

TEMAS ABIERTOS VARIOS

LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL DISCURSO ACERCA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE ERICH PRZYWARA

Rafael Luciani

Abstract

The word is not only a historical space where the other is simply reveal and recognize in his being now and here. The word ist surpassed from a negative tension dinamicly moved by the rhythm of the contraries, by which the human subject is discovered in his very own reality, as relation of reciprocal alterity, which is only possible in the liberty of a letting him pronounce as other. The alterity inserts us in the concept of analogy understood as language form, where every conceptualization is surpassed by the load of the historical reality, whose concreteness announces the ever great but near reality of a God that reveals itself through the *iter* of recognition, as authentic *agape* that carries in its proposal the superation of a primary metaphysics of the being as being, to insert us in the real deepness of a creatural metaphysics of the recognition of the other as other, whose provocative and profetic form reveals itself in the movement of the *agape*.

Key words: alterity, analogy, form, likeness, unlikeness, word, mistery, tragic, catastrophies, “agape”, “commercium”.

Los inicios del siglo XX abrían el horizonte del pensamiento a un nuevo reto luego de los esfuerzos de renovación eclesiástica que surgieron a raíz del Concilio Vaticano I¹ y la encíclica *Aeterni Patris*² frente al modernismo. Se trataba de la reconsideración de las relaciones entre fe y

1 Cfr. *DH* 3015-3020. Responde al capítulo 4 de la Constitución dogmática *Dei Filius* titulado *De fide et ratione*. La constitución data del año 1870.

2 Cfr. *DH* 3135-3140. La encíclica fue promulgada el 4 de agosto de 1879 por León XIII

razón, que ya en el lenguaje de la escolástica clásica había sido formulado bajo el problema de lo natural y lo sobrenatural. En este contexto surge con voz profética y renovadora el jesuita Erich Przywara, quien bebiendo de las fuentes de la tradición eclesiástica, deseaba expresarla bajo una forma nueva que permitiese retomar un diálogo con la cultura del momento. ¿Cómo evitar una identidad absoluta entre la realidad inmanente y la trascendente, lo que nos llevaría a un teopanismo, sin por ello caer en una total equivocidad que reduzca el absoluto a una realidad relativa, lo que desembocaría en un panteísmo? Esta pregunta impulsa al entonces joven jesuita a realizar una profunda relectura de la tradición que le permita descubrir la forma esencial que constituye y estructura el dinamismo fundamental de toda relación posible entre las creaturas y Dios.

En nuestra investigación podemos destacar dos momentos. Por una parte, nos orientamos al análisis de aquellos elementos que, emergiendo de la vasta producción literaria de Przywara, van estructurando una forma propia del pensamiento (*Denkform*). Por otra parte, esta *Denkform* desvela la más íntima y exigente realidad de la humanidad, a saber, la alteridad, expresando, con ello, la constitución y estructuración *analógica* del lenguaje acerca de Dios. Nuestra investigación se inserta dentro de la analógica del intercambio, a partir de la cual, toda forma de pensamiento se expresa e integra bajo una forma del lenguaje que tienda necesariamente al reconocimiento del otro en cuanto otro.

1. ANALOGÍA Y *DENKFORM*: ALGUNOS ELEMENTOS QUE CONSTITUYEN LA FORMA DEL PENSAMIENTO

La forma del pensamiento (*Denkform*) przywariano es fruto de un caminar vivo que, tomando en serio el peso de la tradición recibida, descubre su inquietante compromiso frente a la historia que vive. A continuación analizaremos los elementos que emergen del contacto cercano, y no por ello menos crítico, de Erich Przywara con la filosofía griega, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, la mística alemana, Ignacio de Loyola y el magisterio eclesiástico³. Estos elementos van conformando un estilo propio en la medida

3 Mechels destaca tres importantes influencias en el pensamiento de Przywara. La teología de los padres griegos con su interpretación del *Logos* en el evangelio de san Juan, la teología de Agustín bajo la experiencia de la deformeidad del Hijo encarnado, y finalmente

que son insertados dentro de la dinámica del ritmo oscilante de los contrarios, al modo de un encuentro que implica siempre un cierto desencuentro.

1.1 Heráclito: el dinamismo del devenir o la tensión entre los opuestos (ano-kato)

El famoso dicho de Heráclito que reza, “el camino de subida (*ano*) y el de bajada (*kato*) son una misma cosa”⁴, ilumina profundamente a Przywara. El movimiento ascendente (*ano*) no se puede entender sin el otro descendente (*kato*) dando así origen a una tensión entre los opuestos en la que todo lo que existe es. La tensión que se origina entre los dos movimientos propios de esta dialéctica de los opuestos evita todo posible reduccionismo de la realidad que no puede ser agotada pues existe en continua tensión, en función de un siempre más allá de sí que la supera. Se trata de un esquema vertical que funciona desde abajo hacia arriba y viceversa, por el que ninguno de los dos polos vienen absolutizados sino recíprocamente exigidos, y en cuyo continuo dinamismo (al modo de un *ano-kato*), reposa su propio ser. Esto implica comprender al ser como tensión, en función de un continuo salir de sí, sea ascendente o descendentemente, que abre la realidad a una profundidad siempre mayor de toda manifestación posible, y que en Heráclito viene expresada como el *Logos* eterno.

Ahora cabe la pregunta ¿pertenece esta tensión sólo al ser mundano en su devenir y concreción, o también a este *Logos* eterno? Según Heráclito el *Logos*, en cuanto fundamento de toda la realidad, se encuentra separado de lo concreto y relativo. A su Ser sólo le pertenece el *decir* como realidad fundante y homogénea que *es*, mientras que al mundo del hombre pertenece el *contra-decir*; en otras palabras, la *contradicción* propia de lo particular y singular que subsiste por exclusión. En este *Logos* todo alcanza su unidad perfecta y a él todo es dirigido (frag. 41). Sin embargo, siendo la tensión propia de la esencia del mundo, ésta se origina en el acto de donación del

la teología escolástica, especialmente con Tomás de Aquino, en su particular distinción de las relaciones entre Dios y las creaturas. Cfr. E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Düsseldorf, 1974, 255-256.

4 “*Odos ano kato mia kai oute*”. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1960, 164. Fragmento 60.

mismo *Logos* que implica su velar-desvelar-se al hombre mediante el lenguaje humano mortal y fragmentado (*legein*). Este mostrarse y ocultarse que complace al *Logos* (frag. 123) revela la dinámica que constituye y estructura la realidad mundana al modo de una tensión que se expresa bajo la forma del *ano-kato* (movimiento ascendente-descendente) y que se manifiesta según muchos modos. Heráclito la expresa como el devenir de la naturaleza por el que “un día no es igual a otro” (frag. 106) y “el sol es nuevo cada día” (frag. 6). En fin, este dinamismo del devenir es la tensión misma que permite descubrir que la realidad es más honda y profunda de lo que aparece fenoménicamente⁵.

1.2 Platón y Aristóteles: el progreso infinito (*ana-ano*) y el medio (*ana-ana*)

Entre el conocido mundo de las ideas de Platón y las imágenes que se nos muestran en la realidad se genera una tensión que ha de entenderse desde el *centro* o aquello que acontece *entre* los dos extremos, que son el arquetipo y la imagen. Ante todo se trata de un movimiento que viene desde arriba, a razón del arquetipo ideal que se proyecta-desciende sobre el mundo de las imágenes. Sin embargo, esto conlleva a un movimiento ascendente, pues las imágenes no son completas en sí mismas, están en referencia a sus ideas arquetípicas en donde reside su plenitud. La imagen sólo participa de la idea, mas no se identifica unívocamente con ella. En este sentido podemos decir que la forma de la analogía platónica es la de un *ana* de un *ano*, es decir, una inmanencia que es sólo imagen incompleta de una trascendencia, donde lo divino se muestra como el momento originario⁶ mediante los arquetipos, mientras que lo mundano es siempre el momento relativo y capaz de los contrarios en su búsqueda incesante por lo definitivo.

De este modo surge el ritmo de la analogía platónica como el movimiento de distanciamiento y negación del mundo de las imágenes para ascender al mundo verdadero de las ideas, donde todo es luz y no sombra.

5 Para una profundización del tema se puede seguir a R. LUCIANI, *La Palabra olvidada: de la significación a la simbolización*, Los Teques (Venezuela), 1997, 13-23.

6 Cfr. *Analogia Entis. Metaphysik, Ur-Struktur und all-Rhythmus*, Einsiedeln, 1996, 145-146. La primera edición de 1932 ha sido publicada como el tercer volumen de sus escritos. De ahora en adelante haremos referencia a este texto como *AE*.

Sin embargo, el ejemplarismo de las ideas reina ya en el mundo de las imágenes, pero no en cuanto realizadas, sino fundando una tensión o centro cuya esencia se caracteriza por la lucha y distanciamiento de la creatura inteligente respecto al mundo de las imágenes. El límite consiste en que el *ana* es siempre una realidad incompleta y no real frente al *ano*, lo que no permite un auténtico ascenso hacia el misterio divino⁷, sino un vivir en tensión que conlleva a permanecer en la cueva de aquello que acontece *entre* ambos extremos, en el *centro*. Este *entre* platónico se presenta, pues, como lucha y distanciamiento frente a una situación no real, y en cierta manera aquí ya se plantea un drama para el hombre, la no posibilidad de alcanzar su reposo definitivo mientras viva bajo la provisoriedad de este mundo.

Aristóteles considera la analogía como proporción⁸ entre dos alteridades, es decir, cuando dos cosas se encuentran en una relación de otra a otra⁹. Se trata de una relación de contrarios o realidades totalmente distintas. ¿Qué ocurre entonces *entre* los dos extremos? ¿están condenados a no coincidir nunca? Aquí recurre Aristóteles a un segundo aspecto de la analogía. Entre ambos extremos se da una proporción y ésta es definida como el punto medio, el centro¹⁰ o tensión que mantiene unidos a los extremos. La analogía es presentada aquí como una unión en tensión de orden horizontal (*ana-ana*).

Según Aristóteles es el *centro* (meson) a constituir la propia causa de las cosas, porque lo que une a la realidad con la idea no es la participación (*Teilnahme*), como en Platón, sino la inhabitación (*Einwohnung*) hasta el extremo de una cierta identidad¹¹, que no llega a ser completa debido a lo

7 Cfr. *AE*, 149.

8 Aristóteles aplica esta analogía de proporción a la predicación de un término según es usado en diversas acepciones. Así usa el ejemplo de la palabra *sano* que aunque siempre es referida a la única realidad de la *salud*, tiene diversos usos según sea dicho de quien la padece como puede ser el enfermo, o de quien ayuda a conservarla como lo es el médico. Sin embargo todos estos usos confluyen en el único término semántico *sano*. Para una ampliación de este tema se puede leer a P. GILBERT, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, 1994, 93-95. Este aspecto no es desarrollado por Przywara, a quien le interesa más bien el concepto de centro y la determinación del tipo de tensión que ahí acontece entre ambos extremos, lo que responde a su interés por definir el tipo de dinamismo propio del movimiento analógico.

9 Cfr. *Metafísica* IV, 6, 1016 B 34-35.

10 Cfr. *Ética* V3, 1131 B11.

11 Cfr. *AE*, 149.

estático del mundo. El centro aristotélico no es la tensión entre dos extremos o alteridades simplemente, sino ante todo, el lugar donde el uno se manifiesta a través de lo múltiple. Si para Platón el *eidos* representaba el *universale trans rem*, ahora para Aristóteles el universal (καθολου) adquiere la forma de un *universale in re*. Se trata de un movimiento en cuyo centro ya no es la lucha lo que caracteriza a la tensión, sino el cambio de orientación o movimiento horizontal continuo hacia sí mismo (*Umschwung*)¹². En este sentido la analogía aristotélica se caracteriza por un movimiento cíclico cerrado en sí mismo donde el *ano*, o misterio divino, se revela realmente en el *ana*. El límite de esta forma es que, permitiendo expresar con claridad el movimiento infinito de las cosas entre sí, no alcanza a llegar al propio fundamento de la realidad, pues cierra el movimiento a la apertura trascendental que Platón expresaba con el término de lucha, y lo dirige hacia una circularidad autofundante (*Umschwung*) que se agota en la insuficiencia del propio ser finito¹³.

1.3 Agustín: la dolorosa concordia de los contrarios (*ano-ana*)

Según comenta von Balthasar “Agustín permanecerá antes que todo la fuente siempre viviente del pensamiento de Przywara, considerándolo como el padre de todos los movimientos espirituales del occidente”¹⁴. Agustín representará el puente de unión *entre* los dos momentos fundamentales de la antigüedad. Por una parte, encontramos un primer momento marcado por Parménides-Platón, dinamizado por el inquieto afán de pasar de lo mutable a lo inmutable. Por otra parte, está el momento constituido por Heráclito-Aristóteles con su oscilante ritmo entre los contrarios. Entre estos dos

12 Cfr. *AE*, 155.

13 “Der platonischen wie aristotelischen Analogie ist also zunächst eine gewisse letzte Vorordnung des *ana* gemeinsam: im Platonischen als das Zwischen des Künstlerischen im unsterblichen Kampf, im Aristotelischen als das wider Willen zuletzt über sich weisende Torso, das Verstümmelte des ewigen Bewegungs-Umschwunges in sich selbst (...). Es sind die beiden Grundformen einer Immanenz-Metaphysik: des Progress ins Unendliche des Idealismus und der geschlossenen Endlichkeit des Realismus”. *AE*, 161.

14 “Augustinus vor allem bleibt der immerfort lebendige Urimpuls in Przywaras gesamtem Denken, in ihm erblickt er den eigentlichen Vater aller geistigen Strömungen des Abendlandes”. L. ZIMNY, *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln, 1963, 11-12.

momentos se levanta Agustín, leído desde el enlace que provee a¹⁵ estos dos extremos de la antigüedad para dar una forma definitiva al pensamiento cristiano. Es así como en su lectura del Evangelio de Juan se prolongará el primer momento bajo el inquieto movimiento del *credere-intelligere-videre*, mientras que el segundo momento renace en San Pablo bajo la lucha de la propia existencia, la carne y el espíritu, que se concretiza en el ritmo oscilante que acontece entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios¹⁶. “Así se convierte Agustín prácticamente en el genio del espíritu europeo: es el origen de sus motivos antagónicos y la superación de ese antagonismo”¹⁷. Más aún, los contrarios encuentran en la propia vida de Agustín su propio espacio vital, pues en él se encuentran ya los dos polos que dinamizarán sus escritos, él es auténtico “ardor africano” entrelazado con una profunda “sutileza intelectual”, en fin, él representa “la mediación antitética de la criatura mutable como alborada de la luz inmutable”¹⁸.

Estos dos polos que entrecruzan el pensamiento de Agustín quedan expresados con gran claridad en la relación del alma con Dios, que representa la inquietud oscilante *entre* el mundo sensorial y el espiritual, donde la vida se manifiesta como un creciente trascenderse y elevarse hacia Dios, estando ya dentro de Dios¹⁹. Por una parte, el alma tiende *hacia Dios* (*zu Gott hin*) cumpliendo un movimiento ascendente *más allá de los sensibilia, externa y temporalia* propios del hombre, pero por otra parte, esto presupone un movimiento *a partir de Dios* (*von Gott her*) que *tiende hacia los sensibilia, externa y temporalia* del hombre. De este modo, el movimiento ascendente (*ana*) propio de la búsqueda de lo divino (*Hinauf*) está ya entrecruzado por el movimiento descendente (*ano*) de la donación de Dios (*Hinab*)²⁰. “Es así

15 “Die Augustinische ist bereits in seiner natürlichen Grundlage das Zwischen und die stete Unruhe des Zwischen”. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, 115. De ahora en adelante haremos referencia a este texto como *Augustinus*.

16 Cfr. *Augustinus*, 17.

17 “So wird Augustinus praktisch zum Genius des europäischen Geistes: Ursprung seiner sich bekämpfenden Motive, Höhe über diesem Kampf”. *Augustinus*, 17.

18 “...das Zwischen der Antithetik der ‘Kreatur Wandlung’ als Durchbruch des ‘Unwandelbaren Lichtes’”. *Augustinus*, 21.

19 Cfr. *Augustinus*, 115-116.

20 Cfr. *AE*, 163.

como la forma determinante es este *ανω* en su tensión²¹ conformada por un movimiento continuo hacia delante y hacia atrás, de salida y regreso²², que en la vida espiritual se traduce bajo la tensión entre interiorización-exteriorización por la que el alma, buscando incesantemente a Dios, no permanece en sí misma sino que se supera más allá de sí al trascender, y en este movimiento se nos revela el mismo Dios bajo el ritmo del *siempre más allá* (*je über hinaus*) respecto al alma misma, por el que todo intento humano de comprensión de Dios es experimentado como un comprender lo incomprensible (*ein Greifen der Un-be-greifbarkeit*)²³.

La analogía se inserta en esta oscilación entre comprensión e incomprensión, entre la contradicción fruto de la mentira del hombre y la verdad de Dios, cuya forma ya no es la del ejemplarismo, sino la de un *ana* que se presenta como anuncio del *ano*, en fin, como *noche* en la que se revela el misterio sobre-luminoso de Dios al hombre, como noche donde el abismo de la creatura y la inmensidad de Dios se encuentran²⁴, revelando así el ritmo analógico oscilante que ocurre entre los dos polos en su doble movimiento, “hacia abajo en el abismo de la creación, que pasando ‘la desemejanza cada vez más grande’ expresa casi una contradicción; hacia arriba en la inconmensurabilidad de la incomprensibilidad de Dios donde la creatura es raptada, de modo que, más allá de la ‘tan grande semejanza’ del ejemplarismo, se muestra como suspendida en Dios”²⁵. La noche no es una actitud esporádica, sino “el modo de estar del hombre en Dios”²⁶, su corazón inquieto que no cesa de *buscar para encontrar y de encontrar para encontrar*, “así vivimos nosotros *entre*, vivimos entre noches, es decir, desplazados del mundo y aún no asentados en el Señor manifestado”²⁷. La analogía es el dinamismo de la propia revelación que manifestándose en la forma de la *noche* se revela como la más grande “belleza de los contrarios, como tensión musical del movimiento”²⁸, en el que los contrarios no están uno contra el otro, sino a

21 “Und so sehr ist dieses *ανω* (in seiner Spannung) die bestimmende Form”. *AE*, 163-164.

22 “So ist das erste Eigentümliche der augustinischen Analogie die betonte Bewegtheit ihres Hin und Rück”. *AE*, 164.

23 Cfr. *AE*, 166.

24 Cfr. *AE*, 170.

25 *AE*, 170.

26 “Diese Nacht ist die Weise, in der der Mensch in Gott ist”. *Augustinus*, 557.

27 “So leben wir zwischen Nächten ihr Zwischen: ‘ausgeheimatet’ (aus der Welt) und ‘noch nicht eingehimatet’ (zum enthüllten Herrn)”. *Augustinus*, 559.

28 “...als Schönheit der Gegensätze gab, als musikalische Spannung der Bewegung”. *Augustinus* 26.

modo de una unión en la tensión o *concordia dolorosa* en la que se revela la belleza siempre antigua y siempre nueva²⁹.

1.4 Tomás de Aquino: la alteridad como más allá de sí en el dentro-de (ana de ano)

Para Przywara, el punto de partida en su lectura del Aquinate es la formulación de la *distinctio realis* entre *essentia* y *esse*³⁰ dentro de la creaturalidad. La tensión existente entre la esencia (*essentia*) y el ser (*esse*) establece tanto un límite como una relación de contrarios sin la que la creatura no puede ser. Es una primera alteridad intrínseca a la creaturalidad por la que la *essentia* (*So-sein*) *aliud quam esse* (*Da-sein*) *est*. En las obras maduras de Tomás se puede apreciar con claridad otra alteridad, una que apunta a la relación entre Dios y la creaturalidad, de modo tal que Dios es su propio ser (*subsistens*) mientras que la creatura lo tiene por participación (*per participationem*). Mientras que en la creatura su contenido formal representa su propio límite, según el ser es recibido bajo un modo particular de ser respecto a tantos otros posibles, Dios es el ser sin límites que todo lo funda (salida) y hacia el cual todo está ordenado (regreso)³¹.

¿Cómo se comprende entonces la relación entre el Creador y la creaturalidad desde esta alteridad originaria? En consonancia con el Aquinate, la respuesta de Przywara apunta a la comunidad de semejanza existente *entre* ambos, mas no según la forma o contenido, sino según una analogía del ser común. Es decir, “en este ser se encuentra todo cuanto sea semejante a Dios, en cuanto él es el principio y fundamento de todo ser”³², mas no es Dios

29 “Gott ist objektiv die Einheit dessen, was in der Schöpfung Gegensatz ist, und darum besteht in dem Maße auch subjektiv ein relatives ‘Stehen über den Gegensätzen’, als der Suchende eine Einheit nicht dadurch sucht, daß er eins gegen das andere ausspielt (wodurch dieses ‘eine’ zu Gott gemacht würde), sondern allein dadurch, daß ihm gerade das Gegensatzgefüge die Offenbarung und die Nähe der ‘immer alten und immer neuen Schönheit’ wird”. *Augustinus*, 42.

30 “Das Opusculum De ente et essentia gibt uns die Antwort mit seiner Lehre von der letzten Spannung zwischen *essentia* und *esse* im Geschöpflichen”. *Ringens der Gegenwart* II, Augsburg, 1929, 924. De ahora en adelante este texto será citado como *RG*.

31 Cfr. *RG* II, 925.

32 “In dieser Weise ist alles, was von Gott ist, Ihm ähnlich, insofern es ist, Ihm als dem Erst- und Allgrund alles Seins”. *RG* II, 926.

mismo, sino su donación y creación por el que la creaturalidad puede participar realmente de la vida divina diferenciándose al mismo tiempo de ella, dada la alteridad siempre mayor que entrecruza su *essentia* y su *esse*, al contrario que Dios que *est sua essentia*. La comunidad en el ser reinante entre Dios y las creaturas no indica univocidad entre ambos, pues “el ser de Dios es esencialmente puro, mientras que en la creaturalidad se da bajo la tensión entre la esencia (*Sosein*) y la existencia (*Dasein*)”³³. Esta alteridad intrínseca a la creaturalidad en el orden ontológico constituye para Przywara “el momento trágico originario de la creatura”³⁴ por el que su existencia se encuentra entrecruzada por el límite que le impone su propia esencia, cuya consecuencia en el orden lógico será siempre la comprensión del Dios incomprensible a partir del misterio de su propia alteridad o tensión entre los contrarios que constituye su ser creatural³⁵.

Mediante esta doble alteridad se nos revela el movimiento dual que estructura la realidad. Horizontalmente aparece un *ordo rerum* caracterizado por la tensión creatural entre la *essentia* y el *esse* en su movimiento inmanente. Verticalmente se nos muestra un *ordo sacrum* o jerárquico dispuesto por la tensión entre la creaturalidad (*esse per participationem*) y el Creador (*Esse subsistens*) en su movimiento trascendente. Es así como horizontalmente se revela el ritmo del *ana* y verticalmente el del *ano* de modo que “el $\alpha\alpha$ de la *perfectio universi* es el $\alpha\omega$ porque en el *universum* natural se anuncia un *universum* sagrado”³⁶. Lo que quiere decir que ya el *ana* no puede ser considerado como una horizontalidad cerrada, sino en su dinamismo de ser impulsado a un siempre más allá (*über hinaus*) debido a que no reposa en sí mismo.

¿Cómo darle, entonces, forma a este movimiento analógico? La respuesta va siempre en la línea del Aquinate. Dios no está en relación con la

33 “Gottes Sein ist wesenhaft reines Sein, des Geschöpfes Sein wesenhaft Sosein-Dasein-gespanntes Sein”. *RG II*, 928.

34 “...ist die letzte urtümliche Tragik der Kreatur”. *RG II*, 927.

35 “...Und darum ist (in Folgerichtigkeit der Korrelation von Sein und Erkennen) alles geschöpflichen Gotterkennens höchster Gipfel: zu begreifen Gottes Unbegreiflichkeit. Indem das Geschöpf durch alle peripheren Begreiflichkeiten durchdringt in das unbegreifliche Gegensatzgeheimnis seines Wesens, schlägt es sein wahres Auge auf zum wahren Gott”. *RG II*, 928.

36 “Das $\alpha\alpha$ der *perfectio universi* ist das $\alpha\omega$, weil ein sakrales *universum* in einem natürlichen *universum* sich kundtut”. *AE*, 186.

creaturalidad como el uno al múltiple o el universal al particular, sino como la perfección a la imperfección³⁷ (*sicut perfectus actus ad imperfectos*), lo que significa que “por una parte, Dios está esencialmente fuera de todo orden, en cuanto está por encima de todo orden (...). Y por otra parte, el *ordo rerum* está compenetrado por Dios (en función de un *universum* sagrado)”³⁸. La analogía coincide en una primera acepción con el concepto de *ordo* tomista por el cual Dios (*ordo* sagrado) se encuentra en-sobre las creaturas (*ordo* natural).

Estas primeras consideraciones sobre la analogía tomista iluminan a Przywara y lo impulsan a realizar su novedosa relectura del concepto de relación a partir del de alteridad, que dotará de originalidad a la *analogia entis*, tanto que “el concepto de la analogía como relación de recíproca alteridad se repropone así en un nuevo modo, en el que la alteridad constituye el problema mismo de la relación (según es planteado por Tomás)”³⁹. La tensión que se origina entre los dos contrarios o alteridades, que en este caso se refieren a Dios y la creaturalidad, se puede caracterizar como la reciprocidad de los polos por la que el movimiento ascendente de la creatura hacia un *más allá* (*über hinaus*) de sí, no sólo revela una tendencia *hacia* o inclinación natural de la creatura, sino que presupone que ésta sea realizada *dentro* (*in*) de la propia vida de Dios y como puro don divino. De este modo la analogía adquiere un ritmo propio según la forma de un *más allá de sí en el dentro de* (*Über-hinaus-im-In*)⁴⁰.

Aquí realiza Przywara el paso Anselmiano que Tomás sigue, según el cual “Dios no es sólo ‘el ente del cual no se puede pensar algo más grande’, sino ‘el ente que está por encima de todo lo que se pueda pensar’, y por eso Aquel que es conocido en su no-conocimiento”⁴¹. La analogía coincide en

37 Cfr. *AE*, 177.

38 “Einerseits ist Gott wesenhaft ‘außer aller Ordnung’, weil ‘über alle Ordnung hinaus’ (...). Andererseits aber besteht ein solches Durchdringungsein des *ordo rerum* durch Gott (zu dem sakralen Universum)”. *AE*, 178.

39 “Die definition der Analogia als ‘Beziehung gegenseitigen Andersseins’ (S. 136ff) erneuert sich damit in einer neuen Weise: indem im Beziehungs-Problem (wie es bei Thomas sich eben aufrollte) das ‘Anderssein’ sich auftut”. *AE*, 187.

40 Cfr. *AE*, 190.

41 “Aber Gott wird erst dann wahrhaft als Gott erkannt, wenn wir Seiner nicht nur inne werden, als des ‘Wesens über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann’ (*ens quo maius cogitari non potest*), sondern als des ‘Wesens, das über alles hinaus ist, was gedacht

una segunda acepción con el movimiento por el cual Dios (como lo conocido) está en-sobre la creatura (que conoce). Si en la primera acepción se resaltaba la fundación ontológica de la analogía sobre el *ordo universum*, ahora se hace ver su inferencia epistemológica en el *ordo cognitionis*. Entre ambos órdenes se manifiesta de nuevo un doble movimiento analógico. El primero se puede caracterizar como un movimiento descendente de Dios a la creatura, como principio y fundamento de todo lo creado, bajo la forma del *a partir de Dios (absteigendes über hinaus)*. El segundo movimiento parte de la creatura en su afán por buscar y conocer a Dios (*aufsteigendes über hinaus*). Los dos coinciden en la constitución de la forma analógica del conocimiento de Dios según el ritmo del *más allá de sí en el dentro de (Über-hinaus-im-In)* que da coherencia al clásico principio según el cual sólo podemos conocer a Dios mediante Dios mismo⁴², como don absoluto de su vida divina.

A partir de esta relectura tomista, lo decisivo de la analogía no es la *noche* Agustiniana, sino el ritmo del más allá Dionisiaco que informa a la *theologia negativa* de un ritmo tal cuyo centro (entre los contrarios) es Dios mismo por el que todo movimiento ascendente *más allá de sí* de la creatura encuentra la perfección en el movimiento descendente y gratuito de Dios primero. La noche mística de la creatura no es más que la experiencia del Dios de la noche, del *Deus absconditus*, en el que se revela la forma concreta de la analogía según el principio escolástico *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*. Esto significa que la naturaleza y la razón no subsisten en sí mismas, sino en cuanto ordenadas a la gracia, en una relación de recíproca alteridad, donde acontece un movimiento ascendente de la naturaleza (razón) en búsqueda de su sentido último (fe), que supone (*supponit*) la prioridad del movimiento descendente, de Dios a la creaturalidad, por el que la naturaleza-razón alcanza su perfección como un acto gratuito del mismo Dios (*perficit*)⁴³.

werden kann' (*aliquid supra id quod cogitari potest - c Gent 1,5*), und darum als desjenigen, der im Nichtgewußt-sein gewußt ist (*hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire - de pot q 7 a 5 ad 14.*)". *AE*, 188-189. Anselmo lo exponía en el *Pros.*, 15 afirmando de Dios que "non solum est quo maius cogitari nequit, sed est quiddam maius quam cogitari potest".

42 Przywara es fiel en este pasaje a Tomás en *SCG* III, 52.

43 En este sentido hay una prioridad de la analogía de atribución ascendente (de los nombres) subordinada a una prioridad fundacional de la analogía descendente de Dios a las creaturas. "Es besteht das *prius* einer aufsteigenden Analogie des setzenden Nennens, vom Geschöpf

Es así cómo para Tomás, la analogía, más allá de la lucha platónica, el centro aristotélico o la noche agustiniana, señala ante todo un confín que perfecciona (*vollendende Grenze*), cuyo límite es el mismo movimiento creatural hacia un *más allá de sí* (*über hinaus*) que hace saltar del hombre-centro al Dios-centro, quien en su continuo donarse sin límite se revela plenamente bajo la forma del Dios-hombre que lleva todo a su perfección⁴⁴. La forma de la analogía queda con Tomás constituida definitivamente bajo la recíproca alteridad del *ana* (*proportio*) y el *ano* (*excedens*)⁴⁵.

1.5. Concilio Lateranense IV: semejanza-desemejanza (*Deus Semper Maior*)

Bajo el Papado de Inocencio III se realiza el IV Concilio Lateranense, que se encarga de revisar los escritos sobre la unidad o esencia de la Trinidad que el abad Joaquín de Fiore había publicado contra Pedro Lombardo. El abad cisterciense afirmaba en su obra *De unitate Trinitatis* que la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu “no es verdadera ni propia sino colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia según aquello: ‘la muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma’ (Hech 4,32); y: ‘El que se une a Dios, es un solo espíritu con Él’ (1Cor 6,17)”⁴⁶. Dos son las consecuencias más resaltantes de esta doctrina. Por una parte, confesar que la unidad trinitaria es *non veram et propriam* desemboca en un triteísmo que anula la esencia divina. Por otra

hin zu Gott (*prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata - ebd*), -aber unter dem *prius* einer absteigenden Analogie des vorliegenden (und darum nur vorfindbaren) Geltens, von Gott hin zum Geschöpf (*quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo - ebd*)”. *AE*, 199.

44 Cfr. *AE*, 201-202.

45 Hierin ist klar, warum die Problematik der *analogia entis* in Thomas von Aquin so sehr sich schließt, daß sie schlechthin unter seinem Namen geht: weil in dieser Fassung das $\alpha\nu\alpha$ und das $\alpha\nu\omega$ selber in Vollendung sich durchdringen: *proportio* ($\alpha\nu\alpha$) und *excedens* ($\alpha\nu\omega$) als *proportio excedens* wie als *proportio excedens*”. *AE*, 202.

46 “Non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia iuxta illud: ‘Multitudinis credentium erat cor unum et anima una’ (Act 4,32); et: ‘Qui adhaeret Deo, unus spiritus est’ (1Cor 6,17)”. *DH* 803.

parte, al haber en Dios una unidad sólo accidental, las relaciones entre Dios y la creaturalidad quedan absorbidas bajo un panteísmo espiritualista que deja a un lado cualquier diferenciación entre los dos polos. En el fondo, esta doctrina identifica la unidad *de* Dios (*Eins Gottes*) con la unidad *con* Dios (*Eins mit Gott*), distinción que el Concilio hace notar con toda su fuerza⁴⁷.

Ante el primer aspecto afirma el Concilio con claridad que Dios no es una especie de unificación de tres personas, sino la verdadera y propia identidad consigo mismo. Ante el segundo aspecto, asevera que la unidad de Dios responde al orden de la naturaleza, mientras que la unidad con Dios acontece como unión en la gracia, de ahí que en el mismo concepto de unidad se manifiesta ya la siempre mayor diferencia entre Dios y la creaturalidad⁴⁸.

El Aquinate advertía cómo el ser en Dios es idéntico a su esencia (*ens per essentiam*), mientras que la creatura lo posee por participación (*per participationem*), por lo que no puede haber una identidad entre ambos o semejanza según la forma, sino sólo por *analogía*, de modo que cualquier semejanza (*similitudinem*) se encuentra entrecruzada por una mayor desemejanza (*maxima dissimilitudo*)⁴⁹. Esta analogía del ser-diferente, predicado tanto de Dios como de la creatura⁵⁰, implica que no puede haber alguna semejanza formal o identidad absoluta entre ambos, dada esta diferenciación originaria que se revela a partir del misterio del ser.

Tratando de darle forma a este misterio de la diferencia existente entre el Creador y la creatura, el Concilio proclama la célebre frase que según Przywara constituirá la forma de toda diferencia, a saber: “*no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza*”⁵¹. Más aún, a partir de esta forma, la analogía es repensada “como el principio absolutamente *fundamental* de la Catolicidad, porque es el principio absolutamente *originario* de la relación entre Dios y la

47 Cfr. *AE*, 252.

48 Przywara recuerda que ya Agustín había hecho evidente el principio de la mayor desemejanza de Dios respecto a la creatura. Cfr. Agustín de Hipona, *De Trin.*, XV, 20.39.

49 “Creaturae autem quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest”. *De Ver.*, q.1 a. 10 ad 1 in contr.

50 “Analogie ist Anderssein desselben einen, das von Gott und Geschöpf ausgesagt wird (als *proportio proportionalitatis*: *De Ver* q. 25 a. 7 ad 9)”. *AE*, 260.

51 “Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”. *DH* 806.

creatura”⁵². Es así como Przywara hace énfasis en dos momentos de la analogía. Primero como *Denkform*, y por ende, principio fundamental de la Catolicidad, y segundo como *Ur-Struktur*, o principio originario de toda relación entre Dios y la creación. En cuanto *Denkform*, la analogía desvela la forma de la teología desde dos perspectivas. Primero, como teología de la revelación entendida a partir de la participación a la naturaleza divina donada al hombre desde el primer instante de la creación y definitivamente en la encarnación. El hombre es siempre hijo-del-Padre, con-forme-al-Hijo y en-el-Espíritu⁵³. Segundo, como teología de la cruz que contempla el descenso de Dios entre los contrarios (*Abstiegs zwischen den Gegensätzen*), como Señor-esclavo, Santo que carga el pecado del mundo, Gloria-escándalo⁵⁴. Sólo *entre* estos contrarios se nos da a conocer la forma por la que se nos revela la gloria divina, es decir, bajo la deformidad de la cruz que se extiende a la Iglesia de-formada⁵⁵, pues “la gloria de Dios (que es el centro de la divinización) está en el escándalo de la cruz (que es el centro de la salvación)”⁵⁶. En cuanto *principio originario*, la analogía desvela la forma de la relación entre el Creador y la creatura. La creatura se entiende en cuanto conformada por el impulso vital de la *potentia oboedientialis* como naturaleza perfeccionada por el Creador. Hay en ella un progreso o tensión que busca su propia perfección y que es sostenida por el don de la participación en la propia vida divina (*gratia-perficit*). Esta tensión manifiesta la semejanza entre ambos⁵⁷. Sin embargo, el Creador es la *causa efficiens* de todo el creado, y

52 “...hier die Analogie als das Grundprinzip des Katholischen überhaupt, weil sie ist das Grundprinzip zwischen Gott und Geschöpf überhaupt”. *AE*, 261 (Las indicaciones en cursiva son mías). La palabra alemana *Grundprinzip* puede traducirse como fundamental u originario según se quiera acentuar el sentido semántico como *Grundprinzip* (fundamental) o *Grundprinzip* (originario). De ahí que hemos utilizado para nuestra traducción las dos palabras, pues la analogía constituye tanto el principio *fundamental* de la Catolicidad (en cuanto *Denkform*) y el *originario* de toda relación entre Dios y la creaturalidad (como *Ur-Struktur*). Siendo el segundo sentido semántico (*originario*) el que funda y posibilita el primero (*fundamental*).

53 Cfr. *AE*, 264.

54 Cfr. *AE*, 268.

55 “Die Teilnahme an Gott als der ‘Reinen Form’ schenkt sich in der Teilnahme am ‘deformierten’ Christus in der ‘deformierten’ Kirche”. *AE*, 267.

56 “Die Glorie Gottes (als Mitte der Göttlichkeit) ist im Skandal des Kreuzes (als Mitte der Erlösung)”. *AE*, 267.

57 Cfr. *AE*, 269.

es aquí donde reina la *maxima dissimilitudo*, pues la creatura no se puede crear a sí misma, es creada⁵⁸.

La consideración de la analogía como principio originario, derivada a partir de la definición conciliar, significa que la dimensión natural (del orden creado) se encuentra ya *dentro* de la aún más grande dimensión sobrenatural por participación real, de modo que la forma analógica por excelencia que determina las relaciones entre el Creador y la creatura es la de una semejanza tan grande (*so Großen Ähnlichkeit*) que presupone y está determinada (*supponit*) por la realidad de una desemejanza divina cada vez mayor (*je immer größere Unähnlichkeit*)⁵⁹, siendo sólo Dios esta siempre mayor desemejanza, y no la creatura. “Esta analogía es, según el Concilio, la forma tanto del objeto cuanto del acto de la única teología posible”⁶⁰ caracterizada por el doble movimiento, ascendente (*Analogie nach oben*) en su orientación hacia la majestad divina siempre mayor, y descendente (*Analogie nach unten*) como referencia hacia la autonomía y libertad de la creatura⁶¹, en cuyo *entre* acontece una auténtica *unidad en la diferencia*.

2. MISTERIO Y PALABRA: LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL LENGUAJE

2.1. *Reductio in mysterium: la palabra como entre*

¿Puede el discurso expresar con exactitud el misterio divino? ¿no está ya la *ana*-logía (de la palabra humana), en cuanto movimiento ascendente del lenguaje en su intento por comprender y expresar lo divino, entrecruzada por una *ano*-logía (del *Logos* divino), como descenso que posibilita y dona toda comprensión y decibilidad posible acerca de Dios? La palabra se nos muestra como la forma lingüística de la noche en la que el abismo creatural

58 Cfr. *AE*, 270.

59 “Die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint faktisch einzig ‘in’ der ‘so großen’ Übernatürlichkeit (der Einen faktisch geschichtlichen Ordnung von übernatürlicher Teilnahme und Erlösung); und innerhalb des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die ‘je immer größere Unähnlichkeit’ wesenhaft einzig ‘in’ der ‘so großen Ähnlichkeit’”. *AE*, 273-274.

60 “Diese ‘Analogie’ ist, gemäß dem Konzil, die Form für Gegenstand und Akt der einzig möglichen Theologie”. *AE*, 274.

61 Cfr. *AE*, 298.

(*das Abgründige des Geschöpfes*) y la inmensidad divina (*des Grundlose Gottes*) se tocan y son una misma cosa⁶². La palabra humana, en cuanto ex-presión, asciende desde el abismo creatural en su pobreza semántica, sabiendo que su decir se ha de enmarcar dentro de los límites de la contradicción (*Widerspruch*) que le es exigida por la siempre y cada vez mayor desemejanza de lo expresado. Por otra parte, el don absoluto de la Palabra divina (*Logos*) desciende y toma entre sí a la palabra humana en su pobreza para elevarla consigo hacia lo alto, casi como raptándola (*entrückt*), para sumergirla en la dimensión misteriosa de esa realidad cada vez más desemejante, que antes que alejamiento absoluto se le revela como don siempre novedoso y mayor a cuanto pueda ser esperado por la creatura humana⁶³.

La palabra no subsiste en sí misma sino en el ritmo de ese misterioso *entre* que se revela como acontecimiento semántico que ocurre libremente entre el abismo de la creaturalidad y la inmensidad divina. De ahí que no pueda sino existir dentro de la tensión de su propia ex-presividad que es posibilitada por la im-presión del don divino primero recibido. En este *entre* la palabra muestra su propio ritmo. Primero, ella se revela como un *ana* que anuncia el *ano*, un camino hacia el misterio⁶⁴ divino que la sobrepasa, mostrando así su ser-tensión que la impulsa siempre hacia un más allá de sí. Ella es aquí ex-presión. Segundo, ella es simultáneamente un *ano* que se revela en el *ana*, es im-presión recibida y expresada, pues en su com-prehender (*greifen*) da a conocer lo que ha com-prehendido (*Griff*). En cuanto concepto (*Begriff*), la palabra se presenta a sí misma como un ser-com-prehendido

62 “Es ist Nacht, in der das Abgründige des Geschöpfes (*quid est profundius hoc abyssos?* - in Ps 41;13) un das Grundlose Gottes (*ut inventus quaeratur, immensus est* - in Jo tract 63;1) unergründlich eins sind”. *AE*, 170.

63 “...Analogie nach unten und nach oben durchbricht: nach unten in eine Abgründigkeit des Geschöpflichen, die über eine ‘je größere Unähnlichkeit’ hinaus schon beinahe ‘Widerspruch’ sagt; nach oben in eine Unermeßlichkeit der Unbegreiflichkeit Gottes, in die das Geschöpf entrückt wird, daß es, auch über die ‘so große Ähnlichkeit’ der Exemplarität hinaus, schon beinahe ‘Aufhören in Gott hinein’ ist”. *AE*, 170.

64 “So ist das Mysterium als ‘Geheimnis’ der innere Sinn der ‘klar gebahnten Straße’, die zu ihm hinein führt, aber als Straße notwendig vor den Türen des Geheimnisses abbricht. Die ‘Straße’ bricht vor der scheidenden Tür (*muw*) ab und geht so durch die Tür ein. In diesem Sinn führt der Begriff als Begriff ins Geheimnis: Es ist eine *re-ductio in fieri*, Einrücken des begriffhaften Lichtkranzes in die dunkle Mitte, indem es *re-ductio* ist, Führung auf den Wegen und gemäß Plan”. *AE*, 88.

(*einbegriffen sein*) en-el-misterio, de modo tal que es el misterio quien se revela con toda su majestad en la pobreza de la palabra⁶⁵. Tercero, entre estos dos momentos surge la novedad del sentido. Sólo en este acto de com-prehensión (*einbegriffen sein*) del misterio, podemos comprender-nos a nosotros mismos (*uns einzubegreifen*) y así el sentido último de nuestra existencia, lo que significa que en este proceso de comprender somos llevados y reconducidos (*re-ductio*) a la verdad última⁶⁶. Por una parte, ya habitamos en el misterio en cuanto somos com-prehendidos por-dentro/de su realidad majestuosa. Pero por otra parte, sólo lo podemos comprender en la medida que somos conducidos gratuitamente hacia él por él mismo. Es así como la forma de este *entre semántico* que constituye al lenguaje se nos muestra como la del Misterio-en-sobre-el-concepto⁶⁷.

2.2 La transformación semántica de la alteridad: el otro como constitutivo de la palabra

Este *entre semántico* que constituye la forma del lenguaje adquiere un ritmo propio por el que la desemejanza cada vez mayor (*je immer größeren Unähnlichkeit*) que pueda anunciar la palabra (*ana-ano*) es reconducida a una semejanza todavía tan grande (*eine noch so große Ähnlichkeit*) que es siempre donada (*ano-ana*), de modo que la inmensidad del Dios cada vez mayor (*je immer größere Gott*) se manifiesta bajo su cercanía aún más grande (*noch so großen Gott-Nähe*)⁶⁸. Este es el siempre-nuevo-ritmo (*je neuen Rhythmus*) de la *reductio in Mysterium* (*Rückführung ins Geheimnis*) que

65 “Begriff entsteht hier mithin neu vom ‘Geheimnis’ her: als ‘einbegriffen sein’ durch das ‘Geheimnis’: wie die Nacht ihr Antlitz öffnet, im Maße alles Licht erlosch”. *AE*, 89.

66 “Das Geheimnis greift uns, um uns ein-zu-be-greifen. Es führt uns, um uns in sich hinein rück-zuführen (im *re der re-ductio*)”. *AE*, 89.

67 La analogía, desde este punto de vista, viene redefinida como el movimiento de regreso al misterio (*reductio in Mysterium*) o *Rückführung ins Geheimnis*. Cfr. *In und Gegen*, Nürnberg, 1955, 279. Este texto será citado de ahora en adelante como *IG*. Mechels recuerda cómo la categoría de misterio es para Przywara fundamental, es el *Herzpunkt* de su pensamiento, descubierto desde la experiencia del *mysterium in abscondito sub contrario* de Lutero. Cfr. E. MEHCELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 251.

68 *IG*, 280-281.

dinamiza y hace posible en la existencia todo lenguaje analógico acerca de Dios, porque

existe solamente el ritmo siempre novedoso, en el que 'la semejanza todavía tan grande' (...) es interrumpida radicalmente por un ascenso radical hacia la 'desemejanza cada vez mayor' del Dios que está por encima de todo lo que puede ser pensado; por tanto, esa 'desemejanza cada vez mayor' no puede ser comprendida a partir de un principio ilógicamente lógico de un 'totalmente otro' absoluto, sino que, el hombre experimentado y pensante desciende de las alturas vertiginosas a nuevas experiencias de 'semejanzas todavía tan grandes' en el abismo fecundo (tanto religioso como teológico) de la experiencia⁶⁹.

El Otro que viene al lenguaje no es, pues, un Dios absolutamente lejano o equívoco, incapaz de ser comprendido, sino el que, entrando en la alteridad de la pobreza del lenguaje, marcada por el anuncio de una desemejanza cada vez mayor, se revela en el rostro de una cercanía todavía más grande. El Otro que constituye al lenguaje, es el Dios cercano, que hace de su desemejanza un abismo inagotable y siempre novedoso de comprensión, una profundidad que no puede ser agotada por las palabras humanas, pero que las abraza a todas y cada una. Este siempre-nuevo-ritmo de la *reductio in Mysterium* procura al lenguaje el milagro de la *transformación semántica* por el que todo anuncio (*conductio*) de la palabra acerca de la realidad divina siempre mayor (*ana-ano*) es introducido gratuitamente, y por un don divino (*ano-ana*), en la profundidad del misterio mismo (*re-conductio*), que se desvela bajo la forma de la *alteridad* comprendida, no como una distancia absoluta e inalcanzable (*equivocidad*), sino como la novedad absoluta y radical de un Dios que se dona cada vez más y que no deja agotarse en discurso alguno.

La alteridad posibilita, pues, que la palabra ahonde en las profundidades del misterio para luego balbucearlo con la pobreza semántica de su discurso,

69 "Es gibt nur den je neuen Rhythmus, in dem die 'noch so große Ähnlichkeit' (...) radikal aufgebrochen wird in das radikal Übersteigende einer 'je immer größeren Unähnlichkeit' des 'Gott, der über allem ist, was gedacht werden kann', - aber so, daß auch und grade diese 'je immer größere Unähnlichkeit' nicht in ein alogisch logisches Prinzip eines absolut 'ganz Andern' hinein umgreifbar ist, sondern den erfahrenden und denkenden Menschen jeweils neu aus schwindelnden Höhen hinunter-weist in eine je neue Erfahrung 'noch so großer Ähnlichkeiten' im (auch religiös und theologisch) fruchtbaren Bathos der Erfahrung". *IG*, 280.

porque cada polo (palabra-misterio) reposando en su propia identidad, sin mezclarse ni confundirse con el otro⁷⁰, es simultáneamente dinamizado según el ritmo de lo que ocurre *entre* los dos polos. De este modo todo intento humano por expresar el misterio divino mediante un lenguaje ascendente (*ana-ano*), es transformado semánticamente por un movimiento descendente (*ano-ana*), que lo introduce (*re-conductio*) gratuitamente en la realidad de un Dios cada vez más cercano a la creaturalidad en sus experiencias cotidianas, aunque siga siendo, simultáneamente, el gran desemejante respecto al lenguaje, como Aquel que se encuentra por encima de todo lo decible y pensable⁷¹.

Nos hemos topado con la gran paradoja que surge como fruto de la transformación semántica que ocurre en toda palabra humana que intenta comprender la realidad divina. Mientras la desemejanza siempre mayor permanece, dada la pobreza expresiva del lenguaje en relación con la inmensidad y hondura del misterio, es Dios quien se acerca al hombre, y más que a su lenguaje, a sus propias experiencias, para desvelarle su amor incondicional como el Dios cuya cercanía es aún mayor que toda desemejanza lingüística y epistemológica. Podemos decir que se ha dado un nuevo paso que logra complementar el argumento ontológico Anselmiano. Dios no es solamente Aquél que está por encima de todo lo que pueda ser pensado, y como consecuencia de todo lo que pueda ser dicho. Este hecho que marca la diferencia radical entre la creatura y Dios, contiene a la vez su propia paradoja, en cuanto Dios es Aquél cuya cercanía es cada vez mayor a todo lo pensable y decible acerca de Él.

El lenguaje sólo puede estar, entonces, al servicio de esta cercanía siempre mayor que se nos dona gratuitamente bajo el ritmo del *entre* semántico que constituye toda forma lingüística (*entre* el abismo creatural y la inmensidad divina). La palabra es servicio de un ritmo que no surge de ella, sino que ella sabe expresar con humildad y gran altura, como camino que nos muestra el sentido último de la existencia bajo la forma de un anuncio fugaz y sutil, cuya pretensión no es la comprensión del misterio en sí mismo, sino la revelación de su siempre y misteriosa presencia cercana en-sobre

70 Y no puede haber mezcla ni confusión pues Dios es siempre Otro respecto a todo lo humanamente existente. "Gott - das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche". *RG I*, 243.

71 Cfr. *RG I*, 243.

nosotros. En fin, el misterio de la alteridad en Dios está a su vez entrecruzado por el ritmo de los contrarios, de modo que el ser-Otro de Dios respecto a la creatura no ha de ser entendido sólo en función de un horizonte de incomprendibilidad cerrado en sí mismo, sino marcado por un espacio de cercanía, de una presencia siempre mayor que toca la existencia de la creatura en lo más íntimo y propio.

2.3 La concretez histórica de la alteridad: el otro en cuanto otro

2.3.1 La alteridad como tensión entre lo concreto-general

El otro no es un tú general (*allgemeines Du*), como tampoco un yo general (*allgemeines Ich*) y abstracto, es un individuo humano concreto, que existe dentro de una historia particular determinada por un contexto y un tiempo propios, y sólo en este contexto y en este tiempo se nos muestra como una existencia concreta⁷². En este sentido podemos hablar del otro en cuanto otro, antes que adoptar modos lingüísticos abstractos y generales que diluyan la concretez y el drama de su historicidad. La concretez de la existencia delimita a cada persona dentro de un ahora (tiempo) y un aquí (contexto), dentro de un espacio vital e histórico en el que se desenvuelve y camina.

El otro es la expresión de una diferencia que dinamiza la propia vida de cada sujeto hacia una siempre mayor realización que acontece dentro de los límites del ahora-aquí⁷³ (*Jetzt-hier*) histórico de su existencia. Ahora bien, esta concretez del sujeto humano revela en él una tensión que lo entrecruza por la que no se puede decir que sea pura concreción e individualidad. Lo general habita en él, mas no de modo absoluto, como si él fuese sólo una idea abstracta más allá de este mundo, sino en la tensión de los contrarios, de un modo polar. Przywara nos recuerda que tanto para el pensamiento griego, como para el patrístico y el tomista, la idea de un “hombre-general habitaba en algún lugar del hombre concreto, y el individuo concreto participaba de

72 “Denn ein ‘Mensch an sich’ existiert nicht, es existiert nur der, ‘in Raum und Zeit’, ‘gänzlich individuierte’ Mensch” (...). Er ist Existenz einzig und allein als in ‘diesem’ Raum und ‘dieser’ Zeit, - als Existenz ‘bezeichnet’, wie die Materie bezeichnet ist: raumhaft und zeithaft”. *Christliche Existenz*, Leipzig, 1934, 18.

73 Cfr. *Christliche Existenz*, 18.

algún modo positivamente en la realidad y valor propios del hombre-general”⁷⁴, es decir, un polo no se diluía en el otro, antes bien, se gestaba una mutua y perfecta reciprocidad en la alteridad entre ambos polos en tensión.

2.3.2 La alteridad como constitutiva del discurso

La otredad (*Anderssein*) se presenta fundamentalmente como constitutiva a cualquier discurso acerca de Dios⁷⁵, pues es en la *diversidad* de la realidad creada donde se nos dona el Dios siempre-mayor (*semper maior*) como principio y fundamento de todo lo que existe. La otredad o diversidad de las cosas creadas entre sí y respecto a Dios no es fruto de un defecto de la creación, sino un reconocimiento de lo esencial y propio de cada creatura que participa según diversos grados en la vida del Creador⁷⁶, de modo que, reconocer que cada sujeto humano es siempre un otro, respecto a los demás sujetos y a Dios, significa afirmar la sobreabundancia nunca aprehensible de la realidad divina, y simultáneamente, llevar lo propio y distintivo de cada creatura respecto a las otras a su desarrollo y plenitud⁷⁷. En fin, se trata del reconocimiento de la profundidad propia de cada uno de los polos que se encuentran y que constituye el ritmo de los contrarios como una relación de alteridad recíproca, por la que el otro (*alter*), siendo otro y distinto (*diversum*), sólo existe en la relación con su polo contrario, así como la expresión mediante la palabra sólo existe en la unidad diferencial con lo expresado por ella, que siempre le será mayor⁷⁸. Por otra parte, en todo ritmo de los contrarios, uno

74 “Dieser Allgemein-Mensch wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses Allgemein-Menschen”. *RG II*, 741.

75 “Das jeweils konkrete geschichtliche Subjekt ist der andere, der konstitutiv ist für die Gottesrede - und es braucht die vielen, oder richtiger gesagt, *alle* individuellen Subjekte, damit es wirklich *Gott* ist, der zu Sprache kommt”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster, 2000, 31.

76 Przywara sigue en esta reflexión sobre la multiplicidad y la distinción en el orden creado a Tomás de Aquino, especialmente en lo expuesto en el *Comp. Theol.*, 102.

77 De este modo el reconocimiento de la otredad implica “die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der Tiefen Gottes”. *RG II*, 735.

78 Hemos de recordar la crítica que hace B. Puntel al referirse a una polarización de las diferencias en el pensamiento de Przywara, que desemboca en una forma ahistórica y

de los polos siempre ha de superar al otro, a razón de su ser siempre mayor, tal como de Dios se predica una desemejanza cada vez mayor respecto a la creatura, o lo expresado (misterio) se dice en un modo siempre menos adecuado en comparación con la expresión (palabra).

La alteridad constituye un principio absoluto y no relativo en Przywara, es decir, que cada polo es absolutamente otro y distinto, no se da una especie de correlación entre ambos a partir de una necesidad o complementariedad de uno respecto al otro. El *entre*, o único punto de encuentro, implica tanto la superación de un polo por el otro, según el principio del *semper maior*, como la mutua reciprocidad, sin mezcla ni confusión, sino en-la-alteridad absoluta (*Beziehung gegenseitigen Andersseins*). En base a esto, Przywara realiza una crítica al pensamiento dialógico que no puede pensar al Tú (Divino) sin el yo (humano), pues bajo la forma de una trascendencia correlativa (*Korrelative Transzendenz*) anula la verdadera y auténtica trascendencia que acontece entre los polos como relación de recíproca alteridad⁷⁹.

abstracta del misterio divino. Describe Puntel: "Przywara bedenkt wohl die Differenz-Beziehung, nicht aber *als solche*, sondern nur in ihren beiden 'Polen': die Beziehung von Akt (Bewußtsein) und Gegenstand (Sein) wird dann folgerichtig als ein Zueinander, ein Hin- und Her-Schwingen, eine Spannungsschwebung begriffen. Nun lautet hier die kritische Frage: Ist mit dieser Polarisierung der Beziehung-Differenz ihr Wesen (verbal!) wirklich erfaßt?". Según Puntel la concepción analógica de Przywara es ahistórica donde lo *otro* es presentado como algo abstracto que no forma parte de la esencia del propio ser, sino que le está en frente, ya que el concepto de diferencia o relacionalidad en Przywara permanece sólo en un plano ontológico, según es apreciado en la concepción del Dios siempre mayor, ilimitado y distanciado respecto de la creaturalidad. La obra *Analogia Entis* no puede ser leída como un fragmento aislado, sino en el contexto total de su pensamiento. En nuestra investigación desarrollamos cómo la polarización en Przywara radicaliza la historicidad bajo el entrecruzamiento de relaciones de recíproca alteridad que constituyen a la analogía como estructura originaria de la realidad, en la cual el orden ontológico, constituye sólo un orden que no puede leerse en sí mismo, al menos en el pensamiento de Przywara. La otredad no está fuera del sujeto, sino que lo constituye esencialmente en su devenir histórico. Sólo así se entiende cómo el *Deus Semper Maior* no es el inalcanzable, sino el conocido en la contradicción humana, en el misterio de su diferencia. L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1969, 542.

79 "Gott wird so sehr zum 'Du' des 'Ich' des Menschen, daß eine echte Transzendenz sich aufzulösen beginnt in eine rein 'Korrelativ Transzendenz': Transzendenz, die gewiß nicht 'umschlägt' in 'Identität', aber in Folgerichtigkeit einer Letzttheit des 'Ich-Du', Korrelation wird, sodaß die (innerjüdische) Gefahr aufzieht, Gott nicht ohne das Gegenüber des Menschen denken zu können". *Logos: Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Düsseldorf, 1964, 152.

2.3.3 Del no-reconocimiento al reconocimiento del otro

La palabra no es sólo el espacio histórico donde el otro se revela y es reconocido en su ahora-aquí (*Jetzt-hier*), ella también está entrecruzada por una tensión negativa dinamizada por el ritmo de los contrarios, pero en este caso, no es el movimiento de la superación de uno de los dos polos en pro de la realización plena del otro lo que dinamiza la tensión, o el así llamado *entre*, tal y como acontece en el principio escolástico según el cual la *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*, sino que funciona por negación, incluso dialécticamente, bajo la intensidad negativa del no-reconocimiento histórico del otro mediante una praxis programática concreta cuyo efecto es la explícita negación y exclusión del otro del ahora-aquí que lo constituye como concreto, para diluirlo en la pura generalidad de un tú (*allgemeines Du*) vacío y abstracto cuya vida no es en lo más mínimo valorizada. Si el sujeto humano concreto sólo es tal en la medida en que es reconocido como otro dentro de un espacio y tiempo particulares, su no-reconocimiento y exclusión de estos espacios y tiempos concretos de la historia, logrados mediante distintas praxis históricas, conllevan directamente a la negación del sujeto humano en cuanto tal, en todo su valor como persona.

El camino para restaurar el reconocimiento perdido del otro en cuanto otro, ha de ser el lenguaje, así como hemos sido reconciliados con Dios en-por su Palabra. Si el reconocimiento del Otro (el *Deus semper maior*) se manifestaba bajo el movimiento ascendente (*ana*) de un *anuncio* del misterio (*ano*), ahora el reconocimiento del otro (el *sujeto humano concreto*) sólo puede acontecer bajo la libertad del dejarlo *pro-nunciar-se*, lo que hace de él un auténtico sujeto de la palabra antes que estar sujetado por ella.

El lenguaje puede, entonces, ser auténtico y semánticamente portador de un sentido sólo cuando cada sujeto humano sea “verdaderamente como *otro* concebido y reconocido, cuando el yo salga de su chocante extrañeza a partir de su totalidad y certeza. Comenzará entonces a venir a la mirada, ya no como alguien a quien busco acaparar a través de mis proyecciones, sino como alguien a quien deje que se pronuncie por sí mismo”⁸⁰. En este sentido,

80 “...so sehr is der andere nur wirklich als der *andere* erfaßt und anerkennt, wenn das Ich gerade durch seine schockierende Fremdheit aus seiner Geschlossenheit und seinen Gewißheiten herausgerissen wird. Er beginnt dort in den Blick zu kommen, wo ich ihn

la analogía es la forma del lenguaje (*Sprachform*) por la que toda generalización y abstracción acerca del hombre viene entrecruzada y superada por la concretez de su realidad histórica que se pronuncia proféticamente en su crítica contra toda negación y exclusión del existente, para anunciar con valentía la realidad siempre mayor y cercana de un Dios que lo llama e invita a la propia realización personal dentro de un espacio y tiempo concretos, un Dios que se le revela como principio y fundamento de todo lo creado, y en este sentido como *Agape* o camino de auténtico reconocimiento.

2.4 Las catástrofes históricas como lugares de acceso al conocimiento divino

2.4.1 El reconocimiento del otro en cuanto otro como iter metodológico de la metafísica

La tensión *entre* la esencia (*Sosein*) y la existencia o ser-ahí (*Dasein*) dinamiza la historicidad según el ritmo de la dolorosa concordia de los contrarios caracterizada por una inquietante unión en tensión. Esto hace de la historia no sólo el lugar de revelación de la profundidad del misterio divino⁸¹, que permite entender a la tensión en su sentido positivo como movimiento pro-activo (*hacia más allá de sí*), sino también en un sentido negativo, como espacio de destrucción y negación (*contra la propia historia*) del otro. De hecho, el camino hacia el reconocimiento del otro en cuanto otro ha de pasar por esta dimensión trágica⁸² de la vida, que se concretiza en las innumerables catástrofes que acontecen en ella, pues “el rostro de una época es legible en las grandes controversias que surgen en la vida cotidiana”⁸³,

nicht mehr durch meine Projektionen von mir her zu vereinnahmen suche, sondern ihn selbst sich aussprechen lasse”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 30.

81 En esta primer sentido la historia es concebida como “ein Kreisumschwung zwischen Anfang und Ende”. Cfr. *IG*, 290.

82 Esta segunda concepción negativa de la historia incuba ya una cierta positividad, pues a través del paso por esta tragicidad, se genera un crecimiento en la propia vida. “...zuletzt durch alle Katastrophen hindurch ein großes Wachstum: von einem alpha durch alle Buchstaben des Alphabets hindurch zu einem omega”. *IG*, 290.

83 “Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen”. *RG I*, 342.

hasta tal punto que “el núcleo esencial de la metafísica se revela en la filosofía y la teología que de ellas (estas controversias) procede”⁸⁴.

Es así como se nos presenta el camino metodológico que el mismo Przywara recorre y que no ha sido hasta ahora desarrollado ni valorizado como tal en la originalidad de su pensamiento. Las catástrofes y controversias históricas son lugares en los que se nos invita a re-conocer la verdad última divina, incluso se presentan como lugares de crecimiento. El camino metodológico que asume Przywara no es el de una metafísica abstracta que luego se concretiza. Antes bien, la metafísica surge de esta contrariedad que acontece en la vida cotidiana y la expresa pues “lo invisible es conocido a través de lo visible. Lo que significa que lo visible adquiere su verdadero significado, es decir, que es comprendido como la visibilidad de lo invisible. Lo invisible es sólo significativo en lo visible”⁸⁵.

En este sentido el *Deus absconditus* se revela en la historia, y más aún, en medio de la noche oscura de sus controversias y catástrofes, pues la historia es fuego y destrucción⁸⁶. Con ello hemos pasado de una metafísica primera que partía del *estudio del ser en cuanto ser*, según había sido formulada por Aristóteles, a una metafísica creatural que ha de partir del *reconocimiento del otro en cuanto otro*. Y aquí se revela la forma auténtica y profética de la analogía, el *Agape*, lo que veremos más adelante, que exige una opción por parte del sujeto humano antes que una concordancia abstracta entre los polos, pues en la tragicidad de la historia quedan desvelados los contrarios en su pura y dura realidad, de tal modo que “hay una sola luz, que es la nueva época. Y hay una sola penumbra, que es el pasado”⁸⁷. Y *entre* estos dos polos hay que optar y levantarse, como lo realizó “la nueva democracia contra (*gegen*) el autoritarismo, la nueva y auténtica humanidad contra la vieja profesioneidad (*Berufstum*) (...), la emancipación de la mujer contra el viejo

84 “Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen”. *RG I*, 342.

85 “Das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfaßt ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren”. *RG I*, 342.

86 Przywara describe a la historia con las fuertes palabras: “Geschichte im Feuer” o más aún, “Geschichte ist Destruktion als Advent und Advent als Destruktion”. *IG*, 291.

87 “Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur eine Finsternis, und das ist die Vergangenheit”. *RG I*, 342.

tiempo de los hombres”⁸⁸. La superación de uno de los dos polos es ahora descubierta bajo la lógica del contra (*gegen*), donde no cabe una falsa concepción de la unidad como correlación entre los dos polos, lo que sería una resignación⁸⁹, sino el llevar la tensión hacia uno de los extremos para, así, lograr superarlo y orientarlo hacia su transformación y plenitud. Esto no significa que la superación del polo positivo se realice de un modo absoluto en el mundo, pues “la oscuridad se ve o se comienza a ver también en la nueva luz”⁹⁰.

2.4.2 La superación (*Überwindung*) de lo trágico

Dentro de esta constitución polar del mundo, su tragicidad es indudable⁹¹. ¿Pero es este mundo trágico lo último y definitivo? ⁹². No, ya que las catástrofes históricas desvelan un sentido mayor a ellas mismas, una definitividad que pertenece al drama interno de Dios, pero que se nos da a conocer mediante el carácter dramático del mundo como revelación absoluta del amor de Dios. Por una parte, el envío del Hijo a la tragicidad de la historia, por parte del Padre, expresa un amor cada vez mayor, que es capaz de entregar a su propio Hijo al sufrimiento de una muerte en cruz. Por otra parte, el regreso del Hijo al Padre en el Espíritu Santo anuncia la superación de todo lo antagónico y contrario de la historia ante la definitividad de la Gloria de Dios⁹³. Es por ello que la tragicidad del mundo es tan terrible y desgarradora,

88 “So stand der neue ‘Volksstaat’ gegen den alten ‘Obrigkeitsstaat’, das neue ‘reine Menschentum’ gegen das alte ‘Berufstum’...”, y continúa con más alusiones: “die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (...) der ‘Aufstieg der Frau’ gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine”. Con la palabra *Berufstum* Przywara quiere contraponer la condición inhumana de la profesionalidad o absolutéz del conjunto de profesiones tomadas en y por sí mismas, ante las cuales el sujeto humano se convierte en un mero instrumento y prisionero. *RG I*, 342-343.

89 Cfr. *RG I*, 343.

90 “Man sieht (oder fängt an zu sehen) die Finsternis auch in dem neuen Licht”. *RG I*, 343.

91 Cfr. *RG I*, 344.

92 Cfr. *RG I*, 349.

93 “Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu Seinem Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Ueberwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes”. *RG I*, 350.

pues es también la tragedia de Dios, aunque simultáneamente, es ya el lugar de la esperanza y el conocimiento divino, pues toda negatividad histórica viene superada por la Gloria del amor de Dios, más aún, la tragedia del mundo incuba en sí ya la esperanza, porque ha estado ya superada desde la eternidad por el Hijo en la creación⁹⁴. El cristianismo se presenta así como superación de lo trágico, es decir, como un abandono completo en Dios⁹⁵. Pero que tal superación permanece siendo trágica en su forma, como la tragedia de la cruz, en la que Cristo, en medio del dolor y la contradicción, se entrega y abandona totalmente en los brazos del Padre, sin por ello dejar de vivir el extremo sufrimiento de la soledad humana⁹⁶. La lógica de la superación imposibilita toda identidad absoluta del Dios siempre mayor con las tragedias del mundo. Toda catástrofe histórica ha de ser considerada fundamentalmente como la negación explícita de Dios, es siempre una negación del reconocimiento del otro en cuanto otro.

Durante los años posteriores a la segunda guerra mundial el pensamiento de Przywara radicalizará el discurso del mundo trágico que había iniciado en sus escritos anteriores, levantándose enérgicamente contra el ocaso del occidente, que había iniciado a proclamar un discurso programático que se movía *entre* la afirmación del super-hombre (*Übermensch*) y del no-hombre (*Unmensch*)⁹⁷. Esta nueva forma de pensamiento, que es denominada el ocaso

94 “Weil der letzte Grund der Welttragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Welttragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte ‘Phänomenon’) des Ewigkeitseins der Gottragik ist, die von Ewigkeit sich den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte ‘Noumenon’)”. *RG I*, 350-351.

95 La forma de la superación de lo trágico es la de un abandono absoluto en Dios (*restloses Sich-Aufgeben in Gott*). *RG I*, 376.

96 “Tragik bleibt, die Tragik des Kreuzes, des Zeichens des Widerspruches, aber eine Tragik, die sich in letzter Tiefe der Seele als ruhiges Kind in den Armen des Vaters weiß und darum nicht leidenschaftlich verlangt weder nach einer ‘Unsterblichkeit um allen Preis’, sondern mitten in männlichem Ringen und fraulich-mütterlichen Mit-leiden untragisch still ist in dem Einen ‘Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!’”. *RG I*, 379.

97 “Die ideale Identität, die durch das gesamte Denken des Abendlands, wenigstens als ‘Traum’, ging, ist in diesem ‘Ende des Abendlands’ aufgerissen in jene Antithetik, die im ‘Ur des Abendlands’ stand: zwischen einem gotthaft ‘Idealen’ und einem gotthaft ‘Infernaln’: erscheinend im Menschen als dem ‘Dynamit’ des Zwischen von ‘Übermensch’ und ‘Unmensch’”. *Logos*, 150.

del occidente, pretende romper el auténtico ritmo de los contrarios bajo una lógica de la destrucción y del no-reconocimiento del otro en cuanto otro, hasta llegar al extremo de la negación absoluta del sujeto concreto humano al considerarlo como un no-hombre, y de Dios al proclamar que ha muerto. Según Przywara, ya no se trata sólo de un simple ateísmo al cual le es indiferente la existencia de Dios, sino de un Contra-ateísmo que odia a Dios, excluyéndolo de toda posible concepción humana. Un ateísmo incluso que penetra bajo la forma de la duda en las nuevas formas religiosas⁹⁸. La imagen del Dios que garantizaba un orden socio-cultural ha desaparecido con el ocaso de la cultura occidental misma. El Dios de la política, de las leyes, del orden social, ya no aparece más. Este hombre, prisionero de su falsa imagen de Dios, ha sido desmascarado, a tal punto, que el que ha muerto no es Dios, sino los ídolos contruidos por el hombre⁹⁹.

En esta crisis del occidente, la respuesta parece encaminarse por la búsqueda de una nueva imagen divina, la del Dios dinámico y del movimiento como contraria al Dios estático y del orden que ha caído. Sin embargo, esta nueva imagen es tan idolátrica como la antigua, según Przywara, pues tal movimiento pretende superar continuamente cualquier orden o imagen divina hasta el final, de modo que se convierte él mismo en otro ídolo¹⁰⁰. ¿Dónde entonces se encuentra la posible salida de esta encrucijada a la que nos ha llevado este triste ocaso del pensamiento occidental? El Dios de hoy es, primero, “el Dios del fuego, de la justicia y del amor”¹⁰¹. Como fuego es en sí mismo la candela inextinguible de la vida y la gloria. Como Justicia, ha de

98 “Wir haben das 19. Jahrhundert hinter uns, das auf der Höhe seines Wissens mit einem vornehmen Atheismus sich rühmte. Dieses 19. Jahrhundert ist nun umgebrochen in das 20. Jahrhundert, das an Gott glaubt, aber ihn haßt. Der vornehme Atheismus ist umgebrochen in einen satanischen Kontratheismus, in eine Religiosität, die Gott haßt. Und es ist das Schlimmste an der heutigen Stunde, daß dieser Kontratheismus, diese Verzweiflung an Gott, dieser Aufruhr gegen Gott in uns Christen selber, wenn auch noch so unbewußt, wenn auch noch so verhehlt, wenn auch noch so tapfer und heldenhaft bekämpft, dennoch fortlebt, daß wir uns fragen: Wo ist Gott? Ist Gott überhaupt? Und wenn er ist, wie kann ich ihn ertragen?”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, Einsiedeln, 1948, 47.

99 “...gestorbenen ist nicht Gott, gestorben ist der zum Götzen erhobene Mensch”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 50.

100 H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

101 “Es ist erstens der Gott des Feuers des Gerichtes und der Liebe”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

actuar como el fuego que quema y consume todo ídolo que se pretenda construir, pero bajo la sombra del amor que nos asume y consume desde dentro para llevarnos a él. No puede haber justicia sin amor y fuego simultáneamente¹⁰². Segundo, el Dios de hoy se presenta también como “el Dios del fuego, de la cruz y de la gloria”¹⁰³. La cruz es el desvelamiento de la gloria, y la gloria es el misterio de la cruz. No pueden separarse una de la otra, y de ahí su fuerza que lleva a plenitud todo lo existente al consumirlo en su propio amor.

Ante esta situación que vive el occidente, la respuesta del hombre no puede ser la de la huida de la historia, sino la inserción en ella, pero caminando bajo el espíritu del *agape* que Dios mismo es en su amor inagotable como *iter* de superación de lo trágico del mundo. Este *agape* es la palabra capaz de hacer salir a la historia de su ocaso temporal para revelarle su sentido último. El *agape* es el ritmo de la misma analogía que se dona como superación de la tragicidad terrible del mundo. Es un ritmo a su vez trágico, pues exige opciones concretas en cada persona *contra* las catástrofes históricas, antes que una huida de la realidad.

2.4.3 La analogía como *agape*: el *entre* como encuentro-des-encuentro

El denominado ocaso del occidente por Przywara trae consigo una nueva posibilidad: la salida del hombre cristiano, el levantarse de una nueva humanidad que deja espacio al misterio y que no pretende dominar con su lenguaje ni con una falsa imagen al Dios siempre mayor. La tragicidad de la historia es retada por una nueva forma de vida, la manifestación del *agape*, como forma del amor mismo, como encuentro-desencuentro (*Begegnung*) originario rico en amor¹⁰⁴. Este es el único ritmo que puede desvelar el sentido profundo de la realidad ante el cual toda catástrofe, en su oscuridad, no será

102 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

103 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 54.

104 “Ursprünglich liebereiche Begegnung”. Hemos de tener en cuenta que la palabra *encuentro* (= *Begegnung*) implica simultáneamente una *confrontación*, un desencuentro. El amor ayuda a crecer, y de ahí su dinamicidad y riqueza. *Christentum gemäß Johannes*, Nürnberg, 1954, 232.

ya la última palabra proclamada en la historia, sino la negación de un amor siempre mayor que no se resigna a morir, antes bien, nos invita a superar esta condición trágica al asumir hasta lo último las consecuencias de un desencuentro (confrontación) con la realidad histórica para así conducirnos al verdadero encuentro con su verdad, del mismo modo cómo en el escándalo de la cruz se nos anunciaba ya la realidad de un amor mayor capaz de dar su vida hasta el final para hacer visible la Gloria divina.

El *agape* es el oscilante *entre*, es decir, el infinito y tenso centro que se gesta a partir del movimiento fruto del encuentro y desencuentro que acontece en el amor de (*entre*) un amante y un amado, es el punto medio donde se gesta la tensión de los contrarios¹⁰⁵. Y si hemos dicho anteriormente que este oscilante medio entre dos contrarios es lo que se denomina como *analogia entis*, tal y como sucede en las relaciones entre Dios y la creaturalidad, donde la cercanía de una *tanta similitudo* implica ya la distancia de una *maior dissimilitudo*, entonces el *agape* es la forma existencial concreta de la analogía¹⁰⁶ que permite al *Logos* eterno del Hijo manifestarse como *exégesis* del Dios invisible bajo la forma del *commercium*¹⁰⁷. Y decimos que permite porque entre el rostro histórico del Hijo que nos revela al Padre, pues son una misma cosa, y su filiación divina, como Hijo del Padre, acontece una auténtica analogía que evita toda identidad unívoca que pueda diluir la diferenciación real de las personas trinitarias.

105 “Agape, indem sie selber das schwingende Gegen zwischen liebender Begegnung und liebender Entgegnung ist, ist die unendliche schwingende Mitte”. *Christentum gemäß Johannes*, 235.

106 “Das Formale von ‘Analogie’ ist material ‘Agape’, *Analogie ist Agape*”. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

107 Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 236.