

Przywara *versus* Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a analogía tomista. Un debate ochenta años después

Przywara *versus* Karl Barth. The Heidegger's «difference» against the Thomistic analogy. A debate eighty years later

Carlos Ortiz de Landázuri

Resumen

Se contraponen el modo como la *teología dialéctica* de Karl Barth y la *filosofía tomista* de Przywara reinterpretaron el recurso al principio de la *analogía del ente*, en nombre de la fe revelada o de una racionalidad causal respectivamente, aunque con un mismo fin: superar la diferencia radical última que Heidegger estableció entre cada «ente» y el correspondiente «ser de los entes».

Abstract

The way the Karl Rahner's dialectical theology and Przywara's Thomistic philosophy reinterpreted recourse to the *analogy of being's* principle contrasts, on behalf of revealed faith or a causal rationality respectively, but with the same goal: overcome the Heidegger's last radical difference established between each «entity» and the corresponding «being of entities».

Palabras clave: analogía del ente, fe, razón, teología dialéctica, filosofía tomista.

Key words: Analogy of Being, Faith, Reason, Dialectical Theology, Thomistic Philosophy.

1. Presentación

Erich Przywara (1889-1972) fue un filósofo y teólogo jesuita polaco, especialista en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, pero también en Husserl, Max Scheler o Newman. Además, había sabido estar presente en los grandes debates metafísicos abiertos por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) –*SyT*¹–, o por Karl Barth en *Destino*

¹ HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2003.

y la idea de Teología –FIT, (1929)²– así como en *El Espíritu Santo y la vida cristiana* –HSCL (1929)³–. Su obra más conocida es *Analogia Entis* –EA (1932)–, donde defendió una noción de *analogía del ente* capaz de articular la intransitable distancia que, según Heidegger, la *onto-teología* había establecido entre Dios y el resto de lo entes⁴.

2. *Przywara en la filosofía y teología medieval y contemporánea*

Przywara habría mantenido numerosos debates con el teólogo protestante Karl Barth, aunque indirectamente también con Heidegger, Harnack o Bultmann. Pero igualmente mantuvo una entrañable amistad pastoral con la judía conversa Edith Stein, y ejerció un fuerte influjo sobre el jesuita Karl Rahner. En cualquier caso las diferencias del tomista Przywara respecto de la *teología dialéctica* de Karl Barth, no fueron de tipo teológico o disciplinar, sino estrictamente metafísicas. De hecho Barth aceptaría la mayor parte de las categorías metafísicas de Heidegger, por considerarlas compatibles con una visión luterana del hombre y de la revelación, mientras que Przywara las sometería a una estricta revisión crítica⁵.

A este respecto Przywara considera que la filosofía de *Ser y tiempo* constituye una radicalización de la tradicional filosofía negativa del «no» que a su vez genera una diferencia radical intransitable que ahora se establece entre los «entes» y el correspondiente «ser de los entes». Hasta el punto que al final se acabaría produciendo una paradójica inversión metafísica donde el «ser» acaba derivando hacia una peculiar forma de *panteísmo*; es decir, un sistema metafísico donde todos y cada uno de los «entes», incluido el *Dasein*, o ser–ahí del

² BARTH, K.: «Fate and Idea in Theology», en RUMSCHEIDT, M.: *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comment*. Eugene, OR, Pickwick, 1986.

³ BARTH, K.: *The Holy Spirit and the Christian Life*, Westminster/Knox, Louisville, 1993.

⁴ PRZYWARA, Erich: *Analogia Entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Betz, J.R.; Hart, D.B. (eds.). Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014.

⁵ A este respecto afirma Barth: «La teología solo conoce acerca de Dios aquello que Dios ha querido que sea accesible para nosotros (...) En ningún caso Dios se hace presente en las realidades, según pretende la *analogía del ente*, ya que ello supondría la reducción de la revelación a algo ya constatado, o ya «dado», al modo de un evento siempre «momentáneo» de su propia auto-revelación (pero nunca nada verdaderamente nuevo)» (PRZYWARA, E.: EA, p. 90; BARTH, K.: FIT, p. 40; cf. MCCORMACK, B.L.; WHITE, T.J. (eds.): *Thomas Aquinas and Karl Barth. Un unofficial Catholic-Protestant Dialogue*. W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2013).

hombre, se acaban igualando al único ser existente. Máxime cuando tampoco hay forma posible de salvar la distancia radical intransitable que cada uno de los seres mantendría por separado respecto de cualquier ámbito verdaderamente superior del que pudiera depender su existencia⁶.

De ahí que ahora se atribuya a Przywara un creciente protagonismo en la filosofía contemporánea, especialmente a partir de la recopilación en su obra de 1932 de diversos artículos anteriores. Allí habría conseguido evitar los dos extremos igualmente negativos, a saber: evitar el *panteísmo nihilista* hacia el que acabarían derivando las propuestas del hoy día llamado último Heidegger, así como salvar a la *onto-teología* tradicional de un abusivo dogmatismo cosificador respecto de la divinidad, como ahora injustamente se le critica⁷. Todo ello habría obligado a llevar a cabo, según Przywara, un «esplendido ejercicio de pensamiento analógico», mediante las que él mismo habría ordenado sus publicaciones: primero situó los artículos más filosóficos y después los más teológicos, aunque al final acabaría primando un criterio preferentemente cronológico⁸. A este respecto se considera a EA como la primera publicación donde el tomismo de principios de siglo habría tratado de responder a las preguntas dejadas abiertas por la fenomenología y por la *filosofía de la existencia* de Husserl y Heidegger, así como por la *filosofía de la religión* de Max Scheler o la *teología* de Barth y Rahner, a pesar de tampoco compartir las críticas que entonces se formularon a este respecto⁹.

⁶ Cf. SCHWARZ, H.: *The Human Being. A Theological Anthropology*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2013.

⁷ A este respecto Przywara denuncia este peculiar *teopanismo* o *panteísmo nihilista* en Heidegger: cuando afirma: «Todo lo que al final queda (en Heidegger) es un sentimiento entremezclado de piedad hacia Dios que a su vez resulta muy hostil respecto del mundo, o en su lugar una piedad respecto del mundo que es a su vez muy hostil respecto de Dios. La primera opción de este sentimiento entremezclado conduce como su conclusión lógica a la Reforma (en la época temprana de Barth), mientras que la conclusión lógica de la segunda sería el socialismo (como en Lenin y Stalin)» (PRZYWARA, E: *Logos*, p. 112). Cf. WESTERHOLM, S.: *Justification Reconsidered. Rethinking a Pauline Theme*. W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

⁸ CORSI, P.: *Itinerari di ricerca III. Esperienze e problemi di storia del Medioevo*. Levante, Bari, 2014.

⁹ STENZ, U.: *Dem Logos zubören. Anregungen für eine Theologie des Dialogs*. Echter, Würzburg, 2013.

3. Precedentes tomistas y fenomenológicos de la edición de 1932

Por su parte el propio Przywara reconstruyó los precedentes de aquellos debates en el prefacio de la publicación de 1932. A su modo de ver el interés por el tema de la *analogía del ente* surge a raíz especialmente del interés previo despertado por el misticismo alemán. Pero de forma más inmediata procede de los estudios que en su caso dedicó a lo largo del curso 1912-1913 a las *Cuestiones disputadas* y al *De ente et esentia* de Tomás de Aquino, así como entre 1914 y 1918 a otras obras de san Agustín de Hipona y (Pseudo) Dionisio Areopagita¹⁰. Además, Przywara también habría tratado de incorporar a la especulación teológica y filosófica algunas nociones metodológicas muy habituales a partir de entonces en el propio análisis fenomenológico, como son la noción de proyectiva (Cusa), polaridad (Goethe) o dinámica (Newman), especialmente después de la irrupción del romanticismo alemán¹¹. Pero sobre todo habría tratado de incorporar el uso metodológico que san Agustín y santo Tomás habrían hecho de la noción de *analogía del ente*, prolongando a su vez algunas sugerencias previas de Platón y Aristóteles. Se habría tratado de prolongar el principio clásico, «Dios dentro de nosotros, Dios más allá de nosotros», sin necesidad de tener que pasar por las propuestas de Max Scheler a este respecto¹².

En este sentido ahora se sigue indistintamente una vía interior de la *inmanencia* o una vía exterior de la *transcendencia*, siempre que a su vez ambas se hagan confluir en un punto focal unitario, como ahora sucede con la noción cristiana de Dios; es decir, un Dios que a su vez se concibe como el fundamento más cercano al interior del hombre y a la vez como el más lejano o desconocido. Sólo así la vida religiosa y mundana se podrán remitir a una similar teología negativa del «*Deus absconditus*» o «*Deus incomprehensibilis*». Se conceptualiza así a Dios como un principio regulador que está «más allá» de nuestro entendimiento, pero que a su vez se afirma como el «punto más alto» de reflexión al que es posible remitirse desde el interior de uno mismo¹³. Se genera así un conjunto indeterminado de polaridades, pro-

¹⁰ DWORKIN, R.: *Religion without God*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2013.

¹¹ HOFF, J.: *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*. W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014.

¹² PÉREZ-BORBUJO, F. (ed.): *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*. Herder, Barcelona, 2013.

¹³ HANKINS, J.; MEROI, F. (eds.): *The Rebirth of Platonic Theology. For Michael J. B. Allen*. Leo S. Olschki, Firenze, 2013.

yecciones, tensiones y dinamismos internos cada vez más complejos, que a su vez se pretenden justificar en virtud exclusivamente de la fijación de unas *diferencias estrictamente analógicas* existentes entre todos los entes, a pesar de estar todavía muy lejos de poder expresar de este modo el misterio de la insondable riqueza de la naturaleza divina¹⁴. Simplemente se logra hacer una mera referencia genérica a un principio de *analogía del ente*, a pesar de tampoco poder precisar con mayor exactitud el preciso alcance de sus propuestas, ni las exigencias derivadas que a su vez comporta. Al menos así ocurrió en el desarrollo de los debates entre Heidegger y Cassirer en los famosos seminarios de 1928 y 1929 en Davos, cuando Przywara pasó a ser director de la revista *Stimmen der Zeit*, sin conformarse en ningún momento con desempeñar el papel de ser un mero espectador comparsa. Las actividades desarrolladas despertarían las sospechas de los nazis y la revista terminaría siendo clausurada por la Gestapo en 1941¹⁵.

4. La doble renovación filosófica y teológica del tomismo en Przywara

A este respecto, junto al papel de Przywara como filósofo, se debe destacar su papel como teólogo, por varios motivos. Primeramente por haber sido el introductor del *método fenomenológico* a la hora de interpretar a santo Tomás. En segundo lugar por haberse tomado en serio a Lutero, considerándole como un *reformador* que habría sabido estar en la vanguardia de su tiempo, a pesar de no compartir sus actitudes tan particulares en numerosas cuestiones específicas. Finalmente, Przywara se habría concebido a sí mismo como un «doctor universal» y, en definitiva, como un «pensador católico» que habría otorgado más importancia a los mensajes *universales* sobre lo meramente particulares. Habría resaltado la «unidad fundamental» del saber en su conjunto frente a los simples «acuerdos circunstanciales» de mera conveniencia¹⁶.

¹⁴ HÖSLE, V.: *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2013.

¹⁵ STROUD, D.G. (ed.): *Preaching in Hitler's Shadow. Sermons of Resistance in the Third Reich*. W.B. Eerdmanns, Grand Rapids (MI), 2013.

¹⁶ Por su parte, Przywara reconoce a este respecto el débito que supuso la lectura de las obras de Max Scheler en su prólogo a la primera edición de 1932: «Pero fue la lectura de *Sobre lo eterno en el hombre* (de Max Scheler) la que me condujo a mi posicionamiento actual. Mi postura a este respecto mantiene con

De todos modos la rehabilitación actual del pensamiento de Przywara habría venido de la mano de los dos anteúltimos pontífices, Juan Pablo II y Benedicto XVI. En ambos casos reiteradamente se habría recurrido a la noción de *analogía del ente* para justificar las aportaciones más controvertidas de la filosofía y la teología posterior al Concilio Vaticano II. En efecto, el recurso a la *analogía del ente* se habría vuelto imprescindible a la hora de justificar las relaciones de complementariedad existentes entre fe y razón, o un posible acceso natural al reconocimiento de Dios como Ser Supremo, o al tratar de contrarrestar las posibles paradojas que con cierta frecuencia ensombrecen el pensamiento teológico¹⁷.

5. Cuatro posturas ante la noción medieval de analogía del ente

A este respecto confluyen en Przywara cinco posibles interpretaciones del principio de *analogía del ente*¹⁸, a saber:

a) *El existencialismo nihilista ateo* de Heidegger en *Ser y tiempo*. En efecto, con la excusa de pretender afirmar la superioridad del *ser de los entes* sobre cada uno de los *entes*, Heidegger habría acabado estableciendo una distancia intransitable entre ellos. No habría admitido posibilidad de establecer unas relaciones de participación y causalidad, a consecuencia precisamente de la distancia intransitable que se establece entre ambos extremos. Es más, se opina que en estos casos se recurre a un nuevo tipo de violencia extrema mediante

Scheler una doble dependencia: me puso de manifiesto una brillante conexión con el método fenomenológico que me orientó (a través de la «inmediatez de lo religioso» en Scheler) hacia la problemática de la analogía del ente (...); justo mi libro sobre Scheler apareció un año antes de mis encuentros personales tan fructíferos con Barth en Münster en 1929». (PRZYWARA, E.: AE, p. XXI). SNELL, R.J.; CONE, S.D.: *Authentic Cosmopolitanism. Love, Sin, and Grace in the Christian University*. James Clarke and Co., Cambridge, 2014.

¹⁷ A este respecto en el prólogo de la edición de 1962, el propio Przywara afirmó: «En los años de la publicación de la *Analogía Entis* I en 1932, el autor todavía no había completado su planificado segundo volumen de la *Analogía Entis* donde proyectaba una visión filosófica y teológica suficientemente completa. (...) En ausencia de ese segundo volumen la *Analogía entis* dio lugar a múltiples discusiones escritas y habladas, hasta que este tratado apareció en 1956 en el *Archivio di filosofia* de Roma, proporcionando finalmente una visión más completa de la *analogía del ente* en las áreas de la filosofía y la teología» (PRZYWARA, E.: AE, p. XVIII). Cf. JOSEPHIDES, L.; HALL, A. (eds.): *We the Cosmopolitans. Moral and Existential Conditions of Being Human*. Bergham, Nueva York, 2014.

¹⁸ HOBSON, T.: *Reinventing Liberal Christianity*. W.B. Eerdmanns, Grand Rapids (MI), 2013.

la que se reafirma el ser del Creador o del ahora llamado «ser de los entes», a costa de reducir el ser de la criatura o de cada «ente» en particular a una simple «cosa»¹⁹.

b) El *luteranismo liberal agnóstico* de Harnack o Bultmann. Según Przywara, esta postura representaría una salida en falso de la deseada renovación del luteranismo frente a los retos del «nihilismo ateo». En efecto, en esta situación tan desesperada el hombre se ve abocado a un agnosticismo en sí mismo impersonal y anónimo, dada la imposibilidad de superar por uno mismo la intransitable distancia existente respecto del *ser de los entes*, concebido ahora en la forma de divinidad. Hasta el punto que en estas circunstancias sólo cabe recurrir al principio protestante de la «sola fide», dado que la «fe sin necesidad de obras», es la única que propiamente «salva»²⁰.

c) La *crisis modernista* generada por la lectura cada vez más naturalista que Loisy hizo de las tesis historicistas de Harnack. Máxime cuando tampoco se preocupó por reestablecer una subsiguiente articulación entre el Cristo de la fe y el Jesús de Nazaret histórico, ni tampoco dejó ya un sitio para una auténtica revelación verdaderamente sobrenatural²¹.

d) La *teología dialéctica luterana* de Karl Barth, concebida simplemente como una variante del anterior protestantismo liberal. En su caso habría permitido fomentar un «auténtico renacimiento» espiritual mediante el reconocimiento de la «absoluta autosuficiencia» (*Alleinwirksamkeit*) y transcendencia de Dios respecto del mundo. Además, este tránsito desde el ateísmo a la religión ahora se habría justificado en virtud de una *analogía de la fe*, que se justificaría en

¹⁹ MEYLAHN, J.-A.: *The Limits and Possibilities of Postmetaphysical God-Talk. A Conversation Between Heidegger, Levinas and Derrida*. Peeters, Lovaina, 2013.

²⁰ A este respecto Barth habría dado un paso más respecto del luteranismo liberal, el fideísmo de Pascal o Kierkegaard o del propio Lutero en su comentario a la *Epístola a los Romanos*. cuando considera que la luz natural de la razón no puede conocer nada de Dios salvo meros *entia rationis*: es decir, meros ídolos de su propia fabricación. En este sentido para Barth no existe la teología natural sino que todo conocimiento acerca de Dios es *eo ipso* fruto de una revelación divina o de una participación en la vida de la Trinidad, sin que sea necesaria la mediación de la razón (cf. PRZYWARA, E; EA, p. 89-90; BARTH, K.: FIT, p.5). Cf. LANDGFORD, M.L.: *The Tradition of Liberal Theology*. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014.

²¹ Barth no habría puesto objeción a estas condenas, en la medida que a su modo de ver tampoco se debe confundir la fe con la razón, ni la filosofía con la teología. (cf. PRZYWARA, E; EA, p. 89, nota 248) Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C.: «Maurice Blondel y la crisis modernista, 100 años después. A través de Oliva Blanchette», en *Acta Philosophica* 20/2 (2011), pp. 307-334.

virtud de una *revelación sobrenatural de tipo existencial* plenamente autosuficiente. La *analogía de la fe* se contrapone y exige una renuncia explícita de la *analogía de la razón* tomista propuesta por Przywara²².

En este sentido, según Barth, el hombre debería evitar toda falsa esperanza en lograr con ayuda exclusiva de la razón una imposible comprensión simplemente analógica de la soberanía («Allwirksamkeit») de Dios. Máxime cuando ello exige otorgar una soberanía similar a las llamadas causas segundas, como a su modo de ver habrían seguido pretendiendo los defensores de la *analogía del ente* tomista. De ahí que ahora se proponga en sustitución de la razón una *analogía de la fe*, basada a su vez en una *revelación sobrenatural de tipo existencial*, sin necesidad de contar con la ayuda de una justificación meramente natural, a diferencia de lo que ahora sucede en Przywara²³.

e) Los defensores de una *analogía* tomista *del ente*, que defendieron un posible doble uso por parte de la fe y la razón de dicho principio, al modo ahora propuesto por Przywara. Por ello no se estableció una incompatibilidad absoluta entre este doble posible sentido filosófico y teológico ahora otorgado a la *analogía del ente*, a

²² A este respecto afirma Barth, refiriéndose a la posible inversión de sentido generada por la ahora llamada *analogía de la razón*: «¿No sería mejor en ese caso llamar a ese dios simplemente naturaleza? ¿Y no sería mejor llamar a la teología referida a ese particular dios demonología? (...) Una teología no debe ignorar que aún el mejor concepto de Dios, que a su vez constituya el pináculo del pensamiento humano, no puede constituirse por sí misma en un testigo de Dios, sino más bien, estrictamente hablando, en un testigo del demonio» (PRZYWARA, E; EA, p. 88; BARTH, K.: FIT, pp. 42 y 59) Cf. SOSKICE, J. M. (eds.): «Creation 'Ex Nihilo' and Modern Theology», en *Modern Theology* 29/2 (2013).

²³ A este respecto afirma Barth: «Si la criatura ha de ser entendida estrictamente como una realidad deseada y posibilitada por Dios como algo distinto a Su propia realidad, (...) entonces la continuidad entre Dios y la criatura, es decir, la verdadera *analogía entis* en virtud de la cual, el propio Espíritu increado puede el mismo revelarse a un espíritu creado, sólo puede tener lugar en la criatura como tal en cuanto forman parte de Sus relaciones del Creador respecto de la criatura. Esto no se puede entender como una competencia natural de la criatura, sino más bien como un segundo milagro del amor de Dios; como un incomprensible, inmerecido y divino *don*. La criatura humana no es capaz por ella misma de determinar e investigar su relación con Dios (...) concibiéndose a sí misma como una "apertura hacia lo alto" y, por tanto, tampoco puede atribuir por sí misma este conocimiento a una revelación de Dios en cuanto tal» (PRZYWARA, E; EA, p. 91; BARTH, K.: *HSCL*, p. 5). Cf. HANCOCK, A. D.: *Karl Barth's Emergency Homiletic, 1932-1933. A Summons to Prophetic Witness at the Dawn of the Third Reich*. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2013.

pesar de las numerosas situaciones paradójicas que pueden surgir. Se reconoció así la posibilidad de un doble procedimiento inmanente y a la vez trascendente, mutuamente articulado entre sí, para acceder al Ser Supremo. En un caso se seguirá preferentemente la vía dialéctico-existencial de la fe: en el otro, en cambio, se seguirá la vía analítico-causal de la razón, salvo que se quiera volver a un «nihilismo ateo», como el de Heidegger o antes Nietzsche²⁴.

6. Presupuestos y evolución dialéctica de la noción metafísica de analogía

Por su parte, Przywara reconoce que el concepto y término «*analogía*» tiene sus orígenes filosóficos en la metafísica griega en general y en Platón y Aristóteles en especial. De todos modos a su modo de ver los griegos carecieron del concepto de creación, y tampoco pudieron otorgar a la analogía un sentido propiamente teológico. En cambio no habría sucedido así después en san Agustín y santo Tomás, o más tarde en Cayetano o Suárez, coincidiendo a este respecto con las propuestas de Gilson. En cualquier caso habría sido a lo largo de la filosofía medieval cuando la *analogía del ente* se empieza a aplicar a las relaciones entre el Creador y la criatura, tanto en el ámbito de la existencia como de la esencia, de la filosofía y de la teología. Máxime cuando la analogía también incluye la referencia a un doble orden humano, el temporal o protológico y a aquel otro ultraterrenal

²⁴ A este respecto afirma Przywara, estableciendo una separación y a la vez una complementariedad entre el modo de ser «así» y el modo de ser «asá», como ahora sucede en las relaciones que la razón mantiene respecto de la fe religiosa, o la inmanencia respecto de la transcendencia, cosa que no ocurre en Heidegger: «Una tensión (que nunca puede terminar de ser conceptualizada) entre el ser que es «así» y «asá», pero cuyo «así» siempre permanece en proceso de «alcanzarse», hasta el punto que nunca llega a ser realmente «asá» (PRZYWARA, E.: AE, p. 63; *Kant Studien* 33 (1928), p. 81). Lo que merece a su vez el siguiente comentario de Betz: «En este sentido la *analogia entis* se contrapone al existencialismo de Heidegger. La diferencia aquí reside en que la dinámica del *Dasein*, para usar la expresión de Heidegger, resulta análoga al ser –to *Sein*– mismo. Este («ser de los entes») es una imagen de Dios, cuya esencia es existir. Y por esta misma razón la proyección del *Dasein* –o la llamada «esencia en y más allá de la existencia» por Przywara– no termina últimamente en una reflexión sobre la muerte o sobre el no ser (como en Heidegger), sino en una reflexión sobre el Uno del que a su vez es imagen, y en cuyo activo reposo sin que pueda haber ningún resto de mutabilidad se encuentra un posible resto de lo que entendemos por sobrenatural» (PRZYWARA, E.: AE, p. 63). Cf. GEMES, K.; RICHARDSON, J. (eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

o escatológico. Hasta el punto que ya ninguna cualidad entitativa puede escapar de esta *relación de analogía* respecto del Creador. Se introduce así una diferencia entre *tres tipos analogía*, a saber: por un lado, la analogía de atribución y, por otro, la de proporcionalidad, que a su vez puede ser tanto intrínseca como extrínseca. Se justifica así la relación que el analogado principal mantiene en diversos grados con cada uno de los analogados derivados²⁵.

Por su parte, a lo largo de la trayectoria intelectual de Przywara se pueden localizar cuatro problemas que a su vez permiten reconstruir la *evolución interna* del concepto de *analogía del ente*, a saber²⁶.

1) La inicial *evolución intelectual*, que abarca desde una noción preferentemente bíblica y teológica de analogía en sus primeros escritos de 1922-1926, hasta su posterior concepción tomista como principio metafísico fundamental en *Analogía entis* de 1932. Se concibe así la analogía como el eje central sobre el que pivotan todas las tensiones, proyecciones, polaridades o simples diferencias que se establecen entre el Creador y las criaturas, o de estas entre sí²⁷.

2) La *oscilaciones ocurridas en el uso dialéctico moderno del concepto* de analogía, dando lugar a dos posibles malentendidos, a saber: por un lado, un *panteísmo holista* que pretende igualar todos los analogados secundarios respecto del principal, así como al conjunto de las criaturas respecto del Creador, quedando eliminadas todas las posibles diferencias entre ellos; y, por otro lado, una *teofanía global panóptica* igualmente dialéctica donde los analogados secundarios se conciben como si fueran una mera *manifestación virtual* del analogado principal, quedando las criaturas totalmente anuladas en virtud de la inevitable irrupción sobrevenida del libre arbitrio del Creador. Se acabó fomentando en ambos casos un *nihilismo metafísico*, ya sea por una infra-estimación de las criaturas o por una excesiva sobreactuación de la omnipotencia divina del Creador. Al menos así habría acabado ocurriendo en Barth, con una consecuencia inmediata, a saber: la *teología dialéctica moderna* habría malinterpretando por distintos motivos el indudable sentido metafísico armonizador que en todo momento tuvo la *analogía entis* en el tomismo; se habría bus-

²⁵ LANGELLA, S.: *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*. San Esteban, Salamanca, 2013.

²⁶ NOVAK, L.; NOVOTNÝ, D.D.; SOUSEDÍK, P.; SVOBODA, D. (eds.): *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Ontos, Fráncfort, 2013.

²⁷ HÜGLI, A.; HORN, A.; KOTTMANN, A.; STEINER, C.; TIETZ, S.; WÜSTHOLZ, F.L.; WUNDER, A.: *Die anthropologische Wende. Le tournant anthropologique*. Schwabe, Basilea, 2014.

cado establecer un equilibrio equitativo entre ambos extremos de la relación, sin que la afirmación de uno conlleve la anulación dialéctica de su contrario²⁸.

3) La justificación del *diferente uso* que se hace de la *analogía del ente* en metafísica y en *teología natural*. Especialmente cuando la *teología dialéctica moderna* de Barth pretendió absolutizar esta misma noción de analogía de una forma fideísta muy sesgada, con una doble finalidad, a saber: por un lado, justificar una noción dialéctica de analogía exclusivamente en virtud de una *fe existencial religiosa* que sería fruto de una *revelación sobrenatural de tipo metarracional* por parte del propio «ser de los entes»; y, por otro lado, consideró que el análisis causal racional de cada uno de los entes tampoco podría evitar generar una creciente cosificación en la visión simplemente natural que la razón tiene de la propia noción de ente; hasta el punto que ahora también el ser de los entes, o Dios, también quedaría reducido a una simple cosa similar a los demás «entes». Barth contrapuso así la *analogía de la fe* que permite afirmar la primacía existencial del Creador en virtud de una revelación estrictamente sobrenatural, respecto de la *analogía de la razón* que simplemente permite introducir una relación filosófica causal, participativa y cosificadora entre todas ellas. Se pretendió así introducir una armónica relación de participación en el ser entre las criaturas y el Creador, pero en nin-

²⁸ A este respecto afirma Przywara, separando la *analogía de la razón* respecto de la *analogía de la fe*: «Lo esencial para la «analogía orientada hacia arriba» (en la forma de un principio filosófico) es que la referencia a Dios como el «inmensamente grande»; y esto, lógicamente, hace que la analogía enfatice la su soberanía, una soberanía que no es derivable como si se tratara de algo que uno puede manipular, y que a partir del cual nada puede ser derivado. De igual modo, tampoco es esencial a la «analogía orientada hacia abajo (en la manera de un principio teológico) que el punto de llegada sea una criatura, (...) que a su vez posee su «propio ser y su propio modo de actuar y su propia providencia»; es decir, un tipo de autonomía positiva propio de la criatura que a su vez (...) no puede ser derivada a partir de la revelación o de la teología. De este modo el «entre» de la frase «entre el Creador y la criatura» (según la fórmula de la analogía del concilio Laterano IV) genuinamente permite justificar el «porqué», el «no poder» y el «exige» (de sus relaciones mutuas). (...) La analogía consiste, por un lado, en la esencia de la relación «entre el Creador y la criatura», y en este sentido es un principio filosófico. Pero, al mismo tiempo, constituye por otra parte la estructura formal de la creatividad soberana del Creador –en la medida que el quiere a la criatura en su totalidad y en la forma como la criatura es– y a este respecto tiene una forma teológica» (PRZYWARA, E: AE, pp. 397-398). Cf. MARENBO, J. (ed.): *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy. Knowledge, Mind, and Language*. Oxford University Press, Oxford, 2013.

gún caso se acabó de apreciar la distancia intransitable que la razón debería establecer entre ellas. De ahí que Barth tuviera que recurrir al procedimiento extraordinario de justificar la analogía en virtud de una revelación sobrenatural, aunque no hubiera ocurrido así en sus comienzos. En cualquier caso el propio Barth acabaría denunciando dos posibles abusos *dialécticos* de la propia *analogía de la fe*, a saber: o bien cuando se usa para justificar un *panteísmo holista* al que suelen ser propensos los racionalistas; o bien cuando se usa para fomentar una *teofanía global panóptica* que elimina todo lo natural de una forma excesivamente fideísta. En cualquier caso, al final, Karl Barth tampoco habría sabido encontrar el punto medio de equilibrio entre ambos extremos igualmente negativos²⁹.

En cambio Przywara opina que ambos saberes, los filosóficos y los teológicos, operan respecto de la *analogía del ente* en regímenes totalmente distintos, aunque complementarios. De hecho la *analogía de la razón* pretende legitimar prioritariamente una vía ascendente analítico-causal de indagación racional filosófica desde las criaturas hasta el Creador. Se habría seguido así una vía preferentemente sensible, donde los primeros analogados conocidos son la causas segundas, mientras que la Causa Primera es lo último en demostrar o descubrir. En cambio la *analogía de la fe* sigue más bien una vía descendente dialéctico-existencial en dirección contraria. En este caso se toma como punto de partida la propia revelación sobrenatural del «ser de los entes» concebido ahora como un ser personal, mientras que el resto de los analogados sería el punto de llegada. Sólo así sería posible alcanzar una ulterior comprensión igualmente existencial de cada uno de los «entes» en particular, incluido el propio «Dasein» o ser-ahí del existente concreto, que a este respecto sería lo último que se logra entender. De todos modos ahora Przywara ya no contrapone

²⁹ Barth afirma en relación a la *analogía de la fe*: «La comprensión de la *analogía de la fe* está basada sobre una cierta comprensión de la noción de espíritu como Espíritu Creador y por una lectura radical de Juan 3: 8, «El espíritu sopla donde quiere». Por esto no se trata simplemente que el Espíritu tenga el poder de salvación, sino que nos relaciona y otorga ese mismo poder (...) Pero igualmente también el término *analogía fides* remite, en contraste con su significado tradicional, a un neologismo. En efecto, en Rom 12:6 esto sólo significa que el carisma de profecía debe ser valorado «conforme» con la regla de la fe, o en analogía con las dos alianzas. Por eso la analogía tiene claramente un significado muy distinto, cuando se refiere específicamente a la conformidad que a su vez el acto de fe permite establecer entre Dios y las criaturas» (PRZYWARA, E.: AE, p. 91, 93: *Church dogmatik*, I/1, 243 p.). Cf. SANDEL, A.A.: *The Place of Prejudice. A Case for Reasoning within the World*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.

estas dos formas de analogía de la razón y de la fe, de ascenso y de descenso. En su lugar más bien las concibe como dos nociones mutuamente necesarias para lograr una explicación adecuada y completa de la *analogía entis*³⁰.

4) Finalmente, la noción tomista de *analogía del ente*. Presenta una *doble faceta* heurística, según se enmarque en la dialéctica existencial de la fe sobrenatural o en el análisis causal de la razón natural. Sólo mediante esta contraposición interna hubiera sido posible justificar la *polaridad dinámica* global existente entre las diversas dimensiones ontológicas que ahora presenta desde un punto de vista metafísico cada ente en particular y la totalidad del «ser de los entes» en general. Hasta el punto de tampoco poder establecer entre ellas una máxima contraposición dialéctica que las distanciara de forma aún más irreversible, como había pretendido Barth, siguiendo a su vez a Heidegger. En su lugar más bien la filosofía cristiana siempre habría distinguido entre el *Deus exterior* y el *Deus interior*; o, dicho con otras palabras, por un lado, el ahora denominado «Dios sobre nosotros» máximamente distante que se logra conocer a través de una razón analítico-causal de carácter filosófico; y, por otro lado, el «Dios dentro de nosotros» máximamente cercano que sólo se llega a conocer mediante una revelación dialéctico-existencial de orden sobrenatural. Sólo así se pudo justificar la tensión bipolar creciente que la *analogía del ente* introduce entre la fe y la razón, entre la dialéctica y la analítica, entre la inmanencia y la transcendencia, entre lo finito y lo infinito, entre el ser y el deber ser, o entre la esencia y la existencia, aunque sin necesidad tampoco de establecer una distancia intransitable entre ellas³¹.

³⁰ A este respecto afirma Przywara: «En esto reside precisamente la realización práctica de la exhortación agustiniana, *transcendere te ipsum*: esto es, en su esencia, la transcendencia de la «verdad» sobre el mero «pensamiento del alma», no significa otra cosa que la transcendencia de Dios sobre el yo, y que la profundidad de una genuina objetividad respecto de la verdad debe orientarse con el mismo sentido de abnegación evangélica: «no quieras permanecer en ti, trasciéndete a ti mismo y pon tus esperanzas en el que te hizo». (...) A este nivel fundamental se establece (...) un genuino y estricto compromiso entre la teología y la filosofía, en la medida que ambas identifican al único Dios con la única verdad, y por esta razón, la puesta en práctica de su unión también puede ser llevada a cabo de un modo libre de ansiedades y parcialidades. En la medida que la filosofía y la teología quedan estrictamente separadas, en esa misma medida quedan completamente compenetradas» (PRZYWARA, E.: AE, 187 p. cf. AGUSTÍN DE HIPONA: *Sermo* CLIII, VII, 19). Cf. BILGRAMI, A.: *Secularism, Identity, and Enchantment*. Harvard University, Cambridge (MA), 2014.

³¹ A este respecto afirma Przywara: «Mediante el análisis de estas cinco características –su relación provisionalmente suspendida, su pretensión de llegar siempre más allá de ella misma, su creciente transcendencia, su dinámica antitética,

7. Presupuestos gnoseológicos de la noción metafísica de analogía

Przywara también analiza el papel *autorregulador gnoseológico* que desempeña la *analogía del ente* tomista, ya sea en la filosofía o en la teología. Lo hizo en dos obras: la ya citada *Analogía Entis* de 1932, y en otra obra inmediatamente anterior, *La filosofía de la religión de la teología católica* de 1929, llegando a una conclusión muy precisa: en su opinión, la *analogía entis* no sólo permitió determinar las relaciones espontáneas existentes de un modo inmediato entre los diversos tipos de *conciencia religiosa*, sino que también hizo posible que se diera un paso más, a saber: articular a un nivel *gnoseológico* aún más fundamental las tensiones internas estrictamente fenomenológicas generadas por la contraposición cada vez más radicalizada que ahora se establece entre dos posibles *concepciones de la metafísica* «como tal»³². De hecho la noción de analogía permitió separar dos actitudes ante este posible doble desarrollo de la metafísica, en

su correlación positiva-negativa– nosotros hemos demostrado que el principio de la metafísica en cuanto tal, concebida como una metafísica creatural, debe ser llamado la analogía. (...) De todos modos quedan aún por demostrar dos extremos: primero justificar explícitamente esta correlación que ahora se establece entre la analogía y el primer principio de la metafísica en cuanto tal. Segundo remitir ambos principios a un nivel aún más básico: el concepto de logos y el primer principio de no contradicción» (PRZYWARA, E.: AE, p. 191). Cf. LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. (eds.): *Epistemic Norms. New Essays on Action, Belief, and Assertion*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

³² A este respecto Przywara, defiende una gran síntesis entre aquellas diversas metafísicas que ahora se consideran fenomenológicas o realistas frente a las meramente idealistas o más bien nihilistas, como la de Heidegger, entre otros: «Pero la verdadera intención expresada o inexpressada de la fenomenología (incluida la teoría de las ideas de Platón) es alcanzar el “ser actual” a través de una realidad existente o un ser concreto. Incluso cuando el método fenomenológico pretende evitar una determinada realidad concreta (un “prescindir de” en el caso de la “*epoché*” de Husserl, o un “abstraer” en el caso de la “*abstractio*” tomista), en ambos casos el objeto formal de dichas fenomenologías no es una realidad existente, un ser concreto, sino más bien un “ser ideal actual”. Leibniz habría sido el primero que puso de manifiesto la razón de esto, cuando hizo notar que verdaderamente no existen “verdades de hecho”, sino “verdades de razón”. (...) Por esta razón el objeto del tomismo clásico no es el mundo concreto o individual, sino más bien las “ideas universales” (...) en cuanto se concretizan en la singularidad de una cosa concreta única. (...) En esto consiste la *realogía* inmanente de una fenomenología, (...) de modo que los contenidos de una fenomenología ya “dada” coincide con la “realidad actual” de la correspondiente realidad concreta singular (en el sentido del «*ontos on*» platónico y aristotélico)» (PRZYWARA, E.: AE, 469 p.). Cf. LEWIS, H.: *Persons are our Best Gifts. Inspirational Stories for Person-Centered Living*. Convivium, Miami (FL), 2013.

razón precisamente del papel otorgado a la persona a la hora de procurar su articulación recíproca, a saber:

a) la metafísica *dialéctico-existencial unificadora* o filosófica, que ahora sitúa la conciencia transcendental alrededor del propio «*Dasein*» o ser-ahí del existente concreto. De este modo el «*Dasein*» se concibe a sí mismo como un ser igualmente indigente frente al resto de los «entes», aunque con una *segunda singularidad* añadida, como ahora también enfatiza Barth, a saber: una segunda capacidad sobrevenida de superar la ilimitada distancia que le separa de su auténtico fundamento por recurso a una *fe revelada*, que a su vez le permite evitar también la aparición de un idealismo aún más larvado o sofisticado, como el que se acabó haciendo presente en Heidegger, aunque no se quisiera reconocer.

b) la metafísica de la *complementariedad* entre estas dos posibles vías de desarrollo que ahora se le ofrecen a la analogía, según se fundamenten en la teología o en la filosofía. Además, según Przywara, el tomismo tendría una ventaja añadida a este respecto, a saber: la posibilidad de fomentar una filosofía *analítico-causal realista* respecto de la génesis naturalista del mundo entorno, con independencia de que posteriormente también se le pudiera asignar un origen *dialéctico-existencial-fideista*, al modo como sucedió en Husserl, Aristóteles o incluso en santo Tomás. En cualquier caso, a partir de aquí, Przywara atribuye a la *analogía del ente* las siguientes virtualidades *gnoseológicas*³³.

1) *La analogía del ente se afirma como una estructura original de la metafísica*, que no sólo permite otorgar *gnoseológicamente* el «ser» a cada uno de los entes, sino también concebirlos *metafísicamente* a todos en su conjunto, sin tampoco confundirlos con una simple suma de «cosas» o simple agregado de partes. En efecto, la *analogía del ente* permite articular las correlaciones *gnoseológicas* existentes entre los diversos niveles de reflexión de la conciencia (o meta-noética), así como entre los diversos niveles del ser (meta-óntica), según se remitan a cada uno de los entes en particular o al conjunto de todos ellos en general. En cualquier caso el llamado «ser de los entes» ya no se puede concebir como si se tratara de un simple ser o ente similar a los demás. Sólo así, mediante este doble tipo de reflexión *meta-noética* y a la vez *meta-óntica*, se pudieron salvar las diferencias intransitables que por motivos opuestos establecían las fenomenolo-

³³ RORTY, R.: *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers*; LEACH, S.; TARTAGLIA, J. (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

gías de Husserl y Heidegger entre sus respectivos niveles superiores e inferiores de reflexión³⁴.

2) *La analogía del ente en la intersección entre filosofía y teología.* Por su parte ahora se comprueba como este principio permite resolver las tensiones dinámicas dialéctico-existenciales y analítico-causales que ahora se establecen entre la filosofía y la teología. Por un lado, resuelve las tensiones gnoseológicas que se establecen entre sus correspondientes analogías inmanentes y transcendentales respecto de la fe y de la razón mediante un procedimiento bastante similar, a saber: localizar la presencia de un *deseo natural* de felicidad que impulsa al hombre hacia la resolución pacífica de este tipo de tensiones mediante una armoniosa articulación gnoseológica entre filosofía y teología. Al menos este habría sido el procedimiento postulado por santo Tomás para restablecer la complementariedad existente entre fe y razón, sin contraponerlas inútilmente³⁵.

3) *La analogía del ente admite un doble uso lógico y dialéctico como exige la aceptación de un principio de no contradicción,* a pesar de que en cada caso se le otorga un sentido analítico-causal y existencial-dialéctico muy distinto. Se muestra así como la *analogía teológica de la fe* va más allá de la mera inmanencia. A este respecto la fe se marca objetivos más altos que la parsimoniosa *analogía filosófica de una razón* metafísica estrictamente transcendente. Sin embargo la *analogía filosófica* acaba siendo más aparentemente segura para el hombre y más difícil de manipular que la *analogía dialéctica de la fe*. Por eso la analogía de la razón se legitima en virtud de un principio de no contradicción, que a su vez la salva de la llamada *coincidentia oppositorum*³⁶.

³⁴ PRIEST, G.: *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and its Parts, including the Singular Object which is Nothingness.* Oxford University Press, Oxford, 2014.

³⁵ A este respecto Przywara afirma: «Pertenece, desde luego, a la esencia del ser espiritual, no sólo una «natural inclinación» hacia la visión de Dios, sino un «deseo nunca suficientemente satisfecho» (...) que no es solamente una mera «inclinación» o apertura a la gracia sobrenatural, sino un reconocimiento de la existencia de tal fin sobrenatural con la ayuda de la gracia. Esta dinámica de ascenso hacia «lo alto» y «todavía más allá» desde dentro de uno mismo se consume mediante la realización efectiva de esta visión (beatífica), donde se llega a ver a Dios a través de (la propia esencia de) Dios» (PRZYWARA, E.: *AE*, 291 p.). Cf. GEUSS, R.: *A World Without Why.* Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.

³⁶ A este respecto Przywara afirma: «Como san Agustín sugiere, se puede ver el «universo de Cristo» «con los ojos de Dios, comprenderlo con los ojos de Cristo»; para ver todo esto, como una «*coincidentia oppositorum*» (para usar la

4) *La analogía del ente y la doctrina tomista de la obediencia potencial.* Se justifica la *obediencia potencial* que, según el tomismo, se debe atribuir a la naturaleza humana para poder proseguir los impulsos de la gracia, mediando siempre la libertad humana, cosa imposible de no haberse admitido la *analogía del ente*. En efecto, en la medida que tampoco hay una contradicción interna entre el seguimiento de una analogía de fe y de la razón, ni en seguir una vía de la inmanencia y de la transcendencia, también debería ser posible postular una *libre subordinación* o *sometimiento* de una u otra. Es decir, siempre deben quedar abiertas las múltiples posibilidades de la libertad humana, en la medida que todo bien tiene su origen en Dios, sin tampoco por ello fomentar actos «*contra natura*»³⁷.

5) *La analogía del ente permite explicar las resoluciones del concilio Lateranense IV.* En efecto, fue en dicho concilio cuando Joachin di Fiore habría sido condenado por haber seguido una *teología negativa* para el conocimiento de Dios. De este modo habría comprobado como la fe establece más bien una relación de desemejanza aún mayor que la razón en virtud de la propia revelación sobrenatural. En cambio la filosofía habría llegado a admitir la posibilidad dialéctica o racional de encontrar alguna semejanza o analogía de mera razón natural entre Dios y las criaturas. En cualquier caso ahora Przywara recurre a las nociones filosóficas de analogía de atribución y de proporcionalidad, ya sea intrínseca o extrínseca, para mostrar como la jerarquía de seres nunca genera una separación absoluta, sino gradual. De hecho siempre está abierta a posibles ingerencias de los diversos actores libres afectados por este tipo de relaciones, tanto si se recurre a la razón como a la fe³⁸.

frase de Nicolás de Cusa, el más brillante discípulo de San Agustín) respecto de todas las antítesis ontológicas reales atribuidas a Cristo, a saber: ser la «cabeza y quintaesencia», el «origen y el fin», el «primero y el último» en que «todas las cosas se recopilan juntas». En este sentido, san Agustín no sólo es el primero, sino el único teólogo que ha extraído las grandes implicaciones de la cristología paulina respecto a una visión verdaderamente comprensiva del cosmos y de la historia universal» (PRZYWARA, E.: AE, pp. 514-515).

³⁷ A este respecto Przywara afirma que conforme a Tomás de Aquino no hay un mundo de ideas o valores o esencia (en el sentido de un paradigma de un «qué» actualizable) que a su vez esté sobrepuesto al propio Dios; más bien la diversas plenitudes de estos distintos «qués» constituyen para nosotros una multitud ilimitada de formas posibles de representar a Dios. (...) No existe un «mundo de esencias» increadas, sino más bien una «esencia permanentemente creativa» a partir de Dios (PRZYWARA, E.: AE, 221p.). Cf. JAGO, M.: *The Impossible. An Essay on Hyperintensionality*. Oxford University, Oxford, 2014.

³⁸ VANDRUNEN, D.: *Divine Covenants and Moral Order. A Biblical Theology of Natural Law*. Eerdmans, Gran Rapids (MI), 2014.

8. *El ritmo analógico universal generado por la noción tomista de analogía*

Przywara comprobó como la *analogía del ente* establece un *ritmo analógico universal* en el conjunto de relaciones de jerarquización y subordinación existente entre todos los seres, sin poder ya hacer excepciones a este respecto. Especialmente cuando Barth fomentó una aplicación selectiva de la noción de *analogía sólo a la fe*, a la gracia y a la teología. Sin embargo estableció una exclusión programática de la noción de analogía respecto de la razón, de la naturaleza y de la propia filosofía, sin tampoco poder aducir una justificación de peso al respecto³⁹.

En efecto, según Przywara, Barth aceptó el principio de «sola fidei» a condición de admitir una revelación sobrenatural, así como una ayuda extraordinaria de la gracia divina. Sólo así sería posible superar la diferencia radical última que la teología cristiana establece entre el Creador y las criaturas, con una consecuencia inmediata, a saber: adoptar una actitud iconoclasta contra todo lo «natural» o «racional», yendo incluso más allá que Lutero. Pero a su vez Barth también enfatizaba que este paso hubiera sido imposible de dar para una razón filosófica que sólo confiara en las fuerzas de la propia naturaleza. En ese caso se hubiera acabado defendiendo una forma de agnosticismo metafísico aún más radicalizado que el defendido por el ateísmo nihilista de Heidegger, aunque fuera por motivos opuestos. De todos modos Przywara opina, a modo de tercero en discordia, que la metafísica tomista en ningún caso habría vuelto a confundir el Ser Supremo con un ente o una «cosa» similar a los demás, ni tampoco habría recaído en el más burdo de los paganismos, dando entrada a cualquier forma aún más sofisticada de ídolo, como ahora le reprocha Barth⁴⁰. A este respecto Przywara defiende dos tesis principales:

1) *Heidegger y la «onto-teología»*. Przywara rechaza de plano que el gran malentendido de la metafísica clásica hubiera sido el pretender reducir el Ser Supremo a un ente similar a los demás entes, es decir, un simple ídolo que podría ser reconocido como un simple objeto de conocimiento por parte de la razón. Sin embargo opina que un malentendido similar se habría acabado haciendo presente en Karl Barth o a Jean-Luc Marion, cuando pretenden afirmar la absoluta

³⁹ PANIKKAR, R.: *The Rhythm of Being. The Unbroken Trinity*. Orbis, Maryknoll, 2013.

⁴⁰ MCLEISH, T.: *Faith and Wisdom in Science*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

transcendencia de Dios como un incondicionado al que se accedería mediante un *acto de fe sobrenatural* o *imperativo categórico*, previa eliminación de cualquier referencia natural a los entes o a cualquier otro signo racional de su presencia en el mundo. Se olvida en estos planteamientos que para la doctrina tomista de la *analogía del ente* tan importante es seguir manteniendo la existencia de Dios como la de los entes. La metafísica tomista sólo exige que se establezca una radical separación última entre Dios y los entes, dado que sin el progresivo alejamiento de ambos extremos tampoco sería posible establecer aquel *ritmo universal* jerarquizado o de participación *dinámica autorregulada*, que ahora la metafísica tomista postula⁴¹.

2) *Karl Barth y la «invención del Anticristo»*. Se analiza la razón última del rechazo de la doctrina filosófica de la *analogía del ente* por parte de Barth. Se la concibe como una invención del Anticristo por tratarse de una doctrina elaborada desde criterios naturales meramente racionales. En efecto, a su modo de ver la doctrina filosófica de la *analogía del ente* presupone una sobrevaloración de la razón natural por encima de la fe sobrenatural o revelada, al igual que también sucede con la aceptación de la noción griega de destino o de soberanía de Dios, dando lugar a una ruptura radical respecto del modo cristiano de enjuiciar este tipo de principios⁴².

9. Hacia un punto de encuentro entre posturas opuestas, según Betz

Por su parte von Balthasar revisó las críticas que Barth habían formulado al modo como Przywara interpretó el principio de *analogía del ente*. En su opinión, la *analogía del ente* en Przywara en ningún caso supone una subordinación de Dios y de los entes a un tercero en cuestión aún más alto y abarcante, que no sería ni uno ni otro, ni Dios ni el mundo. Además, también rechaza que la *analogía del ente* suponga una afrenta a la libertad y a la soberanía de Dios, como habría acabado ocurriendo en el caso de fomentar un molinismo aún más radicalizado. Es más, considera que no se deben contraponer la *analogía del ente* y la *analogía de la fe*, cuando ambas miran res-

⁴¹ MARION, J.-L.: *Givenness and Hermeneutics*. Marquette University Press, Milwaukee (MAD), 2013.

⁴² WHITE, T.J.: *The Analogy of Being: Invention of Antichrist or the Wisdom of God*. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2010.

pectivamente al desarrollo pleno de lo natural y de lo sobrenatural, sin que haya una incompatibilidad entre ambas a este respecto; finalmente, la *analogía del ente* no debe verse como un límite o «ley de hierro» que se sobrepone a la divinidad, sino más bien como una expresión de la absoluta superioridad de Dios sobre todas y cada una de las criaturas⁴³.

Por su parte, en el prólogo a EA, Betz también introduce algunas *Clarificaciones sobre la posición actual de Przywara*. En su caso comparte las razones teológicas que movieron a la formulación del principio de *analogía del ente* por ser el mejor modo posible de explicar los límites y procedimientos como la gracia puede impulsar a la naturaleza dentro del proceso de acceso a lo sobrenatural, en el modo propuesto por el concilio Laterano IV. Por su parte, se hace notar como Barth contestaría a este tipo de propuestas. De hecho pondría de manifiesto las dificultades que la presencia del pecado, especialmente del pecado original, generan a la adecuada aplicación de este principio de analogía, al menos en el modo como lo concibe Przywara. Especialmente si se extrapola este tipo de nociones a Platón y Aristóteles donde el uso teológico de estas nociones ya no tienen cabida⁴⁴.

En este sentido Barth también rechazó la posibilidad de un doble orden de actuación, el natural y el sobrenatural. En su opinión, ambas actuaciones deberían basarse respectivamente en el uso de una razón exclusivamente natural y en la asistencia prestada por la gracia divina en la aceptación de una revelación sobrenatural. En cualquier caso Przywara consideró que Barth había distorsionado su propuesta de un modo absolutamente injusto hasta extremos «grotescos». Especialmente cuando se atribuye este tipo de sugerencias al mismísimo «Anticristo», cuando lo único que en su caso se busca es un establecer un criterio preciso para alcanzar un adecuado «discernimiento de los espíritus»⁴⁵.

Finalmente, el «Prólogo» concluye con un apartado, ¿Acercamientos mutuos?, donde se deja abierta la posibilidad de puntos de encuentro entre ambos polemistas. Evidentemente las críticas de Barth ayudaron a Przywara a profundizar a fin de encontrar

⁴³ MORRISON, G.: *A Theology of Alterity. Levinas, von Balthasar and Trinitarian Praxis*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 2013.

⁴⁴ MANGABEIRA UNGER, R.: *The Religion of the Future*. Harvard University, Cambridge (MA), 2014.

⁴⁵ HEALY, N.; LITTLEJOHN, C.; TURRI, J. (eds.): *Epistemic Norms. New Essays on Action, Belief, and Assertion*. Oxford University Press, Oxford, 2014.

soluciones más audaces a sus iniciales propuestas. Sin embargo no se puede decir lo mismo en sentido contrario. De hecho las numerosas críticas formuladas por Przywara a lo largo de este debate, al menos según Betz, le harían permitido ser cada vez más consciente del sinnúmero de aporías que rodeaban a la *teología dialéctica negativa* en cuanto tal, adoleciendo de una carencia total de respuestas al respecto⁴⁶.

10. Conclusión: ¿Sigue vigente la analogía tomista después del Vaticano II?

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente han pasado más de 80 años desde que se inició el debate filosófico entre el existencialismo nihilista y la analogía del ente tomista, sin que tampoco hoy día se esté tan lejos en el modo de abordar este tipo de problemas. De todos modos el concilio Vaticano II acabaría haciendo ver como la llamada «teología de la muerte de Dios», de la increencia y del *ateísmo nihilista* acabarían convirtiéndose en el tema central sobre el que debería versar una teología fundamental que estuviera cada vez más comprometida con los retos de nuestro tiempo⁴⁷. Pero a su vez también habría dado un paso más respecto de las anteriores propuestas de Przywara, a saber: remitir las ahora llamadas *analogía de la fe* y de la *razón* a un presupuesto previo aún más básico que la simple referencia a una *creación natural de orden causal* o a una *revelación sobrenatural de tipo existencial*, donde hasta ahora ambas se fundamentaban. En su lugar el magisterio pontificio de Juan Pablo II y de Benedicto XVI habrían acabado mostrando como para el concilio Vaticano II ambas formas de analogía deberían remitirse a dos principios aún más básicos, que a su vez permiten articularlas entre sí de forma mucho más completa y coherente con la dignidad humana. Al menos así sucede ahora con la *filiación divina adoptiva* y con el principio de *autonomía en el orden temporal*. Por su parte la *postmodernidad* posterior a Heidegger a lo largo de los años 80 y 90, así como en los inicios del siglo XXI, simplemente habría profundizado y ampliado los temas de fondo que en consecuencia se deberían discutir, sin tampoco deparar muchas soluciones sorpresa respecto de las ahora propuestas. En este sentido no es de extrañar

⁴⁶ PANIKKAR, R.: *La religión, el mundo y el cuerpo*. Herder, Barcelona, 2014.

⁴⁷ HEFT, J.L.; O' MALLEY, J. (eds.): *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*. W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2012.

Carlos Ortiz de Landázuri

que Przywara esté de actualidad, al verse envuelto en una confrontación que desde entonces no ha dejado de crecer, sin perder en absoluto actualidad⁴⁸.

Recibido el 6 de mayo de 2016
Aprobado el 14 de noviembre de 2016

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

⁴⁸ MCGINN, B.: *Thomas Aquinas's Summa theologiae*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.