

**Un camino hacia Dios, un camino desde la individualidad  
El hecho originario religioso de la *analogia entis* y  
la hermenéutica histórico-especulativa de Erich Przywara**

**A way to God, a Path from the Individuality  
The original religious Fact the *analogia entis* and  
Erich Przywara's historical-speculative Hermeneutic**

**Rodrigo Núñez Poblete**

Universidad Alberto Hurtado – Centro Teológico Manuel Larraín

rnunezp@uahurtado.cl

Fecha de recepción: 10 de junio 2013

Fecha de aprobación: 11 de julio 2013

**Resumen:** Es posible reconocer en la reflexión en torno a la *analogia entis* la dimensión singular y única del encuentro comunicativo del hombre con Dios dada en la historia. Una mirada detenida a la hermenéutica histórico-especulativa de Erich Przywara muestra, precisamente, que el conocimiento “viviente” que se expresa en la *analogia entis* no pone la reflexión filosófica sobre la religión fuera de la historia ni elimina el reducto inviolable y personal del ser humano, desde el cual se abre a buscar a Dios en los signos de los tiempos. En este artículo pretende aportar a ese reconocimiento, vale decir, a poner de manifiesto que en la individualidad personal se abre un camino de acceso al misterio de Dios en la historia y en la comunidad.

**Palabras clave:** *analogia entis*, hermenéutica histórico-especulativa, Erich Przywara, conocimiento vivo.

**Abstract:** It is possible to recognize in the reflection on the *analogia entis* the singular and unique dimension of a communicative encounter between man and God as it is given in History. A close look at Erich Przywara's historical-speculative hermeneutic shows precisely that the “living” knowledge expressed in the *analogia entis* does not either place the philosophical reflection on top of religion or out of History. Neither does it eliminate the personal and inviolable stronghold of a human being, from which he opens himself to seek God in the signs of the times. This article seeks to contribute to that recognition, that is, to reveal that a path is opened to the mystery of God in history and in the community through the personal individuality.

**Keywords:** *analogia entis*, historical-speculative hermeneutics, Erich Przywara, living knowledge.

En la introducción de la reciente traducción al español de *Religionsphilosophie katholischer Theologie*<sup>1</sup> de Erich Przywara (1889-1972), Aníbal Edwards SJ<sup>2</sup> señala que la religión como problema filosófico requiere como punto de partida la consideración de la conciencia. Pero no de la conciencia de un yo-en-sí (o un yo trascendental del espíritu), sino del yo humano individual y concreto<sup>3</sup> situado en un contexto histórico y, desde ahí, abierto al contacto vivo con aquello independiente de su conciencia, la trascendencia. Es decir, una reflexión sobre el significado filosófico universal que la religión tiene como referente último la irreductible singularidad de ese contacto realizado en la comunicación viva y personal con Dios y experimentado en el misterioso reducto de su conciencia y en la comunidad a la que pertenece. Esta indicación, que mira a la respuesta libre del individuo y, por lo mismo, su singularidad histórica pareciera contrastar con algunas evaluaciones críticas ya “clásicas” al camino filosófico-teológico realizado por Erich Przywara. Algunas de ellas<sup>4</sup> señalan que, en cierta medida, Przywara habría quedado encerrado en una especie de reacción neoescolástica antimoderna y en un sistema metafísico, precisamente, a-histórico.

---

<sup>1</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Filosofía de la religión de la teología católica*, introducción y traducción de Aníbal Edwards S.J. Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2012. (Del original *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München: Oldenbourg, 1927)

<sup>2</sup> Las reflexiones que contiene este artículo son deudoras del amistoso diálogo y la discusión con Aníbal Edwards, S.J. a quien agradezco su generosidad. Me remito también en sus artículos, especialmente: “El enigma Przywara”, *Gregorianum* 90, 4 (2009), pp. 723–783; - “Introducción” en PRZYWARA, E. *Filosofía de la religión de la teología católica*, pp. 11–40; - “Mariología, espíritu misionero y sentir con la Iglesia. Caras permanentes del legado de Erich Przywara S.J.”, *Teología y vida* 51 (3), 2010, pp. 365–385.

<sup>3</sup> EDWARDS, A. “Introducción”, p. 18.

<sup>4</sup> Me refiero por ejemplo a PUNTEL, L. *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Herder: Freiburg i. Br., 1969, pp. 533–552; GERTZ, B. *Prophetie und Dienst, Erich Przywara zum 80. Geburtstag*, Düsseldorf 1980, p. 8; ZOCHÉ, H.-J. *Pantheismus und Theopanismus. Zur Grundlegung Analogielehre Erich Przywaras*, Augsburg 1985, p. 224; NAAB, E. *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara*, Regensburg: Pustet 1987, p. 24. Más allá de esas críticas a aspectos específicos, en general, se reconoce y valora el aporte que el teólogo y filósofo jesuita hizo en su época y a la teología católica contemporánea. Ese reconocimiento toma voces eminentes en Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Como muestra de ello K. Rahner lo llamó “maestro de una época futura” en *La gracia como libertad*, Herder: Barcelona: 1972, p. 312: “Przywara puede que sucumba algunas veces al incómodo y terrible arte de su “clasificatoria universal” (Balthasar) y ser injusto con aquellos cuya sistemática, real o ficticia, destrozan por completo en el abismo del misterio de Dios; puede que esté tentado a convertirse en sistema de la destrucción de todos los sistemas. Mas, puesto que su radicalismo quiere ser el del amor, el que acepta la locura de la cruz y el oprobio del amor indefenso, puede ser también con todo su radicalismo, el maestro de una época futura”.

Pero, ¿pretende efectivamente Przywara en su interpretación de la *analogia entis* encontrar un principio que le permita *derivar* algo que por su naturaleza misma es inderivable e irreductible? En este artículo pretendo mostrar que la singularidad del encuentro comunicativo vivo del hombre con Dios en su conciencia y en la comunidad no queda eliminado ni supeditado a una fórmula teórica abstracta, sino que, en un contexto hermenéutico especulativo particular de Przywara, constituye el punto de partida y la referencia última de su reflexión filosófica. En ese sentido, recojo la indicación de A. Edwards, busco su base desde Przywara mismo, para, en último término, poner de manifiesto algunos aspectos de su reflexión metafísica en relación a la comunicación viva del hombre con Dios en la historia.

Para cumplir tal objetivo, reconoceremos, en primer lugar (I), su conocida doctrina de la *analogia entis*, en la cual modula la relación comunicativa del hombre con Dios como un hecho originario religioso (religiöses Urfaktum). A partir de esto podremos ver con claridad que el conocimiento de Dios tiene un estatuto único e inderivable respecto de algo extra-religioso o de cualquier principio teórico. En segundo lugar, (II) abordaremos el sentido de la hermenéutica histórico-especulativa desarrollada por Przywara. Desde esa perspectiva podremos comprender la historia como el horizonte dinámico en el que se da el proceso real de encuentro e intercambio vivo de la creatura con el Creador. Finalmente, (III) haremos un alcance a la crítica de B. Gertz<sup>5</sup> a Przywara a propósito de que las creaturas sean *parábola* (*Gleichnis*) de Dios.

## 1. El hecho religioso originario al que remite la *analogia entis*

En el siguiente pasaje Przywara afirma aparentemente al pasar algo fundamental de sus obras religiosas:

“De hecho las concisas líneas de *Misterio divino del mundo, Dios, Filosofía de la religión de la teología católica*, son visibles en su sentido plenario, recién para quien llega hasta ellas desde la unidad de *Reino celestial del*

---

<sup>5</sup> Cf. GERTZ, B. *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Patmos: Düsseldorf, 1969, p. 254.

*alma, Año eclesial, Amor y Transformación* [...]. Pues la ley fundamental de la que habla *Filosofía de la religión* [...], vale decir, que el ‘conocimiento viviente’ irreflexivo, precede al reflexivo sistemático, está palpitante en la secuencia de *Eucaristía y Trabajo a Filosofía de la religión* [...].”<sup>6</sup>

Acá advertimos que para Przywara pensar la relación comunicativa del hombre a Dios en tanto hecho (als Tatsache) implica enfocar el punto de partida de la indagación filosófica en ese “conocimiento vivo” (lebendige Erkenntnis). Esto supone que el conocimiento vivo tiene su dinámica en el hecho religioso originario (religiöses Urfaktum) de la *analogia entis*. Tal sería, dicho muy en breve, la clave principal de la propuesta del pensador jesuita. Busquemos ahora comprender más este punto de partida.

Inspirado por el pensamiento de John H. Newman<sup>7</sup>, Przywara había confrontado en 1923 en *Religionsbegründung*<sup>8</sup> la filosofía de la religión de Max Scheler. En esa confrontación, Przywara asume con *la fenomenología* el punto de partida epistemológico de la Modernidad. Pero lo asume críticamente. Pues no parte del “yo” en tanto conciencia vacía, sino del “yo” abierto a la plenitud de una experiencia religiosa ante Dios, quien es, en último término, lo más real de lo real. Él busca mostrar la apertura interna a lo que sería el paso siguiente de la *fenomenología*: el paso a una filosofía que aborde la realidad de lo religioso, es decir, que indague la relación del hombre hacia Dios pero según su génesis: desde el hombre o desde Dios. Es decir, si la fenomenología de lo religioso indaga lo religioso a partir del “problema de la esencia” (“das

---

<sup>6</sup> PRZYWARA. *Ringens der Gegenwart*, Augsburg: Filser, 1929, p. 9: “Es sind in der Tat die knappen Linien von *Gottegeheimnis der Welt, Gott, Religionsphilosophie katholischer Theologie* in ihrem vollen Sinn erst dem ersichtlich, der von Einheit von *Himmelreich der Seele, Kirchenjahr, Liebe und Wandlung* zu ihnen kommt [...]. Denn jenes Grundgesetz, von dem *Religionsphilosophie katholische Theologie* spricht, dass nämlich die unreflektierte „lebendige Erkenntnis“ der reflektierte-systematischen vorausgeht, ist in der Abfolge von *Eucharistie und Arbeit* zu *Religionsphilosophie* [...] selber lebendig.” Agradezco a A. Edwards la revisión de las citas que se traducen en este artículo.

<sup>7</sup> Cf. PRZYWARA. *J.H. Kard. Newman, Christentum. Ein Aufbau*, Herder: Freib./Br., 1922.

<sup>8</sup> Cf. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler – J.-H. Newman*, Herder: Freib./Br., 1923, p.6.

Soseinsproblem”)<sup>9</sup>, el siguiente paso diseñado por Przywara lo asume a partir del “problema de la existencia” (“das Daseinsproblem”)<sup>10</sup>. Esta última debiera procesar el *que* (Was) real-existente dado de hecho en la capacidad comunicativa originaria del hombre. Este sería el objetivo de sus obras *Religionsbegründung* y de *Religionsphilosophie katholischer Theologie*.

Przywara logra exponer los alcances y límites del *método fenomenológico*. Con ello hace ver, por un lado, que la teoría valórica de Scheler es un *factor ajeno* e incompatible con su *enfoque fenomenológico* y, por otro, que su propia teoría plenifica todos los matices que Scheler intuye en la experiencia religiosa pero que habría encerrado en una *intuición emocional*. Przywara rescata, además, la clave fundamental de la filosofía de la religión de Scheler: no derivar lo religioso de algo extra-religioso, es decir, de lo reflexivo puro, como habría ocurrido a lo largo de la Modernidad desde Leibniz. La corrección a este desenfoque implica, según el pensador jesuita, reconocer lo religioso como un “suceso originario” (Urfaktum). En este sentido podemos decir que *Religionsbegründung* pertenece totalmente al propósito de una *hermenéutica religioso-metafísica* característico de la *analogia entis* tal como aparece en las primeras obras de Przywara. Para él el *conocimiento de Dios* tiene un “status único” e inderivable a partir de ningún otro factor. La codificación de este conocimiento tiene el nombre: *analogia entis*. Ahora bien, ¿cómo podemos interpretar esta constatación?

Él entiende que la “autorreflexión del yo” no es solamente el punto de partida de un pensar teórico sino que supone el suceso originario de la comunicación viva personal. Esto quiere decir: cuando el yo humano hace uso de su razón supone el hecho de la automanifestación del ser en la auto-reflexión del yo.<sup>11</sup> En otras palabras, cuando me dirijo a mi intimidad más íntima, incluso ahí no encuentro una coincidencia entre el yo como sujeto y el objeto sino que me encuentro ante la realidad inagotable de mi propia intimidad. Por esta razón, respecto del acto de

---

<sup>9</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Schriften* II: *Religionsphilosophische Schriften*, Johannes: Einsiedeln, 1962, p. 376.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 394.

<sup>11</sup> Cf. EDWARDS, A. “El enigma Przywara”, p. 743.

conocer: “yo conozco que conozco”, afirma Przywara: “[...] también esta identidad aparente, oculta el dualismo; pues el acto cognoscitivo, con el que conozco que conozco, es otro que el acto cognoscitivo que conozco. Y también el ‘yo’ en ‘yo conozco’ y el ‘yo’ en el ‘que conozco’, no produce coincidencia entre sujeto y objeto.”<sup>12</sup> En resumen, el hecho de la comunicación personal supone siempre la auto-manifestación de ese suceso religioso originario.

Przywara emprende en el fondo una reinterpretación de lo que Tomás llama el *juicio libre de la razón*<sup>13</sup>, pero lo hace en clave fenomenológica de una conciencia receptora de lo real. Podríamos decirlo así: la primera intelección de que alguien me habla, suscita o despierta en mí una actitud *personal* del yo ante la comunicación verdadera del Ser Personal objetivo.<sup>14</sup> El pensador jesuita explica que hay aquí un objeto esencial *no empírico* implícito en la comunicación, que manifiesta básicamente aquello originario religioso. Con esto Przywara cierra cualquier intento teórico de hacer depender lo religioso de un discurso metafísico o pseudo-metafísico o de postular que exista algo así como una experiencia universal de Dios. Lo real, es decir, lo individual o personal queda, por el contrario, como último referente del conocimiento: cuando el yo toma posición personal en una elección voluntaria, siempre elige algo concreto individual y, por lo mismo, personal. Quizás parezca trivial esa afirmación, no obstante, una elección se da ante la absoluta certeza del propio ser personal. Przywara retoma acá el *esse* de la alta escolástica: el *esse* real-concreto personal ante el *Esse* Personal, que es Dios. Nos podemos preguntar, ¿cómo se encuentra tematizado este hecho en la *analogia entis*?

---

<sup>12</sup> “[...] auch diese scheinbare Identität birgt den Dualismus; denn der Erkenntnisakt, mit dem ich erkenne, dass ich erkenne, ist in ein anderer als der Erkenntnisakt, den ich erkenne. Und auch das ‚Ich‘ im ‚Ich erkenne‘ und das ‚ich‘ im ‚dass ich erkenne‘ bewirken kein Ineinsfallen von Subjekt und Objekt.”<sup>45</sup>, S. 219.

<sup>13</sup> Ver EDWARDS, E. “El enigma Przywara”, p. 728. 745ss. Una fundamentación más acabada de esta afirmación exige una confrontación con: Tomás von Aquino, *S. Th.* I, q 83 a 3; I-II q 13 a1; I-II q 17 a1 ad2. Aquí Tomás define el libre albedrío aludiendo directamente a la elección. Przywara interpreta esa capacidad de elección en referencia al concepto de persona: soy persona cuando soy *causa* de mis actos. Pero causa en el sentido metafísico de causa *personal*, no causa *mecánica*.

<sup>14</sup> Una versión bastante cercana a esta reflexión la encontramos en la primera parte del artículo de von BALTHASAR, Urs, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en: *MyS* Vol. II, 1. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1990, pp. 41–47.

El pensador jesuita aclara el sentido de la *analogia entis*, en una de sus primeras formulaciones en *Weg zu Gott*<sup>15</sup>, de la siguiente manera:

“[...] todo lo ‘deveniente’ (y por consecuentemente ‘finito’), sólo puede existir y ser capaz de eficacia, pues su último fundamento del ser y fundamento eficaz es algo absolutamente ‘existente’ (y así ‘infinito’). Queda en el fondo sólo la elección entre toda realidad de una contradictoria equiparación de lo mutable y finito con aquello inmutable e infinito y el reconocimiento del hecho, [...] es decir, el reconocimiento de un estar fundado hasta su última contextura de lo mutable y finito en algo constitutivamente diverso, inmutable e infinito, de modo que toda perfección de lo creado es una semejanza de la perfección de la perfección infinita del creador, y el creador en base a su ser-fundamento constitutivo, se manifiesta en las creaturas. El contenido de esa manifestación es aquel concepto de Dios que brilla en los escritos de San Agustín: Dios en todo y, no obstante, más allá de todo, Dios captable en las creaturas, que son su semejanza, y por cierto incomprendible en su esencia más íntima.”<sup>16</sup>

Podemos señalar que la experiencia comunicativa originaria del hombre se manifiesta en el misterio de su reciprocidad, alteridad y mutua compenetración entre Dios y la creatura. Se establece, también, una perspectiva de unidad entre filosofía y teología, pues el “estar abierto a Dios” sería para la teología, lo que para la filosofía es el “yo conozco que conozco”. Przywara concluye:

---

<sup>15</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Schriften* II, pp. 3–120. Bajo este título se encuentran recopilados ocho artículos de Przywara.

<sup>16</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 7: “[...] alles ‚Werdende‘ (und folgerichtig ‚Endliche‘) kann nur dadurch wirklich und wirkfähig sein, dass sein letzter Seinsgrund und Wirkgrund ein schlechthin ‚Seiendes‘ (und damit „Unendliches“) ist. Es bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen einer aller Wirklichkeit widersprechenden Gleichsetzung des Veränderlichen und Endlichen mit diesem Unveränderlichen und Unendlichen und der Anerkenntnis des Tatbestandes, [...] d. h. der Anerkenntnis eines bis ins letzte Wesen gehenden Gründens des Veränderlichen und Endlichen in einem von ihm wesenhaft unterschiedenen Unveränderlichen und Unendlichen, so dass alle Vollkommenheit des Geschöpfes ein Gleichnis der Unendlichen Vollkommenheit des Schöpfers ist und der Schöpfer mithin auf Grund diesen wesenhaften Grund-Seins Sich in den Geschöpfen kundtut. Der Inhalt dieser Kundgabe aber ist jener Gottesbegriff, der strahlend aus den Schriften des hl. Augustinus leuchtet: Gott in allem und doch über allem, Gott fasslich in den Geschöpfen, die Sein Gleichnis sind, und doch unbegreiflich in Seinem innersten Wesen.” La cita corresponde al artículo titulado: “*Gotteserfahrung und Gottesbeweis*” (Cf. PRZYWARA, E. *Schriften* II, pp. 3–13), ver paráfrasis en: EDWARDS, E. “El enigma Przywara”, pp. 731–732.

“Con ello también está ya aquí respondida la pregunta por la llamada inmediatez de la experiencia de Dios. Ya que la *analogia entis*, el fundamento esencial del ser y la eficacia de lo mutable y finito en lo inmutable e infinito, es la del núcleo decisivo de la experiencia de Dios como del conocimiento de Dios en conjunto, así no existe ninguna inmediatez teórica cognoscitiva ni ontológica; [...] En la *analogia entis* está el origen, el fundamento de verdad, el contenido y la extensión de nuestro natural conocimiento de Dios. Dios es cognoscible sólo por medio de las creaturas y en las creaturas”.<sup>17</sup>

Encontramos también aquí otro propósito subyacente al énfasis del autor en este hecho: mostrar que hay un único lenguaje creatural. Vale decir, no hay “dos pisos” ni “dos verdades” una religiosa y otra extra-religiosa, sino que hay una unidad última entre lo religioso y lo extra-religioso. Por este motivo, se puede decir que el hecho religioso es la clave: el lenguaje (el habla) comunicativo del hombre con Dios. Dicho lenguaje no consiste sólo en palabras sino también acciones que tienen lugar en la historia, a saber, en el proceso viviente, dado en la existencia concreta, en esa relación del hombre con Dios. Una *filosofía de la religión subjetiva*, como la de Przywara, acentúa el desenvolvimiento de la disposición personal del sujeto cognoscente que realiza ese hecho comunicativo.

Przywara cree que a partir de este hecho originario se orientan la Ciencia de la sola razón y la Teología como saber sobrenatural de la fe. Pues es uno y el mismo el objeto dador de materia cognoscitiva: Dios. Przywara mantiene que la modernidad llevó a cabo la separación metódica entre una Ciencia pura del mundo y Teología, consecuentemente, ve necesaria una exposición reflexiva de la unidad de esa dualidad básica. Pero a la par de esa “unidad objetiva”, Przywara

---

<sup>17</sup> Ibíd., pp. 9–10: “Damit ist auch die Frage der sogenannte ‚Unmittelbarkeit‘ der Gotteserfahrung bereits beantwortet. Da es die *analogia entis*, das wesenhafte Gründen von Sein und Wirken des Veränderlichen und Endlichen im Unveränderlichen und Unendlichen, ist, die dem entscheidenden Kern der Gotteserfahrung wie der Gottesbeweise gemeinsam ist, so besteht keine erkenntnistheoretische noch ontologische Unmittelbarkeit; [...] In der *analogia entis* ist Ursprung, Wahrheitsgrund, Inhalt und Umfang unsrer natürlichen Gotteserkenntnis. Gott ist nur durch die Geschöpfe und in den Geschöpfen erkennbar;”



descubre otra unidad. La “unidad subjetiva”, es decir, esa unidad que está desde el inicio en la actitud subjetiva del expositor. Aquella actitud religiosa del hombre que repercute de hecho ya desde sus primeros pasos cognoscitivos. Przywara desea pensar esta unidad a partir de la problemática de su propia época. Eso requiere una actitud de sintonía con la modernidad pero a la vez que hunda sus raíces en la Patrística y en la Escolástica.

Es importante remarcar el vínculo entre lo que Przywara llama “unidad subjetiva” –de la disposición originariamente religiosa del hombre– y el *punto de partida empírico del pensar* (la comunicación viviente que *es*). Así también el vínculo entre “unidad objetiva” y el *punto de partida lógico* del pensar (i.e. la autorreflexión del yo). De esta manera entendemos por qué Przywara insiste en que la actitud religiosa última de un hombre repercute de hecho ya desde sus primeros pasos cognoscitivos. En *Religionsphilosophie kathorlischer Theologie* reflexiona Przwara este punto:

“Pues a la contextura objetiva de la creatura, en tanto ‘disponibilidad completa a Dios’, corresponde la actitud subjetiva de ‘completo don y entrega a Dios’, por ende, una actitud cuya figura plena es la fe sobrenatural, en tanto fe no ‘por visión interna especulativa de la verdad dada, sino en virtud e la Autoridad de Dios, que revela’ [...]: ‘fe al interior de Dios, y desde Dios,’ fe como entrega y don irrestricto a Dios. [...] En la ‘entrega y don a Dios’ religiosa, manifiesta en figura germinal fáctica (en el ‘mínimo salvífico’ del no-católico) y en figura plenaria fáctica (en ‘fe salvífica’ del católico) de fe en la revelación, hay a la vez activado un conocimiento de Dios a través y en la creatura, el cual pertenece al aspecto “sistemático” de la dotación religiosa natural de la creatura. [...] En suma: por cuanto el acto religioso originario de ‘entrega y don a Dios’ sitúa conscientemente a la creatura en su contextura última de ‘movimiento desde Dios’, este es a la vez ‘acto salvífico’ (*fides caritate formata*, en sentido germinal de ‘entrega sincera a Dios’, o en sentido plenario de fe consciente en la revelación), es decir, el acto en que Dios da forma como Él quiere a la obra de sus manos, en amor incomprensible. Tan rigurosa como permanece la distinción entre donación religiosa natural y sobrenatural de la creatura, sin dejar posibilidad alguna de continuidad interna (desde la creatura) entre ambas (como si existiese de parte de la creatura algún título para exigir sobrenaturaleza), no obstante ambas dimensiones, así diferenciadas, coinciden en la contextura de

la *analogia entis*, en virtud de la cual la creatura solo puede ser codificada – en última instancia– como ‘movimiento desde Dios’ (por ende, naturaleza y sobrenaturaleza [como] uno en ese ‘movimietno’; y en consecuencia, su acto religioso originario [solo puede codificarse], como ‘entrega a Dios’ (por ende, naturaleza y sobrenaturaleza, remiten a la unidad de ese acto).”<sup>18</sup>

Es preciso aclarar que esa “unidad subjetiva”, a la que se refiere Przywara, se trata de un retorno a la disposición personal del hombre pero en el hecho mismo de la comunicación viva con Dios, es decir, de aquel hecho que ocurre “aquí y ahora”. En *Religionsbegründung* Przywara expone esto como un “conocer en la acción”, pues la experiencia religiosa no solo involucra conocer sino también un reconocer *práctico* de Dios como Dios.

## **2. La hermenéutica histórico-especulativa de Przywara: en la búsqueda de lo individual de ese encuentro comunicativo**

En la obra titulada *Gottgeheimnis der Welt*<sup>19</sup> encontramos en forma de libro las tres conferencias que Przywara hiciera en Ulm en el año 1923. En ellas aborda su diagnóstico del presente, es decir, la observación

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 448–450: “Denn dem objektiven Wesen der Kreatur als ‚völliger Bereitschaft zu Gott‘ entspricht subjektiv die Haltung ‚völliger Übergabe und Hingabe an Gott‘, also eine Haltung, die im Offenbarungsglauben als einem Glauben ‚nicht aus innerer Vernunftensicht der vorliegenden Wahrheit, sondern um die Autorität Gottes, des Offenbarenden willen‘ [...]: ‚Glauben in Gott hinein und aus Gott heraus‘, Glauben als rückhaltlose Übergabe und Hingabe an Gott. [...] In der religiösen ‚Übergabe und Hingabe an Gott‘, die in der faktischen Keimgestalt (im ‚Heilsminimum‘ des aufrichtigen Nichtkatholiken) und der faktischen Vollgestalt (im ‚Heilsglauben‘ des Katholiken) des Offenbarungsglauben sich darstellt, ist gleichzeitig eine Erkenntnis Gottes durch und in der Kreatur vollzogen, die für den ‚systematischen‘ Aspekt der natürlichen religiösen Begabung der Kreatur zugehört. [...] Zusammenfassend: da der religiöse Urakt der ‚Übergabe und Hingabe an Gott‘ die Kreatur bewusst in ihr letztes Wesen als ‚Bewegung von Gott her‘ einstellt, so ist er gleichzeitig der ‚Heilsakt‘ (*fides caritate formata* im Keimsinn der ‚aufrichtigen Hingabe an Gott‘ oder im Vollsinn des bewussten Offenbarungsglaubens), d. h. der Akt, darin Gott das Gebilde Seiner Hand gestaltet, wie Er will, in unbegreiflicher Liebe. So streng also der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher religiöser Begabung der Kreatur bleibt und keine Möglichkeit eines inneren (von der Kreatur her) Zusammenhanges der beiden besteht (als ob von der Kreatur her irgendein Anspruch auf Übernatur bestünde), so kommen doch beide im Wesen der *analogia entis* überein, kraft deren die Kreatur letztlich nur verstanden werden kann als ‚Bewegung von Gott her‘ (also Natur und Übernatur eins in dieser ‚Bewegung‘) und dementsprechend ihr religiöser Urakt als ‚Übergabe an Gott‘ (also Natur und Übernaturweisend auf die Einheit dieses Aktes).”

<sup>19</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Schriften* II, pp. 123–242. (Primera edición: Przywara, E. *Gottgeheimnis der Welt*, Theatiner-Verlag: München, 1923).

de los movimientos espirituales que agitan a Europa en los tiempos de la postguerra. En ese diagnóstico subyace una hermenéutica histórico-especulativa que, en plena sintonía con el redescubrimiento de la *analogia entis*, se orienta hacia lo real personal de la comunicación con Dios. Él observa que la investigación histórica permite conocer de manera creciente, un retorno de ciertos motivos temáticos. A medida que profundiza en ese retorno, considera Przywara que se hace más luminosa la constatación de algo irreversible (*unwiederkehrbar*) que remite justamente al hecho del habla creatural de Dios y al anhelo común cada vez más explícito por parte del hombre de una relación personal con Dios. Przywara llama a eso irreversible: “[...] lo único de lo formal”.<sup>20</sup> Y plantea el asunto decisivo: “Nuestra pregunta apunta a eso ‘formal’, que tiene su base última en el tipo individual único.”<sup>21</sup> Ahora bien, es importante notar que eso “formal” involucra la reciprocidad de lo comunicativo personal, es decir, de algo que es en último término voluntario-personal. Luego señala:

“Tres grandes problemas se hicieron visibles en los movimientos espirituales del presente: 1. el problema de objeto y sujeto; 2. el problema de devenir y ser; 3. el problema de persona e idea (o ley o forma). No son tres problemas inconexos, o que por casualidad se suceden. El misterio de su secuencia radica, más bien, en que desencubren los rasgos esenciales del rostro del mundo: a través de ese rostro mira el Rostro de Aquel, al cual remite ya, la dualidad teórico-cognoscitiva objeto-sujeto, que se manifiesta plena, recién en la dualidad devenir-ser, para convertirse luego Él mismo, en su contextura última: en problema auténtico, en la dualidad entre persona e idea. A medida que los movimientos espirituales del presente, introdujeron más hondo en el misterio del mundo, más irresistible resplandece a través suyo, el misterio divino del mundo.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 161: “[...] das Einmalige des Formalen”.

<sup>21</sup> *Ibíd.*: “Nach diesem ‚Formalen‘, das seinen letzten Grund im einmaligen individuellen Typus hat, geht unsere Frage.”

<sup>22</sup> PRZYWARA, E. *Schriften II*, p. 157: “Drei große Probleme sind uns in der Tiefe der geistigen Bewegung der Gegenwart sichtbar geworden: 1. Das Problem von Objekt und Subjekt; 2. Das Problem von Werden und Sein; 3. Das Problem von Person und Idee (bzw. Gesetz oder Form). Es sind, wie wir sahen, nicht drei Probleme, die unverbunden und zufällig nebeneinanderstehen oder aufeinanderfolgen. Das ist vielmehr das Geheimnis ihrer Abfolge, dass sie die Wesenszüge des Antlitzes der Welt uns schon entfüllen, dass durch dieses Antlitz in tiefem Geheimnis das Antlitz

Lo que gradualmente descubre Przywara en esa indagación es un camino hacia Dios, hacia adentro de Dios. El carácter religioso se hizo patente en la segunda pregunta filosófica de devenir y ser (Werden und Sein): contra el devenir deificado, surge una pasión no menor, a descalificar el devenir, a saber, un radicalismo absoluto del devenir y radicalismo absoluto del ser. Y a través de ambos, como una unidad plena, la imagen de Dios barruntada, pero distorsionada. Así surge en un sentido máximamente elevado la tercera pregunta metafísica: entre Persona e Idea. Finalmente Przywara pregunta: “[...] ¿es Dios, Dios-Forma o Dios-Vida, Dios-Persona o Dios-Idea (Ley) –o se completa aquí la unidad plenificadora entre sujeto y objeto, devenir y ser, en la unidad plenificadora máximamente elevada de forma y vida, persona e idea (ley)?”<sup>23</sup>

Para Przywara no es de extrañar que durante muchos siglos haya prevalecido en el pensar occidental una filosofía del objeto y que se plantee la cuestión de lo divino, absolutamente verdadero, a través de la diversidad de opiniones dadas en el hecho de la comunicación. Ni tampoco es de extrañar que la pregunta acerca de la *realidad* que corresponde a eso absolutamente verdadero, aborde explícitamente el problema del *devenir y ser*. Por último, la cuestión acerca de lo más característico y propio de lo real, es decir, de su *individualidad* conduce inexorablemente a plantear la cuestión acerca de la persona.

Esta hermenéutica supone también un diagnóstico crítico de la modernidad. Przywara diagnostica que los sistemas modernos quedan estancados en un positivismo de lo puramente concreto, en un intelectualismo de la validez puramente lógica o en un voluntarismo del

---

dessen hindurchblickt, auf den schon die erkenntnistheoretische Zweiheit von Objekt und Subjekt hinweist, der aber erst in der Zweiheit von Werden und Sein sich voll kundtut, um dann in der Zweiheit von Person und Idee selber in seinem letzten Wesen zum eigentlichen Problem zu werden. Je tiefer uns die geistigen Bewegungen der Gegenwart in das Geheimnis der Welt hineinführten, um so unwiderstehlicher dämmerte durch dieses Geheimnis der Welt das Gottgeheimnis der Welt.”

<sup>23</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 158: “[...] ist Gott Gott-Form oder Gott-Leben, Gott-Person oder Gott-Idee (Gesetz) – oder vollendet sich die erfüllende Einheit von Objekt und Subjekt, Werden und Sein hier in der höchsten erfüllenden Einheit von Form und Leben, Person und Idee (Gesetz)?”

puro deber-ser o los valores puros. La filosofía moderna se reparte la terna platónica originaria, pues perdió con el nominalismo, la unidad interna de esa terna: el concepto de Ser de la Alta Escolástica (hochscholastischer Seinsbegriff). Según Przywara ese concepto surge de la experiencia religioso-metafísica originaria de la *analogía entis*. Por ese motivo centra su esfuerzo en mostrar que tanto la experiencia religiosa, al igual que la metafísica, surge concretamente *en y a partir* del hecho de la comunicación viviente. De este modo, podemos entender la necesidad de un diagnóstico crítico de la modernidad, pues, en el problema entre religión y cultura, ella equiparó por ejemplo, el mundo o cosmos con Dios y con eso, despojó a Dios de su trascendencia. Se llegó a pensar que lo metafísico último eran las leyes de la naturaleza material o las categorías del pensar puro o los valores puros. Con el giro copernicano de Kant se disocia del dato empírico, la forma personal del acto-pensante y se hace depender de la forma del objeto inteligible, de un sujeto trascendental que moviliza al sujeto empírico.

En palabras de Przywara:

“La falla fundamental de los sistemas que quieren resolver esta delicada pregunta, radica casi siempre en que no abordan la raíz metafísica última del problema. Los sistemas modernos en especial, quedan estancados en el dualismo (o mejor ‘tríada’), entre un positivismo de lo puramente concreto (Spinoza, Comte), un intelectualismo de la validez puramente lógica (Racionalismo, Escuela de Marburgo) y un voluntarismo del puro deber-ser, o de los valores puros (Windelband, Rickert, Scheler). La filosofía moderna se ha repartido la terna platónica originaria, por cuanto perdió en el nominalismo, la unidad interna de esa terna: el concepto del Ser, de la alta escolástica; o mejor, lo trocó por el talmi de la existencia matemática spinozista y del concepto universal racionalista de existencia. Ese ser, que según Tomás es sólo la expresión escueta de la tensión metafísica originaria de la *analogía entis*, se tornó en el cuanto matemático, desprovisto de cualidad, de la ciencia natural moderna, o en el *ens ut sic* lógico-formal en la escolástica de Wolff, y hasta al interior de la neo-escolástica. No necesitamos asombrarnos, pues, que sólo dos puntos de vista se hicieron posibles. O se equiparó (en una perspectiva favorable a la religión) lo real-concreto, o lo válido o el deber ser, i.e. los valores con Dios; entonces resultó la heteronomía irrestricta de los ámbitos culturales: Religión y Revelación en especial, como fuente de normas positivas para la cultura. O se creyó (en una perspectiva hostil a la religión), en la cerrazón interna de lo real-concreto,

o de lo válido, o de los valores; entonces lo metafísicamente último eran las leyes de la naturaleza material, o las categorías del pensar puro, o los valores puros; y así, la cultura en tanto cultura, fue la única religión posible. Con otras palabras: en nuestro problema retornan ambas contraposiciones, que hicimos ver antes, como las contraposiciones de la Modernidad: el ‘teopanismo’ del ‘Dios todo, únicamente’, y el ‘panteísmo’ del ‘creatura todo únicamente’.<sup>24</sup>

Ahora bien, la hermenéutica histórica de Przywara arroja como fruto una tipificación histórica, la cual señala en abstracto las tendencias que oscilan en el pensar de una época:

“Una visión retrospectiva, y todavía una tan sucinta como ha de ser aquí, trae un gran peligro: el peligro de tipificación arbitraria. Sistemas que en una visión retrospectiva así, parecen abruptamente contrapuestos entre sí, nacieron en verdad unos de otros; el uno es sólo la continuación fáctica del anterior, por mucho que se combatan. Pero incluso la fijación de un sistema singular, tomado puramente en sí, en un tipo de solución determinada, conlleva el peligro de una distorsión.”<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 92: “Der Grundfehler der Systeme, die diese heikle Frage entscheiden wollen, liegt fast durchgehend darin, dass sie nicht auf die letzte metaphysische Wurzel des Problems zurückgehen. Insbesondere die neuzeitlichen Systeme bleiben in dem letzten Zwiespalt (oder richtiger ‚Dreisfalt‘) zwischen einem Positivismus des rein Wirklichen (Spinoza, Comte), einem Intellektualismus des rein logisch Geltenden (Rationalismus, Marburger Schule) und einem Voluntarismus des reinen Sollens oder der reinen Werte (Windelband, Rickert, Scheler). Die neuzeitliche Philosophie hat den urplatonischen Ternar unter sich aufgeteilt, da sie im Nominalismus die innere Einheit dieses Ternars, den hochscholastischen Seinsbegriff verlor oder besser ihn gegen das Talmi des spinozistischen mathematischen Daseins und des rationalistischen Allgemeinbegriffs des Daseins eintauschte. Jenes Sein, das nach Thomas nur der kurze Ausdruck für die metaphysische Urspannung der *analogia entis* ist, wurde zum mathematischen, qualitätslosen Quantum der modernen Naturwissenschaft oder zum formallogischen *ens ut sic* der wolffschen Scholastik bis in die Neuscholastik hinein. So brauchen wir uns nicht zu wundern, dass eigentlich nur zwei Standpunkte möglich wurden. Entweder setzte man (auf religionsfreundlicher Seite) das Wirkliche oder das Geltende oder das Sollen bzw. die Werte letztlich mit Gott gleich, und dann ergab sich eine restlose Fremdgesetzlichkeit der Kultursachgebiete: Religion, und Offenbarung im besondern, als Quelle positiver Normen für Kultur. Oder man glaubte (auf religionsfeindlicher Seite) an die innere Geschlossenheit des Wirklichen oder des Geltenden oder der Werte, und dann waren die Gesetze der materiellen Natur oder die Kategorien des reinen Denkens oder die reinen Werte das metaphysisch Letzte, mithin Kultur als Kultur die einzig mögliche Religion. Mit anderen Worten: in unserem Problem kehren nur jene beiden Gegensätze wieder, die wir früher als die Gegensätze der Neuzeit aufgewiesen haben: der ‚Theopanismus‘ des ‚Gott alles allein‘ und der ‚Pantheismus‘ des ‚Geschöpf alles allein‘.”

<sup>25</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p.159: “Eine geschichtliche Rückschau, zumal seine so gedrängte, wie es hier der Fall sein muss, birgt eine große Gefahr: die Gefahr willkürlicher Typisierung. Systeme, die in einer solchen Rückschau als schrofte

Por medio de esa tipificación Przywara quiere establecer prevalencias (Heraustellung der Prävalenzen) de modo que la imagen del mundo objetiva pueda observarse por medio de la penetración metafísica meditativa en la plenitud de lo individual.

Más adelante, en la segunda conferencia, Przywara considera las formas singulares de ese misterio divino en las filosofías correspondientes a cada periodo de la historia: en la Antigüedad, en la Patrística y Escolástica y en la Modernidad. Posteriormente reconoce que en ellas se da una oscilación o vuelco pendular de los “ismos”: materialismos-espiritualismos, naturalismo-idealismo, antropologismo-cosmologismo, panteísmo-teopanismo y propone su respuesta:

“No la antitética inquieta de un ‘*aut – aut*’ entre objeto-sujeto, devenir-ser, persona-idea –tal es el resultado de nuestro pensar conjunto hasta el momento –, esa antitética no puede señalarnos el camino de solución. Lo que necesitamos y planteamos hoy como nuestro programa, es una filosofía de la equidad, no de una equidad ‘hoy para siempre’, sino más bien de una equidad ‘siempre mayor hacia lo infinito’. La filosofía de la polaridad, igualmente distante de una filosofía inquieta del vuelco pendular, como de ‘una filosofía’ de centro estático, la filosofía de polaridad dinámica. No objeto o sujeto, devenir o ser, persona o forma; tampoco una ecuación estática acabada ‘de una vez para siempre’ entre ellos. No: la filosofía de un movimiento en vaivén fluyente entre ambos polos, la filosofía de una tensión jamás resuelta entre ambos polos, la filosofía de la dinámica “unidad entre contrarios”, la filosofía de la “unidad tensional”[...].”<sup>26</sup>

---

Gegensätze zueinander erscheinen, sind in Wahrheit auseinander entstanden, das eine ist nur die tatsächliche Weiterführung des andern, so sehr sie sich bekämpfen mögen. Aber auch für das Einzelsystem rein in sich bedeutet die Festlegung auf einen bestimmten Lösungstyp die Gefahr einer Vergewaltigung.”

<sup>26</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 215: “Nicht die ruhelose Antithetik eines ‚Entweder – Oder‘ zwischen Objekt-Subjekt, Werden-Sein, Person-Idee –das ist das Ergebnis unseres bisherigen Miteinanderdenkens und -ringen– nicht diese Antithetik kann uns den Weg der Lösung weisen. Was wir brauchen und was wir darum heute als unser Programm aufstellen, ist eine Philosophie des Ausgleichs, eines Ausgleichs nicht ‚heute für immer‘, eines Ausgleich vielmehr ‚ins Unendliche weiter‘: Die Philosophie der Polarität, gleichweit entfernt von einer Philosophie ruhlosen Umschlags wie statischer Mitte, die Philosophie dynamischer Polarität. Nicht Objekt oder Subjekt, Werden oder Sein, Person oder Form; auch nicht ein ‚ein für allemal‘ fertiger Ausgleich zwischen ihnen. Nein: die Philosophie einer hin- und zurückflutenden Bewegung zwischen beiden Polen, die Philosophie der dynamischen ‚Einheit der Gegensätze‘, die Philosophie der ‚Spannungseiheit‘ [...]”

¿Cómo podemos interpretar el fruto de esta hermenéutica histórica, es decir, los “tipos”? Przywara elabora sus tipos, en seguimiento del método de Dilthey y de Georg Simmel<sup>27</sup>: auscultar a través de todos los sistemas de pensamiento, por impersonales que sean, la imagen del hombre individual subyacente.<sup>28</sup> Se trata ante todo de una perspectiva histórico-especulativa que apunta a ese encuentro como a un “hecho religioso” manifiesto en el hoy viviente dado. En este *hoy* se manifiesta lo que Przywara llama: una estructura coherente de algo pura y libremente fáctico,<sup>29</sup> es decir, la estructura de la comunicación creatural del Acto Creador de Dios, o si se quiere, del hecho de la *analogia entis*.

El inspirador de este método es, como dijimos, Georg Simmel. En su obra *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*,<sup>30</sup> expone el problema del arte de retratar la vida. En este sentido, se puede considerar el pensamiento de la *analogia entis* de Przywara como una posibilidad de un *retrato* de la médula (Kern) metafísico-religiosa del problema planteado por Simmel:

“Así como la esencia de la vida consiste en estar enteramente ahí a cada instante, porque su totalidad enteriza no es la sumatoria mecánica de instantes singulares, sino un flujo continuo, de forma constantemente mutante – así también la esencia del movimiento expresivo rembrandtino consiste en dar a sentir la secuencia entera de sus momentos, en la unicidad de uno singular, [consiste] en superar esa disociación en lo sucesivo de momentos separados.”<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Cf. EDWARDS, A. “Introducción”, en PRZYWARA, E. *Filosofía de la religión de la teología católica*, p. 21.

<sup>28</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg: Glock-Lutz, cap. VIII.

<sup>29</sup> Cf. 33, p. 279.

<sup>30</sup> Cf. SIMMEL, G. *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Matthes-Seitz: München, 1985. (Primera edición, Leipzig: Wolff 1906.)

<sup>31</sup> SIMMEL, G. *Rembrandt*, p. 3: “Wie es das Wesen des Lebens ist, in jedem Augenblick ganz da zu sein, weil seine Ganzheit nicht die mechanische Summierung von singulären Augenblicken, sondern ein kontinuierliches und kontinuierlich formwechselndes Strömen ist – so ist es das Wesen der Rembrandtschen Ausdrucksbewegung, das ganze Nacheinander ihrer Momente in der Einmaligkeit eines einzelnen fühlen zu lassen, ihre Zerspaltung in dieses Nacheinander getrennter Momente zu überwinden.”



En ese sentido podemos interpretar la investigación histórica, que lleva adelante Przywara como un intento por visualizar la unidad del movimiento del vivir histórico, en el “ahora” de una imagen instantánea: eso traduce la esencia del sentido histórico-especulativo subyacente al método tipológico de Simmel, que Przywara subsume desde su propia elaboración.

Quedémonos un poco en la idea de que la *analogia entis* es estructura permanente del *algo pura y libremente fáctico*. ¿Qué se quiere decir con eso? Lo que se expresa acá, creemos, es que la *analogia entis* viene a ser la estructura o principio formal, algo así como la médula (Kern) metafísica subyacente al *rostro práctico* del *hoy*. Veamos como Przywara lo explica:

“Hay una extraña reciprocidad entre el rostro práctico de una época –si queremos decirlo así–, es decir, su periferia visible, que se exterioriza en movimientos políticos, sociales etc. diversos, y su médula metafísica, i.e. su espíritu invisible. El rostro práctico de una época es legible en las grandes controversias que ocupan su cotidianeidad. La médula metafísica se revela en las filosofías y teologías que surgen en ella. El observador e intérprete de la época no podrá descuidar ninguno de los dos. Pues aquello que es de importancia decisiva para el conocimiento de Dios, tiene también una significación característica para esto temporal: lo invisible es conocido en lo visible. Pero esto quiere decir: lo visible alcanza recién su sentido verdadero, en cuanto es entendido como visibilidad de lo invisible. Y así también: lo invisible es interpretable únicamente en lo visible.”<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> PRZYWARA, E. *Ringgen der Gegenwart*, Filser: Augsburg, 1929, p. 342: “Es besteht immer eine merkwürdige Zuordnung zwischen dem, wenn wir so sagen wollen, praktischen Antlitz einer Zeit, d. h. ihrer sichtbaren Oberfläche, die sich in mannigfachen politischen, sozialen usw. Bewegungen äußert, und ihrem metaphysischen Kern, d. h. ihrem unsichtbaren Geist. Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen. Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen. Der Zeitbeobachter und Zeitdeuter wird darum keines von beiden vernachlässigen dürfen. Denn was für die Gotteserkenntnis im besonderen von entscheidender Wichtigkeit ist, das hat auch seine eigentümliche Bedeutung für dieses Zeitliche selber: 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.”

En el fondo tenemos dos cauces cognoscitivos para conocer a Dios: el pensar natural y el pensar reflexivo. Ambos se compenentran mutuamente en la unidad del mismo proceso del ser de la comunicación. En el pensar viviente los principios (onto-noéticos) aparecen realizando eficazmente el contacto real con el objeto, mientras que el pensar reflexivo constata esos mismos principios pero en tanto reales y eficaces operantes en el contacto con su objeto. El arte del “retrato” permite apreciar esa unidad tensional –al interior de la diferencia y mutua compenetración de ambos principios– según una diversa proporción que permite realizar la unidad correspondiente a la significación suprahistórica, en la diversidad del vivir humano real concreto.

Simmel reconoce la diferencia entre el estilo retratista de florentino-venecianos y el de Rembrandt. Los primeros desarrollan un estilo tipificante, tendiente a exponer por medio de la abstracción la “universalidad” de un individuo real. En cambio, Rembrandt es diferente: “En Rembrandt, la universalidad del hombre individual, significa precisamente la acumulación de esos momentos, que mantienen en cierto sentido, su orden histórico.”<sup>33</sup>

La propia elaboración de Przywara, expuesta en sus tipos, devela la manera como Rembrandt conoce y da a conocer la universalidad del hombre individual. Przywara asume la disposición cognoscitiva dada en el principio de individuación suareciano, vale decir: el individuo o persona es el último y decisivo objeto de conocimiento, al que sirven también en última instancia, los conceptos universales.<sup>34</sup> El correlato metafísico de esta disposición cognoscitiva es la certeza que toda realidad es individuo, no género y el simplemente real, Dios, es Personal.<sup>35</sup> Como hemos dicho más arriba, Simmel reconoce en la diferencia de estilo entre florentinos-venecianos y Rembrandt, la diferencia de enfoque del rostro de su época histórica. Por un lado, la acentuación de la “universalidad” humana, a través de la figura individual bella, elaborada por medio de la

---

<sup>33</sup> SIMMEL, G. *Rembrandt*, p. 8: “Bei Rembrandt bedeutet die Allgemeinheit des individuellen Menschen die Akkumulation eben dieser, gewissermaßen ihre historische Ordnung bewahrenden Momente.”

<sup>34</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Herder: Freib. Br., 1923, p. 61.

<sup>35</sup> *Ibíd.*

abstracción. Es el momento histórico del renacimiento, donde se redescubre el valor humano en la vida greco-romana antigua. Por otro lado, la acentuación del hombre individual en Rembrandt, que caracteriza uno de los hilos conductores formales o comunes de la Modernidad.

Esa diferencia de énfasis en una y la misma tarea de retratar, pone de manifiesto, que más bien: “[...] la diferencia entre principios, que en tanto principios, están por cierto, polarmente contrapuestos, pero entre los cuales las diferentes apariencias empíricas, exponen una secuencia gradual de mayor o menor participación.”<sup>36</sup> La obra artística habla “en” esa unidad, diferencia y mutua compenetración de ambos principios. De ahí que Przywara reconociera en la investigación histórica aquel “retorno”.

Cualquiera sea la ecuación resultante, conocimiento válido de una individualidad real concreta, y conocimiento válido de la idea universal del hombre, se condicionan mutuamente:

“Sólo es posible una solución, si se enfoca las dos fórmulas básicas ‘individuo como parte del todo’ e ‘individuo como todo’, en tanto dos extremos de suyo irrealizables (en lo creatural) de una única tensión, cuyo concepto inmanente es ‘universal en lo individual’ (es decir, el todo como unidad de los individuos, pero no como unidad cuantitativa de una cualidad total, sino como unidad cualitativa de muchas cualidades individuales: ni es lo primario, el ‘todo anterior a las partes’, ni la ‘multiplicidad de totalidades enterizas individuales’, sino la tensión unitaria de individuos cualitativos en la unidad del todo: ni universalismo, ni individualismo, sino su tensión, en tanto consecuencia natural de creaturalidad en general).”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> SIMMEL, G. *Rembrandt*, p. 4 “[...] die Differenz von Prinzipien, die als Prinzipien freilich polar entgegengesetzt sind, zwischen denen aber die empirischen Erscheinungen eine Stufenreihe größeren oder geringeren Teilhabens an beiden darstellen.”

<sup>37</sup> PRZYWARA, E. *Schriften II*, p. 349: “Eine Lösung ist nur möglich, wenn man die beiden Grundformeln ‚Individuum als Stück des All‘ und ‚Individuum als All‘ als die beiden, selber in sich (im Geschöpflichen) nichtverwirklichbaren Extreme einer einzigen Spannung fasst, deren Inbegriff heißt ‚Allgemeines im Individualen‘ (d. h. das All wohl als Einheit der Individuen, aber nicht als quantitative einer All-Quantität, sondern als qualitative vieler Individualqualitäten; weder ist das Primäre das ‚Ganze vor den Teilen‘ noch ‚Vielheit von individualen Ganzheiten‘, sondern die Einheitsspannung qualitativer Individuen in der Einheit des Ganzen; weder Universalismus oder Individualismus, sondern ihre Spannung als Wesensfolge von Geschöpflichkeit überhaupt).”

Como posibilidades cognoscitivas ambas, universalismo e individualismo, llevan en sí la tendencia de entenderse como la única. Por otra parte, para plenificar su propio sentido, ambas posibilidades están recíprocamente condicionadas, y se fomentan una a la otra, al punto que recién en esa reciprocidad configuran un conocimiento válido:

“Cada pensador verdaderamente grande tiene sentido de equidad, y por eso es de partida improbable que haya formado una imagen del mundo enteramente unilateral; pero es característica suya, resaltar en primer plano, algunas facetas de esta imagen del mundo, y desplazar otras al trasfondo. Cada pensador grande en verdad busca hacer justicia a todas las partes de la imagen del mundo, sin descuidar ninguna; por eso, un enjuiciamiento histórico-filosófico, que sólo conoce ángeles y demonios, es sospechoso de antemano; el pensador verdaderamente grande articula cada una de las partes en una estructura sólo característica suya; pone la entera imagen del mundo bajo una iluminación suya propia, da un ritmo determinado a la sinfonía objetiva del mundo; sí, le da una clave propia determinada. Y lo que vale para la imagen del mundo, tiene validez en mayor medida, para la imagen de Dios. Si incluso se puede observar en el trato corriente con los hombres, que detrás de una aparente negación de Dios, se oculta sólo una imagen de Dios vista de otra manera, interpretada erróneamente como antítesis de la imagen de Dios común, entonces tenemos que evitar con mayor razón, juicios apresurados acerca de los grandes pensadores de la historia universal. Una negación de la cognoscibilidad de Dios, dista mucho de ser una negación de la existencia de Dios; ni siquiera es, siempre, una negación de la cognoscibilidad de Dios en su sentido auténtico. Menos aún se sigue inmediatamente, de una materialización o despersonalización de Dios, una negación de la espiritualidad o personalidad de Dios. Tenemos que bregar con prevalencias, no con exclusividades sistemáticas. En el trasfondo, está la imagen de Dios entera; pero sólo una parte suya está iluminada, y el todo enterizo sólo aparece bajo esa iluminación. Recién es propio de la escuela, el hacer cristalizar de esas prevalencias vivientes del maestro, las formulaciones rígidas excluyentes, de su tradición docente.”<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 160 “Jeder wahrhaft große Denker hat den Sinn für Ausgleich, und darum ist es schon von vornherein unwahrscheinlich, dass er ein ganz einseitiges Weltbild ausgeformt haben sollte; aber das ist seine Eigentümlichkeit, dass er in diesem Weltbild bestimmte Seiten in den Vordergrund rückt und andere in den Hintergrund. Jeder wahrhaft große Denker sucht allen Teilen des Weltbildes gerecht zu werden und keines zu vernachlässigen, und darum ist eine philosophiegeschichtliche Beurteilung, die nur Engel und Teufel kennt, von

### 3. Un alcance a la interpretación de Bernhard Gertz<sup>39</sup>

Hasta aquí hemos esbozado el modo en que Przywara codifica especulativamente en su época aquel encuentro comunicativo “vivo” dado en la historia entre Dios y el hombre. Es difícil abarcar la gigantesca obra del pensador jesuita no solo por su volumen sino porque su estilo expositivo y sus parámetros especulativos son, en cierto modo, áridos. De los diversos estudios sobre la obra de Przywara destaca, con mucho, el realizado por Bernhard Gertz.

Aun cuando Gertz cita la objeción de Przywara sobre el fantasma de la “correlación”, no toma en cuenta que en realidad esta objeción la mantiene Przywara incluso en sus escritos posteriores. Ese “fantasma” viene a criticar la posibilidad que la *analogia entis* se erija como una especie de correlación necesaria entre Dios y el hombre. Como si se pretendiera derivar, con ella, a Dios desde las creaturas. Lo que contradiría todo el enfoque de este artículo. ¿Cómo responder a esta objeción?

En 1940 Przywara explicita<sup>40</sup>, por ejemplo, que la forma última de lo sobrenatural no puede ser idéntica a la forma última de unidad intra-

---

vornherein verdächtig; aber er fügt die einzelnen Teile in eine besondere, nur ihm eigentümliche Struktur, er stellt das gesamte Weltbild unter eine ganz eigene Beleuchtung, er gibt der objektiven Weltsymphonie seinen bestimmten Rhythmus, ja ein bestimmtes eigenes Vorzeichen. Und was für das Weltbild gilt, das gilt noch in höherem Maße für das Gottesbild. Wenn man schon unter Menschen überhaupt die Beobachtung machen kann, dass sich hinter scheinbarer Gottesleugnung nur ein anders geschautes Gottesbild berge, das irrtümlich als Gegensatz zu dem überkommenen aufgefaßt wird, so müssen wir erst recht bei den großen Denkern der Weltgeschichte uns vor übereiltem Urteil hüten. Eine Leugnung der Erkennbarkeit Gottes besagt noch lange nicht eine Leugnung des Daseins Gottes, ja nicht einmal immer eine Leugnung der Erkennbarkeit in ihrem eigentlichen Sinn. Noch weniger dürfte eine scheinbare Materialisierung oder Entpersönlichung Gottes sofort eine Leugnung der Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes einschließen. Wir haben es eben auch und gerade hier mit Prävalenzen, nicht mit systematischen Ausschließlichkeiten zu tun. Im Hintergrund steht das ganze Gottesbild, aber beleuchtet ist nur ein Teil von ihm, und das Ganze erscheint nur unter dieser Beleuchtung. Erst der Schule ist es eigen, aus diesen lebendigen Prävalenzen des Meisters die starren Formelausschließlichkeiten der lehrhaften Tradition zu kristallisieren.”

<sup>39</sup> GERTZ, B. *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Patmos: Düsseldorf, 1969.

<sup>40</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Katholische Krise*, Patmos: Düsseldorf, 1967, pp. 123–152.

trinitaria. Por esta razón en la misma forma personal de la unidad comunicativa entre creatura y Creador, está constitutivamente involucrado lo material personal. Esta forma personal no es diálogo, en sentido de “correlación” entre yo y tú, por decirlo así, horizontal, sino *commercium*, intercambio. El vínculo comunicativo humano con Dios se diferencia del vínculo que se tiene con otro tú humano. Es decir, con Dios no se trata de un tú a tú horizontal, pues Dios no es un tú al lado de otros.

Sumando a esto, podemos decir que ese “fantasma” de la correlación aludido por Przywara no es otra cosa que la errónea alternativa de reducir la unidad comunicativa con Dios, a la zona espiritual pura de lo humano y, consecuentemente, de excluir del encuentro genuino con Dios la corporeidad humana, considerándola algo meramente exterior. Pero, esa idea es, en definitiva, un prejuicio que supone que Dios está más cerca de lo espiritual que de lo material. Przywara dice que las creaturas son la *parábola (Gleichnis)* de Dios.<sup>41</sup> Si se entiende *Gleichnis* como una clave para “calcular” a Dios desde las creaturas, entonces la objeción de B. Gertz tiene justos motivos. Pues, si esto fuera así, existiría una correlación *necesaria* entre Dios y el universo creado y, en último término, Dios estaría atado a su creación. Pero Przywara no pretende decir esto y su planteamiento no es, en ningún caso, un bloqueo de la unidad comunicativa personal con Dios en la historia. Mostrar lo contrario ha sido precisamente el objetivo de este artículo.

---

<sup>41</sup> Cf. PRZYWARA, E. *Schriften* II, p. 7.