediación hipostatizada). El ser que “brota” libremente de Dios mismo en conexión con el acto creador divino es presupuesto para la existencia de la multiplicidad de los entes y el *medium adaequatum* para la creación de estos²⁰¹. A través del *esse*, Dios, desde su personal libertad absoluta, hace reales, en una distancia infinita respecto de su propia realidad divina, a los seres finitos. Con la mediación del ser, la realidad de los entes se ve liberada de todo panteísmo y de todo teopanismo. Si por un lado, el ser es el punto explicativo del “parentesco” entre Dios y el mundo, por otro lado, es el ser quien impide la inmediata identidad de ambos en base a su mediación en el acto creativo. Por su condición de mediación, «es él [el ser], y no Dios, el sujeto inmediato del proceso dinámico del mundo; (...) él es el fundamento divino e inmanente del mundo, y

²⁰¹ Cf. Balthasar, *Gloria. Una estética teológica, 5: Metafísica. Edad Moderna*, p. 580.

es entre él y los entes entre quienes reina el misterio de la recíproca presuposición o polarización, entendida no ya como necesidad absoluta sino como un evento (*Ereignis*) gratuito desde la libertad absoluta de Dios, quien se eleva por encima de esta mutua dependencia, fundando al ser, al ente y a su oscilación»²⁰².

Con la mediación del ser, el mundo no participa directa e inmediatamente en el ser de Dios y en la Idea divina. Dios, que por ser absolutamente trascendente al mundo es imparticipable por éste, no obstante, sin perder su total trascendencia respecto del mundo, es participado mediadamente por el mundo con el *esse*. En la creación, Dios dona el ser a los entes constituyéndolos efectivamente como tales en esencia y existencia. La comunicación de Dios en la creación no constituye una comunicación personal de sí mismo, no es Dios quien se entrega personalmente a la criatura, sino que lo donado por Dios es el ser, que en cuanto imagen pura, identidad ejemplar, constituye una verdadera, aunque mediata, comunicación de Dios al mundo. Dios no forma parte directamente de la estructura ontológica de los entes. Por esta comunicación de Dios mediada por el ser, la presencia de Aquél en el mundo es una presencia latente, es decir, a la vez manifiesta y velada. Dios está *en* lo real en cuanto donador del ser (se hace presente en el don y en el acto de donación como dador), como ultimidad constituyente y fundante de lo real a través del ser.

Para Balthasar, como también para G. Sieverth, el ser es mediación ideal. El ser es la «idea de las ideas», es decir, la quintaesencia de todas las esencias del mundo. Por ser no subsistente en sí mismo, el ser como «idea» o «*logos*» no es ninguna hipóstasis o sustancia en Dios o junto a Dios. Su realidad es total-

²⁰² Pérez Haro, *El misterio del ser*, p. 413.

mente ideal en el pensamiento de Dios; no se identifica sustancialmente con la esencia divina, sino ejemplarmente. Cuando Dios dona el ser a los entes y dona a aquél subsistencia en éstos, los entes reciben a través del ser, copia e imagen creada originaria, su semejanza divina²⁰³ y, a la vez, en cuanto que es absolutamente distinto de Dios, su desemejanza con él. Desde aquí se comprende la *analogia entis* como *analogia imaginis*, porque la “identidad ejemplar” se muestra como fundamento y contenido ontológicos de la analogía entre el Todo y el fragmento.

4.2. *Analogia entis* cristológica

El *esse-imago* en cuanto copia del *Esse-archetypus* —el Ser subsistente desde sí mismo y por sí mismo— es idéntico con él, y, por tanto, la imagen más rica. Sin embargo, a la vez, radicalmente pobre, ya que como pura imagen, el *esse-imago* es plano, sin profundidad. En efecto, considerada en sí misma, una pura imagen no tiene subsistencia en sí, carece de esencia y de existencia propias. El *esse-imago* es “identidad-ejemplar” con Dios, pero no su imagen perfecta. La *perfecta imago del Ipsum esse subsistens*, poseedora de la *perfecta natura Dei*, es el Hijo de Dios, la Palabra (Verbo) eterna del Padre.

El *Logos* increado-personal es *Imago-archetypus*, “identidad ejemplar y sustancial”, “imagen en sentido absoluto” y, por tanto, la imagen prototípica originaria que contiene en sí la primera copia no-divina de él mismo, la “identidad ejemplar”, o sea, el ser, con los modelos ideales de todo lo que Dios puede decidir crear. En relación al *Logos* consustancial, el ser es el *logos* impersonal-universal, co-creado (en

²⁰³ Cf. Pérez Haro, *El misterio del ser*, pp. 423-424.

cuanto tiene subsistencia únicamente en los entes creados), mediación ejemplar o ideal (no mediador). En su mediación causal («por medio de él fueron creadas todas las cosas y sin él nada se hizo», Jn 1,3), el *Logos* se difunde a todas las cosas a través de la mediación-ejemplar del ser, que por ello aparece como la expresión pura y libre de la bondad y liberalidad divinas. La ejemplaridad del *Logos* es una ejemplaridad creativa mediadora (*causa exemplaris*); la ejemplaridad del ser es únicamente de mediación.

En efecto, el *Logos* en cuanto “identidad ejemplar y sustancial” no puede ser únicamente expresión del Padre, sino que como imagen perfecta del Padre tiene que reproducir también, a su manera, el movimiento del gratuito expresarse amoroso del Padre y ser, por tanto, al mismo tiempo, expresión de la Trinidad entera, es decir, representar el entero amor trinitario en forma de expresión, lo que incluye todo aquello que el libre amor de la Trinidad pueda decidir “*ad extra*”²⁰⁴. En la “*processio*” (eterna) del Hijo está diseñado el plan de Dios para el mundo, decidida la “*missio*” del Hijo²⁰⁵ y contenido el asentimiento de éste a su misión-envío por parte del Padre. Desde esta perspectiva se puede afirmar que «no existe ningún momento en que el *Logos* pueda ser considerado como *asarkos*, como prescindiendo de su encarnación»²⁰⁶. Así, pues, por el acontecimiento eterno de su origen a partir del Padre (*processio*), el *Logos*, no como *asarkos*, sino como *incarnandus*, se convierte en imagen originaria de toda posible autoexpresión creatural de Dios y en lugar de la consistencia de todo lo crea-

²⁰⁴ Cf. Balthasar, *Teológica*, 2: *Verdad de Dios*, pp. 149-154.

²⁰⁵ Cf. Balthasar, *Teodramática*, 5: *El último acto*, Madrid, 1997. P. 79.

²⁰⁶ Balthasar, *Teodramática*, 3: *Las personas del drama. El hombre en Cristo*, Madrid, 1993, p. 236.

do²⁰⁷. La *creatio* «no puede ser tal más que en el “espacio” de la “generación” del Hijo (*processio*) y en su prolongación en el envío del Hijo (*missio*)»²⁰⁸.

La pregunta por el dónde del hombre y del mundo tiene su respuesta en el Hijo que tenía que encarnarse. «Él, que en el seno del tiempo había de asumir la carne, es como tal (y no como *Logos* descarnado) el pensamiento primero y el “principio de la creación de Dios” (Ap 3,14), en el cual y para el cual ha venido a la existencia el hombre como ser psicósomático»²⁰⁹. En Jesucristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, ha sido creado el universo (Heb 1,3; Col 1,15-16). La creación, que debe su ser a la absoluta libertad divina, «no puede recibir su posibilidad y su realidad en ningún otro “sitio” que en el Hijo eterno, que, desde toda la eternidad, debe su ser divino a la magnanimidad del Padre. Si el Hijo es la Palabra eterna del Padre, entonces el mundo ha sido creado completamente por esta Palabra (Jn 1,3), no sólo como por un instrumento, sino por ser el arquetipo y, de esta forma, la meta del mundo: “Por Él” significa también “en Él” y “para Él” (Col 1,16)»²¹⁰. «Él es la causa ejemplar y final y, en cuanto Hijo de Dios, la causa eficiente del mundo. Pero es la posición del Hijo en el misterio trinitario, la que le predestina a ser esta idea»²¹¹. «La “Persona” del Hijo (...) “es” tanto la Palabra del Padre desde toda la eternidad, como la Idea primordial “en que” el cosmos entero ha sido

²⁰⁷ Cf. Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, p. 154.

²⁰⁸ García Acuña, *La decisión cristiana*, p. 71.

²⁰⁹ Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid, 1985, p. 182.

²¹⁰ Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, p. 240.

²¹¹ Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, p. 245.

pensado, fundado y traducido en realidad»²¹². «Él es la Idea primordial del mundo “antes del mundo”, simplemente por ser ya de antes “la imagen del Dios invisible y su Primogénito” desde toda la eternidad»²¹³.

Si el Hijo encarnado, crucificado y resucitado es la Idea-prototipo o Idea ejemplar y consustancial de Dios, arquetipo predestinado de la creación, «entonces están también contenidas en esta idea omnicomprendensiva las (proto-)ideas de cada una de las criaturas: éstas son así para Dios y así deben ser tal como han sido ideadas e incluidas en esta idea. En la única idea original y ejemplar, el Hijo hecho hombre y resucitado de entre los muertos (Col 1,18), tienen todas las criaturas, en particular las criaturas libres, su propia idea ejemplar»²¹⁴.

«La creaturalidad tiene su fundamento teológico en el *Logos*, más exactamente en Jesucristo (el *Logos* encarnado), y su posibilidad en la distancia intratrinitaria entre Padre e Hijo en la unidad del Espíritu. Sin embargo, a su vez, el descenso del Verbo de Dios en la carne tiene un “auténtico presupuesto” (*echte Voraussetzung*) en la distancia infinita entre la criatura (*ens ab alio*) y Dios (*Ens a se*), pero de modo tal que esta distancia infinita de la criatura respecto a Dios tiene como presupuesto, en un plano “más alto”, la voluntad del Hijo de descender a la creación»²¹⁵. Por eso, el Encarnado, el Hijo de Dios hecho hombre, es “Imagen” con un doble carácter: en cuanto imagen de arriba, como «imagen del Dios invisible» (Col 1,15); y en cuanto imagen de abajo, como «a imagen y semejanza de Dios», o sea, el carácter de imagen de Dios

²¹² Balthasar, *La oración contemplativa*, p. 39.

²¹³ Balthasar, *La oración contemplativa*, p. 40.

²¹⁴ Balthasar, *Teodramática, 2: Las personas del drama. El hombre en Dios*, p. 277.

²¹⁵ García Acuña, *La decisión cristiana*, pp. 117-118.

que desde el principio tiene el hombre, y que es res-
taurado y consumado en el hombre por Jesucristo
con su muerte y resurrección gloriosa. «Este doble
carácter de la imagen del Hijo hecho hombre contiene
en sí mismo, como *in nuce*, la totalidad del dogma
de Calcedonia»²¹⁶: «Se ha de reconocer a un solo y
mismo Cristo Señor, Hijo Unigénito en dos naturale-
zas [φυσειν] sin confusión, sin cambio, sin división,
sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún
modo queda suprimida por la unión, sino que quedan
a salvo las propiedades de cada una de ellas y conflu-
yen en una sola persona [πρόσωπον] y en una sola
hipóstasis [υπόστασιν]. No partido o dividido en dos per-
sonas, sino que uno solo y el mismo es Hijo unigéni-
to Dios Verbo, Señor Jesucristo» (DS 302).

«El concilio de Calcedonia establece el modelo
específicamente cristiano que determina la relación
Dios-hombre»²¹⁷, y, por tanto, la *analogia entis* cristoló-
gica. «Jesucristo es en sí mismo la *analogia entis* con-
creta, “puesto que constituye (...) en la unidad [sin
mezcla ni separación] de su naturaleza divina y huma-
na, la relación de medida para toda distancia entre
Dios y el hombre”. Al ser la unión definitiva de ambas,
tiene que constituir la medida última entre las dos, y
por ello la *analogia entis* concreta, pero bajo ningún
aspecto puede rebasar esta analogía en dirección a la
identidad. La persona de Jesucristo, sin suprimir su
unidad, supera el abismo que distingue, de modo esen-
cial e insuperable, la naturaleza divina y la creada.
Esto quiere decir que la persona del Hijo, en la que
tiene lugar la unión hipostática, de ningún modo puede
hacer las veces de unidad entre Dios y el hombre, pues
la hipóstasis del Hijo en cuanto tal es Dios»²¹⁸.

²¹⁶ Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, p. 75.

²¹⁷ W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, p. 308.

²¹⁸ García Acuña, *La decisión cristiana*, p. 76.

Ahora bien, «Jesucristo “parece cuestionar el ritmo fundamental de la *analogia entis*: semejanza en una desemejanza cada vez mayor”. Porque, “por una parte, en lo que se refiere a su persona divina, la semejanza (‘imagen y semejanza’) se convierte en igualdad: en la consustancialidad del Hijo y del Padre en la unidad del Espíritu Santo”. Sin embargo, por otra parte, “el Hijo asume plenamente la naturaleza y situación del hombre (*genomenos*, Flp 2,8; cf. Heb 2,17; 4,15), a lo que, sin duda, pertenece el estado de analogía en el ser con Dios”. Así, pues, “el que profesa la plena humanidad de Jesús tiene forzosamente que conceder que el hombre que Él ha ‘llegado a ser’ se halla en la *analogia entis*. El que profesa la plena divinidad de una persona, no tiene más remedio que admitir que al mismo tiempo está trascendiendo la analogía, más exactamente: que se encuentra sobre las dos variantes de la analogía, “de tal suerte que ésta pasa por el medio de su conciencia”». El estar de Jesucristo “en” y “sobre” la analogía del ser significa que él es la ley omnicomprendiva del ser”²¹⁹.

«La cristología (de perfil calcedoniano) representa un acontecimiento único imposible de someter a ninguna ley general, que somete a su carácter único todas las demás leyes —válidas en la relación entre Dios y la criatura—. Sólo cuando se parte de esta idea se puede hablar teológicamente de analogía, y no al contrario, cuando a la cristología se le proponen como prescripciones legalidades ideadas de antemano filosóficamente»²²⁰.

Jesucristo es personalmente la realización de la idea que Dios-Trinidad ha concebido libremente en sí desde el principio acerca del mundo y de la huma-

²¹⁹ García Acuña, *La decisión cristiana*, p. 118.

²²⁰ Balthasar, *Teológica*, 2: *Verdad de Dios*, 300. Cf. *Teodramática*, 4: *La acción*, p. 355.

nidad. Él es esa idea no en alguna parte más allá del mundo real y de su historia, sino, precisamente, entrando en este mundo y en su historia, y compendiándola en sí como cabeza (Ef 1,10). Al asumir en sí mismo nuestra humanidad (compendio del mundo o micro-cosmos), y vivir totalmente como hombre según la voluntad del Padre, Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne, «se convierte en la analogía concreta» del ser. Por él tiene que guiarse todo el que quiera estar en la distancia y en la cercanía correctas respecto de Dios. «Él es antes que todo, y el universo tiene en él su consistencia (Col 1,16-17), alfa y omega (Ap 1,17; 2,8), medida de la creación hasta en sus órdenes más mundanos»²²¹.

«La analogía que se produce en el *Verbum-Caro* se convierte en medida de toda otra analogía filosófica y teológica. Ella es la manera en que el *Logos* mismo resume (*ana-legein*) las cosas en sí y las asimila a su “semejanza” (...) y lo hace elevando hacia sí mismo, pues él es tanto fundamento como meta de todas las cosas creadas. (...) Esto significa también que los entes singulares han recibido del creador su forma esencial como determinada de manera que estos (...) reciben siempre su puesto definitivo dentro de la analogía global del *Verbum-Caro*; están predeterminados para este puesto (...) al que sólo pueden llegar mediante una actuación trinitaria»²²². «Con todo, dentro de la analogía cristológica permanece la distancia originaria y siempre infinita entre Dios y la criatura, distancia nunca mensurable para la criatura y, por eso mismo, nunca susceptible de ser vista de forma global como analogía; distancia que, sin embar-

²²¹ Balthasar, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, 1994, p. 140.

²²² Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, p. 303.

go —y ésta es la otra perspectiva—, sólo permanece dentro de la recapitulación de la creación en Cristo, y por eso, sin resultar eliminada, queda *transfigurada* en la distancia infinita entre las personas divinas dentro de la idéntica naturaleza divina»²²³.

«Si se quiere recurrir a los conceptos de analogía consagrados por el uso escolástico y aplicarlos a lo dicho, se ha de partir de una primordial “*attributio*” de todas las cosas al *Logos*; el cual, como causa y meta de la creación de éstas vive de antemano la “*proportio*” correcta entre Dios y la criatura, y la comunica a ésta mediante su Espíritu; con lo cual, esta última [*proportio* o *analogia*], en cuanto supera todo concepto humano, sigue siendo una “*proporcionalitas*” en toda atribución (*attributio*) a Cristo y “participación en la naturaleza divina” por gracia, una “relación de relaciones”, a saber, de la diferencia-relación entre Dios y la criatura y de la del Padre, el Hijo y el Espíritu»²²⁴.

Ciertamente, la distinción presente en todos los seres creados entre la realidad (*esse*) y su determinación (*essentia*) marca la desemejanza de éstos respecto de Dios. Sin embargo, la analogía cristológica irradia luz sobre la distinción real de *esse* y *essentia*, mostrando dicha diferencia como factor de semejanza de lo creado respecto de Dios. La condición polar de ser y esencia es propia de la índole creatural de los entes; pero también, en cuanto que tiene a Dios como principio fundante y constituyente, es reflejo del Misterio divino. «La esencia divina no es un bloque de identidad rígido, sino un comunicarse en el Padre, recibido en el Hijo y donado en común por el Padre y el Hijo al Espíritu, debido por el Hijo y el Espíritu; así también el ser donado a la esencia finita tiene una fluidez

²²³ Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*, p. 304.

²²⁴ Balthasar, *Teológica, 2: Verdad de Dios*.

y transitoriedad que sólo en las esencias llega a “deter-nerse”. Pero las esencias en su singularidad se deben a aquella bondad divina que las pone “en el fluir de todo el ser, desde Dios” (*STh* I, q. 45, a. 4 ad 1), de forma que el ser sólo mediante ellas y en ellas puede tener su unidad (que las trasciende a todas) y la recí-proca diversidad de las esencias reproduce la oposi-ción divina de las hipóstasis (“*ipsa enim differentia quaedam ens est*”, *De Pot* q. 3 a. 16 ad 3). (...) Como las personas divinas son ellas mismas en el trascen-derse en el siempre-Otro, así también las esencias creadas son ellas mismas sólo en la referencia tras-cendente a su fundamento primero (del que dimana el ser global) y a su destino a la entrega de sí (al siem-pre-próximo; con ello, en concreto, a través de todo lo individual, al ser global). Así, todo el ser creado, al igual que el divino, es a la vez infinito y determinado, aunque de distinta manera. Y si el ser creado debe ambas cosas al ser divino total (puesto que el Dios tri-personal hace de forma conjunta sus obras), sin embargo, debe su determinación esencial en primera línea al *Logos*, su participación en un ser in-finito al Padre (al que se atribuye la creación) y su destino a la entrega al Espíritu, que encarna en Dios la liberalidad del amor»²²⁵. Así, pues, la diferencia real en el ser cre-ado (*esse* y *essentia*) manifiesta tanto la “*similitudo*” como la “*mayor dissimilitudo*” respecto del ser de Dios Uni-Trino. La *analogia entis* cristológica se abre y se despliega en la obra de Balthasar en una *analogia tri-nitatis*: el ser finito como imagen de la Trinidad²²⁶.

²²⁵ Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 5: *Metafísica. Edad Moderna*, pp. 75-76. Cf. *Teológica*, 2: *Verdad de Dios*, pp. 176-178.

²²⁶ El desarrollo de este tema, fundamental en el pensamien-to teológico de Balthasar, y que sin duda ilumina en grado sumo la comprensión filosófica del ser finito, excede el alcance del pre-

Conclusión

Nos hemos adentrado en los puntos centrales del intenso debate que sobre la analogía del ser establecieron en el Siglo XX Erich Przywara, Karl Barth, Gustav Siewerth y H. U. von Balthasar, y lo hemos hecho a la luz de la trayectoria personal y del pensamiento englobante de éste último.

Balthasar, buscador incansable de la verdad, abierto a la amistad y fiel a ella, fue capaz de mantener, en su relación personal con Przywara, Barth y Siewerth, un diálogo sincero con el pensamiento de cada uno de ellos, superando aparentes contradicciones y mutuas incomprensiones en los respectivos planteamientos, corrigiendo las posturas de unos con las de los otros, asumiendo lo válido de cada una de las doctrinas, incluso con sus contrastes, para enriquecerlas y desplegarlas en sus potencialidades, y aportando una visión magistral de la mejor tradición filosófico-teológica sobre la analogía del ser. La síntesis personal lograda por Balthasar y sus propias aportaciones a ella, que continúan y desarrollan dicha tradición, suponen una novedad de pensamiento digna de ser considerada y repensada tanto por aquellos que, a tientas, buscan racionalmente respuesta a las cuestiones últimas, como por aquellos que, desde la fe, quieren dar razón de su esperanza.

Przywara abre el pensamiento de H. U. von Balthasar a la centralidad de la *analogía entis*. En aquél descubre éste la analogía del ser como estructura básica fundamental de la religión y del pensamiento filosófico, con el cual el espíritu humano busca, desde la experiencia del mundo, trascendiendo los seres inmediatos concretos, el *logos* y el *arjé* de

la realidad. Balthasar comprende que toda arquitectura filosófica que no se edifique sobre la *analogia entis* lleva, directa o oblicuamente, a la muerte de la filosofía, a su autodisolución, pues de una manera u otra la pregunta sobre el fundamento y el sentido últimos se desvanece. La reflexión de Przywara sobre la analogía del ser, demasiado formal, descompensada por el peso de la “cada vez mayor desemejanza”, inclinada hacia la “vía negativa” y con tendencia a constituirse en “sistema” (como círculo que se cierra en sí mismo, encerrando en él todos y cada uno de los elementos), es criticada por K. Barth y G. Siewerth. A la luz de la teología de Karl Barth, cuya posición evoluciona de la dialéctica a la *analogia fidei* cristocéntrica, pero sin llegar nunca a asumir una verdadera analogía filosófica, y como elemento de corrección y superación respecto del pensamiento barthiano, Balthasar introduce la analogía del ser en el ámbito teológico, englobándola dentro de la más amplia *analogia fidei*. En base a un cristocentrismo dinámico y dramático (desde la Trinidad en sí misma, y desde la Trinidad al mundo y del mundo a la Trinidad), Balthasar muestra la analogía cristológica como *analogia entis* concreta, como fundamento y consumación de la analogía de ser, a la vez que ésta, en la consistencia y la autonomía que le son propias, es puesta de relieve en su positividad y como presupuesto relativo-real de la analogía cristológica. En la concreta y personal *analogia entis*, Jesucristo, se revela el orden del ser finito (creatural) y el orden sobrenatural en sus recíprocas relaciones dentro del designio de la Trinidad. A través de la filosofía de G. Siewerth, que desarrolla el contenido de la semejanza análoga con su doctrina de la “identidad ejemplar” del *esse*, Balthasar, siguiendo la huellas de la metafísica de santo Tomás, supera el formalismo del pensamiento przywariano sobre la

analogia entis, y encuentra la base especulativa para desarrollar una *analogia imaginis* que salvaguarda el acto filosófico. En Balthasar, la filosofía como acción racional del hombre es alumbrada, a la vez, por el ser y por el amor, quedando abierta la razón humana a un filosofar desde la fe, cuyo contenido central, el Todo-en-el-fragmento, o sea, el *Verbum-Caro*, permite descubrir al ser finito en su máxima positividad, a saber: como *imago Trinitatis*.

No quisiera terminar sin una última consideración. Los grandes personajes de este debate sobre la *analogia entis*, Erich Przywara, Karl Barth, Gustav Siewerth y H. U. von Balthasar, nos recuerdan de forma encarnada, hecha vida en la historia del pensamiento, una enseñanza de *Fides et ratio*: «la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar»²²⁷. El pensador cristiano, fiel a la amistad con Jesucristo y con los hombres, está destinado a ser, en medio de la oscuridad postmoderna de nuestra época, el “pastor” de la luz del ser, que desde el fondo insondable del amor ilumina al espíritu humano, convirtiéndolo en peregrino del Absoluto.

²²⁷ Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, n. 33.

ANALOGÍA DEL SER:
¿CUESTIÓN DE CREATIVIDAD
O DE MERO PENSAMIENTO?

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

a Pedro José Lamata,
David Torrijos,
Rodrigo Hernández Moreno,
a Jesús Úbeda,
agradecido

«Rien ne serre le coeur comme la symétrie. C'est que la symétrie, c'est l'ennui, el l'ennui est le fond même du deuil. Le désespoir bâille. (...) car c'est une chose bien obscure et bien douce que se grand et étrange mouvement d'un coeur qui se met à aimer», *Les misérables*, Victor Hugo.

I

La analogía del ser

La metáfora de la carcasa²²⁸ me ha servido anteriormente para plantear un problema y adelantar una solución sobre el asunto a que dedico estas páginas. En ellas veremos nuevas perspectivas de cuál es

²²⁸ Véase, sobre todo, el prólogo, “Habrá Dios en el siglo XXI”, de *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Madrid, 2000, pp.12-39, con mención expresa en las pp. 14-15, 33, 35 y 38; además, pp. 270 y 272. También, *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, Madrid, 2004, pp. 11, 29, 32, 106, 125, 273 y 275. En *Filosofía de la ciencia: una introducción*, Madrid, 2002, pp. 72, 74-75 y 106. Y una pura mención en *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Madrid, 2002, p. 110.

el problema, de cómo se plantea la solución y de algunas consecuencias importantes de la manera de plantear las cosas en una u otra forma.

El problema es el de la analogía del ser en contra de la univocidad del ente; la solución al problema que ahí se plantea y la fuerza de la vigorosa toma de postura que conlleva viene dada por la creatividad del cuerpo de hombre, constructor de corporalidades y creador de realidades, que nos planta en ese espacio tan insospechado de la imposible-posibilidad²²⁹. Es lo que veremos en el segundo párrafo.

La carcasa es la manera con que he denominado lo que postulan como la univocidad del ente; una solución insostenible al problema de ser²³⁰. En el fondo, lo vamos a ver en el último párrafo, es ella la que lleva a la afirmación de que “todo es naturalizable”, aseveración con la que podemos y debemos estar en absoluto desacuerdo, abriéndonos con la analogía del ser, en cambio, a perspectivas que me parecen mucho más fecundas e interesantes en ese campo.

¿Dónde está el problema? Primeramente, en la persuasión que se hace nuestra de eso que llamamos la razón, de sus maneras y de su funcionamiento. Esa persuasión de lo que sea la razón tiene dos maneras, según me parece, a rajatabla enemigas: la analogía del ser y la univocidad del ente; el detalle de esas

²²⁹ En *Pensar a Dios*, p. 141 nota 65, se recoge dónde hablo de la imposible-posibilidad; en ese mismo libro, en pp. 24, 29, 32, 44, 46, 66, 114-115, 146, 153-155, 163, 187-190, 192, 195, 197, 199, 208, 212-213, 219-220, 223-224, 226, 228, 230, 266, 304-305 y 312-313. También aparece, claro es, en “El alma en una filosofía del cuerpo”, Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004*, Madrid, 2005, pp. 445-480.

²³⁰ Puede verse, sobre todo, el capítulo 8, “Fundamento”, de *Pensar a Dios*, pp. 156-202, y también los capítulos 9 y 15, “Sobre qué Dios es el que hay: ¿analogía del ser o univocidad del ente?” y “La plenitud del ser, o la búsqueda de la verdad”, de *Sobre quién es el hombre*, pp. 282-309° y 376-422.

maneras a lo largo de la historia es de una complicación filosófica extrema²³¹, mas no creo que sea demasiado interesante ver los intrínquilis complicados de una taxonomía²³². En segundo lugar, en el hecho de tener en cuenta o no la importancia encarnativa de la metáfora²³³.

La razón, lo sabemos por reflexiones anteriores a estas²³⁴, no es algo así como una máquina de rayos X que nos hace ver en sí mismos los armazones profundos del mundo, de manera tal que lo que decimos de él es, sin más, acertante, pues acontece que esas estructuras le son puestas, ¿impuestas?, por esa misma razón acertante. Lo nuestro, por el contrario, como todo lo que hacemos, es eso, un hacer; en este caso, una acción racional. Sus maneras y usos no son de razón pura, razón de sequedades, de meros pensamientos, pensamientos sólo conceptuales, sino de razón práctica, razón de humidades; del complicado juicio de la razón que busca con cuidado sus fórmulas. No somos reductibles a mera razón de logicida-

²³¹ Puede verse, por ejemplo, José Miguel Gamba, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Pamplona, 2002, 305 p.; José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947. 455 p., no consta editor. En tiempos fue para mí muy interesante: Henry Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, París, 1969, 330 p.

²³² Siempre me ha parecido *esencial* la doctrina enunciada en la nota 165 de *Sobre quién es el hombre*, p. 295.

²³³ Véase el capítulo 4, "El hombre, metáfora de Dios, o la primacía de la metáfora en el hablar sobre Dios", de *Sobre quién es el hombre*, pp. 141-176.

²³⁴ Un pensamiento, por pequeño que sea, se diversifica en un complejo mapa de coherencias, nada en él va por suelto, sino que forma un entramado de hilos que se entrecruzan, de ahí que me moleste pertinazmente en señalar algunas referencias a partes de esa coherencia. De otra manera, quizá, los míos pueden parecer escritos que, como meteoritos, caen del más extraño de los cielos.

des; frutos del solo pensamiento de meros conceptos. Ese sería el camino de la univocidad: lo primero es la razón pensante, es en ella en donde todo se constituye. Y todo deriva de ella. Sería como el corazón de todo lo que somos; así pues, un corazón pensante; mero pensamiento, por tanto. Por ello, en el corazón de la univocidad está, me parece, una racionalidad que nos reduce, mejor, que lo reduce todo a ella misma y/o a sus puros productos conceptuales. Sin embargo, nótese que la profundidad que cabe en esta manera es infinita, pues los pensamientos se engarzan unos en otros hasta el infinito, no habiendo tope para esa profundidad, pues caben en ellos siempre nuevos y nuevos engarzamientos pensativos que no tienen límite. Ahí está el pensamiento que llamo de la carcasa; mas por mucho que se profundice, nunca se sale fuera de ella.

Pero las cosas no son así.

La razón sopesa objetivos y modos de llegar a ellos; busca y a veces encuentra, sin que el encontrar eso que busca sea una cuestión que se obtiene de manera racionalmente mecánica y de una vez por todas. La razón enjuicia. La razón no va de certeza en certeza, de verdad en verdad —nuestra razón no da para ello, no lo alcanza—, sino que la busca, y buscándola, la halla; aunque, es obvio, no siempre y en todo encuentra lo que busca, e incluso a veces ni siquiera sabe muy bien qué es lo que busca. Busca, sí, halla, pero también rectifica. Se emperra en caminos y soluciones, pero a veces los resultados o mejores razones que otros le aportan o que ella misma encuentra le empujan a rectificar, si no quiere caer en caminos que ahora ya sabe que son de irracionalidad, dándose perfecta cuenta de ello, aunque, bien es verdad, puede dejarse arrastrar a esos caminos por cansancio, por hastío, por dejadez o por simple emperra-

miento que ya no se sostiene en razones. La razón no va por suelto, como el mero producto de sus propios razonamientos, sino que avanza en conjunción estrecha —conjunción de composibilidades, claro— con los demás elementos de la tríada de la que forma parte, mas también de las otras dos tríadas²³⁵, formando con ellas, con sus elementos, un entramado inextricable, aunque tenga, evidentemente, su campo específico de actuación. Sin embargo, es decisivo darse cuenta de que ese campo suyo no es sino un factor integrante dentro de eso que llamo siempre cuerpo de hombre. No quiere decir así que “pensemos con el cuerpo”, como por impulsos de órganos corporales; sí, que formamos un conjunto orgánico complejo por demás y organizado en extremo. Esta es la que digo razón húmeda, la única en verdad nuestra, con la que procedemos por los caminos de la acción racional de la razón práctica. Con la razón, con esta razón, la única que tenemos, partimos a la aventura, en busca de la verdad. Tenemos esperanza de encontrarla, al menos en alguna de sus partes, con cierta provisionalidad en algunos de sus aspectos, quizá en muchos, pero viviendo de esperanzas, pues de otro modo no estaríamos donde estamos, sino que habríamos desaparecido como especie hace demasiado tiempo. Así pues, incluso en las cosas atañentes a la razón vivimos de emperramientos, emperramientos racionales, y de esperanzas.

Mas hay en esta discusión un segundo elemento de extremada importancia, la metáfora. Lo diré de manera rápida. Consideramos que el traidor siempre viene por detrás, pues vemos con los ojos y esos los

²³⁵ La ya mencionada: deseo, imaginación y razón. Además, mundo, cuerpo de hombre realidad; carne enmemoriada, carne maranatzada y carne hablante.

tenemos orientados hacia delante de nosotros; lo de detrás nos es siempre opaco, inseguro, peligroso. Que lo mejor siempre está arriba, pues arriba es donde tenemos la cabeza, los ojos, los oídos, el olfato, la boca, las manos que llegan hasta ella con suma facilidad; mientras que abajo es el terreno de los pedruscos irregulares con los que tropiezan nuestros pies, aunque también de los senderos por los que caminamos; por eso se da que arriba y más allá, delante de nosotros, están las cosas bonitas y buenas, los pensamientos, los afectos, los lugares mejores a donde ir. Consideramos que los cercanos de la tribu son nuestros amigos, nuestros protectores, que nos ayudan en y para lo bueno; por el contrario, los bárbaros son siempre enemigos o al menos competidores que no nos buscan sino lo malo. Es verdad que decimos del corazón que es el centro de todo lo nuestro, pero también él está arriba y en el centro. El centro es esencial pues somos el punto crucial de un horizonte, su origen, el lugar en el que se entrecruzan todos los haces; pues un horizonte se define como la línea periférica de una centralidad, desde ella, y nunca se da esta sin un centro; además de encontrar en nuestro cuerpo líneas vertebradoras de paralelismo centrado, que también escapan hacia lo alto, como si tuvieran allá su punto de fuga: delante en un más-allá, arriba en lo más alto. Un paralelismo esencialmente abierto, pues capaz de dirigir su punto de fuga a voluntad en cualquier dirección del horizonte y, además, conformado igualmente para crear-expresar espacio. Así pues, se nos constituye un horizonte porque estamos en el centro, porque tenemos centro, porque somos centro; el horizonte nos centra y nosotros damos centro al horizonte. Sin horizonte no habría centro; pero sin centro no se da horizonte. Esto es esencial, algo a lo que —tomando la expresión de los cosmólogos, pero

sin que tenga demasiado que ver con lo que ellos afirman— suelo denominar principio antrópico.

¿Parece poco importante? En absoluto, es decisivo para eso que de verdad somos, cuerpo de hombre en su identidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer. Seres encarnados, de carne y hueso. Somos carne. La metáfora —habría que hablar también de la mimesis, de nuestro esencial comportamiento mimético, como otra de nuestras salidas de eso que se va constituyendo en centro a la busca de horizonte, pero no lo haré aquí, quedará, quizá, para otra ocasión—, la metáfora, digo, siempre con un arranque corporal, con un inicio puramente carnal, es el procedimiento que tenemos para salir de nosotros mismos conociendo mundo y creando realidad; creándonos un horizonte que nos centra. Por su medio no nos quedamos, como los animales, en lo que es mero instinto; ahora ya, puesto que existe la salida metafórica de nosotros hacia el mundo, hacia la construcción de realidad y la vuelta a nosotros mismos, por así decir, a nuestro corazón, no somos seres de mera instintualidad, como los animales, sino que somos, valga decirlo así, animal de realidades. Tenemos un grado más de libertad, y ese grado es inmenso, sorprendente, infinito; tenemos capacidad infinita de creatividad, siempre en novedad. No somos reductibles a mera animalidad; menos aún a fisicoquímica. Nótese que se ha dado un proceso por demás interesante. Construimos desde nosotros, como centro que se encuentra a sí mismo como tal, un horizonte; pero, a la vez, es el horizonte el que nos constituye en centro, sin circunferencia no hay centro. Invoco aquí toda la cosmología de Aristóteles, quien genialmente parte de un centro y una circunferencia y desde ahí se inventa el conjunto entero de su mundo físico. Por eso he considerado siempre tan importante decir que somos figuras en un paisa-

je, lo que indica dos caminos que se dan unitariamente: el de la salida de sí, de manera tal que ella misma nos va constituyendo en centro, mientras nos construye horizonte, y la vuelta a sí desde el horizonte que también está construyéndose, lo que nos centra. Pero no puede olvidarse que por la fuerza de cómo las cosas van siendo, centro y horizonte no son formas fijas, sino esencialmente movientes; además, con un movimiento de ensanchamiento.

Este es el camino de la analogía: somos seres encarnados, seres de encarnación y siendo cada uno un centro, el centro constituidor del horizonte, no somos ocasión de puras identidades, meras repeticiones de lo mismo, por complejas que puedan parecer las diferencias de ese lo mismo, sino que, en proceso paralelo y entrecruzado de unos con otros, de unos en otros, reconociendo al otro como tú desde el yo que cada uno somos, pues somos persona, nos encontramos siendo diferentes, pero compartiendo no poco de nuestro ser. Ese entrelazado entre el compartir y la diferencia constituye parte medular de lo que somos, de otra manera no seríamos centro, lo que es esencial para nuestro propio ser; no somos ni confundibles ni intercambiables ni tenemos nuestro ser de meras separaciones, no somos cada uno centro de un horizonte desligado del de los demás, insensible a ellos, sino que en la conjunción se da un haz de centros configuradores de un haz de horizontes en entremezclamiento medular vertebrado. Hasta tal punto que podríamos hablar de un horizonte común. Ahí, en ese terreno tan común y tan distinto se da la analogía de lo que somos, si se puede decir así, ella misma metáfora iniciadora de la analogía del ser. Mas nunca podremos olvidarlo: somos carne y nuestro conocimiento siempre es carnal, ¿cómo podría ser de otro modo? Por eso, como hemos visto, nuestra razón no

es cualquiera, una razón de meras logicidades conceptuales, sino una razón húmeda, una razón plagada de actividad y una razón juzgadora.

Así pues, vemos, oímos, sentimos, amamos por y con el juego de las analogías, incluso odiamos con y por ellas. Avanzamos en nuestro conocer con y por el juego de las analogías, con y por el complicado y aunador desahogo combinado de las metáforas —también de la mimesis, pero eso, como he anunciado ya, lo dejamos para otra vez—. Buscamos la verdad por y con el juego de las analogías. Siempre húmedas de nuestra propia experiencia; de nuestra experiencia personal, pero igualmente de nuestra experiencia social y de aquella de la que nos hacen legado los antepasados, carne llena de memoria como nos acontece a nosotros mismos que somos también carne enmemoriada.

Guardamos memoria de lo que fuimos en lo que somos y en lo que seremos, pero somos desde ahora lo que urgimos ser en el futuro; es lo que llamo el entrelazamiento de las carnes, que se da de una manera tan amplia y originante entre la carne enmemoriada, la carne marantizada y la carne hablante. Lo que buscamos es nuestro ser en plenitud—mejor, ser que se nos da, lo que lleva al punto a preguntarnos: ¿quién nos lo da?—, el cual estira de nosotros en nuestro ser de ahora hacia el ser que seremos. Y todo esto lo hacemos por la conjunción de las metáforas en el juego de la analogía. Incluso podemos llegar a decir que somos metáfora de Dios.

Fijémonos, por tanto, que estamos ante dos maneras de concebir la razón y su engarce en eso que somos. En una parece serlo todo, siéndolo de principio; en la otra es el tercer elemento de una de las tres triadas que nos constituyen, deseo, imaginación y razón, un elemento de enjuiciamiento racional.

Una de las maneras, la de la unicidad del ente, se encierra en la carcasa del pensamiento y es en ella, sin salirse de ella ni por un momento, orillando todo lo que no cabe dentro de su oscura profundidad, en donde horada el pozo de sus decires, de sus proposiciones de nunca acabar, siempre enracimadas unas y otras en el juego de las logicidades; mera conceptualidad, por tanto. Nada se escapa a su poder, en su infinita complejidad de proposiciones que se derivan unas de otras en racimo; nada puede escapar a él. Ni siquiera Dios, caso de que lo haya. El ente al que se refiere es, pues, ente pensado. Nada hay que se salga de él; otra cosa es que ya desde ahora lo sepamos todo, hayamos dicho todos nuestros decires; eso ciertamente no. Las negras interioridades de la carcasa no se agotan ni se han de agotar nunca.

La otra manera, la de la analogía del ser, es esencialmente creativa, buscadora, enjuiciadora de sus propios pensamientos. Se acuesta a que somos seres encarnados, buscadores de la verdad, que marchan de continuo hacia más allá de realidades, hasta un más-allá de realidad. Seres de carne en continuo movimiento, que en su creativo peregrinar llevan consigo lo que centra, constituidor de horizontes. Pone el punto de mira en el ser y en su esencial fuerza de creatividad creadora de realidades. Sabe que no pararemos hasta ser en plenitud. Por eso mismo sabe que la fuerza de ser procede del ser en completud.

Un simple añadido, para terminar este primer párrafo. Nunca utilizo como cosa mía la palabra ente, lo ente, como traducción de la expresión griega de donde procede, pues hacerlo así a mí me da que pensar algo ingrato. Con la palabra ente me parece que las cosas quedan como fijadas en su mera "entidad", perdiendo toda dinamicidad. Como si fueran

producto de un mero señalamiento; seguramente de nuestro simple pensar, haciendo que el ente sea para siempre un concepto. Utilizándola parece que nos quedamos por obligación en el pensamiento de la univocidad del ente, de manera que permanecemos encerrados en la pura conceptualidad del pensamiento, perdiendo seguramente la fuerza de lo que es, de lo que es en su mismo ser, de lo que tanto tiene que ver con la propia fuerza de ser. Otra cosa sería si tradujéramos la expresión griega por 'lo estante' y 'lo siente', que nos llevaría a hablar no de ente, sino de estante y/o de siente, con las particularidades que en castellano tiene para la filosofía esa bipolaridad tan interesante del ser/estar. Nótese que, simplemente con ello, se introduciría en nuestro hablar una dinamicidad extremadamente enriquecedora, que seguramente nos llevaría como de suyo hacia la consideración de la analogía del ser.

II

La creatividad del cuerpo de hombre

*Expresión*²³⁶; tal me parece ser la palabra clave en este segundo párrafo.

²³⁶ Véase en *Sobre quién es el hombre*, pp. 36, 68, 144, 136, 153-154, 162, 164-165, 176, 187, 226, 252-253, 359, 381-383 y 390-391; *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin*, Madrid, 2001, pp. 54, 58 y 62, es palabra muy teilherdiana —aunque antes, por supuesto, palabra esencialmente leibniziana— y en sus textos está por todas partes; *Filosofía de la ciencia*, pp. 60, 65, 71, 75, 96, 103, 115-116, 126 y 143-145; *El mundo como creación*, pp. 36-37, 81-83, 85, 87-89, 96, 100, 102, 104-105, 313, 316, 334, 337, 349 y 371; *Tiempo e historia*, 10-11, 14, 46, 53, 90-93, 123-124 (junto a la palabra representación), 131, 160, 223, 291, 293, 295, 319, 376, 382, 405, 407, 419, 426, 428, 434, 436, 448, 454, 460, 471-472, 474 y 486; *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, pp. 12, 44-45, 109, 115, 118, 121, 143, 165-166, 184, 195-197, 237, 254-255, 266, 289 y 303.

Desde la univocidad iconoclasta, la expresión de sentimientos, de ternuras, de afectos, al menos de primeras, tal como se ven las cosas, todo eso queda fuera de la razón; de su razón, es decir, de la seca razón del mero pensamiento. De la misma, por tanto, piensan, quedan fuera de nosotros, de eso que nosotros somos en verdad. Bueno, puede que luego, al final, en sus puras debilidades, cada uno en el retrete de su corazón reencuentre ternuras volátiles y espiritualidades gaseosas; pero nunca deja de pensar que lo decisivo es el conocer del pensamiento conceptual. El puro conocer, de donde sale el conjunto como consecuencias necesarias de las tesis asumidas para empezar, como si fueran axiomas elegidos como cabecera de pensamiento, de los cuales todo penderá como simples proposiciones deducidas; por más que la deducción sea compleja, por más que se alargue hasta lo infinito. Ahí está su clave: los defensores de esa postura nos quieren hacer seres de mera racionalidad. ¿Que, además, tenemos necesidades? Pues nada, en ese lugar retirado, cada cual cogita sus sentimientos, afectos y ternuras como le place, pero sin importancia de conocimiento y de razón, como algo desechable, que se hace en debilidad: basta la cadena para que todo eso vaya al desaguedero y quedemos de nuevo con nuestra pura razón.

Lo decisivo en eso que somos, dicen, es la racionalidad, mejor aún, la racionalidad conceptual, una racionalidad descorazonada; más bien, como hemos visto, un cierto tipo de racionalidad *a priori*, una racionalidad de axiomas, una racionalidad de conceptos, una racionalidad que todo lo saca de sí, porque en ella es en donde se da todo, mejor, la posibilidad de todo. La creatividad no sería sino búsqueda deducible de nuevas proposiciones. Niegan que seamos expresión; que lo esencial de eso que somos

de verdad y en lo más profundo sea la expresión: expresión unos de otros, expresión de realidad, también expresión de mundo; niegan que seamos imagen, que seamos icono, que seamos ventanas abiertas al misterio, que en nosotros resplandezca luz alguna. La razón, dicen, es el entramado lógico de lo que somos bastidor de puras logicidades, de proposiciones derivadas de los axiomas de partida; nada es posible de lo que no quepa ahí, encerrado en la carcasa, por más que esta, por sus bajuras, llegue en sus proposiciones hasta lo infinito de sus profundidades. Como meros razonamientos bien hechos. Razonamientos que, dicen, alcanzan mundo y también realidad, aunque hubiere realidad que vaya más allá de lo mundanal, pero nunca fuera de las profundidades recónditas de la carcasa; además, claro es, de alcanzarnos a nosotros mismos, que, creen los defensores de esta postura, cabemos en nuestros pensamientos, mejor, cabemos en nuestra conceptualidad. Todo lo que somos está dado en el proceso de la pura razón pensante. Por supuesto que el vulgo vulgar, dicen, necesita la representación de pinturrojeos de colores en sus imágenes icónicas y en sus procesiones del becerro de oro; necesitan de esos espectáculos inexpressivos de mundo y de realidad, inexpressivos de nosotros mismos. Déjeseles con ellas. Pero nosotros, la gente más guapa, la que manda, la que sabe, añaden, nos bastamos con la más pura razón, la de nuestro pensamiento; hemos elegido el buen camino, piensan. Con ella conocemos. Con ella leemos el sentido de sílabas y palabras, sabiendo bien en qué libro leerlas; todo se nos da así como una lectura racional de lo posible, de lo posible en la razón, es decir, todo lo que hay dentro de la carcasa, hasta sus más íntimas profundidades, y, como consecuencia, nada de lo de fuera de ella, pues todo eso es sin interés de pensa-

miento. Con ella, la más pura razón, amamos. Con ella vamos a Dios, si es que se diera el caso de que lo hubiera.

Es cosa esencial, pues, la consideración de lo posible. Los univocistas consideran todo bajo esa categoría de lo posible: sólo es proyecto tanto del mundo como nuestro aquello que es posible, incluso aunque para agotarlo deban darse otros mundos, mas siempre dentro de esa categoría conceptual dada de antemano. Luego se pondrán a hablar, por ejemplo, del hombre en su situación concreta, hablarán de su ser sí mismo, que consistirá en hacer aflorar sus posibilidades verdaderas que se le proponían de antemano. Mas, queda claro para ellos, no hay imposibles. Incluso la creatividad va a ser sólo creatividad dentro del orden de lo posible. La carcasa, pues, es carcasa de contenido de todos los posibles, por complejos que sean, pero nada puede salir de ella, de ahí el muro infranqueable de su carcasidad extrema. Nada fuera de ella, si es que se trata de pensamiento, de mundo. Y lo posible se da en el despliegue del pensamiento conceptual.

Ya se ve. En esa manera de considerar las cosas se nos niega la expresión a nosotros que somos carne esencialmente expresiva: cuerpo de hombre/cuerpo de mujer que no sólo necesita expresarse para no morir en la pura inanición, en la pura consunción de sí mismo, sino que en ese sí mismo no es otra cosa que expresión de su más íntimo ser, del ser que va siendo y, finalmente, de su ser en plenitud, del ser que le es dado por los que le aman, por quien le ama, ¿por quien le ha creado amorosamente? Acontece algo en verdad lleno de misterio: nuestro cuerpo —mejor será decir nuestra carne para que no haya confusión, cuerpo se puede comprender como mero cuerpo animal o mero cuerpo fisicoquímico—

expresa el amor; es expresión del amor de quien le dio su ser de carne. No somos fruto de un razonamiento lógico. Somos fruto de una donación de amor. Por eso, expresión de esa donación. Nuestra expresión, así, es siempre reveladora del amor. Del amor de Dios, claro, cuyo ser en completud nos da nuestro ser en plenitud. Lo vemos en toda expresión de amor, en toda expresión de ternura, en toda expresión de donación de sí, en ese movimiento expresivo que nos penetra como donación de amor.

¿Cómo, pues, haremos caso a gente tan guapa como los univocistas iconoclastas, que quieren dejar en dique seco nuestro corazón, el centro mismo de eso que somos; que quieren despojarnos del lenguaje de los colores, de los sentimientos, de las ternuras, de los gestos de cariño, de las lágrimas de compunción y de alegría, de los hablares y de los silencios? ¿No tiene infinita más razón la gente cuando nos habla de una sonrisa o unos ojos expresivos, o cuando nos dicen que el rostro expresa el alma?

¿Alguien pensaba que la racionalidad iconoclasta no iba con nosotros, con nuestros tiempos? Vemos que no es así; al contrario, creo poder decir con razones que estamos ante algo profundamente grave que casi se ha apoderado de nosotros por entero con la univocidad del ente. Dos son, como digo, las estrategias complementarias de quienes se encastillan en esa postura falsa por demás. Una para el vulgo vulgar: el becerro de oro, las procesiones y los pinturrajes. Otra para las élites —¿me atreveré a decir que para los líderes?—: la reducción de todo a su racionalidad del sentido, al sentido de su racionalidad, de manera que toda encarnación desaparezca de nuestro horizonte; hacer desaparecer el corazón, y con él la carne.

La carcasa es cerradora de horizontes, y por eso es cerrazón de creatividades. Cerradora de creati-

vidad de nosotros mismos como personas que en nuestro continuado ir siendo buscamos nuestro ser en plenitud; pero también cerradora de la creatividad del mundo y más aún cerradora de la creatividad de nuestras corporalidades, de manera que ciega el proceso reproductivo al que he solido referirme; cerradora de toda nuestra actividad de creadores de realidad, de una realidad recreada. El camino de la carcasa, pues, es un verdadero encerramiento en eso que no somos, en eso que no es, en lo que llaman “lo ente”. Encerramos en ella todo lo que no somos en verdad, haciendo de nosotros eso que no somos de verdad; pero también encerramos la creatividad del mundo, al que le prohibimos que sea como hemos llegado a saber que es; y en último lugar encerramos la creación y recreación de realidad. La carcasa, por eso, es cercenadora de toda belleza.

Centro y horizonte en proceso reproductivo: esa es la substancia misma del juego por donde nos nace la creatividad y es ahí en ese corazón de nuestra acción donde se hace esencial la metáfora, y, por tanto, la analogía. Nos permite la creatividad, y en esa conjunción reproductiva, tan ligada al juego de las carnes, encontramos su motor y su fuente.

Todo nos ha llevado a tener esa posibilidad de construirnos en centro, por cuanto que el cuerpo de hombre es re-flexivo, de manera que se auto-arquea sobre sí mismo, dándose cuenta de que existe como tal, lo que le da la consistencia y constitución de ser centro, centro de un sí mismo; un centro de percepción, un centro de movimiento, un centro de resolución, un centro de inteligencia, un centro de acción; un centro de socialidad, por supuesto. Digo construirnos pues no sólo somos unos curiosos animales, con una imponente capacidad de auto-flexión, sino, dicho en el sen-

tido de que podemos irnos construyendo internalidades, un hogar exterior y, sobre todo, un hogar interior, todo ello nuestro, con un nuestro de posesión, a la vez que también somos unos curiosos animales capaces de construirse corporalidades, acciones que dejan fuera de nosotros lo que son como extensiones de nuestro cuerpo, las cuales quedan fuera de nosotros mismos, contando con su limpia desnudez y vida propia; no son desechos de lo nuestro, comida de chacales, buitres y águilas que revolean buscando el alimento de la podredumbre, sino creaciones nuestras echadas fuera de nosotros y que adquieren existencia propia. Siendo nuestras, tienen existencia fuera de nuestro cuerpo y realidad propia, que nosotros les hemos dado, pero que ahora la tienen cabe sí; por ejemplo, las constituciones. Además, esas corporalidades, aun teniendo una vida propia, sólo es una cierta vida; son muy poca cosa sin nosotros, pues sin nosotros pierden su existencia de realidad para convertirse en algo así como un fósil mundanal de corporalidad; véanse los cementerios de autobuses, peor aún, piénsese en esos cementerios mirados por un lobo o por una estrella. Sin nosotros, nuestras corporalidades dejan de ser realidad para ser mera mundanalidad, además, desechable. Y todo ello en una gama infinita, según vamos creciendo en un juego de doble faz: centro-horizonte, horizonte-centro, que nos va haciendo, en definitiva, constructores de realidades. No se olvide, los animales viven, simplemente, en el mundo, pero no en ninguna realidad; ellos ni son ni pueden ser figuras en un paisaje. Son seres de simple mundanalidad. Nosotros, no. Nuestras corporalidades tampoco, mientras las sigamos sosteniendo como cosa nuestra. Nosotros, siendo figuras en el paisaje, hemos conseguido a la vez dos cosas esenciales: ser centro y serlo de y en un horizonte, y es ahí en donde,

más allá de la pura mundanalidad, en la que están enmarcados para siempre todos los demás animales y cosas del mundo, construimos realidades, nacemos a la realidad. Un nacimiento connaturalmente creativo.

Esta disposición a la creatividad que nosotros tenemos es esencial. Nótese que, sin querer desmerecer al pensamiento —el cual nunca va por suelto, siempre se nos da como fruto intrínseco de la tríada deseo, imaginación y razón—, también nuestro y sólo nuestro, no digo una disposición al pensamiento, sino una disposición a la creación. Y sólo hay creación cuando se da creación de novedades, cuando nace la creatividad como motor de la entera acción de nuestro ser. Bien es verdad, esa creación raramente, por no decir nunca, se nos da a nosotros de la nada; siempre participa en ella el juego de las carnes, desde la carne enmemoriada.

Todo lo que vamos siendo en ese esfuerzo de vivir que es lo nuestro, particular y societariamente, con sus adentros muy enraizados en el pasado, con la mirada siempre dirigida a los más allá del horizonte, expresa algo esencial: que la realidad es nuestro destino²³⁷.

Hasta ahora siempre lo mío era, sobre todo, un mirar más allá en pura direccionalidad, un mirar delante de nosotros. Y eso nunca se puede perder por la consistencia carnal de la salida metafórica desde nosotros mismos, que marca siempre una dirección: delante. Pero nótese que en la nueva manera de las miradas, queda implícita la multidireccionalidad marcada por cualquiera de las líneas que unen el centro con los infinitos puntos del horizonte. Pero no podemos olvidar que eso se hace posible siempre con un

²³⁷ *Sobre quién es el hombre*, p. 391.

movimiento de los ojos y del cuerpo. Por eso no somos zombis que caminan siempre en una única dirección, sino seres esencialmente creativos; entre otras cosas creativos de multidirecciones de salida y de camino. El centro, por serlo siempre de un horizonte, es lugar que nos da la posibilidad de salir de nosotros por no importa cual de sus radios. Además, como cualquiera tiene la experiencia, caminando, sea de manera uniforme hacia fuera de él o de la manera más estrambótica que nos plazca imaginar, ocurre algo asombroso: el horizonte va también cambiando con nuestro mismo caminar, como si lo lleváramos puesto. El que las cosas sean así nos da una enorme capacidad de direcciones a seguir en nuestro camino de creatividades.

Valga esto como metáfora de esa creatividad que se nos hace real en la imposible-posibilidad. No se trata en caso alguno de una figura estática, pues es esencialmente un proceso dinámico. No un mero repetir como quien va y viene en el tic tac del péndulo, sino que se genera en nuestro movimiento un ruido, por así decir, que convertimos en música. De esta forma, como se ve, la imaginación se hace elemento decisivo del proceso reductivo entre centro y horizonte. Una imaginación que podríamos definir como multilineal, ya lo acabamos de ver. Si comparamos esto con el camino de la mera instintualidad de los animales, se comprende al punto que el grado de libertad que se nos ha concedido, que se ha donado a nuestra carne, es de una asombrosa potencia de novedad. Significando novedad el discurrir de nuestros pasos por caminos siempre tan nuevos como se nos antoje. Somos animales de ritmo, sin ninguna duda, pero no de repeticiones, sino de asombrosa creación de novedad. La analogía queda plantada ahí, incrustada ahí; por eso nunca puede ser una “analo-

gía” del concepto²³⁸, sino una analogía del juicio de la carne.

Vistas las cosas desde aquí es esencial darse cuenta de que no cabe la univocidad del ente, es decir, que no cabe, como he dicho, una “analogía” del pensamiento conceptual. La univocidad iconoclasta se da porque queda como fijado todo en el concepto producido por el mero pensamiento. Mas el pensamiento es una de las facultades que tenemos dentro de un juego mucho más complejo que nos lleva a una acción de creatividades. Una acción que se da desde el mismo inicio de lo que somos, porque somos persona. La analogía es multidireccional y creativa, y es analogía de ese nuestro ir siendo hasta alcanzar nuestro ser en plenitud.

Con las palabras que siguen me he referido a cómo se da esa creatividad en alguna de las artes y en la filosofía, señalando también lo que buscamos con ellas, en definitiva, quienes habremos de ser:

«En la literatura construimos una realidad de palabras. En el cine, de luces, sonidos, imágenes y palabras. Palabras, luces, sonidos e imágenes con las que nosotros creamos realidades, con las que aumentamos creativamente la realidad. Y lo hacemos así para expresarnos, para comprender quiénes somos y dónde estamos y, mejor aún, quiénes queremos ser; para indicarnos el camino visionario para ir allá a donde queremos llegar. (...) Mas no deje de notarse, también en la filosofía construimos una realidad de palabras; realidades creativas que quieren expresarnos la propia realidad de lo que es

²³⁸ «Analogía del concepto» la denomina con enorme claridad Étienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 101.

en toda su inmensa y variada complejidad. Por eso la filosofía, para serlo de verdad, debe intentar ser sistemática, es decir, en cuanto le sea posible, expresar el todo, y expresarlo todo coherentemente en sus raíces de conjuntamiento y unidad, cuando las haya o, al menos, creamos encontrarlas»²³⁹.

Es evidente, y lo acabo de decir, se trata de un proceso expresivo esencialmente dinámico por el que salimos de nosotros mismos para construir corporalidades; a su manera, también para construir realidades. Ahí, en ese proceso expresivo, mas no en el mero pensamiento del concepto, es en donde, además de la metáfora, de una manera mucho más general y englobadora, se da la analogía, que se nos da como una acción de salir de sí mismo y de construir fuera de sí.

Lo que digo me parece que puede resumirse con estas palabras: «Toda acción es así expresión íntima de quienes somos, de lo que aspiramos y del lugar en donde nos encontramos, seguramente aspirando a salir de él para ir siempre más allá, hasta un más allá quizá de puro quijotismo, de pura utopía, pero un más allá de realidad»²⁴⁰. Punto Ω le he llamado a ese último más-allá que estira de nosotros.

Desde otro punto de vista, creo que todo lo que llevo dicho parece expresar que la realidad es nuestro destino²⁴¹; expresión que, imaginativamente, se hace pura realidad.

Ahí está la esencia de eso que llamo creatividad, que nos adentra en el espacio de la imposible-

²³⁹ Párrafos 3.32214 y 3.3222, en *Sobre quién es el hombre*, p. 252.

²⁴⁰ Párrafo 3.3231, en *Sobre quién es el hombre*, p. 253.

²⁴¹ *Sobre quién es el hombre*, p. 391, dicho hablando de la novela de Paz Soldán, *Río Fugitivo*.

posibilidad. Somos seres tales —personas— que no es que construyamos mundos diferentes con nuevas leyes fundamentales y en lugares y tiempos distintos a este, otros mundos, sino que pura y simplemente construimos una realidad de imposibles, si nos quedamos mirando las cosas desde lo meramente mundanal. De ahí la imposible-posibilidad.

¿Qué significa, pues, analogía? Acción de sopesamiento y de juicio en el inmenso espacio de la creatividad. Acercamiento al mundo desde un centro que, por el hecho de ser —¡de ser persona!—, constituye horizonte construyendo realidad. Para decirlo en definitiva y con todas sus palabras: la analogía viene expresada por esto de que ‘el hombre es metáfora de Dios’. Acercamiento, sí; posesión, no. Aquí nos lo enseña todo la teología negativa.

La analogía, finalmente, es algo así como nuestra manera de ser.

Entiendo que la manera que he tenido de aproximarme a la analogía ha sido muy incompleta y en ningún caso ha querido ser técnica; no hubiera sido capaz y, para colmo, seguramente no me hubiera interesado demasiado, pues de lo que quiero hablar es del ser de lo que es y no, meramente, de lo que hay. Si se da proporción entre los seres, que sin duda la hay, se produce en esa capacidad de creatividad y en ese hacer de puras creatividades que es el nuestro. Eso es lo que nos ofrece una certeza de cómo nos unimos en esa constitución de nuestro mismo ser, en una unión de analogía de realidad, no pura analogía que se da sólo en nuestras conceptualidades, es decir, univocidad del ente.

¿Y con Dios? He solido decir con frecuencia que cuando hacemos el camino hasta el final, descubrimos que nuestra construcción de realidad no ha

sido un hacer cualquiera. Que por medio de nuestra enorme capacidad de acciones creativas nos damos cuenta en un momento de que en verdad no es una creación hacia cualquier lado y de cualquier cosa, como si de un tiro al plato del buen albur probabilístico regido por la ley de los grandes números se tratara, sino que bien mirado es re-creación. Lo he dicho anteriormente, aunque seguramente con palabras demasiado confusas, como un puro farfalle. Ante esa realidad que es la nuestra, que llega más allá del mero cúmulo de nuestra construcción de realidades, nos encontramos con un encadenamiento relacional complejo, cargado del *logos*, que sólo puede proceder de quien es la 'fuerza de ser', el ser en completud, el propio creador de esa realidad que descubrimos en eso que es su creación.

Ha de notarse la distinción neta que suelo hacer entre mundo y realidad, tomada en la segunda de las tríadas de las que me sirvo: mundo, cuerpo de hombre y realidad. No habría ningún problema si sólo habláramos del mundo y todo lo que es fuera mundanal. Pero no es así. La realidad es otra cosa que el mundo, aunque, por supuesto, esté íntimamente relacionada con él. La analogía, al menos de la que hablo, no se da entre nosotros y el mundo, sino que se da entre realidades; la metáfora nos hace salir de lo mundanal señalándonos el campo de la analogía de realidades. Y esa relación pasa por el juego de la creatividad. Si en el mundo se da creatividad, como acontece sin duda alguna, nótese que con ello no nos queremos referir al simple hecho de que las cosas sean como son, sino que se da en cuanto, reconducida por nosotros a una explicación de realidades, nos encontramos que en ella hay algo más, mucho más que un mero desarrollo de la mundanalidad dentro de sí misma. Que para explicar el mundo tenemos que

recurrir a una realidad de creatividades; permítaseme que lo diga con algo que he insinuado un poco más arriba: necesitamos del *logos*. Desde ese momento, como ya sabemos, el mundo, y la mundanalidad, ha sido subsumido en una creación de realidad. Y ahí se da la analogía, la cual, por supuesto, lo señala la segunda parte de su mismo nombre, tiene que ver con el *logos*.

Vuelvo a hacerme la pregunta, ¿y con Dios? La analogía es del ser y no del 'hay'. Por eso, con la simple afirmación, por racional que sea, de que 'hay Dios', no hemos terminado nuestro discurso, ya lo sabemos desde antes de las páginas de ahora. ¿Quién es ese Dios que hay? No lo podemos saber. Pero sí podemos decir alguna cosa de él, esencial para lo que nosotros somos: fuerza de ser, ser en completud. Podemos decirlo todo ello desde la analogía del ser, es decir, desde un juicio de racionalidad que ve más—allá de lo que somos a Dios, sin embargo, del que no puede decir lo que es. Pero sí ha llegado a varias convicciones —lo he ido mostrando en otras ocasiones distintas a esta—, al menos las que acabo de decir y esta otra: nuestra creación de realidad nos resulta ser re-creación de realidad. Ni agotamos la realidad ni es algo que está a nuestro albur, sino que nos encontramos con ella y ante ella, recreándola. Como el veedor ante la obra de arte²⁴².

Por eso, en definitiva, hasta que no nos adentremos en la consideración de la belleza no nos aparecerán las cosas con la fuerza de su verdadero ser, de la gloria de su verdadero ser. Hasta ahora esta aproximación a la belleza ha sido más nostálgica que efectiva en lo que puedo considerar mi propio pensamiento. Espero que sea el tema importante de lo que toda-

²⁴² Véase "Una aproximación a la belleza: en torno a la obra de arte", *Revista española de teología*, 55 (2005) 109-125.

vía pueda llegar a pensar, con la certeza de que, mientras no desemboque en ello de manera decisiva, faltará algo así como la piedra de clave que sostiene todo el edificio de un pensamiento, pues sin ella todo parece estar en los puros apuntalamientos; no se habrá hecho explícita todavía la razón última y definitiva de que el conjunto de ese pensamiento tiene un hilo de fuerte coherencia y que, en su conjunto, es un emperreamiento racional lleno de interés. Y ese hilo de fuerte coherencia que lo unifica todo es la gloria de la belleza. Ella es la que hace algo asombroso: lo que eran nuestras construcciones de realidades se nos aparecen, finalmente, como algo que se nos da como condición misma de nuestro ser y de sus corporalidades, una realidad de belleza, la realidad de la gloria de la belleza.

III

Luego, no todo es naturalizable

En lo que entiendo por naturalizable es donde, de manera inexorable, finaliza por caer el racionalismo univocista de la carcasa; ya he mostrado a dónde lleva esa caída²⁴³. Cuando, precisamente, la consecuencia del camino de la analogía es la certidumbre de que no todo es naturalizable, es decir, que no todo “emerge” de la naturaleza ni se “reduce” a ella, emergencia y reducción coordinadas desde y mediante la ciencia del momento, para tomar los puntos más salientes que la caracterizan, de que no todo es mero producto inexorablemente determinista de lo que aconteció en los orígenes; que no es verdad que, final-

²⁴³ “Si todo es naturalizable, es que no hay Dios (unos apuntes sobre el concepto de naturaleza)”, *Revista Católica Internacional Communio*, 26 (2004/4) 123-146.

mente, seamos pura materia, aunque llegar a esa concepción ahora sea más complejo y largo de lo que, apoyándose una y otra vez en las ciencias que decían más en punta del momento, supusieron los primeros atomistas y sus sucesores materialistas de diversa índole y condición. Al contrario, como consecuencia de aquel camino de la analogía se nos han creado enormes espacios de creatividad que parecen no tener otro límite que el vasto horizonte moviente. Lo que, entre otras cosas, nos ha abierto la perspectiva de, en su momento, haber podido decir con razón: 'hay Dios'. Veremos cómo ahora las cosas nos llevan a una afirmación de importancia: no todo es naturalizable; afirmación que está en íntima contradicción con lo que tantos afirman.

Hay dos cosas de las que sabemos sobrepasan de manera infinita a lo mundanal, por lo que no todo puede ser naturalizable: el cuerpo de hombre, junto a sus corporalidades, y la realidad. Corporalidades que, lo sabemos, son nuestros haceres que reciben existencia para quedar fuera de nosotros, insertos en lo mundanal, pero como algo que no es pura mundanidad, sino inicio de la construcción de realidades. Debe notarse que hay un paso, difícil, de cuando digo que somos constructores de 'realidades' a cuando hablo de 'realidad'. Ese paso del plural al singular es esencial; paso de lo que todavía es sólo nuestro a lo que nos encontramos como algo en lo que se integran nuestras realidades construidas.

Al llegar aquí podría darse un engaño. Decir que naturalizable se fundamenta en una 'naturaleza' que acepta como de sí misma y cosa suya las tres tríadas a las que me voy refiriendo. Si es así, vale. Pero me temo que eso es pura trampa, pues 'naturalizable' se emplea siempre para indicarnos una naturaleza que no es sino mero mundo, que nace de él,

conviene con él —siendo de él— y muere con él; por ello, se refiere siempre de una manera inexorable a una naturaleza que en ningún modo podría tener tal significado. Una trampa, insisto, que terminará de seguro encerrando el conjunto entero de las tríadas en las estrecheces de lo meramente mundanal, aunque para ello emplee procedimientos cercenadores de lo que ellas son. Ese es hoy el uso común del concepto de naturaleza —en el que ni de lejos caben las tres tríadas— y de ahí la reticencia que siempre he tenido en utilizarlo; pero si con él se cuenta todo lo que digo, entonces no habría problema, mas me temo que sólo sería una afirmación de conveniencia, no de verdad. Por ello, podrían darse equivocaciones llenas de consecuencias al correrse el pensamiento de un significado, absolutamente nuevo, el que ahora se pondría bajo la palabra naturaleza, a otro significado por demás inaceptable, el que se usa por lo común como reducción de la realidad a lo mundanal.

Creo que también puede ser engañoso hablar de la posibilidad de otros mundos, de infinitos mundos, si llegara el caso, pues parece entonces que no se da el mal uso que es normal al utilizarse la inaceptable “reducción”. Eso, evidentemente, tiene la cosa buena de no querer, quizá por la pura razón de no poder, reducir todo lo que vemos como existente a “este mundo”, por lo que se inventan, o al menos se postulan, “otros mundos”. Pero, claro, el problema subsiste entero si luego en cada uno de los otros mundos todo se reproduce de manera tal que se asemejan en lo que en ellos se dice a lo que en este se afirma, pendientes siempre del principio de Arlequín, es decir, la afirmación de que nada podremos afirmar sobre esos otros mundos si, en definitiva, no se rigen por las reglas del nuestro; como si fueran una reproducción en lo distinto —así, sólo distinto en aparien-

cia— de lo que no sigue siendo otra cosa que lo mismo, pues en cada uno de esos otros mundos se da el mismo fenómeno de la reducción, y nosotros, desde este mundo, podemos saber de él: en la Luna, aunque cosa tan novedosa y distinta a la Tierra, será como aquí. Si es así, ninguna ventaja contamos con la afirmación de la existencia de “otros mundos”. A más que, al decir lo que dicen sobre ellos, caso de que esos otros mundos existieran, no serían sino una parte o subconjuntos del mundo, de este mundo. Habríamos cometido el engaño de llamar “este mundo” a un mero subconjunto del mundo, mientras a los demás les denominaríamos “otros mundos”. En ellos también regiría la univocidad del ente. Tampoco valdría, me parece, con que dijéramos que hay una especificidad oportuna en cada mundo, pues cada uno de ellos tendría sus características propias —a las que me referiré en el párrafo siguiente—, que nosotros le insufláramos a nuestra conveniencia infinita. Si lo podemos saber, en nada nos hemos alejado de este nuestro mundo. Si no lo podemos saber, es hablar por hablar. Si decimos que, aunque ahora no lo sepamos, habrá un momento en que se sabrá, no es sino apostar a nuestra propia capacidad de profecía acertante, y eso tendremos que resolverlo cuando ya no lo podamos realizar ni tú ni yo, en el alejado momento en que la profecía se cumpla. Razonar así me parece trampa. Por fin, si se dice que hay “infinitos otros mundos”, de manera que haya uno con cada una de las infinitas combinaciones de reglas y de modos que nos sea posible hacer, esto más parecería una especie de juego vano para poder decir lo que nos venga en gana en cualquier mundo, por tanto, también en el nuestro. Además, o es una mera afirmación sin contenido o podemos conocer las infinitas combinaciones de reglas y modos, en cuanto que escogemos la que nos

place o gastamos tiempo que se acerca al infinito para desarrollar las que nos plazcan; por supuesto que nunca llegaremos a las infinitas combinaciones, pero las tendremos dominadas desde el momento en que podamos acercarnos a cualquiera de ellas, a voluntad. El mundo tiene una humilde complicación: ser ‘este mundo’.

Mundo, por complejo que sea, por extraño que resulte, por recovecos que tenga, sólo hay este, el que hay, el que recibió su ser en el acto originario de la creación del mundo en su dinamicidad con lo que llamo las cuatro internalidades: espacio, tiempo, ‘geometría’ y legalidad, como he señalado, con verdadero emperramiento racional, en otro lugar²⁴⁴. Tenemos razones suficientes para pensar que este mundo es un mundo abierto y no un mundo cerrado. Cabrían dos posibilidades de que el mundo sea cerrado. Que lo sea para nosotros, en primer lugar, porque nuestro conocimiento de lo que es el mundo —ya el de hoy o el de un mañana todavía por llegar, pero que inexorablemente llegará— sea tal que lo podemos naturalizar, es decir, que todo en él ha sido, es y será, naturalizable; por supuesto, no desde la ciencia de hoy, pero sí desde la de mañana. Naturalizable significa aquí un mundo predecible por completo desde el momento en que ese mañana florido haya llegado ya a ser nuestro; un mundo comprendido y explicado. Que lo sea para el mismo mundo, en segundo lugar. Mas esto significaría algo absolutamente inaceptable en mi opinión: que el mundo tendría consciencia de sí mismo en el sentido de que podría adivinar y saber por dónde y de qué manera va a evolucionar, por dónde se ha de

²⁴⁴ Véanse los capítulos 12 a 15 de *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Madrid, 2002; sobre todo las pp. 364-378, que se corresponden con el capítulo 15, pero este no puede entenderse sin los anteriores.

mover, cuáles han de ser sus posibilidades y, por ello, sus imposibilidades, adivinándolo todo ello en la misma contemplación de sus entrañas. Esto significaría, evidentemente, que en el mundo hay consciencia, que el mundo es consciente de sí; no solamente que en él haya aparecido nuestra consciencia, la del cuerpo de hombre, sino que la consciencia la tenga el mundo como cosa propia. Y esto no puede ser aceptable. La única consciencia que hay en el mundo es la nuestra—dejemos de lado ahora si pudiera haber en otros lugares del mundo consciencias semejantes a la nuestra—; pero en ningún caso el mundo como tal tiene alma, en ningún caso tiene capacidad de autorreflexión consciente sobre sí mismo, siendo él capaz de ver sus propios posibles, los caminos y las maneras por donde se daría la propia evolución posible de sí mismo, del propio mundo. No hay alma del mundo. Sólo nosotros, cuerpo de hombre, somos autorreflexivos, sólo nosotros tenemos consciencia, sólo nosotros podemos buscar adivinar, explicar y comprender lo que el mundo es, sólo nosotros somos inteligentes. Para decirlo en paralelo con lo anterior, sólo nosotros tenemos alma, sólo nosotros podemos ser ese alma consciente del mundo, pues, al fin y al cabo, nunca dejamos de ser mundanales. Que lo fuera el mismo mundo, significaría que se da un “se” reflexivo y autoconsciente sin sujeto, sin inteligencia, sin alma; sería un “se” que nada podría tener de personal. Habríamos caído en lo más profundo del pensamiento del “se”, del pensamiento sin sujeto. Vemos así lo esencial que es el principio antrópico, el cuál nos hace a nosotros los únicos sujetos de la consciencia sobre el mundo y su evolución. No estamos en un pensamiento del “se”, sino en un pensamiento con sujeto, y el sujeto es el cuerpo de hombre.

Para que lo dicho en el párrafo anterior nos quede aún más claro, si esto es posible, daremos

todavía una última vuelta de tuerca. En mis maneras, mundo— el primer elemento de una de las triadas, no lo podemos olvidar, de otro modo todo lo demás comenzará a ser puro desbarre— sólo hay uno, por curioso, extraño y sorprendente que sea, por inabarcable e incluso difícil de comprender para nosotros, por innumerables que sean sus fragmentos de manera que parezcan verdaderos mundos. Hay aquí también, en lo mundanal, un curioso juego entre el todo y el fragmento. El mundo y sus cuatro internalidades. Ese es el cuadro en el que se mueve. No tiene otro. Puede ocurrir que el espacio, el tiempo, la 'geometría' y la legalidad sean de extremada complejidad; hoy sabemos que es así, ahora está tocando adentrarse en la del espacio, sostenida en los cuantos de espacio a los que parece llegarse en la consideración de la gravedad cuántica. Y es ahí en donde se da la estruendosa dinamicidad de lo mundanal. ¿Dinamicidad sólo de lo posible? ¿Significaría esto que caben en nosotros las reglas seguras y que siempre se han de cumplir de esa enorme dinamicidad, que las cuatro internalidades son cosa nuestra, aunque sólo fuere conceptualmente, y que, por ello, nunca nada del mundo se saldrá de ese proyecto mundanal que nosotros hemos podido dominar mediante el concepto? Sería el imperio del concepto, de nuestro concepto, sobre el mundo y su dinamicidad —lo que conllevaría seguramente una combinación de pensamiento de la emergencia y de pensamiento de la reducción en modo que tanto aguas abajo como aguas arriba de la evolución del mundo, y de todos los mundos posibles, todo quede exquisitamente disponible para nuestra asunción conceptual por demás acertante—, de manera tal que sabríamos conceptualmente los proyectos, y las dinamicidades que los causan, las del mundo y las de los otros mundos. Todo dentro de lo posible. No, en abso-

luto, las cosas no son así. En el mundo tenemos ahora razones para pensar que se da una dinamicidad fuera de todos los posibles, dinamicidad que se hace creativa y que no está encorsetada en el deber de mirar siempre hacia atrás, en puras contemplaciones de lo que nosotros consideraríamos como posible dentro de la carcasa, lo que es la esencia del pensamiento de la univocidad. El mundo no es un mundo cerrado, encerrado dentro de ninguna carcasa de los posibles, sino que es un mundo esencialmente abierto. Y eso lo pensamos hoy con enorme emperramiento de razones; no con una vana sugerencia de que esto es lo que me gustaría desde mi propia ideología. En el acto originario de la creación del mundo con sus cuatro internalidades se ha conferido al propio mundo un poder esencial de creatividad, de asunción de novedades no previsibles, no esperadas, no encerradas en los posibles. Nótese que habrá de ser siempre alguien quien determine los posibles en función de sus conocimientos o en función de la propia esencia de su ser; quien desde ahí determinará los imposibles, es decir, lo de fuera de lo que hemos considerado posibles, desde las propias cuatro internalidades y sus combinaciones.

Mas para suponer lo que acabo de decir, que es alguien quien determina los posibles, hay que ponerse en un lugar muy preciso y hacer una afirmación muy precisa. La afirmación es que Dios —«Deus sive Natura»— sí tiene ese conocimiento conceptual del mundo y de los mundos posibles, tal como nosotros lo entendemos; que Dios tiene para el mundo, y para los mundos, un proyecto conceptual que nosotros vamos descubriendo según van avanzando nuestros decires. Era portentosa en su increíble ingenuidad aquella imagen del célebre cosmólogo que en la última página de uno de sus libros, vendido millonariamente, toma-

ba la mano de Dios para ir de paseo con él, haciéndole ver en detalle cómo creó su mundo, con qué modos y reglas. Pero eso es ponerse en un lugar que, obviamente, no es el nuestro; por tanto lugar de mera risión de emperramiento irracional. Además, incluso en el caso de que nosotros estuviéramos colocados en ese lugar, no somos dios ni uno de sus portavoces. Por eso es tan importante darse cuenta de que nuestro lugar es un lugar antrópico.

Lo demás, aunque plantado ahí, es cuerpo de hombre, con sus corporalidades, que construye realidades; y es realidad.

Un puro apunte de por dónde podrán seguir las cosas. En los paralelismos movientes y centrados que hemos descubierto, en el juego centro y horizonte, en nuestra centralidad cordial, en nuestra capacidad de salida metafórica y analógica de sí, dentro de todo lo que somos como cuerpo de hombre, y contando, por supuesto, con las tres triadas, es donde se da lo que nos hace capaces de crear-expresar espacio. Nótese que no digo sólo expresar, sino crear-expresión, pues la expresión a la que vengo refiriéndome, es una creación. Además, siempre una creación de la gloria de la belleza.

* * *

Creí haber terminado estas páginas, pero resulta que no, pues mandé lo que viene antes de los tres asteriscos a Fernando Broncano, un viejo amigo, y me hace algunas apostillas. A ellas se va a referir este pequeño añadido.

Me dice que el programa de la naturalización hay que tomarlo como todo en la vida, con sensatez. Se trata, me escribe, de ir haciendo preguntas: ¿cómo

es el lenguaje para que sea posible en la naturaleza?, o a la inversa, ¿cómo es la naturaleza para que el lenguaje haya sido posible? No hay por qué estar extrapolando más cosas como si uno hiciese metafísica para que la religión no fuese posible o algo así. Hasta aquí los sensatos comentarios del amigo.

En lo primero no puedo sino estar de acuerdo por completo, al menos a primera vista; digo esto porque tendremos que llegar, por ejemplo, hasta ver de qué manera el cuidado amoroso al mamoncete es decisivo para la propia enseñanza/aprendizaje inteligente del lenguaje.

Puede uno no hacer más que esas preguntas, una a una, para ver qué sale. No me cabe duda: un aumento interesantísimo del conocimiento sobre nosotros mismos.

La cuestión está cuando alguien —¡que son muchos!— dice: “todo es naturalizable”. Si ni por asomo plantea o se preocupa por esa palabra “todo”, valga. Mas, aun en el supuesto, falso, pues no es el caso, de que nadie se la hiciera, yo mismo me podría preguntar: ¿es que todo es naturalizable? Claro, veo que una salida a esta insensata pregunta sería decir: yo no me meto en metafísicas, lo que yo hago nada tiene que ver con ella. ¿Es esto verdadero?, esa seguridad en la propia afirmación, ¿no seguiría siendo derivación última de aquella notable afirmación newtoniana: *hypothesem non fingo*? Pues si cabe la metafísica, cabe la pregunta. Si no cabe la pregunta o no parece del todo interesante, parecería que se deberá a que no cabe la metafísica. ¿Por qué? ¿Es esto sensato?

ADDENDA

LA ANALOGÍA Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

JUAN PEDRO ORTUÑO MORENTE

I. Introducción

La realidad es múltiple y, a la vez, es una²⁴⁵. Esta consideración está ya en los primeros filósofos que empezaron a preguntarse por el principio unitario y constitutivo de todo (el *arjé*). La respuesta dada, el agua para Tales, los átomos de Demócrito, o lo indeterminado (*apeiron*) de Anaximandro, no son sino intentos de captar lo que de común tienen todas las cosas y que permitiría un *discurso sobre lo uno y lo múltiple*. A esas consideraciones, nacidas de la observación de la naturaleza, se unía la no menos sorprendente del *movimiento*. En el movimiento físico, en efec-

²⁴⁵ Este trabajo ha sido elaborado en la estela de autores de la denominada Escuela Tomista de Barcelona. Especialmente Jaime Bofill, Francisco Canals y Antonio Amado. A partir del trabajo de Cayetano, *De nominum analogia*, y de las obras de santo Tomás, se descubre, no sólo la clasificación de los distintos tipos de analogía, sino también que esta es el método propio de la Metafísica, y el camino para alcanzar la síntesis entre lo individual y lo plural. Obras significativas: J. Bofill, "Fuentes, concepto y método de la Metafísica", en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, pp. 24-67; los trabajos de F. Canals, "Analogía y dialéctica", *Convivium* (1967) 75-90; *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987; "La analogía como vía de síntesis" y "La analogía de Sto. Tomás y la dialéctica Hegeliana", *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire, Barcelona, 2004, pp. 231-246, y 247-256; y S. Ramírez, *Opera omnia*, Tomo II, CSIC, Madrid, 1970-1972, 4 volúmenes dedicados por entero a la analogía.

to, se veía continuidad y, al mismo tiempo, diferencia. El móvil, en el caso del movimiento local, dio paso a la consideración sobre los cambios accidentales y substanciales, comprobables en el caso de las semillas de las que germinaban plantas, o en el mismo crecimiento del hombre. Se veía una *permanencia* y, al mismo tiempo, un *cambio*. De formas distintas fue abriéndose paso lo que Aristóteles explicó a través de la *analogía*. Doctrina en la que se huía del *univocismo* (llamar a todo de la misma manera sin caer en la cuenta de las distinciones), evitando al mismo tiempo el *equivocismo* (que impediría encontrar lo común en la realidad múltiple y cambiante). Es decir, se marcaba un punto intermedio entre el “todo fluye” (*panta rei*) de Heráclito y el “Uno” de Parménides que reducía los distintos entes a las partes de un todo, el único ser.

Para entender el progreso de Aristóteles respecto de sus predecesores, y en especial de Platón, hay que tener en cuenta que para el estagirita el conocimiento procedía por *abstracción*, y no era un simple ver. De hecho, todos los intuicionismos, desde Platón hasta la modernidad, especialmente a partir de Descartes, presuponen la captación inmediata de las esencias. Una especie de conocimiento a modo angélico por el que la esencia de cada ente particular se patentizaría al entendimiento de quien conoce. En ese presupuesto no cabría analogía. En cambio, fue mérito de Aristóteles ver cómo el entendimiento humano se va elevando del conocimiento del particular al universal por vía de abstracción. De ahí, los pareados que estableció entre acto-potencia, substancia-accidentes, materia-forma, etc., que presuponían una primera forma de analogía, ya que el ser no se decía de cada uno de los términos de la pareja del mismo modo.

La analogía presupone también que el conocimiento del hombre no acaba en los fenómenos, sino que es posible un discurso sobre lo que se revela más allá de lo que acontece fenoménicamente, y, por lo mismo, reducir la pluralidad de los entes, con esencias diversas, a la unidad en la que se reúne todo (ya que todos los entes forman parte de un universo que se nos da como una unidad ordenada).

II. Analogía y saber metafísico

La analogía es el método de la metafísica. Todas las ciencias tienen su método, la metafísica tiene el suyo: la analogía. Lo más importante en los rudimentos de la metafísica es entender que *los conceptos de la metafísica son análogos*. Y lo importante, a la hora de leer a un filósofo, es entender que sus expresiones no tienen por qué tener una significación unívoca. Si un filósofo verdaderamente piensa, se dará cuenta de que sus términos no pueden ser unívocos. La misma noción de “ente” es análoga. Y si es análoga la noción de ente, también es análoga la noción de “bueno”, la noción de “verdadero”, la noción de “uno”. Hay otras nociones también análogas, y que no se denominan propiedades trascendentales, como el “vivir”, el “entender” y el “amar”. Por tanto, al tratar al ente en cuanto ente, lo primero de lo que hay que dar razón es “qué es el ente”. Aunque el ente no admite una definición, porque no hay nada más universal que ente, sí que podemos dar una descripción por sus aspectos constitutivos, y así decimos que “ente” es “lo que es”, o “lo que tiene ser”.

Así pues, el ente, objeto de la metafísica, es análogo, ya que estudia el *ente común*. Sin embargo, el ente, objeto de la metafísica, en cuanto puede divi-

dirse en diez categorías es otra cosa, pues esta división no es la del género en las especies, ya que el ente no es género. No podemos confundir, por tanto, los principios en el orden predicamental con los principios en el orden trascendental. Una cosa es la composición esencia-ser (orden trascendental). Otra cosa distinta es la composición materia prima-forma sustancial (orden predicamental).

Por otro lado, el ente, objeto de la metafísica, es compuesto. En este sentido, la composición *esencia-ser* se comprende mejor en un horizonte más amplio: cómo el ser es lo actualísimo, lo perfectísimo y, por ese motivo, los entes no pueden ser sino participando. Y esta participación se nombra por medio de la analogía. De esta manera, la proporción de cada esencia en su ser, gradualmente y diversificada, es lo que nombramos al decir ente. Es la analogía un modo de decir, un instrumento que nos permite decir bien las cosas que son pensadas en metafísica.

Sin embargo, una de las mayores tentaciones en metafísica es el univocismo y, por ende, el esencialismo: simplificar para universalizar con más facilidad. La analogía, situándose entre la univocidad y la equivocidad, permite esquivar el riesgo del esencialismo y del univocismo. Podríamos decir que la analogía es el *correlato lógico de la doctrina de la participación*: en la realidad encontramos entes más o menos perfectos que diversamente participan del ser. El instrumento, por tanto, que nos permite referirnos, al mismo tiempo, a esa diversidad y a esa participación se denomina analogía. Los análogos son términos que están entre la univocidad (términos en que la razón significada por el nombre es la misma absolutamente, como en cuerpo o animal) y la equivocidad (términos en que la razón significada es distinta absolutamente, aunque el nombre sea el mismo; el término “gato” se

puede decir de un animal o de una herramienta, que son conceptos totalmente distintos). La razón significada por el nombre en la analogía es en parte la misma (en cuanto al término), y en parte diversa (en cuanto al concepto). Es uno y múltiple a la vez. Hay unidad y diversidad.

La analogía se puede dar de dos formas: i. *Analogía de atribución*. Aquello a lo que se refiere el nombre es lo mismo (unidad en cuanto al término), pero diverso en cuanto a las relaciones. “Manzana de grupo de edificios” y “manzana de fruta” no tienen nada que ver, pero “clima sano” y “animal sano” tienen algo que ver. ii. *Analogía de proporcionalidad*. El término análogo se dice propia y formalmente de cada objeto referido por el término, pero en distinta proporción. Así, la proporción “seis es a tres”, es proporcional a la proporción “ocho es a cuatro”. El término referido (el número dos) es el mismo formalmente, pero se tratan de dos proporciones distintas.

En la analogía la razón significada por el nombre es completamente diversa (el nombre es común con otros análogos, pero expresan conceptos diferentes). Es de suma importancia saber a qué conceptos estamos refiriéndonos, de lo contrario se usarán las mismas palabras o términos con un significado diverso (con conceptos distintos podemos estar hablando de cosas distintas, usando las mismas palabras). En otras palabras, los análogos son términos en que la razón significada por el nombre es diversa, coincide el nombre, pero es un nombre que significa conceptos que no tienen que ver entre sí; como “manzana” que se dice del grupo de edificios y del alimento.

III. La analogía de atribución y las relaciones distintas de los analogados

En la analogía de atribución el nombre es común, y la razón significada por ese nombre o término es la misma, pero es distinto el modo en el que las cosas se relacionan con ese término.

En este tipo de analogía nos referimos a todas las cosas en relación al “primero”, es decir, el término análogo se dice propia y formalmente sólo del primer analogado; los demás analogados se dicen por relación al primero, y eso es lo que interesa. No nos afecta si los demás son, formalmente o no, lo que se dice de ellos. En la analogía de atribución la razón significada por el nombre es la misma en relación a aquello que se refiere (término *ad quem*). Pero es distinta en cuanto a la forma de relacionarse con ese término. Esta analogía, por tanto, es una en cuanto al término, y diversa en cuanto al modo de relacionarse con el término, pues no todos se relacionan de la misma manera con él.

Sin embargo, la razón significada no es una, total o absolutamente (sería entonces unívoca): bajo un aspecto es una (en cuanto al término), y diversa (en cuanto al modo de relacionarse). En el ejemplo de “clima sano” y “animal sano”, lo significado por “sano” es lo mismo en cuanto al término (“sanidad”), pero no en cuanto al modo de referirse a él.

Ejemplificando con el término “bondad”, podemos observar lo siguiente: el nombre es común a muchos analogados y el término también, pero no en las relaciones con el término. El término análogo se dice propia y formalmente del primer analogado, y de los otros analogados se dice en relación al primero. Y es así que decimos que el hombre es bueno porque ha sido creado por Dios, porque es imagen de Dios, etc.

En todas estas definiciones se define al hombre por analogía de atribución, en donde Dios es el analogado principal. No interesa, por tanto, si formalmente o no el hombre tiene por su esencia la perfección que le corresponde (ser bueno en sí, ontológicamente). Lo propio de la analogía de atribución es la respectividad a uno. Por eso, al metafísico, formalmente hablando, esta analogía no es la que más le interesa. En nuestro ejemplo, cuando tratamos de definir la bondad del hombre siempre aparece Dios, que es el primer analogado: “el hombre es bueno porque está creado por Dios”, “el hombre es bueno porque está ordenado a Dios”, “el hombre es bueno porque participa de Dios”. Cuando hacemos esta analogía de atribución no se puede definir lo que es bueno, si no es haciendo referencia a Dios, ya que al hacer analogía según atribución, en ella lo que interesa es referirse al primero. Esta es una analogía descendente, va “de arriba hacia abajo”: las cosas son buenas porque Dios es bueno. Sin embargo, en metafísica lo que interesa es ir “de abajo hacia arriba”, es decir, saber que las cosas son formalmente buenas, y después saber que esto viene de Dios. Aunque en el orden de la realidad es primero Dios y después las criaturas, en el orden del conocimiento se va de abajo para arriba: primero se aprehende lo que son las cosas y, sólo después, el hombre puede captar su dependencia con Dios.

IV. La analogía de proporcionalidad y la doctrina de la participación

Lo propio, en cambio, de la analogía de proporcionalidad es que el término análogo se dice propia y formalmente de cada objeto referido por el término, pero en distinta proporción. Esto significa que la defi-

nición formal (la razón significada) de cada término análogo no es la misma, sino proporcionalmente semejante: la vida en Dios y en el hombre se predica formalmente de Dios y del hombre, pero no del mismo modo. No podemos captar, por ejemplo, toda la formalidad de la vida en el ser divino, pero eso no significa que vayamos a reducir la vida de Dios a la formalidad de la vida del hombre. No es que la definición misma se aplique a unos y a otros mejor o peor, sino que de cada uno se dice una definición adecuada y proporcionalmente.

Esta analogía es el correlato lógico de la doctrina de la participación en el ser: la diversa participación del acto de ser por los entes. En otras palabras, el término análogo se dice propia y formalmente de todos los analogados pero en diferente proporción. En nuestro ejemplo de la “bondad”, no todos los analogados son buenos de la misma manera, ya que la bondad no significa lo mismo en cada uno de ellos, pero todos son formalmente buenos. Dice Cayetano: «Se llaman análogas según la proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma».

El nombre es común, por ejemplo: “vida” o “bien”. Y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma. Lo que el término análogo significa en uno es proporcionalmente lo mismo que lo que significa en otro. Por ejemplo, “conocer”, dicho de “ver” y de “entender”, no significa absolutamente lo mismo, ni tampoco es una cosa absolutamente distinta, sino que lo que significa “conocer” en “ver” es proporcionalmente lo mismo que lo que significa “conocer” en “entender”.

El error inmediato que uno puede cometer es decir que el término análogo significa la proporción en común. Sin embargo, si significara la proporción en

común sería unívoco. Lo que realmente se significa es la semejanza de proporción entre los distintos análogos. No nombramos algo que puede darse de diversa manera, sino que nombramos las distintas cosas que son proporcionalmente semejantes. No nombramos algo que se da de manera proporcional, sino que nombramos las distintas proporciones de los distintos términos de los que se predica el análogo. Es un término análogo, en parte igual y en parte distinto, y aquí la igualdad es proporcional. Todo el error consiste en pensar que esta igualdad es igualdad absoluta.

Para que haya analogía tiene que haber algo en parte igual, y algo en parte distinto. Pero aquí lo igual no es igualdad absolutamente, sino que se trata de lo proporcionalmente igual. Así, el “ver” con visión corporal, y el “ver” con visión intelectual se llaman con el nombre común de “ver”, porque así como el “entender” ofrece la cosa al alma, así el “ver” la ofrece al cuerpo animal. Esa es la proporción. Se llaman entonces análogas, según la proporcionalidad, aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma. Es decir, lo que el término análogo significa en uno es proporcionalmente lo mismo que significa en otro.

Como decíamos más arriba, esta analogía es el correlato lógico de la doctrina de la participación. Esto es muy importante para la metafísica, si no, no sabríamos cómo hablar, ya que todo lo que tratamos en metafísica es análogo con analogía de proporcionalidad, que es el correlato lógico para nombrar la doctrina de la participación: hay cosas que no son formalmente lo mismo, pero son en proporción semejante.

Así pues, como la participación en la realidad procede toda ella de un primer principio, podemos remitir todo a ese uno, pero no podemos hacer univocidad porque no todo es participado de la misma

forma, sino que tiene que haber algo que nombre la diversa forma de participar de las cosas, y aquí aparece la analogía. Se trata de la semejanza de proporciones entre los distintos analogados, pero no estamos nombrando algo que se puede dar de diversas maneras (la proporción en común), sino que nombramos las distintas proporciones: que un término análogo es en parte igual y en parte distinto. Se trata, por tanto, de una igualdad porque hay una proporcionalidad, pero también es una desigualdad porque no es absolutamente lo mismo.

La analogía de proporción se divide en:

a) *Analogía metafórica*. Se da esta analogía cuando el nombre común tiene una relación formal que se salva en uno de los analogados, y se dice del otro metafóricamente. “Reír “significa algo en sí, y es análogo metafóricamente cuando el “reír” se aplica al campo florido. Con esto significamos que el campo florido se comporta como el que ríe. Para que la analogía sea metafórica tiene que decirse de algún término formalmente, y en los otros se dice con desproporción. Porque si los hombres no se rieran nadie sabría qué significa que la pradera es risueña.

Un metafísico puede usar ciertas metáforas para intentar explicar indiscutibles verdades metafísicas. Es lo que se ve, por ejemplo, en la tradición de Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, etc. Así, la metáfora de la “luz” es verdaderamente profunda y se aplica a muchas realidades. Existen también las metáforas que tienen que ver con el engendrar (“el que educa engendra”) y todas ellas tienen una realidad significativa honda para poder expresar las verdades metafísicas. Por eso, puede verse que los filósofos usan muchas veces las mismas metáforas, porque el hecho de haber visto en las realidades finitas esa

comparación, esa metáfora, que les permite explicar las realidades metafísicas, es también oficio del metafísico. De esta manera, tiene sabiduría quien “sabe” poner primeramente, a través de las realidades que pertenecen al horizonte del hombre, los ejemplos más fáciles y significativos. Por este motivo, la metáfora no hay que despreciarla.

Si no hubiera analogía de proporcionalidad propia *no sería posible la metáfora*, y las metáforas carecerían de sentido. La metáfora es significativa porque también nombra y da a conocer la realidad a la que apunta, aunque sea alegóricamente. Cuando alguien dice que el campo está risueño, por ejemplo, nadie piensa que los árboles se están pudriendo.

“El hombre bueno da frutos buenos”. Esta frase es metafórica —ningún hombre da peras, por ejemplo—, y todos la entienden. Pero para que haya metáfora es necesaria una cosa: la vida del árbol engendra y, en cuanto engendra, produce frutos. Y la perfección del árbol se manifiesta en la operación, operación que cuando es buena produce frutos buenos. De la misma manera el hombre vive, y la vida del hombre, en cuanto hombre, también es generativa, pero es generativa en un nivel de operaciones del hombre que son de tipo espiritual. Entonces, lo mismo que el árbol produce frutos buenos, así el hombre bueno, con vida moral, hace también obras buenas. Como hay una proporción real entre lo que es la operación del hombre, y lo que es la operación del árbol, a las obras buenas que el hombre realiza en el plano moral yo las puedo denominar frutos. Y eso es una metáfora que todo el mundo entiende. Y todos lo entienden porque captan, de algún modo, que lo que el árbol hace en su operación es proporcional a lo que el hombre hace en su operación. La operación del hombre es proporcional a la operación del árbol, y por

eso puedo denominar una por la otra, y al hacerlo hago una metáfora. Lo propio es que el árbol dé frutos, pero decir que el hombre produce frutos, sin más, sería usar abusivamente el término “fruto” si no se empleara con la debida proporción metafórica.

Precisamente porque hay una proporción real en las cosas podemos atribuir lo que es propio de uno metafóricamente a otro. Igual que cuando hay luz se ve, el hombre que vive haciendo el bien no camina en tinieblas. Para que esta metáfora funcione, una vez más, tiene que haber una proporción entre lo que es la luz para el ver físico, y lo que es el bien para el obrar moral.

b) *Analogía de proporcionalidad propia*. Esta analogía se hace según la causa formal inherente: dice de cada uno lo que le es propio o inherente. En cambio, en la analogía de atribución se predica algo extrínseco, a partir de una causa material, eficiente, o causa ejemplar. Pero ninguna se hace por causa formal inherente como en la analogía de proporcionalidad propia, por medio de la cual nombramos lo esencial, y por eso es más perfectamente analogía y supera a las otras. Se trata de una analogía más metafísica, ya que la analogía como modo de decir, sólo si se hace por proporción, denomina lo inherente a cada cosa.

Con la analogía de proporción no estoy diciendo cosas iguales en distintos grados de perfección, sino que son cosas formalmente diversas (“conocer” divino y humano en la propia, “ver” divino y humano en la metafórica), pero semejantes proporcionalmente. Ahora bien, lo importante es saber que yo no voy a saber la formalidad del conocer divino tal y como está en Dios, pero sí voy a saber que cuando digo “Dios conoce”, no voy a intentar atribuirle el conocimiento

humano en un índice infinito.

Todas las cosas que tratamos en metafísica son análogas con analogía de proporcionalidad, desde el acto hasta el ser, la esencia, la vida, el conocer, el bien, etc. De ahí, el riesgo que supone el que una persona no conozca la analogía, que es donde se sustentan los procesos metafísicos.

La analogía de proporcionalidad propia es el correlato lógico *para nombrar la doctrina de la participación* (decimos “nombrar” porque, de hecho, las cosas ya las conocemos diversamente). Es la participación que descubre el filósofo cuando hace filosofía pensando en las cosas: se da cuenta de que el hombre es más bello que el árbol, pero que la belleza del hombre no es la belleza del árbol en “un poco más”. Y que la verdad de la persona no es la verdad del árbol, porque la verdad de la persona me mueve a que yo pueda tener amistad con ella, y no con el árbol. El problema es que tanto el árbol como la persona son verdaderos, entonces, ¿cómo los nombramos para no destruir la riqueza plural de lo diversamente participado? Esta es la función de la analogía. Es fácil decir que el árbol es verdadero porque se puede conocer, y el hombre es verdadero porque se puede conocer. El punto es que tiene que haber algo —la analogía— que nombre la riqueza plural y diversamente participadas de las cosas del universo.

En la realidad los entes son más o menos perfectos. Pero las mismas perfecciones —que no son las mismas formalmente— se dan participadamente. Y al darse participadamente no son las mismas formalmente, sino que son perfecciones proporcionalmente semejantes. Un ejemplo es el “bien”. Si yo digo que esta pintura es buena, y que este hombre es bueno, es patente que no estoy significando lo mismo. Tampoco estoy significando algo que no tiene nada que ver

con lo otro. Si digo “la persona es un bien”, y “las herramientas son un bien”, es claro que la persona no es un bien de la misma manera que son bienes las herramientas.

Así también, si en metafísica hablamos de la *persona* como lo dignísimo del universo, sería absurdo pensar que es así porque la persona es un tipo de bien, que es lo más útil del universo. Ese bien, que es el bien de la persona, es consiguiente a su ser, es decir, en relación a su ser; la persona es un bien que es proporcional a aquel bien que la cosa útil es en relación a su ser. Y para nombrar esa participación en el ser, que es también participación en el bien, aparece la analogía. Consideradas desde el ser, todas las cosas son entes según analogía. Por tanto, como la participación es la realidad, procede toda ella de un primer principio. Todas aquellas cosas que tienen analogía de proporcionalidad, podemos siempre remi-tirlas, según analogía de atribución, a algo “uno”.

Por otra parte, la analogía de proporción propia se da cuando el nombre común se dice propiamente de los analogados sin metáfora. La paternidad dicha de Dios y dicha del hombre, la vida dicha de la planta y del hombre, o el principio dicho de Dios o dicho de un gobernante, eso se dice con analogía propia. De la misma manera que el gobernante es principio con respecto al gobierno de su Estado, Dios es principio con respecto al gobierno de todas las cosas. Según esta analogía conocemos las verdades, bondades, etc., intrínsecas a las cosas, lo cual no es posible con las otras analogías. Esto nos permite ordenar y nombrar las cosas. No se puede hablar en términos análogos metafísicos diciendo que son comunes en la proporcionalidad, ya que conocer no nombra la proporcionalidad en común que se da de diversas maneras, sino que conocer nombra la proporción. No estamos

hablando de que lo significado por los términos análogos sea una sola cosa que se da en diferente proporción, sino que en analogía lo significado es una proporcionalidad análoga. De esta manera, la analogía de proporción nos permite nombrar sin caer en la univocidad ni en la equivocidad.

V. *El análogo y su distinción de los analogados*

a) *Términos equívocos, unívocos y análogos*

Con el nombre *equívoco* se significan cosas formalmente distintas que, en cuanto tales, solo coinciden en el vocablo. Se expresan cosas tan distintas que sólo coinciden en el nombre, en la voz. Con el nombre unívoco se nombran diversas cosas pero que se unen en una sola abstraída. Tomemos el ejemplo de “monitor”. Nos encontramos con dos realidades extramentales, “monitor” como pantalla y “monitor” como instructor. La razón significada en cada uno de ellos es completamente diversa, son dos realidades extramentales completamente diversas, lo único en común es el vocablo.

Con el nombre *unívoco*, en cambio, se significan diversas cosas que, en cuanto tales, se unen a una cosa que en sí misma es una abstracción de todas ellas. En el ejemplo de “animal” significo diferentes realidades, pero todas ellas están incluidas en un solo concepto: aquello por lo que digo que el caballo es animal es exactamente lo mismo que digo de la mosca (la razón significada es la esencia en cuanto al género, aunque diversa en especie y número). Otro ejemplo: la razón significada por “polígono” es la misma dicha de un triángulo o de un pentágono. Lo significado por el término unívoco, por tanto, es de una naturaleza que, abstraída, se predica de todos los términos.

Con el nombre *análogo* se significan cosas diversas que se unen a otras diversas según la proporción. Así, no me sirve el mismo concepto para saber adecuadamente qué es “conocer” en cuanto “entender”, y “conocer” en cuanto “ver”. Necesito un concepto diferente, puesto que son cosas diversas, aunque hay entre ellos una semejanza proporcional. En el análogo, por ejemplo, aquello por lo que digo que el hombre es inteligente, no es de la misma razón significada que aquello por lo que digo que el ángel es inteligente. La razón significada del análogo no es completamente la misma ni completamente diferente. Las realidades son diferentes, no solo en número y en especie, sino también en género. Hay una razón significada idéntica, no absolutamente, sino proporcionalmente, por ejemplo, entre “vida vegetativa” y “vida sensitiva”, ya que hay una identidad de tipo proporcional. Así también, ente dice de la sustancia algo proporcionalmente idéntico a lo que dice de la cantidad, pero no absolutamente lo mismo.

b) Comparación entre unívocos y análogos

En la univocidad la semejanza es tal, que la razón significada es una absolutamente. Por ejemplo: la razón significada por polígono es la misma en un triángulo que en un cuadrado. El fundamento de la semejanza en uno es el mismo que en el otro, por eso en los nombres unívocos la naturaleza es absolutamente una, y está separada de aquello a lo que se refiere. Aquello por lo que digo que el “caballo” es animal es lo mismo que aquello por lo que digo que “mosca” es animal.

En los análogos, en cambio, el fundamento de la semejanza es uno en sí mismo considerado, pero la razón significada en uno no incluye la razón significada en otro. Aquello por lo que digo que el “ver” es co-

nocer no es lo mismo que aquello por lo que digo que “entender” es conocer. La razón significada en la vida sensitiva no contiene lo mismo que la significada por la vida intelectual. Los fundamentos permanecen distintos, pero son semejantes según la proporción, por lo que los llamamos idénticos proporcional o analógicamente.

c) Por la analogía se capta lo plural

En la analogía el filósofo va captando lo plural de la noción de ente (“lo que es”), y se va penetrando en lo que de actual tiene el concepto de ente, al inicio captado confusamente, y se va clarificando.

El niño, por ejemplo, utiliza el término “vida” de un modo unívoco. Los conceptos análogos son, en un primer momento, para el entendimiento humano unívocos, y después se plurifican. Para el niño “vida” asigna en un primer momento la vida sensitiva, le cuesta mucho más captar la vida al modo vegetal. Hay entonces tantos conceptos adecuados como son los analogados.

El entendimiento humano puede tener un concepto confuso o imperfecto, pues, dicho entendimiento, capta a partir de lo sensible, es decir, pasa de la potencia al acto para entender, a diferencia del ángel que, en acto, tiene sus conceptos (que son por tanto adecuados). El entendimiento humano está en potencia, luego tiene que pasar al acto, y cuando se aprende algo que no se sabe, ese entendimiento va siempre de lo confuso a lo claro.

Por otro lado, para que un ente corpóreo pueda tener participación de un ente no corpóreo tiene que tener una unidad que no se reduzca a lo corpóreo. Las formas de lo corpóreo que le da unidad al ser corpóreo no es corpórea en cuanto forma, sino en cuanto es tan imperfecta que no puede existir sino en el cuerpo.

Un analogado tiene un concepto confuso y varios conceptos adecuados. De este modo, si una persona “unívoca” y no capta que “ver” es un conocer distinto a “entender”, hay que recalcar la diversidad (conceptos adecuados). Si, por el contrario, una persona no capta que “ver” también es “conocer” y “entender”, y sólo ve la diversidad y lo equívoco (“ver” o “entender”), entonces hay que acentuar la semejanza (concepto confuso). El unívoco —animal— se distingue de los univocados —caballo, perro, buey— por la abstracción, ya que abstrae por la línea de la materia lo que es común a todos aquellos de los que se abstrae.

*VI. Problema de la teoría del conocimiento:
lo universal*

Lo que se predica, para poder predicarse, tiene que ser universal, porque sólo lo universal puede ser dicho de muchos. Predicar es cuando algo “uno” se dice de muchos.

Tomemos un ejemplo. Un árbol es un ente material, si lo abstraemos tendremos un concepto de árbol que es, por cierto, lo entendido. Obtenemos, por tanto, el concepto de árbol, porque nunca es entendido el árbol como árbol, sino que siempre es entendido el concepto (que es lo que es árbol, pero universalmente, ya que sólo se entiende lo universal y abstracto). Llegando a lo universal, lo puedo pensar como universal precisamente porque se dice de muchos. Como es universal, como lo he abstraído, por eso lo puedo decir de muchos. Y entonces penetro en una dimensión que tiene el universal, y que si no la entiendo no captaré lo que está ahí (el árbol concreto).

La verdad es que el concepto (el árbol, por ejemplo) puede decirse de muchos porque es universal,

pero la universalidad se funda en la inmaterialidad. Por eso, los ángeles no conocen con conceptos universales, en el sentido nuestro, ya que no los “sacan” de la materia. Tampoco Dios conoce por conceptos universales. Lo que es inteligible lo es porque es universal, y el universal porque es inmaterial. Así pues, se predica el análogo de los analogados porque es universal. Pero no porque sea universal es unívoco, ya que para nosotros los primeros universales son los que “sacamos” tomando lo común, que es cuando univocamos. Se puede predicar entonces porque es universal, porque es superior, porque ha sido abstraído, pero esa predicación se funda en última instancia en lo inmaterial, no en algo común como si fuese unívoco.

Este es el paso natural en el entendimiento humano, pero también es un riesgo común. Porque si uno, por ejemplo, se forma el concepto de vida en relación a lo que se muere, y le dicen que entender es vivir, pero que al entender no le pertenece morir, porque al entender le corresponde vivir; entonces, lo que se piensa es que el término “vida”, dicho de la “vida intelectual” y dicho de la “vida vegetativa”, es algo equívoco. Sin embargo, si lo misterioso es que sean cosas diversas, lo importante radica en descubrir que son análogos. Y lo son en algo que se da en ambos, pero proporcionalmente. Ahora bien, no son análogos en algo como el respirar, el crecer, o el morir, o el nutrirse. La pregunta surge entonces con qué se da en ambos proporcionalmente, y la respuesta está en que se puede captar lo formal de ambos términos.

“Monitor”, como concepto dicho de “pantalla”, son conceptos que se identifican, y ninguno es superior al otro. Son el mismo concepto dicho con dos nombres. En cambio, “caballo” y “animal” no son el mismo concepto; animal es superior a caballo porque es más extenso. Si yo predico monitor de “pantalla” y

de “instructor”, ¿qué concepto es más extenso, “monitor” o “pantalla”? Abarcan lo mismo porque son dos conceptos. Es decir, el señor que no conoce que monitor puede ser un instructor, cuando habla de pantalla hace también referencia al monitor indistintamente. Porque son dos conceptos, y como son dos conceptos, monitor es pantalla en un sentido, y es instructor en otro sentido, y no tienen nada que ver. Por eso, monitor no es más extenso que pantalla. Mientras que animal es más extenso que caballo, porque animal es un concepto que abarca más que caballo, pero monitor no es un concepto que abarca más que pantalla. Entonces, alguien puede pensar que cuando se dice ente de sustancia y ente de cantidad, el ente no tiene más universalidad que la sustancia y la cantidad, sino que sería como el ejemplo del monitor.

Si ente, dicho de sustancia, es diverso de ente, dicho de cantidad, parecería que ente es un concepto equívoco, y que no sería la predicación de lo superior respecto a lo inferior como de animal con respecto a caballo, sino la predicación de lo igual respecto a lo igual. Lo que pasa es que el concepto de “monitor” no se obtiene de “pantalla” ni de “instructor”, sólo hay de común el vocablo, sin que se haya producido ningún tipo de abstracción. Mientras que el concepto de ente se obtiene abstrayéndolo. Y como para abstraer hay inmaterialidad, por eso hay universalidad, y por eso es superior.

Por tanto, el concepto de ente tiene un tipo de superioridad sobre el de sustancia, cantidad, etc. Pero no hay que entender esa superioridad unívoca, ya que del error equivocista caeríamos en el error univocista. Por tanto, el análogo abstrae de los analogados, pero no como el unívoco de los univocados.

Después de la abstracción viene la predicación. Predicar es decir, por ejemplo, ente de cantidad y de

sustancia. Se trata de una operación que hace el entendimiento, según la cual compone un concepto: un sujeto con un predicado, es una predicación, un “decir de”. El concepto una vez abstraído para la analogía no es un concepto unívoco, entonces podría a alguien parecerle que la predicación sería como la predicación de los equívocos. Pero si fuera la predicación como la de los equívocos entonces no habría abstracción porque los equívocos no se abstraen. Si alguien encontró algo común entre “pantalla” e “instructor” entonces estamos hablando de otro tema pero no de “monitor”, pues “monitor” es una coincidencia de nombre.

Hay una realidad que se salva en uno y en otro analogado, pero no es realidad una, absolutamente hablando, sino proporcionalmente una. La “vida”, por ejemplo, nombra, formalmente hablando, una intimidad en la operación. Pero esa intimidad se realiza de modo diverso, según los grados de vida. Hay intimidad operativa en la nutrición vegetativa, pero más intensidad vital hay en el sentir porque es más íntimo. Pero no es más íntimo porque se haga “más dentro” en el orden cuantitativo. Más intimidad hay todavía en la vida intelectual, ya que hay más posesión del cognoscente intelectual que del cognoscente sensitivo. Por una parte la intimidad operativa es un término uno, pero es “uno” proporcional, no absolutamente.

Por último, la analogía está pensada en metafísica, precisamente, para evitar la contradicción. Por ejemplo: si decimos que Dios es sabio, esa sabiduría no es la del hombre, pero tampoco la sabiduría del hombre no tiene nada que ver con la de Dios. Para salvar ahí la contradicción, es necesaria la analogía.

VII. *La ciencia del análogo*

La analogía nos da *un procedimiento* (y un conocimiento) para poder ascender desde las criaturas hasta Dios. Dios es la última causa, y eso es lo que busca la filosofía. El ascenso es, en cierto modo, científico y por eso hacemos la ciencia del análogo. La indagación filosófica busca dar razón de todas las cosas desde sus primerísimas causas.

La analogía planteada desde este contexto, nos hace interrogarnos si este procedimiento puede manifestarse de un modo científico. En primer lugar, ciencia es el conocimiento de lo necesario por sus causas, ya que en cuanto conocimiento de los aspectos variables no hay ciencia. El objeto de la ciencia es aquello que buscamos por las causas: lo necesario. Esta necesidad puede ser de muchos tipos y, según lo “necesaria” que sea la necesidad, será una ciencia más perfecta que otra: a) la *necesidad física* lo es en el orden puramente físico, y por tanto puede fallar. Por ejemplo, que el fuego queme; b) la *necesidad moral* supone el concurso de la voluntad. Es enteramente falible, pero es lo que debiera ser. Por ejemplo, que un padre cuide a su hijo; c) la *necesidad metafísica* se funda en la esencia ontológica de las cosas, no en sus accidentes, y es absolutamente necesario; no hay excepción a esta necesidad.

La necesidad física puede suspenderse por el milagro. La necesidad moral se suspende cuando se falla al deber. La necesidad metafísica, en cambio, no puede suspenderse nunca. La necesidad física se da sólo en el orden físico, se puede suspender, pero sólo por un milagro. La necesidad moral supone el concurso de la voluntad y aunque es falible es lo que debería ser, como que los padres cuiden a sus hijos, que el hombre sea fiel a su mujer, etc. La necesidad meta-

física se funda en la esencia absolutamente considerada de la cosa y no en sus accidentes. Por lo tanto, es absolutísimamente necesaria, y no se puede suspender.

La ciencia del ente en cuanto ente procede según analogía, dadas las limitaciones del entendimiento humano y, de este modo, puede haber ciencia del análogo con tal que tengamos presente la unidad de analogía. Es decir, hablar de los análogos no es hablar de cualquier cosa, ni proceder de cualquier manera, sino que es proceder con términos que son “unos”, pero proporcionalmente. Todo el asunto está en descubrir esa sutileza de lo que es uno proporcionalmente.

El hecho de que pueda haber una *ciencia de los análogos* nos posibilita comprender cómo puede haber una ciencia del ente en cuanto ente. Porque una ciencia del ente en cuanto a ente no será sino dar razón desde una primerísima causa de la diversidad de los entes. Es decir, será remontarse desde el ente proporcional o uno, según proporcionalidad, a la primera causa del ente en común, que será Dios. Ese ascenso que se realiza por diversos grados, que son las criaturas según sus perfecciones, lo posibilita la analogía y lo exige el mismo conocimiento humano. La ciencia primera la llamamos sabiduría, que en nuestro caso como ciencia puramente humana es la metafísica. La sabiduría juzgaría de todo, no sólo de una región de la realidad, o desde las causas segundas, sino desde la primera causa, por eso a la sabiduría primera o metafísica le compete remontarse siempre a Dios y es primera justo por esto. Como ciencia puramente humana (más sabiduría es la teología, y más el “don de sabiduría”) la metafísica es sabiduría. Y la metafísica juzga de todo, pues a la sabiduría le compete juzgar, como juicio universal, desde la primera

causa. Por eso, a la metafísica le compete remontarse siempre a Dios, aunque lo alcanza como causa primera de todo ente, no como objeto formal, pues Dios no puede ser objeto adecuado del entendimiento humano en esta vida. Y desde ahí, describir el orden del universo.

Sin embargo, no quiere decir que sea Dios el punto de partida de la sabiduría. Se debe partir desde algo proporcional al entendimiento humano, desde la “quiddidad” sensible, desde las cosas materiales y, desde estas, ascender a la causa primera que es Dios. La sabiduría no se construye como saber en el proceso que el hombre realiza para adquirirla desde Dios, sino desde el horizonte humano proporcionado al conocimiento que se refiere a las “quiddidades” sensibles, que no son en acto inteligibles. El hombre ve primero “quiddidades” sensibles, y a partir de estas se va remontando, y va descubriendo la proporción que existe entre las distintas realidades creadas. Y ascendiendo, llega a la primera causa del ente común. Y, una vez que está ahí, puede describir el orden entero del universo. Entonces, en relación con aquello que está fuera del horizonte humano es necesario la analogía de proporción.

VIII. La analogía y sus consecuencias en la verdad

Ente como término análogo nombra la diversidad de entes: Dios, hombre, animal, planta, etc. Pero siempre nombrando en cada uno de ellos la proporción que se da entre su ser y su esencia. Ente nombra a cada uno de los entes singularmente, y nombra también la semejanza de sus proporciones. Por eso, el término ente es, bajo un cierto aspecto, un solo con-

cepto, pero bajo otro, también son muchos conceptos. Aquello que adecuadamente nombra ente de uno de los entes, es inadecuado para nombrar a otro de los entes bajo ese mismo concepto. Por eso el concepto de ente es uno y múltiple. Uno adecuadamente y muchos inadecuadamente, en el sentido de que lo que adecuadamente nombre a uno, inadecuadamente nombra en los demás.

Precisamente porque se da esta unidad según proporción, que es la unidad de cosas diversas que son semejantes según sus proporciones, no es una unidad genérica ni por ello es confusa. Esta unidad explica por qué puede haber ciencia del ente, ya que la ciencia es siempre de lo uno. No hay ciencia de lo diverso, y no podría haber ciencia del ente si lo que nombramos bajo el término ente no cae bajo una cierta unidad. La ciencia es siempre de lo uno, porque el conocimiento es siempre de lo uno: nadie conoce lo diverso como diverso. Si el conocimiento fuese diverso, en cuanto tal, cuando, por ejemplo, a uno le dijese que una persona sabe biología, no sabría muy bien que es lo que sabe, pues no sabría si lo que conoce es el crecimiento de los vegetales o el vivir considerado ontológicamente en los animales. Al biólogo, si estudia el crecimiento de los seres vivos o estudia su nutrición, no se le escapa que está en lo mismo.

Si la ciencia no es de lo uno, al final no se sabe de qué es de lo que se trata. Por eso, toda ciencia tiene un objeto formal que es aquello que, según la elevación del entendimiento, se considera. Sin embargo, el objeto formal no siempre es uno absolutamente, como en todas aquellas ciencias cuyo objeto es unívoco, sino que también puede ser uno proporcionalmente.

En la noción de ente hay unidad según proporción, y su objeto formal no es uno absolutamente, pero sí uno proporcionalmente. Por eso, todas aquellas

cosas que aparezcan en la ciencia del ente en cuanto ente serán formalmente metafísica. Así pues, cuando van apareciendo los distintos grados de los entes no se nos escapa que estemos en la misma ciencia, aunque sea en grados distintos. Es formalmente metafísica, por tanto, la consideración del ente en cuanto ente, la consideración del conocer como ser, y la consideración de Dios como causa primera del ente.

Como el ente es uno, y tiene esa unidad según proporción, aparece el conocer como una determinación del ente. Por tanto, hay una *metafísica del conocimiento*, que no es una psicología ni una gnoseología o teoría del conocimiento hecha a partir de sus presupuestos, sino una consideración metafísica de lo que es el conocer como grado de ser. Grado de ser que aparece en la escala analógica de los entes. En este sentido, hay distintos tipos de entes, pero no es el caso de la metafísica cuyo objeto es uno proporcionalmente. Metafísicamente no hay regiones de realidad. Y sólo tendrá sentido hacer metafísica del hombre si se considera el hombre en cuanto ente, y ello significa hacer aparecer en el hombre aquello que posee por ser ente en ese grado. De esta manera, se estudia en qué sentido se da el ente, si como substancia, accidente, etc.

En definitiva, la metafísica es *una ciencia*. Una, porque el objeto es uno, el ente. No hay partes de la metafísica, no hay especialidades. El hecho de que el ente sea uno, según analogía, hace que la metafísica tenga una unidad formal. Por tanto, cuando estudio el concepto de ente, o los hábitos como entes que perfeccionan al ente personal, estoy estudiando lo mismo. Alguien que conoce el conocer, y no es capaz de dar razón del conocer desde la unidad del ente como unidad análoga, no conoce el “conocer” metafísicamente. Alguien que conozca al hombre, pero no sea capaz de

dar razón del ente personal desde la unidad del ente análogo, no sabe lo que es el hombre como ente personal.

Hay, por tanto, ciencia del análogo porque el ente es uno según proporción, y el ejercicio de esta ciencia consiste en alcanzar esta unidad del ente que es según proporción. Ente que no es físico, que no es una cosa que está por ahí y que la podamos “tocar”, sino ente que ha sido alcanzado como tal mediante la abstracción que realiza el entendimiento.

La metafísica por parte del hombre es la ciencia como fin, porque es el último esfuerzo que puede realizar para traer las cosas a la actualidad de su entendimiento. Más allá de ella, como conocimiento alcanzado por el hombre, no hay nada, sólo queda ver con luz divina, ser iluminado por Dios para que “vea” más plenamente. Por eso, como conocimiento, la metafísica pone al hombre en una situación de confin. Y se llama metafísica precisamente porque es captado el ente desde esa luz inteligible que posee el alma humana, porque tiene conocimiento habitual de que es conocimiento actualísimo y formalísimo con respecto a todo inteligible captado en el entendimiento. Por ejemplo, cuando yo entiendo árbol, o entiendo caballo o entiendo mesa, lo entendido guarda proporción con el ser inteligible de la mente.

¿Qué ocurre si se nos olvida que el ente es análogo?

Hay algunos que consideran el ente como unívoco. Lo significado por ente sería, según estos, una sola realidad que se dice de la misma manera absolutamente de todos los entes. Habría un solo concepto objetivo y un solo concepto formal. Si pensamos al ente como unívoco lo significado por ente sería una sola realidad que se dice de la misma manera en todos los entes.

Hay otros que consideran el ente como equívoco. Lo significado por ente serían cosas o realidades totalmente diversas, de tal manera que por una no podemos acceder al conocimiento de las otras, y sin que sea posible hallar una razón de semejanza. No podríamos pasar desde una cosa al conocimiento de otra, porque lo único común sería el vocablo.

a) Consecuencias de considerar al ente unívoco

1) *Se univoca el ente divino y el ente finito*, de tal manera que, o las perfecciones del ente divino son las mismas perfecciones que las de las criaturas, pero infinitas; o, sencillamente, el ente divino y el ente finito viene a ser el mismo ente, y eso se denomina panteísmo. El panteísmo es una reducción de la diversidad de los entes a una unidad unívoca realizada por el entendimiento, que sólo se da en el entendimiento, y que pretende sea real. El panteísmo ha reducido las cosas diversas a una unidad conceptual mental, y esa unidad conceptual ha querido decir que es la unidad de lo real. En el entendimiento se pueden unificar todas las cosas bajo conceptos vagos, pero el problema es que no siempre esos conceptos responden a lo que es. El panteísmo es una falsificación de la realidad, y toda filosofía panteísta es univocista, sea panteísmo materialista craso, o hegeliano, etc. Todos reducen las diversas realidades existentes a una unidad que tiene sentido, y funciona con facilidad sólo en la mente.

2) *Se hace imposible distinguir la sustancia de los accidentes*. Algunos han reducido conceptos de sustancia a accidente. Por ejemplo: reducir la sustancia a la cantidad, de lo que resulta que el ente es cuantitativo. Entonces sustancia y cantidad (u otro accidente) vienen a ser lo mismo. Es fácil esa reduc-

ción, porque cuando uno tiende a simplificar es más fácil conocer la cantidad que la sustancia. Esta reducción se ha operado en muchas ciencias, concluyendo que la realidad de cualquier ente físico es cuantitativamente medible. O, simplemente, que es cuantitativo.

El personaje clave de este proceso es *Descartes*. Para él el atributo principal de la sustancia corpórea es la extensión. Forma parte de ese mismo proceso Spinoza. A ellos habría que responderles que el término “tres kilos” no me nombra cosas diversas, sino que me nombra lo mismo cuantitativamente en cosas diversas. Pero la unidad análoga no nombra lo mismo en cosas diversas, sino que son cosas proporcionalmente diversas que guardan entre sí una unidad de semejanza.

Considerar la cantidad, y a partir de la cantidad los distintos accidentes de los entes móviles, es una cosa necesaria en las ciencias físicas. El problema es que, por ejemplo, al estudiar al hombre se ve que tiene órganos, vértebras, etc., y se piensa que el hombre es “sólo” eso. Sin embargo, ni es eso, ni se parece a eso. Cuando uno toma cualquier cuerpo mineral para examinarlo, y procede según examen (que en última instancia se apoya en el accidente cantidad), descubre muchas peculiaridades, y llega a la conclusión de que “sólo” es eso. Pero no es eso. El cuarzo no es un conjunto de átomos distribuidos de tal manera. Esa es su realidad física cuantitativa. Que “veamos” también que tenga forma y materia es su realidad física sustancial. Que las conclusiones de las ciencias físicas hayan alcanzado una línea de observación es algo loable, pero se trata, exclusivamente, de la observación de accidentes de esa cosa.

Esa cosa, el cuarzo por ejemplo, sólo es sensible “per accidens”, no es sensible “per se”, porque lo que es sensible “per se”, en todo caso, es su color, su

dureza, su sabor. Alguien podrá decir que el cuarzo es pura materia, pero resulta que no es hierro. Tiene, por tanto, una determinación formal. No hay nadie que “vea” un cuarzo esencialmente, porque en todo caso lo esencial es captado por el entendimiento, no por los sentidos. Las cosas se alcanzan con lo que es proporcional a ellas, y la esencia se capta con el entendimiento. Lo que sabe de un cuarzo un geólogo, de otro que jamás estudió geología, esencialmente es lo mismo, pues penetra en una línea (accidental) que va por otro lado. Eso no significa que sea algo sin importancia, ya que hay muchas cosas significativas para la vida humana que son “per accidens” y no “per se”.

Otro ejemplo. No es el hombre “hombre” porque tiene cerebro. A pesar de su importancia, con un electroencefalograma estamos midiendo cosas que pertenecen a algo accidental del hombre. Alguien dirá que está viendo ondas vitales, y que eso es esencial para que viva. Pero resulta que no es esencial para que viva. Lo que pasa es que en el orden de lo que nosotros experimentamos, acerca del hombre, hemos visto que estaba muerto porque resulta que “eso” está plano. Pero nadie se llegó a enterar de que estaba muerto porque “eso” estaba plano. No sucedió un día de que nos enteráramos qué era un hombre muerto, sino que, partiendo ya del hecho de que los entes vivos corpóreos mueren, quisimos precisar mediante algunos instrumentos observables en qué momento se producía “eso” a determinado nivel. Pero nunca se puede decir que la muerte es “eso”, porque va en planos distintos.

La ciencia es un conocimiento científico, experimental, cuantitativo, medible, etc., es un conocimiento verdadero. El problema es hasta qué punto entra en lo esencial. La ciencia tiene un límite, un límite que podríamos calificar incluso de bello por la cantidad de

datos e impresiones que me puede suministrar, pero hay que distinguir que cuando nos referimos a lo esencial, estamos hablando de que yo quiero saber qué es un hombre, quién es la persona, es decir, de la verdad entera e íntima de cada uno de esos entes.

En el caso de los hombres, por ejemplo, decimos que tienen la misma esencia universal, pero no tienen *la misma alma separada*. No puedo distinguir dos hombres esencialmente. Obvio que son realmente distintos. El problema está en que las esencias entendidas en el intelecto tienen la unidad del universal. Entonces, con respecto a esa unidad, que es la unidad del universal, no puedo distinguirlos. En muchos entes físicos aquello que construye su diferencia específica permanece para nosotros oculta (diferencia, por ejemplo, entre un mono y un caballo). Pero que permanezca “oculto” no significa que no veamos como distintos un mono de un caballo. Lo vemos distintos a partir de los accidentes, pero entendemos que un mono es distinto de un caballo y, por tanto, hemos llegado a hacer el juicio según el cual son distintos esencialmente a partir de lo que se ha captado sensiblemente. Pero la distinción esencial, realizada en el entendimiento, ya no se apoya en lo accidental sino en lo esencial, de lo contrario no habría distinción esencial. Existen toda una serie de accidentes que se siguen de la esencia, y ellos, de algún modo, nos permiten conocer más la esencia. Lo importante es no confundir los accidentes con la esencia. Hay muchos animales que clasificamos en especies distintas a partir de los accidentes, ya que vemos a los accidentes como estando “conectados” con la esencia.

Para distinguir esencialmente tiene que haber esencias diversas, de lo contrario la distinción será “per accidens”. Pero ¿cómo se conoce una persona como distinta de otra? Yo no puedo conocer como

esencialmente distintos a Juan y Margarita si son esencialmente lo mismo. Realmente uno es Juan y otra, completamente distinta, es Margarita. Ya que tenemos un conocimiento que parte de los sentidos, debemos preguntarnos cómo conocemos *el singular*. Pero el singular en el caso del hombre es verdaderamente un misterio. Lo que nosotros entendemos directamente con conocimiento intelectual no es el singular, sino lo universal. He aquí el problema. Lo singular es objeto de los sentidos, lo universal del entendimiento. Entonces, ¿cómo voy a hablar con Juan, y no sé si estoy hablando con Margarita? Aquí el problema es cómo se capta a través de los sentidos, y cómo lo que es recibido por los sentidos es unificado por el sentido común, y conservado por la imaginación, y cómo se produce un juicio sensible que no es intelectual, pero que participa del intelecto, y qué es la cogitativa. Si no hubiese cogitativa (ese sentido interno tan misterioso que juzga de intensiones “insensatas”, es decir, no sensibles), por ejemplo, no sería posible la historia como conocimiento, es decir, lo que posibilita la memoria. La historia es de cosas contingentes y particulares. Tampoco, por ejemplo, sería posible conversar con el profesor, con un amigo o con el vecino.

Lo que nosotros estudiamos es un conocimiento necesario, universal, intelectual. Los entes corpóreos son posibles de multiplicación en una misma especie por la “*materia signata quantitate*”, es decir, por la materia que está bajo la cantidad. Por eso, Juan tiene un color y peso distinto a Margarita, y eso es lo que primeramente vemos nosotros. Y es aquello por lo que un niño sin hacer un juicio intelectual elevadísimo distingue a su padre de una mesa. No hace falta que le enseñen que una cosa es su padre y otra la mesa para que capte las diferencias esenciales y pueda referirse a su padre y no a la mesa. No hace

falta inteligencia, basta con un juicio interior de los sentidos internos; basta el conocimiento sensitivo. Entendemos hay multiplicidad de individuos porque hay materia signada; pero entendemos también que cada uno de los seres que existen en el mundo tienen un ser diverso —porque está diversamente participado por una esencia que tiene principios materiales—, y ese ser diverso es el acto de todo acto, y es en última instancia la raíz última de su unidad, y, por tanto, la raíz última de su distinción. Sin embargo, no podemos distinguir a una persona de otra, porque, sabiendo que son distintos en cuanto a sus accidentes, no sabemos cómo el entendimiento los distingue esencialmente según lo que es común. El principio de no contradicción parece tambalearse. El ser de Juan y el de Margarita son distintos. Pero lo que sucede es que yo no los veo. Lo que yo veo es el color de la piel, cómo suena su voz, y lo que yo juzgo. Ya que, además de lo que veo, también me puede resultar simpático, etc. Y aunque tengan el mismo grado de ser, el ser es diverso para los distintos hombres; no hay un ser común, porque serían el mismo hombre. Pero el grado de ser que tienen es el mismo, ya que el grado de ser es lo que constituye la jerarquía de las esencias.

3) *Se univocaría el ente real y el ente de razón (mental)*. De esta manera terminaba Hegel concluyendo que lo real es lo racional, y sólo lo racional es real. Se trata de reducir la filosofía a la lógica. Parecería que lo único interesante es el orden lógico, no entendiendo que la lógica es un instrumento para que uno pueda proceder bien describiendo la realidad de las cosas. Univocar el ente en el ámbito del entendimiento da lugar al logicismo.

4) *Sólo habría una ciencia, o todas las ciencias tratarían de lo mismo formalmente hablando* (por supuesto que no materialmente, porque seguiría ha-

biendo medicina, química, física, etc.). Todas las ciencias formalmente consideradas tratarían de lo mismo, del ente, y en todo caso habrían distintas regiones de entes como especies de entes. Husserl, por ejemplo, asegura que hay una sola ontología que sería la ciencia máxima, y después ontologías regionales. Por tanto, no habría un criterio último para poder distinguir las ciencias. De esta manera, si el ente es unívoco no habría ninguna ciencia que juzgue a las otras ciencias. Toda ciencia requiere de alguien que pueda juzgar de sus principios y de sus conclusiones. Sin embargo, ninguna ciencia puede juzgar de sus propios principios, bajo el aspecto de esa ciencia.

En esta misma línea, también sería lo mismo la ética que la metafísica. No se sabría muy bien en qué se distinguen la filosofía de la naturaleza de la metafísica, daría la impresión de estar hablando de cosas muy parecidas, de “cosas abstractas”. Sin embargo, sí que son cosas abstractas, pero pertenecen a distintos grados de abstracción y se constituyen, por tanto, como cosas diversas.

5) *Se diría de la misma manera “ente natural” y “ente sobrenatural”.* Decir el ente de la misma manera de lo natural y de lo sobrenatural es el naturalismo. Se identificaría la *naturaleza* y la *gracia*. Dios no sería entitativamente sobrenatural, y esto es una verdad filosófica que a veces se olvida: el ser divino trasciende toda posibilidad, no está coartado por esencia alguna, está más allá de toda determinación material o formal. El naturalismo afirma que sólo es posible lo alcanzado por la razón y, por tanto, la fe no es posible.

Otra formulación sería *la reducción de la teología a la filosofía*, que es una absorción de la primera por la última. Y es lógico que sea así, pues siempre se reduce lo más perfecto a lo menos perfecto. Feuerbach, por ejemplo, en uno de sus libros, *La esencia del cris-*

tianismo, hace un repaso filosófico de todos los misterios del cristianismo. Acaba en un materialismo craso, asegurando que «el hombre es lo que come». El problema radica en que muchos de los sistemas que se han estudiado en filosofía no son estrictamente filosóficos. El marxismo, por ejemplo, no es filosofía, ya que reduce lo sobrenatural a lo natural.

Hay una sola ciencia, la ciencia del ente. Pero ¿por qué tiene que haber una ciencia más allá de la ciencia del ente, se preguntaba santo Tomás, si el ente lo abarca todo? ¿Por qué tiene que haber una ciencia acerca de Dios (la ciencia de Dios como objeto se llama teología sobrenatural)? La respuesta se encuentra en la existencia de formalidades distintas. Una cosa es cuando estudiamos a Dios como causa común del ente, y otra cosa cuando estudiamos a Dios en su vida íntima. Pero si univocamos el ente, nos resultará que lo mismo es filosofía y teología.

6) *El ente sería objeto de una sola facultad.* En cuanto verdadero y cognoscible se univocaría el entender y el sentir. Precisamente, las distintas formalidades es lo que especifica las distintas facultades, y si los actos se especifican por su objeto y hay un solo objeto, lo mismo es el ente material que el inmaterial, univocándose el entender y el sentir. Decir que el sentido es una participación del entendimiento, no tendría sentido. Empezaríamos a asegurar que no hay gran diferencia entre el conocimiento de los animales y el del hombre, etc., y así el entender sería lo mismo que el sentir, aunque, en ocasiones, un poco más elaborado, porque univocaríamos la inteligencia con capacidad para resolver habilidades.

Por parte del apetito, se univocarían la voluntad con el apetecer sensible. Se univoca de este modo el querer con la pasión, la felicidad con el placer, etc. Ya que hay un solo objeto, entonces para el hombre

se encuentra en la misma línea lo que le satisface sensiblemente que lo que le colma espiritualmente. El amor verdadero, por ejemplo, sería lo mismo que el placer sensible. Sin embargo, el hedonismo como postura ética, no es capaz de discernir todo lo referente a la perfección en el ente, ya que para el hombre espiritual tiene que haber algo proporcionado a su ser espiritual. Y para el hombre como animal tiene que haber algo proporcionado a lo animal, pero esto no es lo mismo a lo proporcionado al hombre como intelectual. Una cosa es el placer y otra la felicidad, ya que pertenecen a órdenes distintos.

7) *Nos encontraríamos con una univocidad de las virtudes o de los hábitos.* Las virtudes son análogas, y en última instancia esta analogía se reduce a la analogía del ente.

8) *Sería imposible la división de la filosofía.* Lo mismo sería hacer metafísica que antropología, y no tendría sentido la filosofía primera de la que habla Aristóteles.

b) Consecuencias de considerar al ente equívoco

Si el ente es equívoco (absolutamente hablando es más grave que si fuese unívoco), lo significado por ente en los diversos entes serían realidades absolutamente diversas, que sólo tendrían en común el vocablo. Al decir que un hombre es ente, y que un árbol es ente, estaríamos nombrando dos cosas enteramente distintas, que nada tienen en común salvo la palabra.

1) *En relación a Dios y las criaturas.* Si ente dicho de Dios y de las criaturas fuera equívoco sería imposible ascender desde las criaturas hasta Dios. Cuando digo que Dios es, no tendría nada que ver con que el hombre o las criaturas son. Dios, por tanto,

permanecería siendo incognoscible, porque además no habría modo de conocer a Dios. Si es algo absolutamente diverso es imposible, porque no hay ningún tipo de proporción ni relación. Esta postura es la del agnosticismo, que afirma que no podemos conocer nada de Dios, ni siquiera si Dios es o no es. Podría ser, pero no lo sabemos; y todo lo referente a Dios nos permanece desconocido, es inalcanzable por el hombre. El agnosticismo se funda en una equivocidad acerca del ente. Las criaturas no son caminos para ascender hasta Dios.

Asimismo, si el ente fuese equívoco, dicho de Dios y las criaturas, los nombres que afirmamos de Dios no tendrían sentido alguno. Los nombres que afirmamos de Dios pasarían a ser sin significado. Ockham pretendía que los nombres que afirmamos de Dios fueran todos sinónimos. Entonces, «Dios castiga por su misericordia y perdona por su justicia» (Ockham), ya que es lo mismo misericordia y justicia.

Que los atributos de Dios sean la misma perfección en Dios, no significa que lo que atribuimos a Dios, según el modo que lo concebimos, sea sinónimo. No significa tampoco que lo que nominamos de Dios sea indistinto. Una cosa es Dios y otra nosotros. El problema está en nuestro modo de concebir, ya que nosotros no concebimos a Dios. Lo único que concebimos es que tiene que haber una primera causa de todo esto. Como no concebimos a Dios, aquello que en Dios hay, ciertamente se identifican sus perfecciones, pero aquello que nosotros predicamos de El según lo significado, no es lo mismo.

2) *Si el ente se dice de un modo equívoco de las sustancias y de los accidentes:* i) Los accidentes no nos darían ningún tipo de conocimiento de la sustancia. La sustancia permanecería incognoscible. Ningún sentido capta la sustancia, sólo los accidentes (a partir

de lo captado por los sentidos y en la imagen, el entendimiento es capaz de ver la esencia inteligible que está en las cosas); y a partir de los accidentes yo no puedo llegar a decir nada de la sustancia. Esto está en la base de todo el positivismo científico: conocemos de la cosa sólo lo que se constata, lo que se mide, lo que se pesa, y la cosa no es nada más que eso. Esto realmente resulta preocupante cuando se aplica al hombre. ii) Se conocería solamente lo sustancial. Se trata del empirismo de Berkeley, obispo anglicano irlandés, que dijo que el ser es ser percibido, pretendiendo salvar la realidad de lo espiritual. Lo absolutamente verdadero y cognoscible por el hombre sería lo espiritual, y lo demás permanecería como desconocido.

3) *De manera equívoca el ente se diría del conocimiento intelectual y del conocimiento sensitivo.* Lo verdadero es que todo lo que el hombre conoce lo conoce a partir de los sentidos, y entender el conocimiento en el hombre es entender estrictamente la unidad que se da en él entre lo sensitivo y lo intelectual. Es una unidad, porque tanto lo sensitivo como lo intelectual procede de una misma alma que tiene diversas potencias. Si todas las potencias no procedieran del alma, entonces nadie podría explicar por qué el hombre conoce a partir de los sentidos. Lo que se percibiría por los sentidos sería una cosa, y lo que se conocería intelectualmente sería otra.

Para Platón, por ejemplo, el conocimiento intelectual no tiene nada que ver con el sensitivo. Para Descartes el conocimiento intelectual va por un lado y el sensitivo va por otro. Tanto Descartes como Platón no afirmaron la unidad sustancial del hombre. Para Platón el alma está prisionera de un cuerpo: en razón del cuerpo tiene sentidos, pero en razón del alma tiene reminiscencia. Para Descartes la unión entre el cuerpo y el alma es una unión “per accidens”, que se

realiza en la “glándula plinial”. La sustancia corpórea es sustancia completa y la sustancia del alma también, entonces la unión sólo puede ser “per accidens”.

En definitiva, si el ente se dice de manera equívoca, completamente distinto es el conocimiento intelectual y el sensitivo. Entonces, o nos quedamos con uno, o con el otro, pero nunca se afirma la unidad.

4) *Si el ente se dice equívocamente, las ciencias tienen objetos completamente diversos, y tan completamente diversos que sería imposible establecer una jerarquía entre las ciencias. No habría posibilidad de que una ciencia juzgara de las otras, o fundamentara a las otras. Cada una debería ser autónoma de tal modo que cada una justificase sus propios principios. Hoy día, el historiador en general hace filosofía de la historia en cuanto historiador. Lo mismo pasa con el científico. Pero resulta que, por ejemplo, el médico no opera bien porque sepa inglés.*

Tendería a imponerse como ciencia *aquella que obtiene más resultados en el ámbito técnico o factible*. La primacía de las ciencias, por tanto, estará en quien muestre más resultados, estableciéndose otra escala en la jerarquía de las ciencias: ciencias técnicas, prácticas, o productivas, la física práctica (no la teórica, sino la que se sirve de la técnica), la genética, etc. Ninguna ciencia mostraría más conocimiento que otra, ninguna razón tendría por sí misma, sino según si muestra resultados.

La univocidad con respecto a las ciencias permite aún un cierto trabajo multidisciplinario. La equívocidad, en cambio, tiende a eliminar a todas las otras ciencias como posibles.

5) *La filosofía no sería una ciencia una según analogía, y aparecerían los distintos sectores de la filosofía como ciencias autónomas que buscan obrar de manera absolutamente independiente.*

Existen multitud de escuelas en que la ética, por ejemplo, busca una autofundamentación sin metafísica. Ahora bien, en qué se autofundamenta, no está claro. Lo mismo ocurre con la antropología. La teología natural, por tanto, queda escindida de la filosofía. Una ética sin metafísica queda sin un bien universal que perfeccione al hombre. Termina sin explicar la connatural inclinación del hombre a unos bienes que le perfeccionan. El problema fundamental de la ética, sin embargo, es la prudencia, pero no hay juicio prudencial si el hombre no está connaturalmente inclinado a unos bienes. Por eso, la ética requiere de la metafísica, etc. ¿A quién se le ocurre que el hombre pueda juzgar bien si connaturalmente no apetece la felicidad?

6) *Orden natural y sobrenatural*. En el univocismo se reduce el orden sobrenatural al orden natural, y las consecuencias son múltiples: la gracia sería una exigencia de la naturaleza, el cielo podría alcanzarse mediante esfuerzos humanos, etc., y la teología pasa a ser filosofía.

Si el ente, en cambio, se dice de manera equivocativa, lo sobrenatural no tiene nada que ver con lo natural. La fe, entonces, no tiene nada que ver con el mundo, y sería una especie de idea, simplemente una creencia, en el sentido de que hay cosas que son racionalmente cognoscibles, sobre las cuales los hombres no nos podemos poner de acuerdo. Se trata de relegar las creencias, y trabajar sólo sobre la base de lo que es racionalmente constatable. Ahora bien, si hacemos esto, también se producen estragos con determinadas formas de cultura, corriendo incluso el peligro de que en algunas sociedades desaparezca.

Esta es una postura que tiene algo de metafísica. El ámbito de la fe no es el ámbito de la razón. El problema es que la fe es racional; por eso, es lógico que las cosas que una persona considera verdaderas

por la fe las quiera ver reconocidas en el orden social. Pero si el ente se dice de manera equívoca, lo natural no tiene nada que ver con lo sobrenatural; la naturaleza no tiene nada que ver con la gracia. La gracia no podría perfeccionar la naturaleza, sino que más bien sería una especie de enemigo de la naturaleza. Lo natural sería algo positivo, lo sobrenatural, en cambio, sería algo añadido que no se sabe bien por qué existe.

La filosofía y la teología serían, por tanto, completamente distintas. Una de sus consecuencias, por ejemplo, es la búsqueda de todos los datos positivos que puedan encontrarse en las páginas de la Sagrada Escritura, sin ser capaces de dar razón de todos esos datos desde una cierta unidad. Porque si lo sobrenatural no tiene nada que ver con lo natural, la fe no tiene nada que ver con la razón, y el teólogo solo hace teología positiva. No hay, por tanto, teología racional, ni tampoco teología especulativa. Si el ente es equívoco *nos quedamos sin analogía para hablar acerca de Dios*. Y las consecuencias en el plano de la fe, es que si nos dicen, por ejemplo, que “la fe de Cristo ilumina”, tendríamos que preguntarnos de qué nos están hablando, porque esa analogía no serviría para nada, ya que pertenece a otro plano. No habría ejemplos, no servirían las palabras, etc. Las cosas dejarían de tener consistencia. Cada texto de la Sagrada Escritura, por ejemplo, se podría usar para lo que uno quisiera, porque no hay un mirar inteligible.

7) *Las virtudes equívocamente se nombrarían virtudes*. Nada tendría que ver la virtud moral con la virtud intelectual, y nada tendría que ver el conocer con el obrar rectamente. “Tienes que portarte bien, no importa que lo sepas o no”; éste sería el modelo del ignorante bueno. O, ¿qué importa actuar bien si el hombre domina las cosas conocidas (con la ciencia)? No habría, por último, unidad entre el entender y el amar.

Sin embargo, gracias a la analogía, sabemos que sólo puede ser amado aquello que es conocido. Y el encuentro con la verdad se produce, finalmente, en el objeto amado, y éste no es otro sino el «Ipsum Esse Subsistens»: la identidad del Ser y la Esencia, que sólo se encuentra en Dios, y del que cada “alma separada” (cada ser humano) participa.

PUBLICACIONES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
“SAN DÁMASO”

ANTONIO M^a ROUCO VARELA, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología “San Dámaso”-BAC, Madrid 2001) 354 pp. [21,60 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. [20 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. [12 €]

FERMINA ÁLVAREZ-M^a LOURDES AYUSO, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. [25 €]

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1. JAVIER PRADES-JOSÉ M^a MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica ‘Fides et Ratio’*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. [35 €]
2. A. CARRASCO-J. PRADES (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio M^a Rouco Varela, con ocasión del XXV^o aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. [40 €]
3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. [25 €]

4. LUIS SÁNCHEZ NAVARRO, "Venid a mí" (Mt 11,28-30). *El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. [30 €]
5. JAVIER PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. [20 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. [25 €]
7. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [32 €]
8. JOSÉ MIGUEL GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. [35 €]
9. ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. [40 €]
10. EDUARDO TORAÑO LÓPEZ, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (2006) 541 pp. [35 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1. JAVIER PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. [9 €]
2. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. [9 €]

3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *“Para ser libres Cristo nos ha liberado” (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. [9 €]
4. JAVIER PRADES (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. [9 €]
5. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación* (2004) 210 pp. [9 €]
6. ANDRÉS-GALLEGO, OTERO NOVAS, PÉREZ-SOBA, VIDE, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. [8 €]
7. JAVIER PRADES (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. [8 €]
8. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. [8 €]
9. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ (ed.), *Isabel la Católica, hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. [9 €]
10. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. [20 €]
11. JAVIER PRADES (ed.), *En busca del Padre* (2006) 183 pp. [8 €]
12. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. [14 €]
13. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Naturaleza* (2006) 216 pp. [11 €]

SUBSIDIA

1. JULIÁN CARRÓN PÉREZ, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. [2 €]
2. JAVIER PRADES LÓPEZ, '*Eius dulcis praesentia*'. *Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. [3 €]
3. SERGE-THOMAS BONINO, O.P., *El tomismo hoy. Perspectivas caballeras* (2002) 41 pp. [3 €]
4. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. [3 €]
5. ANGELO SCOLA, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. [3,50 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. [3,50 €]
7. KLEMENS STOCK, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. [2,50 €]
8. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. [6 €]
9. PIERO CODA, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. [8 €]
10. ALFONSO CARRASCO, *Ad perficiendum mysterium unitatis: el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. [3 €]

11. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. [6 €]
12. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. [4 €]
13. JUAN JOSÉ AYÁN CALVO, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. [7 €]
14. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO, *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (2006) 42 pp. [4 €]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. [30 €]
2. GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 200 pp. [15 €]
3. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Una mirada a la gracia. El Escorial 2005* (2006) 322 pp. [22 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1. JAN WOLENSKI-PABLO DOMÍNGUEZ, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. [25 €]

