

El pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y Teólogo de la Analogía

1. Visión general

Desde el horizonte a la vez metafísico y humanista que su formación en la Compañía de Jesús le había dado, el joven Erich Przywara (nacido en Silesia en 1889 y formado entre los jesuitas alemanes desde sus 18 años) no dudó en confrontarse con los más arduos problemas contemporáneos, que él veía relacionados con la religión y la espiritualidad, la moral, la teología, el análisis de la cultura y la filosofía de la historia. A esa ingente problemática, descubierta cada vez más en su desconcertante complejidad, quería acercarse desde un núcleo intelectual filosófico-teológico que asegurase la relegación de todo con el misterio de Dios revelado en Jesucristo¹.

El nombre que él consagró para esta intención básica fue el antiguo término escolástico «analogia entis» (analogía del ser),

¹ Yo mismo he contribuido a la investigación filosófico-teológica de esta obra con los siguientes trabajos: «Erich Przywaras Deutung des religionsphilosophischen Anliegens Newmans». En: *Newman-Studien, Nürnberg*, 7. Folge (1967) 247-260; «Wissenschaftliche Literatur über Erich Przywara». En: *Erich Przywara 1889-1969. Eine Festgabe. Patmos-Verlag*. Düsseldorf, 1969, 40-47; «Die Geschichte des Terminus 'analogia entis' und das Werk Erich Przywaras». En: *Philosophisches Jahrbuch 77* (1969/1970) 163-179; *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras*. München, 1973. Pullacher Philosophische Forschung, Band IX, 647 S.; *Analogía de la Libertad. Un tributo al pensamiento de Erich Przywara*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Serie Teológica Ecuatoriana N. 12. Quito, 1989, XI + 231 pp.; «Notas para una analogía de la libertad». En: P. HÜNERMANN, D. J. MICHELINI, C. CULLEN, H. D. MANDRIONI, J. TERÁN DUTARI (Hrsg.), *Pensar América Latina*. Homenaje a Juan Carlos Scannone. Buenos Aires, 1991, 85-91.

título también de su obra central aparecida en 1932 y reeditada treinta años más tarde junto con estudios posteriores más abarcales². La fórmula en que encontró expresado su pensamiento de la analogía está tomada del IV Concilio de Letrán: entre Dios y las criaturas hay una semejanza tal (= tan grande), que siempre está superada por una mayor desemejanza³. Esto lo entendía él no como un principio del que se pudieran derivar contenidos filosóficos o teológicos, sino como un misterioso ritmo (un don de la libertad divina) en el que vibra todo lo divino y lo creatural⁴.

Entre las dos guerras mundiales este pensamiento suscitó — aun más allá de Europa — notable resonancia entre filósofos y teólogos, en buena parte por la controversia con Karl Barth, quien opuso la «analogía fidei» de San Pablo a la «analogía entis» como pretendida síntesis de lo católico. Con tal ampliación de miras, y confrontado con la prueba del sufrimiento bajo el nazismo, se enriqueció en hondura teológica este pensar analógico de Przywara y fructificó en maduras obras de exégesis, de antropología, de espiritualidad y pastoral, muy encarnadas dentro de su momento histórico.

Aunque nunca formó una escuela, Przywara fue un orientador y hasta un precursor en medio del inquieto pensamiento de su época, con una visión que más tarde mostraría todo su acierto, en especial dentro de la Iglesia con el Vaticano II. Entre los grandes de entonces, fue Karl Rahner quien le tributó un significativo homenaje gratulatorio, proclamando que la verdadera magnitud de Przywara estaba aún por descubrirse y que nadie podría dejarlo de lado cuando se pretendiese escrutar el espíritu de nuestro tiempo⁵.

² Es el último tomo de los tres editados por H. U. VON BALTHASAR en el Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1962, bajo el título general de Schriften. — No conviene olvidar que la veneración de que ha gozado en la escolástica el concepto de 'analogía', originario de Platón y Aristóteles, tiene su máximo apoyo en el uso de ese término griego dentro del libro de la Sabiduría (13,5), al que hace alusión el importante pasaje neotestamentario de Rom 1,19-20.

³ El Concilio Lateranense IV (Ecuménico XII), año 1215, Cap. 2, para refutar el error del Abad Joaquín de Fiore sobre la Trinidad, decreta: Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 806.

⁴ Cf. el párrafo final añadido por Przywara en la segunda edición de su libro *Analogia Entis* (1962) al capítulo 8: Analogia Entis als Prinzip. Schriften III, S. 210.

⁵ K. RAHNER, *Laudatio auf Erich Przywara*. En: *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*. Freiburg, 1968, 266-273.

Pero el único que siempre se profesó su discípulo fue Hans Urs von Balthasar, quien reeditó escritos primeros del maestro, le dedicó profundos estudios y se refirió a él en sus propias obras, presentándolo como poseído por la experiencia intelectual de Dios y al mismo tiempo como el único acaso de los polígrafos contemporáneos en quien la palabra Dios recupera su originario y peligroso sentido de misterio. Balthasar proclama que la obra de Przywara es «una sola incontenible reducción de todas las relaciones a la única relación: Dios en Cristo crucificado, en la Iglesia crucificada con él; es un tratar de incluir cualquier afirmación directa, cualquier respecto entre lo divino y lo humano, dentro de la dialéctica de unos brazos de cruz que se entrecruzan»⁶.

2. Dificultades y pistas de valoración

El nombre y el contenido de esta «analogía» fue objeto de repetidas y prolijas explicaciones por parte del autor, quien se propuso defenderla contra falsas interpretaciones y comprobar su validez frente a nuevos y nuevos planteamientos. Pero con todo esto, no se pueden negar las dificultades de la obra. Proviene de tres frentes: Primero, del lenguaje: enredado en abstrusas conceptualizaciones y abundantes fórmulas, con un uso no siempre claro de neologismos y de términos filosóficos y teológicos con diversa proveniencia. Luego, el estilo de pensar: tortuoso y marcado por oposiciones y contrastes, que parecerían acercarlo a la dialéctica hegeliana, de la cual es sin embargo acérrimo adversario, como se manifiesta en su visión del «misterio divino del mundo»⁷. Finalmente, la actitud de base que guía el encuentro de Przywara con el pensamiento moderno: él pretende, desde la analogía, descubrir «lo último», «lo definitivo» de cada corriente, hasta desenmascararla si es preciso y presentarla sometida bajo la propia concepción, con el acierto innegable de mostrar — aun en negativo — la relatividad de todas las posiciones frente al misterio divino, pero también con el riesgo de forzar y tal vez desconocer la real posición ajena.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Colonia, 1962², 338.

⁷ Título de una de las primeras obras y también de una de las grandes intuiciones de Przywara: *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*. Köln-München-Wien, 1923.

A pesar de todo, hay un evidente valor perdurable en la intención fundamental de Przywara acerca de la analogía. Aun a sabiendas de simplificar y omitir muchísimo, nos atrevemos aquí a sugerir cierta interpretación de conjunto desde las pistas abiertas por las mismas tres dificultades que hemos presentado. La ofrecemos a través de los tres siguientes pasos consecutivos: a) indispensable pluralidad de lenguajes [ante todo: dualidad de filosofía y teología] para acercarse al núcleo misterioso de todas las cosas; b) necesidad de pensar en relaciones dinámicas de contraste la realidad, que se descubre entonces como criatura frente al misterio de Dios; c) reto de aceptar un acontecimiento continuo de libertad que fundamenta todo lo anterior: es la misteriosa y soberana libertad de Dios, liberadora de la libertad humana, y revelada en el misterio pascual de Cristo.

3. Acercamiento filosófico-teológico hacia el misterio

Aquí se trata, según Przywara, de aquel irrenunciable empeño del espíritu al que él de entrada llamaba *Metafísica*, y en el que veía la estructura cognitiva y constitutiva de la realidad humana con su fundamentación total en lo divino. Precisamente esta tarea trascendente de todo actuar humano, en la que cada uno se pregunta por el fundamento, fin y sentido de sí mismo y de todas las cosas, no puede realizarse de manera uniforme, ya que no se presenta al pensamiento sino a través de pistas contrastantes, que en el fondo exigen un delicado ejercicio de libertad intelectual. Hay un ineludible pluralismo en aquel discurso que trata de responder a la pregunta dicha, por el que emerge en todo su espesor último el conocimiento de sí mismo y del mundo. Sus dos vertientes fundamentales se han configurado en nuestro ámbito occidental como filosofía y teología. Przywara luchó toda su vida por enfocarlas, analizarlas y relacionarlas en sus diversas formaciones históricas, con precisión de matices.

Para él no podía existir una versión exclusivamente filosófica de la *Metafísica* (y con esto enfrentaba persistentes tentaciones de su época y de siempre: racionalismo, secularismo, desmitologización...). En los modelos contemporáneos del filosofar rastrea él por múltiples caminos las huellas teológicas (o las del pensamiento religioso): la continuidad histórica le remonta, entre los griegos, al vínculo con el mito; en la antigüedad cristiana y en la edad media,

a los sistemas de integración con la fe; en la modernidad, a la emancipación frente a la teología (ciencia que ha dejado su impronta, por ausencia y por presencia); y aun en los contemporáneos secularistas observa la tendencia a tomar en cuenta antiguas tradiciones religiosas del ámbito extra-europeo.

En el contenido de las doctrinas filosóficas cree, pues, que de hecho se descubren influjos (al menos indirectos) de la revelación divina en sus diversas manifestaciones, bíblicas o sapienciales. Y en el campo de las tesis, afirma que existe una relación intrínseca de la filosofía para con la teología, en vista de datos como la imposible autosuficiencia de los principios del pensar; la esencial apertura y trascendencia del pensamiento hacia algo «cada vez más grande», tanto en la historia cuanto en el alcance intelectual; el carácter libre (en último término) del filosofar, manifiesto sobre todo en la nada obvia afirmación de necesidades que parecerían ser puramente lógicas; con esto, al menos de manera implícita, el rasgo dialógico-trascendente de toda filosofía frente a una misteriosa libertad superior, que se revela como disponiendo de nuestro pensamiento. En consecuencia, se vislumbra la condición menesterosa de salvación en cualquier pensamiento que se base únicamente sobre el diálogo interhumano. Hasta este punto ve Przywara extenderse el alcance del dicho agustiniano y anselmiano: *intellectus quaerens fidem*.

Pero también se afirma en él la convicción de que, en contra de lo que pretende el fideísmo, cierto irracionalismo e incluso un aggiornamento teológico superficial, ninguna teología puede auto-abastecerse intelectualmente, sino requiere una fuerte presencia de filosofía. De hecho se comprueba con frecuencia que el pluralismo de las teologías brota de las respectivas filosofías subyacentes. Ya esto solo manifiesta la necesidad de pensar la fe en un horizonte metafísico mucho más amplio, de carácter filosófico-teológico. Y en el campo de los principios se establece que el pensar los datos revelados requiere un proceso propio de justificación, el cual siempre implica filosofía (no sólo en cuanto instrumento conceptual sino también como intelección del hombre, del mundo y de la misma revelación dentro de la fe). Todo esto se ve expresado en la otra parte del ya citado dicho: *fides quaerens intellectum*. Pero más allá todavía, la revelación no puede dejar de señalar nuevas metas al quehacer filosófico, no sólo — como a una *ancilla* — en el empeño de corroborar la fe, sino también — como a la liberada — en el dar auténticas respuestas ante la inquietud del pensamiento humano. Así queda la teología religada permanentemente a la filosofía.

¿Cómo se entiende, pues, esta vinculación y religación existente entre las dos formas fundamentales de aquella reflexión 'metafísica' que — bajo cualquier nombre — será siempre una tarea primordial de la autorrealización humana? Przywara la entiende como analogía, más aún: como una de las principales formas de su 'analogía del ser'. Esta relación analógica de filosofía y teología podemos expresarla como la correspondencia de aquellas dos configuraciones históricas en que el hablar humano se ocupa del fondo misterioso de la realidad: Filosofía (centrada cada vez más en la antropología) es el hablar en que el hombre se expresa a sí mismo como misterio en su propia dialogicidad; teología es aquel hablar humano donde se comunica al hombre el misterio divino, que libremente ha querido expresarse a sí mismo como respuesta insospechada. Pero esta correspondencia de las dos configuraciones del hablar no está regida por ningún principio universal ni por ninguna fórmula críptica: consiste en una «reducción al misterio», al único misterio del Dios siempre más grande, como lo abraza la fe; de tal modo que, dentro de un libre hablar dialógico, se puedan encontrar y expresar tanto la divina libertad soberana cuanto la libertad humana autónoma (aunque dependiente) en un mutuo comunicarse interpersonal.

Esta misteriosa correspondencia de filosofía y teología, en que nos es dado entrar a quienes libremente hablamos, contiene entonces no sólo una paradoja de necesidad y libertad, de lógica y ética, sino más aún, la maravillosa vinculación irrenunciable entre lo natural sometido a leyes y lo sobrenatural, ofrecido y recibido en la gracia, según la frase de Santo Tomás, elevada por Przywara al rango de los supremos enunciados: la gracia no destruye sino supone y perfecciona la naturaleza.

Resumamos este punto: Puesto que como humanos «estamos en el mundo» (y Przywara es consciente de todo lo que el pensamiento de su época había asumido de la herencia cristiana), nuestro obrar tiene la ineludible tarea de realizarse en tensión hacia el último confín misterioso de las cosas. Para eso nos hace falta aquel pensar reflejo metafísico cuyos talentos básicos son plurales (ante todo en la dualidad irreductible de filosofía y teología), y que acontece en la compleja interrelación del humano hablar y comunicarse: una interrelación de correspondencia a la que Przywara aplica el nombre y el concepto de analogía, tomados de la tradición escolástica, ante todo tomista, que tiene sus fuentes entre los griegos, pero fue enriquecida decisivamente por la teología cristiana. Si se

expresa en una 'fórmula', esta relación analógica dice así: La teología (como reflexión de la vida y palabra de gracia comunicada por el Espíritu de Cristo) no puede desarrollarse sino dentro del mismo discurso filosófico (en que se refleja la vivencia histórica de la naturaleza humana) y en estrecha cercanía a éste, pero remitiendo siempre más allá, hacia el misterio divino revelado en Cristo, lo que ocasiona una semejanza siempre mayor.

4. La contrastante ensambladura de la realidad en relación con el Dios siempre mas grande

Intentamos ahora esbozar los rasgos principales de esa ensambladura por la que toda la realidad se interrelaciona en nuestro pensamiento, cuando la afrontamos de cara al misterio último. Esto equivale a diseñar la estructura analógica de la realidad misma; vamos a hacerlo con una reconstrucción predominantemente filosófica, que no se encuentra sistematizada de este modo en Przywara. El jamás pretendió realizar una síntesis ni en filosofía ni en teología; mucho menos un resumen abarcante de ambas ciencias. Sin embargo tuvo que aceptar la necesidad de balbucir en intentos inacabados esta coherencia misteriosa de todas las cosas desde Dios y hacia Dios. Lo que ofrecemos aquí no es más que una interpretación nuestra del proceso (analógico) de pensamiento que ha ido siguiendo el autor. Más adelante echaremos también una mirada hacia su teología. Para estos intentos nos fundamos en otros estudios donde hemos presentado la referencia a los textos mismos.

El mundo se entiende como una contextura de relaciones 'analógicas' que de diferentes modos se corresponden, se entrelazan y se van sobrepajando. Relación implica contraste. Aquí se expresa aquella antiquísima intuición de la humanidad, documentada en la filosofía desde Heráclito hasta Hegel y más allá, que en la literatura ha ido tomando diversas configuraciones, no sólo de lucha sino también de vínculos de amor. Para nombrar esta intuición Przywara utilizó en una primera etapa el término de 'polaridad', bien conocido en la historia del pensamiento alemán, que luego abandonó por precaverse ante malentendidos (ya que la analogía implica mucho más que lo significado ordinariamente por una oposición de contrastes; utilizó por eso de continuo las fórmulas 'muchas seme-

janza — mayor desemejanza' y también 'en y más allá de')⁸. La relación analógica fue sometida desde el principio al prisma de conceptos ontológicos (principalmente los escolásticos de 'esencia y existencia'), pero luego también a los de la fenomenología de la conciencia (en torno al par 'noesis y noema'), lo cual condujo hacia una filosofía del hombre (esbozada fragmentariamente en su obra *Humanitas y en su Tipología Antropológica*). Así, desde lo humano en su dinámico entretrejerse de contrastes, fue mirando cada vez más la realidad entera, para encontrar en ésta el misterio divino. La relación estructurante, expresada con la analogía, nos aparece como un complejo conjunto de contraposiciones ascendentes, concebido desde la interpersonalidad humana y extendido a la totalidad de las cosas en el cosmos y en la historia.

Creemos entonces que el punto decisivo para entender la relación analógica estructurante es el de la libertad: Sólo un encuentro dialógico de libertad entre las personas, como se da en el rostro-a-rostro de los géneros y de las generaciones, en los procesos educacionales y constructivos de comunidad, etc., aparece como el lugar originario donde puede captarse la multiforme correspondencia universal de relacionamiento que, desde el Dios soberanamente libre y hacia Él, cohesiona nuestro mundo histórico.

De las relaciones interhumanas se dicen, pues, *primo et per se* las características de la analogía. Son características de la libertad dialógica. De este modo puede recuperarse el sentido más genuino en aquellas fórmulas de Przywara (como 'en y más allá de', 'semejante y más desemejante') que en el fondo apuntan a lo abismal de un acontecimiento interhumano de libertad. En estas expresiones y en sus combinaciones respectivas se manifiesta también lo inacabado e inacabable de las relaciones de libertad: se trata ciertamente de relaciones mutuas; cada término está 'en' y 'más allá de' otro término; pero el conjunto no oscila en sí mismo, sino más bien remite hacia fuera de sí, tanto hacia arriba, hacia un misterio divino inefable, como hacia abajo, hacia una inmensidad infrahumana de

⁸ La estructura formal básica de la relación analógica, expresada con la fórmula 'in-über' (= 'en y más allá de'), fue explicada por él mismo a través de estas cinco propiedades: 1) la relación está como suspendida en lo intermedio de sus términos, sin ocupar una posición fija; 2) es una relación que remite más allá de sí misma, sin quedarse oscilando sobre sí; 3) su forma interna se va intensificando, en vez de permanecer unívocamente la misma; 4) es una antitética dinámica, que no puede quedar encerrada en un concepto; 5) a través de su expresión positiva y más allá de ésta, conduce a un enunciado negativo. (Cf. *Analogia Entis* 2, p. 97).

relaciones contrastantes, que apoyan y, a su modo, posibilitan el diálogo interhumano.

Con esto queremos decir que esa compleja correspondencia interhumana de libertad no sólo ha brindado a Przywara el modelo con el que tal vez inconscientemente se pensó desde el principio el conjunto relacional de todas las cosas del mundo entre sí y con el hombre, sino también da lugar a concebir la relación fundamental del hombre para con Dios esencialmente como una correspondencia de libertad; una tal correspondencia, que permite entrever el misterio de la libertad divina creadora como un acontecimiento fundante, universal y continuo en el cosmos humano de la historia.

La realidad entera aparece entonces como creación continua. Y ésta abarca toda una ensambladura de innumerables relaciones contrapuestas que, a pesar de su propia consistencia, no son auto-suficientes, no descansan en sí mismas, sino que se entrecruzan y se sobrepujan girando en torno al hombre. El hombre por su parte, y la humanidad entera, aparecen dirigidos esencialmente a algo cada vez más alto. De suerte que este gran conjunto, sea en sí mismo, sea en sus relaciones singulares, sea también en su núcleo ubicado en lo humano, tiene una relación inmediata con aquel fundamento original de libertad que Przywara ha llamado el misterio divino del mundo, nombrando así al 'Todo-poderoso y Todo-real', que reina 'en y sobre' la creación 'de propio poder y de propia realidad'.

5. La relación Dios-Creatura como acontecimiento fundamental de libertad

De lo anterior se desprende que toda relación entre Dios y las creaturas sólo se piensa en correspondencia analógica con la relación de libertad entre Dios y el hombre. Este enunciado tiene las siguientes connotaciones: Libertad designa una misteriosa relación interpersonal de donación y autodeterminación, dentro de la cual se manifiesta alguien que obra como donado para poder autodeterminarse (el hombre) y alguien que obra como quien se dona desde su propia plenitud (el misterio al que llamamos Dios) para liberar y posibilitar una autodeterminación. Entre Dios y el hombre hay, entonces, una relación de 'muy grande semejanza' por esta capacidad de autodonación en libertad, pero siempre una 'mayor semejanza', pues la libertad divina es misteriosamente soberana para obrar todo en todos, aunque no obra sola. Esta relación no es, pues,

simplemente recíproca, sino siempre desbordada de antemano por el lado de arriba.

La libertad humana se muestra como 'donada' en el doble sentido simultáneo de impotencia y poder: impotente, porque desprovista intrínsecamente de necesidad, de unidad y de conclusión; su plenitud, su sentido y su felicidad no le vienen de sí misma; y sin embargo, poderosa: porque dentro del proceso interhumano es capaz de una autodonación, que le permite tender por sí misma (pero desde más allá de sí misma) hacia ese último fin de plenitud, de sentido y de felicidad, incluso con el poder de resistirse. Dios, por otro lado, se muestra aquí como la libertad liberadora, que sostiene y abre la humana libertad hacia su fin, y de esta manera se dona, aunque al mismo tiempo se sustrae a nuestra disposición y se oculta a nuestro conocer.

Este acontecimiento de libertad, por su vertiente humana no menos que por la divina, se manifiesta inalcanzable a la mera necesidad de la lógica racionalista, y aun al dinamismo de un amor simplemente intrahumano. Es un hecho abismal donde, según San Agustín citado por Przywara, el abismo del hombre llama al abismo de Dios.

Libertad es, pues, la única manera en que Dios y la creatura racional pueden encontrarse con una relación auténtica, si bien impenetrable. Sólo como libre atadura puede la inmanencia de Dios compaginarse con su ineludible trascendencia por encima de todo lo creatural; sólo como un libre despejarse puede la trascendencia divina conservar su esencial inmanencia en la creatura.

Algo semejante encuentra nuestro autor en la problemática del obrar: como única respuesta posible a las aporías históricas le aparece otra vez esta concepción de una relación de libertad que no junta extrínsecamente a Dios y al hombre (o a Dios y a la creatura), sino presenta un obrar divino universal y un obrar creatural propio y autónomo unidos en encuentro 'dialógico', como el misterioso fundamento originante de todo actuar mundano: tanto del actuar libre cuanto del determinado o del que se dice indeterminado.

Esta formulación intelectual de la relación analógica entre Dios y la creatura, por más que tenga en cuenta su 'misterio', no puede imponerse por pura lógica al pensamiento racional; sólo puede ser reconocida y acogida libremente por éste en el encuentro histórico con el Dios libre y soberano. Pero tal encuentro de libertad con Dios pertenece a la esfera religiosa, la cual no puede concebirse reflejamente en forma adecuada sin entrar en un pensa-

miento de orden teológico. Por esto hay que remitir aquí a la reconstrucción que en otros trabajos se ha intentado de las correspondientes líneas teológicas estructurales⁹. La analogía de la libertad liberada del hombre para con la libertad liberadora de Dios ha acontecido primordial y definitivamente en Jesucristo, como relación inigualable en la persona misma del Verbo. De este hecho absolutamente único, que sólo en la fe cristiana puede aceptarse y sólo en su teología puede entenderse, toma su medida última y su estructura esencial aquella relación de libertad entre Dios y las creaturas, de la que se ha venido hablando. Esta aparece en la historia como relación constitutiva y fundante de lo creado; y entonces es posible iluminarla en la filosofía y mostrarla como necesidad interna y sin embargo libremente asignada por Dios. Por eso, este último sentido de la 'analogía del ser' (que lleva en sí una verdadera estructura de 'cruz') sólo puede ser experimentado en la medida en que la propia libertad, confiándose a la libertad divina, se deja llevar sin cálculos racionalistas al juego intrahumano de las libertades históricas. Entender esta analogía de libertad sólo es posible en cuanto se la realiza. La 'metafísica' lleva así a la práctica religiosa.

6. Conclusión: «analogía del ser» y «analogía de la fe» en el ritmo de la libertad

La 'analogía del ser' aparece, pues, como una 'analogía de la libertad', aunque Przywara nunca le dio ese nombre. En realidad, no hay ninguna incoherencia en la aplicación de aquel término tradicional al contexto actual de la libertad, que tanto preocupa a nuestro mundo, y que es por otra parte un eje irrenunciable de la experiencia y del mensaje cristianos. Przywara ha realizado, sin pretenderlo propiamente, un desarrollo legítimo de conceptos filosóficos, que se enmarca en toda la tradición desde los presocráticos hasta las corrientes del siglo XX.

En cuanto al concepto de analogía, no hace más que seguir las líneas principales de la reflexión histórica, optando a veces entre

⁹ Cf. J. TERÁN DUTARI, *Zur philosophisch-theologischen Auffassung der Freiheit bei K. Rahner und E. Przywara*. En: H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg-Basel-Wien, 1979, S. 284-298.

diversas interpretaciones. En concreto, abandona aquella particular visión de la doctrina tomista que enfoca la analogía como si fuera una tal propiedad del contenido del concepto de ser, que incluiría todo (Dios y las creaturas) dentro del mismo concepto de ser y permitiría luego declarar la analogía como principio ordenador universal (peligro existente en cierta corriente escolástica, que dio lugar a la protesta justificada del teólogo Karl Barth). En cambio, Przywara participa de la opinión que entiende la analogía como una modalidad de predicación de ciertos conceptos, consistente en señalar la correspondencia dinámica entre los diversos términos aludidos por cada uno de esos conceptos. Así, el concepto de ser, que es el que más le interesa, se aplica a Dios y al hombre (y a todas las creaturas) por una atribución y una proporcionalidad que significan 'correspondencia' entre lo divino y lo creado. Pero se trata de una correspondencia [lógica] tal — y esto es lo nuevo del genial aporte — que no se comprende sino desde el hecho [ontológico y personal] que da su sentido originario a la palabra latina 'con-respondentia' (como traslación no literal pero sí bastante acertada de la palabra griega «analogía»): respuesta a un llamado y a un don. La esencia del ser y del actuar de la creatura está en responder al llamado con que el Creador la regala. Y ese responder llega a realizarse y entenderse con plenitud en el hombre, como un responder en libertad.

Sin embargo, no hay en todo esto ningún interés de reinterpretar desde el personalismo o el dialogismo contemporáneos la tradición tomista, sino más bien el empeño solícito de acoger los decisivos impulsos filosóficos provenientes de la más auténtica teología: esa teología que quiere 'recapitular' todas las cosas en Cristo, quien ha hecho la 'reconciliación' de todas ellas con el Padre por el Espíritu. Por eso habló Przywara ya al principio de una «*analogia entis* del amor increado y creado»¹⁰, como verdadero sentido de la posición escolástica católica; pero más todavía, a lo largo de su obra fue desarrollando, desde la analogía del ser, las piezas pertinentes a una teología del entero 'mundo de la fe'. Esta labor culminante la quiso poner bajo el título de 'analogía de la fe', término neotestamentario (Rom 12,6) que le había opuesto Karl

¹⁰ E. PRZYWARA, *Religionsbegründung*. Max Scheler-J. H. Newman (Freiburg, 1923), S. 181. — La frase comienza con estas palabras significativas: «Por eso, amor es... el ser».

Barth, y que Przywara — consecuente con su concepción de la analogía — entiende en la misma forma en la que ya el magisterio de la Iglesia Católica lo había asumido, y en la que lo ratificaría mucho después el Concilio Vaticano II ¹¹.

Según el mejor experto en la materia ¹², esta 'analogía de la fe' es la ensambladura rítmica del mundo de la fe y de la revelación. Allí se nos revela Dios en su ser para nosotros como 'Trinidad económica'. Es la ensambladura de ese contexto objetivo de la revelación de la Antigua y la Nueva Alianza, cuya clave misteriosa es el Logos crucificado, Jesucristo; este ritmo que todo lo ensambla tiene por fundamento el libre querer divino constituyente de una revelación que está confiada a la autoridad de la Iglesia, y que remite más allá de sí hacia el misterio incomprensible, cada vez más grande, de la 'Trinidad en sí misma'. La 'analogía del ser' (y, según nuestra interpretación, la 'analogía de la libertad') es la 'estructura metafísica' de una 'analogía de la fe'.

Por tanto, se enuncia aquí una 'correspondencia' admirable, no sólo entre el todo de la revelación y las diversas verdades sacadas de ese todo, sino entre la Antigua y la Nueva Alianza, correspondencia que está bajo el signo de la 'mayor desemejanza' puesta por los designios divinos: la cruz de Cristo y su resurrección, como don del Padre en el Espíritu, superan cualquier simple armonía rectilínea. Ya por este ritmo de libertad se revela la Trinidad en la historia; pero esta revelación no se queda en su propio esplendor: nos lleva más arriba, hacia la incomprensible tiniebla luminosa de la Trinidad en sí misma, puesto que — por el misterio de la libertad divina soberana — se basa en la autoridad de Cristo y está ligada a la autoridad de la Iglesia, a la que Cristo ha sido dado libremente en el Espíritu como cabeza redentora, que todo lo recapitula en sí mismo para entregarlo al Padre.

¹¹ Cf. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*. Düsseldorf, 1969. Sobre el Magisterio de la Iglesia acerca de «analogia fidei», ver allí en el número 4.1. la doctrina de León XIII en *Providentissimus Deus* y la del Vaticano II en *Dei Verbum*.

¹² B. GERTZ, *ibid.*, 285. — El mismo autor señala allí (319-416) ciertas palabras claves para Przywara en el contenido de esta 'analogía de la fe': Alianza, Trinidad, Logos, Iglesia, María, Agape (= amor en analogía), Commercium (= intercambio nupcial); y en lo formal: Kerygma, Misterio, Kairos, Economía. — Señala también proyecciones importantes de la 'analogía de la fe' hacia la teología, la liturgia, la moral, la ascesis, la mística y la música (417-450).

Así pues, en ese ritmo misterioso de libertad en que Dios ha querido encontrarse con el hombre, está entretejida toda la revelación divina y el mundo de la fe. En este mismo ritmo de libertad vibra todo el inmenso misterio divino de la creación, pues ésta existe para que en ella el Dios Trino se revele. Todo lo que Przywara pretende con su 'analogía' (del ser y de la fe: una analogía de libertad) se muestra entonces como la más fuerte contraposición y superación de las proclamas secularistas que han inficionado la Edad Moderna (y querrían perpetuarse en la postmodernidad); pero se muestra como tal desde los mismos temas modernos más queridos: libertad del hombre y riqueza inagotable del mundo. Frente a la consigna seductora y suicida de que el hombre construya un mundo como si Dios no estuviera dado y revelado («etsi Deus non daretur»), se levanta un grito esperanzador, correspondiente al de San Miguel («quis sicut Deus?»), en el lenguaje de todo el mejor pensamiento filosófico y teológico de nuestra época. Es el grito de la gloria de la cruz, que lanza el maestro Ignacio de Loyola al seguir a Cristo en la lucha por el Reino («ad maiorem Dei gloriam»), expresado con las palabras imperecederas de San Agustín: ¡Dios es siempre más grande! («Deus semper maior»).

JULIO TERÁN DUTARI