

en la permanencia en su *diferencia específica* con respecto a una religión que podría aparecer como más "oficial" u "ortodoxa". Dicho de otro modo, habría que reflexionar mucho más detenidamente en las causas y motivaciones de la distancia, aún no del todo superada, entre la religión y la prédica oficial y a veces un tanto esquemática y moralizante de la Iglesia y la fe que vive y parece reclamar para sí el pueblo creyente.

Sin embargo, la religiosidad popular, a pesar de todos sus aspectos deficitarios, y a pesar de todas las falencias que pudo haber tenido y puede tener aún la teología que de ella se ocupa, continúa mostrando hoy en Latinoamérica, la centralidad de su lugar y la fuerza de su atracción en la vida religiosa de la gente de nuestro tiempo, a través de nuevas y multitudinarias manifestaciones de fe³³.

Ante la evidencia de esta vigencia y esta vitalidad, la religiosidad popular, que aparece como renovándose siempre de una manera sorprendentemente dinámica, creativa y espontánea, debe seguir siendo hoy un terreno fundamental de atención pastoral y teológica, donde la Iglesia latinoamericana debe necesariamente sembrar el anuncio de la Palabra de Dios, recoger sus frutos, y reflexionar teológicamente sobre ello, si es que desea continuar su tarea de evangelizar a los pueblos y también, por qué no, dejarse "evangelizar" por ellos³⁴.

³³ En la Argentina, por ejemplo, han seguido surgiendo permanentemente en los últimos años nuevas manifestaciones de fe, nuevas devociones (como Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás, o la "Virgen desatanudos") y nuevas formas de expresión y organización de las ya viejas y tradicionales (como el giro hacia ciertas formas de solidaridad que ha ido tomando San Cayetano).

³⁴ Puebla 1147.

Del símbolo a la práctica de la analogía¹

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

Según Paul Ricoeur, no es el pensamiento el que *pone* al símbolo, sino que éste *da* y *da que pensar* al pensamiento², aún más, añadiría yo, le *da qué pensar*. En este trabajo trataré de mostrar que, en el caso de los símbolos religiosos, éstos dan que pensar y qué pensar no sólo hermenéuticamente, sino también *analógicamente*. O mejor, se podría hablar, con Mauricio Beuchot, de una hermenéutica analógica y, por qué no, de una analogía hermenéutica³.

Ricoeur, parafraseando a Kant, llega a decir que los conceptos (habla explícitamente de los conceptos éticos, pero lo mismo podría decirse de los *teológicos*), sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos, son *vacíos*, aunque, a su vez, todos éstos, sin los conceptos que los interpretan, son *ciegos*⁴. Pues bien, para una tal interpretación, en un nivel filosófico: ¿es válida la analogía?

Por otro lado, en diálogo con el mismo Ricoeur, José María Mardones muestra cómo la razón hermenéutica recoge el sentido de los símbolos, pero encuentra precisamente en éstos su *límite*⁵. Ellos le dan siempre que pensar, sin reducirse, ni siquiera dialécticamente, a lo pensado y dicho. Ello es así a pesar de que el dinamismo del concepto lo impulsa a éste a tratar de comprender y explicar aun lo incomprensi-

¹ El presente artículo se publicará en la obra colectiva sobre el símbolo, compilada por J.R. Sanabria y J. Gómez Caffarena, que editará la Universidad Iberoamericana (México).

² Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 323 ss.

³ Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, 1997. De "analogía hermenéutica" habla J.R. Sanabria en la "Introducción" del libro: J.R. Sanabria-J.M. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México, 1997, p. 13.

⁴ Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 29-148, en especial, p. 144.

⁵ Cf. J.M. Mardones, "Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica", en: J.R. Sanabria- J.M. Mardones (comps.), op. cit., 25-45.

ble, pero sin terminar nunca de agotar su exceso de comprensibilidad y/o de incomprensibilidad. Pregunto: para un pensar *desde* el límite, que sin embargo lo acepte en cuanto límite, ¿puede servir la analogía?

La interpretación del símbolo en concepto reflexivo y/o especulativo se ha enfocado en la historia de modos distintos: el movimiento del mito al *lógos* en los griegos, la interpretación teológica del lenguaje narrativo y simbólico de las Escrituras en los Padres, y la teológico-especulativa del mismo lenguaje en Santo Tomás (en el nivel de la teología como *ciencia*) -quien precisamente para ello se sirvió de la analogía aristotélica, repensándola-, la relación entre representación y concepto en Kant, el intento hegeliano de "sobreasunción" (*Aufhebung*) de la primera en el segundo⁶, los planteos de Schelling sobre "filosofía de la mitología" y "filosofía de la revelación", la concordancia entre el decir del poeta y el pensar del filósofo en Heidegger y, no en último lugar, la ya mencionada relación en Ricoeur, entre el texto, el relato, el símbolo, y su correspondiente hermenéutica, aun filosófica; y, en América Latina, el planteamiento de una filosofía a partir de la sabiduría popular y de sus símbolos (Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone, etc.)⁷. Como se ve, la analogía es una manera de abordar cuestiones que no han perdido actualidad, aún más, quizás la han ido recobrando. ¿Tiene la suficiente capacidad para responder a esa problemática?

El mismo Ricoeur estudia la analogía en Aristóteles y en Santo Tomás para reivindicar su *intencionalidad (visée) semántica especulativa*, como distinta de la intencionalidad metafórica y poética, aunque reconozca su cercanía con ésta⁸. Sin embargo, la desecha como camino para su filosofar a partir de los símbolos. De ahí que nos podamos preguntar: ¿es la *analogía* un instrumento adecuado para una hermenéutica filosófica recolectora, no reductora, del sentido de los relatos,

⁶ Sobre la relación entre representación y concepto en Kant y Hegel, cf. P. Ricoeur, "Mythe. L'interprétation philosophique", en: *Encyclopaedia Universalis (France)* 12, Paris, 1985, 883-890, en especial, pp. 889 s.

⁷ La relación entre símbolo y reflexión filosófica corresponde, según mi opinión, a la relación entre "estar" y "ser" en dichos autores; ver mis trabajos: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, en especial, cap. 2; y "Hacia una filosofía inculturada en América Latina", *Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología* (Cochabamba) 13 (1996), 109-132.

⁸ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, pp. 344-356 (en adelante citaré esa obra con la sigla MV y el número de página).

acciones simbólicas y símbolos, en especial, los religiosos? ¿es apta para pensar y decir especulativamente a Dios *a partir de los mismos*, respetando su misterio?

Para responder positivamente a esas preguntas daré tres pasos. En primer lugar, diré por qué Ricoeur deja de lado la analogía, y si, según mi opinión, tales razones son convincentes (1). Luego expondré mi comprensión del *movimiento que va del símbolo* (y aun de *más acá* del mismo) *a la analogía* (y aun *más allá*), haciendo una relectura post-ricoeuriana de Santo Tomás (2). Por último, explicitaré la dimensión *ética, práctica y pragmática* implicada en la comprensión del símbolo y la analogía, según habrá sido expuesta en el punto anterior (3).

1. Analogía y onto-teología

Ricoeur se interesa sobre todo por la intencionalidad (*visée*) semántica que subyace al trabajo de pensamiento de Tomás (MV 346) en su asunción, para pensar al Dios de la Biblia, de la analogía aristotélica (la de proporcionalidad y, sobre todo, el *pròs hén* o analogía de atribución). Aún más, rescata la validez de esa intencionalidad (*visée*), aun en el mismo momento en que acepta la crítica al círculo entre la analogía del lenguaje y la ontología de la participación y la causalidad, como se da en el Aquinate (MV 352). Por mi parte pienso que tal crítica no basta para desechar la analogía tomista como respuesta al problema planteado por Ricoeur, a saber, el de un discurso filosófico (acerca de Dios) a partir del símbolo.

Aunque en el fondo se trata de una sola crítica, se pueden distinguir en ella tres aspectos distintos que es posible diferenciar: a) el apoyo mutuo (circular), señalado por Ricoeur en el Doctor Angélico, entre el orden *semántico* de la significación y el *óntico* de la participación, de la comunicación *real* del ser, y de la creación comprendida como causalidad *eficiente*, circularidad que se relaciona con la "peculiar oscilación entre metafísica y semántica en el pensamiento de Tomás", que algunos hacen notar⁹ (1.2); b) las objeciones contra la causalidad en

⁹ Cf. K. Müller, *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie*, Frankfurt a.M.-Bern-New York, 1983, p. 81 (en adelante citaré esa obra con la sigla TvA y el número de página). Sobre la analogía (especialmente, en Santo Tomás), además de los trabajos que he mencionado e iré mencionando a lo largo de este artículo, pueden también consultarse: B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas*, Louvain-Paris, 1963; G. Lafont, "Le Parménide de Platon et saint Thomas d'Aquin. L'analogie des noms divins

el orden *físico*, las que -según Ricoeur- habrían hecho ceder dicha circularidad entre semántica y metafísica, ante los golpes conjuntos de la física de Galileo y la crítica de Hume, de las cuales Kant habría sacado todas las consecuencias (1.1); c) la misma denominación de *onto-teología*, tomada de Kant y Heidegger, con la cual Ricoeur titula su estudio dedicado a la analogía tomista en cuanto "analogía entis" (1.3).

1.1. Analogía y causalidad eficiente

Comenzando por el segundo punto, las objeciones a la causalidad en el orden físico, no hacen mella -según mi parecer- a su comprensión metafísica. Pues, según el mismo Ricoeur lo reconoce, Tomás tiene una concepción *analógica* de la causalidad eficiente (que no es la concepción aristotélica). Pero no sólo se trata de la concepción tomista del *agens aequivocum*, a la que alude Ricoeur (MV 352, nota 1). Pues tal causalidad podría ser comprendida todavía como una perteneciente al mero orden categorial, según el "*modus significandi*" del lenguaje apropiado a las creaturas (cf. ST, I, q. 13, a. 3, c). Para Tomás se trata, en cambio, de comprender y nombrar la creación *gratuita* y *ex nihilo* usando la categoría de causa eficiente hasta el límite y superándola desde dentro (cf. ST I, q. 2, a. 3, c). Lo logra trascendiendo el orden categorial, óntico y físico, hacia el trascendental, ontológico y metafísico¹⁰ -ya implicado en el primero como su condición de posibilidad-, a fin de abrir la significación del término a la *eminencia*, pasando por la *negación* y purificación de nuestro *modo* (categorial, predicativo, abstracto o concreto) de significar, de pensar y de decir. Sólo así es posible

et son arrière-plan néoplatonicien", en: P. Gisel-P, Secretan (ed.), *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, 1982, 53-80; S. Ramírez, *De analogia* I-IV, Madrid, 1970-71; E. Coreth, *Metafísica*, Barcelona, 1974, pp. 237-236; id. "Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik", *Scholastik* 26 (1951), 56-86; R. Mc Inerny, *Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, The Hague, 1961; G. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago, 1960; M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", *Analogía* (México) 1 (1987), 5-1-3; id., "Vindicación del pensamiento analógico", en: J.R. Sanabria-J.M. Mardones (comps.), op. cit., 143-179; C. Boff, *Teoría do Método Teológico*, Petrópolis, 1998.

¹⁰ Ver el comentario que hace Bernhard Welte de las tres primeras vías del Aquinate, en su artículo: "El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías de Santo Tomás", *Teología* (Buenos Aires) Nro. 12 (1967), 75-122.

atribuir ese nombre a Dios. Pero lo mismo hace Tomás con *todos* los nombres de Dios (según se expondrá mejor en la parte segunda de este artículo).

1.2. La circularidad entre semántica y ontología

Así es como ya he comenzado a responder también al primer aspecto de la objeción. Pues, como lo muestra la relectura fenomenológica que hace Welte del planteo tomista (y su continuación por su discípulo Klaus Hemmerle)¹¹, Tomás, sin dejar el plano semántico del lenguaje y la significación, plantea el tema de la comunicación del ser usando el lenguaje *analógico* de la causalidad trascendental. La piensa, según lo reconoce el mismo Ricoeur, no tanto como participación de una forma, sino como *acto* (cf. ST I, q. 4, ad 3), y como comunicación, donación y participación de *acto* (es decir, del acto de ser, *actualitas omnium actuum*: De Pot. q. 7, a. 2, ad 9).

Claro está que "ser" aquí no significa sólo el *sentido* del ser sino también la *referencia* de ese sentido a la *realidad*, pero a una realidad (de Dios) *analógicamente*, no físicamente, ni siquiera *ónticamente* (o, como lo diré más adelante, *onto-teológicamente*) entendida, como si Dios fuera un Ente supremo o una Ousía (esencia o sustancia) suprema.

En ese sentido la ontología constituye el ámbito de referencia de la semántica analógica y no (sólo) su apoyo circular *externo*. Algo así dice Ricoeur acerca de la *verdad metafórica*, por la cual la metáfora y el símbolo dicen referencia a la realidad a través del sentido simbólico, a una realidad que sólo es alcanzable a través del símbolo (MV 310 ss.).

Pero en nuestro caso no se trata (sólo) de verdad metafórica (que, usando la expresión de Cayetano, podríamos denominar de proporcionalidad *impropia*). Se trata también y principalmente de una *verdad analógica*. La primera da pie sólo a una hermenéutica filosófica de la metáfora y el símbolo (cuyo sentido está *sobredeterminado*, o indeterminado por exceso), como la que propone magistralmente Ricoeur. La verdad analógica, en cambio, a través del uso analógico del concepto, da base a un lenguaje *propio* (aunque no unívoco) y *determinado* acerca de Dios (aun en su exceso de significación). Por eso ella posibilita

¹¹ Además del ya citado artículo de Welte en la revista *Teología*, ver también: id., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, en especial pp. 315-336 y 113-154; así como: K. Hemmerle, "Das Heilige und das Denken", en: K. Hemmerle-B. Casper-P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

asimismo tanto una hermenéutica analógica de los textos y símbolos religiosos, como también la argumentación de la teología especulativa entendida *analógicamente* como ciencia. En qué sentido se trata de un lenguaje propio y determinado sin que se dé una unidad conceptual categorial o genérica entre los significados atribuidos a las creaturas y a Dios, lo especificaré mejor en la segunda parte del presente artículo.

1.3. *El reproche de onto-teología*

Lo dicho hasta ahora prepara mi respuesta al tercer aspecto de la crítica ricoeuriana a la analogía tomista: su denominación de onto-teológica. Si este título sólo se limita a nombrar "un modo de discurso que es ya él mismo un *mixto* de ontología y teología" (MV 344), porque intenta "abrazar en una única doctrina la relación horizontal de las categorías a la sustancia y la relación vertical de las cosas creadas al Creador", no tengo nada que objetar. Así parece entenderlo Ricoeur cuando añade: "Este proyecto define la onto-teología" (MV 346). Se trataría del intento de unir las que L. Bruno Puntel llama "analogía categorial" ("horizontal" para Ricoeur) y "analogía trascendental"¹² (relación que Ricoeur llama "vertical").

Sin embargo, el nombre utilizado: "onto-teología" (que tiene su carga histórica), la explícita alusión a Kant y Heidegger¹³, así como los otros dos aspectos de la crítica ya mencionados anteriormente, hacen presumir que, de hecho, se trata en Ricoeur de algo más, y que usa tal denominación críticamente en su sentido heideggeriano.

Pues Heidegger critica precisamente la *circularidad*, posibilitada por el *lógos* comprendido como fundamento, entre la onto-*logía* y la teo-*logía*. Esa circularidad se da en cuanto el ser (*sein, esse*) es entendido como fundamento (*formal* y, en ese sentido, ontológico) de todo ente, incluido el *théos* o Ente (*Seiend, ens*) primero; y, a su vez, este *théos* o Ente supremo es comprendido como fundamento o causa *eficiente* (u óntica) del ser. Tal circularidad ontoteológica, que ya se insinúa en la concepción ambigua de la filosofía primera como ciencia del ser y como ciencia del dios en Aristóteles, y culmina -para Heidegger- en Hegel,

¹² La analogía categorial es la que se da entre las categorías, y la trascendental, la que se da entre Dios y las creaturas: cf. L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969.

¹³ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Dialektik II, cap. 3, sección 7, A 632; M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en id., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, 31-67.

con su identificación dialéctica del ser y de Dios en el Espíritu absoluto (con la consiguiente sobreasunción o "*Aufhebung*" de la diferencia ontológica), no deja de tener relación con la circularidad que Ricoeur descubre y critica entre el orden semántico de la analogía y el orden óntico de la participación pensado a partir de la causalidad eficiente¹⁴.

Santo Tomás -como lo explicaré más adelante- tiene una concepción analógica de *todos* los nombres de Dios, incluido el de *Ipsum esse per se subsistens* (lo utiliza en: ST I, q. 44, a. 1, c; ver: *ibid.*, q. 4, a. 1, c).

Pues bien, precisamente donde parece acercarse más a la onto-teología, por una aparente identificación de ambos predicados: *ipsum esse* y *subsistens-ens*, la supera, ya que tanto uno como otro, así como la unión de ambos, deben pasar por la negación crítica, antes de poder ser atribuidos a Dios. Así se preservan el misterio y la diferencia entre el ser y el ente, y de ambos con aquel que llamamos Dios.

Pues para Tomás dicho nombre (*Ipsum esse subsistens*) no es una definición de Dios, ni una identificación inmediata o dialéctica del *esse* (*ut tale*, es decir, formalmente considerado) y del *subsistens* (entendido ónticamente como *ens*), sino que es una denominación *paradojal*. En ella ambos términos (*esse* y *subsistens-ens*) se corrigen mutuamente al pasar por la negación de nuestro modo predicativo (abstracto-formal y concreto-óntico) de pensar y de hablar, es decir, nuestro *modus significandi* humano¹⁵. No podemos prescindir de éste, pero sí lo podemos *usar* trascendiéndolo en su mismo uso, por medio de su negación y la apertura a la eminencia. Cómo ese uso es posible se dirá más abajo.

¹⁴ Tiene relación asimismo con la identificación entre el infinito y el necesario, que Kant critica en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios (cf. la Dialéctica trascendental, de la primera crítica), reduciéndolas al argumento ontológico. A éste Xavier Tilliette lo denomina "ontoteológico": cf. "L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie", *Archives de Philosophie* 25 (1962), p. 129, comentando el libro de Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960.

¹⁵ También al *ipsum esse* y al *subsistens* se aplica lo que dice Tomás en ST I, q. 13, a. 1, ad 2, pues Dios es a la vez simple y subsistente. Por eso ambos deben pasar por la negación del *modus significandi* y la eminencia antes de ser atribuidos a Dios, corrigiéndose mutuamente.

2. De más acá del símbolo a más allá de la analogía

2.1. *Del Misterio santo al lenguaje simbólico*

El lenguaje analógico está al servicio (hermenéutico) del lenguaje religioso que, según dijimos, utiliza la narración, la metáfora y el símbolo para hablar de lo sagrado y de Dios respetando su misterio. Pues bien, la fenomenología de la religión nos muestra que las hierofanías (incluida la revelación por la palabra) se expresan en símbolos (naturales, personales, históricos), y en lenguaje simbólico, aunque el Misterio santo los trascienda¹⁶. Dicho lenguaje es usado tanto del lado de la manifestación o revelación del Misterio como del lado de la confesión y el testimonio de quien la acoge.

Tal lenguaje articula, pero al mismo tiempo, continúa la experiencia religiosa, y hace parte de la misma, dando así palabra (narrativa, parabólica, metafórica...) al Misterio santo que se dice, pero en cuanto Misterio. Se trata, en palabras de Stanislas Breton¹⁷, de la "Nada por exceso" que es fuente de toda palabra y la habita críticamente trascendiéndola. Para ese autor ella es fuente tanto del mito como del *lógos* (y, añadido yo, también del uso analógico de éste). Y, aunque mito y *lógos* son irreductibles uno al otro, sin embargo, se da una prioridad del primero con respecto al segundo, sobre todo si lo entendemos a éste como reflexivo o especulativo¹⁸.

Como se insinuó más arriba citando a Mardones, el lenguaje religioso simbólico es anterior a su interpretación conceptual. Claro está que, en cuanto lenguaje, ya él mismo es una primera interpretación de la experiencia y, como quedó dicho, forma parte de la misma¹⁹. Pues la fenomenología orienta la hermenéutica y no se reduce a ésta, aunque no

¹⁶ Por ejemplo, cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978.

¹⁷ Cf. C. Royon, *Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jünger*, Paris, 1998, p. 84; entre las obras de Breton, ver: *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, 1971; *Etre, monde, imaginaire*, Paris, 1976.

¹⁸ Según Klaus Müller (TvA 255), la metáfora tiene para Santo Tomás una prioridad fáctica sobre la analogía.

¹⁹ Se puede relacionar lo dicho en el texto, con la concepción del *Realsymbol* (símbolo real), según Karl Rahner (cf. "Zur Theologie des Symbols", *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, 1962, 275-311), aunque dicho teólogo no habla de la experiencia, sino de la *realidad* que se expresa en el símbolo.

se da sin ella, es decir, no se da al estado "puro" (de "experiencia pura"), sin lenguaje.

2.2. *La transgresión simbólica*

Ricoeur habla de la metáfora como de una *transgresión semántica*, que no se da en el nivel de la simple palabra, sino de la frase y el discurso. Tal transgresión se da también en el caso de la simbolización, según la expone Jean Ladrière²⁰. En ésta la intencionalidad (*visée*) semántica opera a la vez sobre dos campos de referencia, articulando así dos niveles de significación: la significación primera o literal, y la segunda o simbólica. La primera, la cual sirve de apoyo al movimiento transgresor de simbolización, se relaciona con un campo de referencia ya conocido, por ejemplo, el de la experiencia espacio-temporal. La significación segunda o simbólica, que se trata precisamente de dejar aparecer y sólo puede ser alcanzada por medio de la primera y de su trans-gresión, es -en cambio- relativa a un campo de referencia para el cual no se dispone de medios de caracterización directa (por ejemplo, el ámbito de lo sagrado y de Dios). De ahí que sólo *en, a través y más allá* del sentido primero o literal de los signos se puede acceder al sentido simbólico o segundo y, gracias al mismo y mediante él, al campo de referencia segundo o trascendente. El mismo Ladrière, al tratar del lenguaje de los espirituales y, luego, del funcionamiento semántico del símbolo (respectivamente: AS II 74 ss. y 186 ss.), puntualiza tres notas del movimiento de transgresión simbólica que conviene tener en cuenta, para luego compararlo con el de la analogización.

2.2.1. *El horizonte de la transgresión*

Según dicho autor, el movimiento de transgresión, transsignificación y transvaloración está guiado por una intencionalidad semántica (*visée*) que opera como horizonte de constitución del sentido segundo, la cual ejerce una función finalizante con respecto a todo el proceso. De alguna manera es anterior a la significación simbólica, en cuanto que la anticipa y orienta su constitución, aún más, es como el motor de todo el movimiento. Pero, por otro lado, no opera sino *en y a través* de la significación primera y no se da sino en y simultáneamente con el acontecer mismo de la transgresión.

²⁰ Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, Paris, 1984, pp. 186 s.; en adelante citaré esa obra con la sigla AS II y el número de página.

2.2.2. Potencialidad de la significación primera

Pero el hecho de que la significación segunda y su campo respectivo de referencia puedan ser alcanzados o puedan manifestarse sólo en, a través y más allá de la primera, supone que ésta no sólo está abierta a aquella -por el hecho de la polisemia del lenguaje-, sino que tiene la potencia de significarla. Se trata de cierta semejanza o proporcionalidad, que se descubre creativamente cuando la inteligencia sentiente o imaginación creadora "ve-como", es decir, "ve" la significación simbólica intencionalizada (*visée*) como (semejante a) la primera, en la así llamada metáfora por analogía.

A través de los recursos semánticos de la primera significación se estructura y orienta la comprensión de la segunda, de modo que ésta, aunque abierta, no permanezca totalmente indeterminada. Pues aun en lo que connota y evoca, guarda semejanza y proporcionalidad con respecto a la primera significación, proporcionalidad (relación de relaciones) no sólo semántica sino también pragmática.

Por lo tanto, el círculo entre creer y comprender, del que habla Ricoeur con respecto a los símbolos²¹, no sólo se da con el entender propio del *lógos* hermenéutico, sino también con el de esa primera interpretación poética que es el lenguaje simbólico. El horizonte que guía la transgresión simbólica opera como un "creer" o fe en el Misterio Santo que se epifaniza; mientras que el uso metafórico del lenguaje se pone al servicio de dicho horizonte, a través de un "ver- y decir-como", que estructura y precisa la comprensión del mismo horizonte a partir y por mediación de la significación primera de los signos y términos lingüísticos usados, y sólo así alcanzando la significación simbólica y su ámbito de referencia.

2.2.3. El movimiento de transgresión en cuanto movimiento

Con todo, el lenguaje religioso, según Ricoeur, usa expresiones-límite que intentan decir experiencias-límite²² en las cuales en y mediante el límite experimentado y expresado en cuanto tal se dice lo que no puede ser abarcado dentro del límite sino que pone límite a toda

²¹ Cf. *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, op. cit., pp. 326 ss.

²² Cf. P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", art. cit., pp. 138 ss. En ese mismo contexto habla también de "conceptos-límite".

pretensión de abarcarlo o de agotarlo en expresión figurativa²³. Por ello, más arriba, hablamos con Breton, de la Nada por exceso que es fuente de todo lenguaje. De ahí que, inspirándonos en Ladrière (AS II 188; 222, etc.), podemos afirmar que en el movimiento de transgresión simbólica lo más significativo del Misterio santo no es tanto la semejanza o proporcionalidad metafórica que da un apoyo figurativo al movimiento, para que no se mueva en el vacío, sino el movimiento de transgredir y pasar más allá. Aunque en la metáfora -a diferencia de lo que luego diremos de la analogía- la opacidad "material" de lo figurativo se conserva, en y a pesar del movimiento mismo.

2.3. El proceso de analogización

2.3.1. Símbolo, metáfora y analogía

Así como se puede afirmar con Ricoeur que la metáfora lleva a palabra el momento lingüístico del símbolo, también puede decirse con Marie-Dominique Chenu que la analogía se entiende en el horizonte de la metáfora²⁴. Pues ambas se mueven en el terreno de la *trans-ferencia* de sentido entre ámbitos semánticos esencialmente diferentes, entre los cuales, de suyo, reinaría la equivocidad.

Además, se pueden suscribir las afirmaciones de Klaus Müller: por un lado, de que la metáfora "crea" novedad de experiencia (Ricoeur en MV lo dice con respecto al sentido, según el doble significado de "inventer": inventar y descubrir) y que, en cambio, la analogía supone una experiencia específica o, mejor, entrelaza dos momentos de la experiencia con distinto grado de accesibilidad (TvA 245). Y por otro lado, de que la analogía en Santo Tomás supone la *metáfora fundamental* de la causalidad creadora (TvA 242 s.). Pero -añado yo- esto último se puede aceptar, sólo con tal que no se reduzca la creación a mera metáfora, sino que se le reconozca también (como ya lo dije hablando de la causa eficiente) una significación trascendental analógica. Así es como el protorrelato simbólico de la creación está cargado de metáforas (el caos primordial, la tierra, el soplo...), pero Tomás lo piensa también analógicamente, a través del concepto especulativo y trascen-

²³ Ricoeur, interpretando a Kant, habla del límite que la razón pone a las pretensiones (de conocer objetos absolutos) de la sensibilidad, en: *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 406.

²⁴ Así lo interpreta K. Müller (TvA 231); ver: M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, pp. 167 s.

dental de causa creadora²⁵. Pues para el Aquinate hablamos metafóricamente de Dios precisamente porque de Él más es lo que *no* sabemos que lo que sabemos, y la metáfora, por su carga imaginativo-afectiva sensible, muestra más claramente la *inadecuación* de nuestro lenguaje humano con respecto a Dios (cf. ST I, q. 1, a. 9, ad 3). Sin embargo, Tomás, criticando la teología meramente simbólica, va a reconocer un estatuto *científico* a la teología (según el sentido aristotélico de ciencia, analógicamente entendido)²⁶, gracias al uso analógico del concepto y del lenguaje.

Yo diría que, en la riqueza, exceso y sobredeterminación de sentido propios del símbolo (del relato simbólico y de la metáfora) se da como la punta de un "iceberg", que son las perfecciones trascendentales y espirituales, luego llamadas puras (cf. ST I, q. 13, a. 3, ad 1), implicadas en ellos, que es posible decir de Dios no sólo metafórica, sino también analógicamente.

Por supuesto que muchas veces el efecto de sentido se enriquece a través de la interrelación mutua de ambos lenguajes (metafórico y analógico), irreductibles entre sí, así como por el entrecruzarse de sus efectos semánticos (Ricoeur: MV 355). De ese modo la analogía se vivifica continuamente de nuevo a partir del potencial hermenéutico del símbolo, y éste encuentra una interpretación conceptual que no reduce su sentido, sino que, aunque lo precisa, lo deja abierto, y así respeta el Misterio que se expresa a través del mismo.

Así es como, por ejemplo, cuando San Juan de la Cruz habla de la "llama de amor viva", la operación cruzada de la metáfora de la llama y de la analogía del amor, hace que ambas se fecunden recíprocamente. Lo mismo se da cuando, según lo expone Ricoeur (MV 353), Tomás entrelaza la metáfora del sol con la analogía del ser en su intento de expresar la eminencia.

2.3.2. *El espacio del concepto, los "términos de perfección" y el lenguaje teológico*

La metáfora no prescinde de la materialidad sensible: "llama", "sol", "roca"; en cambio la analogía va a usar los así llamados "términos de perfección" ("*perfectio*"-*termini*: TvA 246, *passim*), a saber, los

²⁵ Acerca de la creación según el relato bíblico y la teología especulativa, ver: AS II, cap. 13 (pp. 281-308).

²⁶ Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

trascategoriales o trascendentales (ser, verdad, bien, belleza) y los significados espirituales puros que no implican en su concepto mismo imperfección, sino que ésta les viene de nuestro *modo* de significarlos (en abstracto: "bondad" o en concreto: "bueno"), pero *no* de la misma perfección intencionalizada a través de dichos modos (cf. ST I, q. 13, a. 3, c; *ibid.* a. 1, ad 1)²⁷. En el ejemplo de Juan de la Cruz se trata del amor vivo, entendido como perfección pura.

A través de los trascendentales y los otros términos arriba mencionados, Tomás se mueve no en el ámbito simbólico del lenguaje religioso, sino en la *dimensión transcategorial o trascendental de los primeros principios*, a fin de hablar especulativamente de Dios y lo religioso. Ello es tanto más posible porque -como lo dice Ladrière- tanto el ámbito de la fe religiosa como el de la simbolización (v.g. poética), así como también el especulativo de los principios (AS II 127 s.), no son dimensiones meramente representativas y/o teóricas.

En otras palabras, ni el lenguaje religioso ni el poético ni el especulativo se mueven en la relación tematizante sujeto-objeto sin trascenderla, ni operan representativamente como las ciencias matemáticas o físicas; sino que trascienden el campo de la representación, tanto empírica como teórica. En todos ellos se da un proceso de transgresión semántica y, por consiguiente, pertenecen a dimensiones relacionadas con el *acontecimiento* (Heidegger hablaría de *Ereignis*) y la *acción* (Blondel), aunque, en cada caso, en niveles esencial y radicalmente diferentes (AS II 288). Por ello, dichos lenguajes son *auto-implicativos*, a diferencia del de las matemáticas o la física, aunque se trate de autoimplicaciones de distinto orden (de esa dimensión pragmática trataré en la parte 3 de mi artículo). De ahí que puedan realizarse no sólo entrecruzamientos entre ambos, sino también la asunción y trasposición, tanto del lenguaje poético como también del especulativo, por el de la fe religiosa, sin confundir por ello los distintos juegos de lenguaje y correspondientes "formas de vida". La segunda asunción mencionada da origen al lenguaje teológico especulativo (tanto de la teología filosófica como de la teología revelada, con sus propias diferencias).

2.3.3. *El ritmo: afirmación, negación, eminencia*

La analogía tomista se mueve en el ámbito especulativo de los principios, aunque esté puesta al servicio del nombrar a Dios, el Dios de

²⁷ Como ya lo dije anteriormente, el predicado "causa" puede atribuirse analógicamente a Dios, porque no implica imperfección en su mismo concepto.

la fe, de la religión y de la historia. Según ya lo he dicho, Ricoeur muestra precisamente que en Tomás se trata de una intencionalidad (*visée*) semántica especulativa y no poética. Así es como en ese ámbito los términos trascendentales y "de perfección", porque en su mismo concepto no implican límite, son aptos para ser "llevados al límite", para que quien piensa y habla reconozca el límite de su propio pensar y hablar, y entonces, pueda "apuntar más allá" del límite. Y así decir, en, desde y a través del límite, lo que trasciende todo límite. Por consiguiente, más que de "conceptos-límite" (Ricoeur) hay que hablar de un *uso-límite* del concepto (especulativo).

Santo Tomás usa el ejemplo del atributo "sabio" como nombre predicable de Dios (cf. De Pot., q. 7, a. 5, ad 2)²⁸. En él hay un contenido inteligible "puro", de suyo trascendental (aunque se diga según nuestro *modus significandi* categorial), que queda *liberado en su trascendentalidad* al pasar por la negación de dicho modo limitado de significar (modo que separa los predicados del sujeto, para luego unirlos por la cópula). Por ello Santo Tomás afirma que ese nombre puede ser negado de Dios, porque a Él no se puede atribuir como nosotros lo pensamos y decimos; así es como, con toda verdad se puede decir que "Dios no es sabio" (no es alguien *que tiene* la sabiduría: un concreto óntico; ni tampoco es la sabiduría misma, en abstracto o formalmente). A Él sólo se le puede atribuir la sabiduría *en, a través y más allá* de la negación de nuestro modo limitativo de pensarla y de decirlo.

Sin embargo, tal negación de la negación no se cierra dialécticamente en una totalidad de la cual la primera afirmación y la negación son meros momentos, como en Hegel, sino que se abre a la eminencia. Ésta empero no consiste en un superlativo, como podría entenderse erróneamente por la expresión tomista "*supersabio*", pues no se trata de llevar *cuantitativa* o *extensivamente* al infinito (que entonces sería un mero indefinido) la significación del término, sino de salirse de la serie espacio-temporal de graduación de la perfección y del modo categorial de significarla, para "dar el salto" a lo que, fuera de la serie, da razón de ella, aunque ésta fuera infinita (es decir, indefinida). Pues está fuera de la serie y en toda ella (y cada uno de sus miembros), como su *condición trascendental de posibilidad*²⁹. Por eso dije más arriba que el

²⁸ Ver el comentario de ese texto en: J. Gómez Caffarena, "Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios", *Pensamiento* (1960), 143-174.

²⁹ Sobre el "salto" o cambio de lógica (de la categorial-óntica a la trascendental-ontológica) en Santo Tomás y Heidegger cf. B. Welte, "El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías", art. cit.

contenido trascendental "ya" está desde la primera afirmación, aunque "todavía no" esté comprendido en su trascendentalidad. Sólo se la libera a ésta a través de la permanente negación del *modus significandi*, aunque valiéndose del mismo para trascenderlo por medio de dicha negación abierta.

Lo afirmado más arriba sobre el movimiento de transgresión simbólica puede ayudarnos a comprender el de la analogización y sus tres momentos: *afirmación, negación, eminencia* y su estructura y ritmo "dialécticos" (¡no en sentido hegeliano!)³⁰. Pues aquí también se da la circularidad entre el horizonte semántico (de eminencia) -que guía todo el proceso- y, por otro lado, la significación primera ("sabio" dicho, por ejemplo, de Sócrates). Y así es como el que aparentemente es un movimiento de ascenso desde esa significación a la eminente, se descubre como uno de descenso, puesto que el contenido inteligible que ha de ser liberado en su trascendentalidad "ya" está en la primera afirmación, y ayuda a descubrir la semejanza de la sabiduría atribuida a un sabio conocido por experiencia, con la sabiduría que quiere atribuirse a Dios.

Claro que en el caso de la analogía no se trata de una semejanza imaginativa o icónica, como en la metáfora, sino de una "semejanza" o proporcionalidad puramente inteligible³¹ y trascendental. Tomás dirá que las perfecciones arriba mencionadas (puras) se atribuyen "en cuanto a la cosa significada por el nombre", primero a Dios que a las creaturas (por lo tanto, el movimiento es *de suyo "descendente"*), aunque en cuanto "a la imposición del nombre" (y, por ende, con respecto a su *modus significandi*) se digan primero de las cosas de este mundo (cf. ST, I, q. 13, a. 5, c).

Pero, como ya lo dije, aunque en ese contexto el Doctor Angélico esté pensando primeramente en la causalidad eficiente, "de la cual fluye" la semejanza (cf. De Pot., q. 7, a. 5, ad 2), con todo, ese movimiento es también semántico. Pues la significación eminente opera, en el proceso de trasposición analógica, como horizonte de comprensión que mueve y finaliza el movimiento de trasposición, ya que "está" en la significación primera como su condición trascendental de posibilidad,

³⁰ Erich Przywara concibe la analogía como proto-ritmo (*Ur-rythmus*) y proto-estructura (*Ur-Struktur*); ver su obra: *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962.

³¹ Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, 1984, p. 136 s. (en adelante la citaré con la sigla AS I y el número de página),

también *en cuanto es significación*³². Como en el caso de la metáfora, la significación primera sirve de apoyo al proceso, estructura la significación analógica y la específica, de tal modo que el mismo Tomás diga que los distintos atributos "puros", aun liberados de su categorialidad por la negación del *modus significandi*, no son entre sí sinónimos (cf. ST I, q. 13, a. 4, c). Claro que, en el caso de la analogía, no se da un "ver-como", como en la metáfora, sino un "entender-como". Éste está posibilitado por el "ya" estar (no espacial sino constitutivo) de lo trascendental *en* lo categorial, aunque "todavía no" liberado en su trascendentalidad por la negación. Con todo, en ambos casos: de la metáfora y la analogía, se dan tanto el "es" de la afirmación como el "no es" de la negación y el "es-como", aunque de maneras distintas. De ahí que Tomás diga de Dios: es sabio, no es sabio según el modo en que pienso y digo "sabio", es *eminente*, analógicamente "sabio", dejando abierta la comprensión de cómo.

Pues también en el caso de la analogía, como en el de la metáfora, más importa el *movimiento* mismo del pasar siempre más allá (Ladrière, con Blondel, habla del *dépassement*: AS II 287 s.) que aquello que es "depasado". Pero aquí con una doble peculiaridad: por un lado, se trata de una perfección pura (sin imperfección en su mismo concepto) que, a diferencia de la perfección "mixta" (la que es llevada a transgresión semántica en la metáfora), no tiene en sí la carga de la materialidad que puede opacar la mirada puesta en el movimiento mismo; y, por otro lado, se trata de un movimiento que se autodetermina por su misma estructura como proceso de pensamiento. Se determina no sólo por la especificación que le viene de la significación primera (pues, como ya lo dije, no se trata de sinónimos), sino también y sobre todo por la determinación que le viene de su paso por la negación (toda negación es una determinación). Pero no se trata de una determinación representativa por medio de un género y una diferencia, ya que lo trascendental trasciende todo género, sino de la determinación que le da el *ritmo, el orden y la estructura* misma del movimiento (Erich Przywara) de trascender la primera afirmación por la negación abierta (es decir, no dialécticamente cerrada en totalidad) de su modo de significar.

A esa determinación fundamental podemos añadir otra no

³² Del mismo modo J. Splett y L.B. Puntel hacen ver cómo en la estructura fundamental de la analogía como tal, "ser" y "lógos" (es decir, las dimensiones ontológica y lógico-semántica) no se piensan en dualidad, sino en su unidad y diferencia originarias: ver su artículo "Analogía del ser", *Sacramentum mundi* I, Barcelona, 1972, c. 142-151, en especial, c. 151.

reflexionada por Tomás explícitamente en ese contexto, la cual se da por medio del ritmo u orden del *interjuego mismo e interrelación mutua de los trascendentales* y perfecciones puras (ser, verdad, bien, belleza...) *entre sí*³³. De ahí que el movimiento estructurado no sea sólo descendente-ascendente, sino que también acontece en el ámbito mismo de los trascendentales, según una especie de "triunitarismo unitario"³⁴. Pero, aún allí y todavía más allí, la negación crítica y la apertura eminente al Misterio prevalecen sobre todo conocimiento afirmativo.

Pues es importante acentuar que la eminencia no implica el regreso al campo de la representación objetivante, categorial y teórica, aunque fuera en un plano "superior" (o en un "trasmundo"), es decir, no se trata de una recaída en la ilusión trascendental y por ende, en la ontoteología. Pues le es esencial el permanente paso crítico por la negación, precisamente de *ese* modo de pensar, de significar y de decir, de manera que, aunque usándolo, en y desde él, se lo trascienda por su negación y, de ese modo, se respete el Misterio como misterio.

Por esa permanente negación se libera el movimiento mismo *como acontecimiento y movimiento*, a saber, sobre todo el acontecimiento del "descenso" o *donación* del sentido analógico en y a través del sentido primero y del "ascenso" o *recepción* (y acogida) del mismo por medio y más allá del sentido primero. Pues, como lo dice Tomás: se "deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término", v.g. la palabra "sabio" (cf. ST I, q. 13, a. 5, c).

Aún más, la eminencia no se confunde con una identidad dialéctica "superior" entre la identidad y la diferencia (a saber, entre la primera afirmación y la negación), de modo que se intente reatrapar dialécticamente la apertura del movimiento como movimiento y, por consiguiente, la diferencia del "Dios siempre mayor" (San Agustín, E. Przywara) y la diferencia ontológica (Heidegger). Pues la eminencia permanece abierta, ya que supone -al menos implícitamente- un segundo

³³ Así releen la analogía de Santo Tomás, en diálogo crítico con Hegel, tanto L.B. Puntel, en: *Analogie und Geschichtlichkeit*, op. cit.; como Emilio Brito, en: *Dieu et l'être d'après saint Thomas et Hegel*, Paris, 1991, cap. II: se trata del orden y ritmo unitario de los trascendentales, que el Aquinate tiene explícitamente en cuenta en otros contextos.

³⁴ Así habla Blondel, de modo estrictamente filosófico, en: *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, Paris, 1928. Para Puntel (cf. op. cit.), uno de los textos más sistemáticos del Aquinate es CG lib. IV, cap. 11, en donde la comprensión analógica se extiende desde las emanaciones trinitarias, pasando por el hombre, hasta los seres inorgánicos.

paso crítico (o un paso por una segunda "noche")³⁵, a saber, por la renuncia a la voluntad de autofundamentación, en un reconocimiento (pragmático) de la contingencia del mismo pensamiento y del lenguaje humanos. La analogía atraviesa, por consiguiente, no sólo la noche de la inteligencia (representativa de objetos) sino también la noche de la voluntad (de autosuficiencia del sujeto).

Se da un exceso y sobreabundancia de sentido en el sentido analógico con respecto al sentido primero y, bajo ese respecto, una equivocidad entre ambos, que respeta el Misterio de Dios. Pero se trata de una equivocidad controlada³⁶ o, mejor dicho, de una *ambigüedad ordenada* (ordenada según el "*ordo ad unum*" o "*pròs hén*"), que Tomás recibe de Aristóteles, reinterpretabándolo (cf. ST I, q. 13, a. 5, c).

Ese orden, que permite una atribución *propia e intrínseca* de las perfecciones puras a Dios -aunque sea eminentemente-, es no sólo una proporción o relación ontológica entre las creaturas y Dios (a saber, el de la creación entendida como participación y causalidad trascendentales), sino que -como ya lo afirmé en la Primera parte-, se trata también de un orden, proporción o relación semántica. A riesgo de repetirme, diré nuevamente por qué: porque sólo *en, a través y más allá* del sentido primero se alcanza el analógico o, en otras palabras, se lo libera, por la negación determinada, en su trascendentalidad (que *ya era trascendentalmente constitutiva* -no meramente normativa- de la significación primera).

2.3.4. El discurso analógico en su conjunto opera como símbolo

Además de la trasposición de metáforas y símbolos particulares (como el de la "llama de amor viva") en conceptos puros usados analógicamente (v.g. el del "amor vivo"), se da también el hecho, según Ladrrière, de que el lenguaje teológico *en su conjunto* opera como símbolo (AS II 181, 193). Según mi opinión, lo que ese autor dice de la teología cristiana se aplica a todo lenguaje teológico (aun al de la así

³⁵ Relaciono las noches de San Juan de la Cruz con los momentos del proceso de la analogía en mi artículo: "El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendido desde su historia", *Teología* (Buenos Aires) 9 (1971), 88-94. Retomaré la dimensión pragmática de la analogía al fin del presente artículo.

³⁶ Los escolásticos hablaban de la analogía como una "aequivocitas a consilio" (equivocidad pretendida), oponiéndola a la "aequivocitas a casu" (equivocidad casual), o equivocidad a secas.

llamada "teología filosófica"), que piense analógicamente los símbolos y relatos religiosos. Pues éstos son -para el pensar filosófico- parte de la vida, el lenguaje y la cultura humanas (así como también lo son la acción, la historia y el mundo tomados "como texto") y, por lo tanto, le dan que pensar.

Para desarrollar este punto me inspiraré ante todo en Ladrrière³⁷, a veces siguiéndolo con toda fidelidad (aunque no lo cite explícitamente), otras glosándolo, o interpretándolo críticamente y completándolo.

El lenguaje teológico (analógico) toma su contenido del lenguaje religioso, a saber, un sentido que excede las expresiones (simbólicas) que lo dicen y así se refiere a un campo de la realidad (el religioso) que no es *inmediatamente* accesible. Aún más, por dicho exceso de sentido, siempre pide interpretación.

Para hacerla, el lenguaje teológico retoma y transforma el simbólico, trasponiéndolo (por su "punta" de *iceberg*, de la que ya hablé) al ámbito trascendental del concepto. Y usa entonces el lenguaje especulativo como *mediación* o "*instrumento*" conceptual para comprender la fe religiosa (lo cual muestra que es razonable creer). Lo usa luego de haberlo a su vez transformado y, si es necesario, purificado, de lo que no se adecua al sentido analógico que quiere expresar³⁸.

La "trasposición" de lo simbólico a lo especulativo es posible por la correspondencia formal que se da entre ambos tipos de lenguaje y -como lo expliqué más arriba- entre la operación de simbolización y la de analogización: ambas se mueven en la circularidad de un descenso prioritario y de un ascenso más notorio; ambas siguen el ritmo: *en-a través-más allá* y apuntan a un exceso de sentido; ambas contienen un momento *pragmático de auto-implicación* de quien habla.

Pero esa correspondencia entre ambas operaciones tiene sus límites, pues el lenguaje conceptual de suyo se libera del anclaje en el lenguaje simbólico, ya que es capaz de funcionar semánticamente por sí mismo en el nuevo espacio (especulativo) en que ha inscrito el sentido tomado precisivamente del símbolo: de ahí la necesidad de que el lenguaje teológico continuamente vuelva a sus fuentes, de las que es

³⁷ Cf. AS II, Parte Segunda, y el capítulo 13 de la Tercera. Sobre el lenguaje religioso, cf. *ibid.* cap. 4; acerca del lenguaje auto-implicativo cf. AS I cap. 4.

³⁸ Sobre esa purificación, ver también: M. Corbin, *op. cit.*, cap. IV, donde hace notar que, en la *Summa Theologiae*, el Aquinate usa la dupla *revelabile-manuductio*, para expresar la asunción crítica del lenguaje especulativo aristotélico a partir de la fe, y su transformación en teología especulativa.

interpretación. Lo que ellas por su intermedio ganan en inteligibilidad discursiva, lo pierden en densidad de sustancia significativa.

El lenguaje teológico no recurre al símbolo en su articulación interna, sino al concepto, ni discurre narrando, sino argumentando. Sin embargo ejerce *en su totalidad*, una función simbolizante (AS II 188-191) y, a través de ella, se refiere a lo sagrado y a Dios, respetando su Misterio.

Ese respeto es posible porque se trata de un lenguaje *analógico*, que conserva siempre su momento crítico de teología negativa aun en el paso a la eminencia, y así permanece abierto, renunciando al requerimiento de totalización, propio de la razón, sin pretender adueñarse, ni teórica, ni dialécticamente, del sentido del Misterio que se dice en cuanto tal, sino permaneciendo en el movimiento del trascender (en un continuo *dépassement*, para usar nuevamente la expresión de Blondel). Por ello, según mi opinión, puede aceptarse la expresión de Lévinas que continuamente hay que *des-decir* lo dicho, aun en la palabra "Dios" (en la cual, sin embargo, permanece la huella del Decir que trasciende todo lo dicho)³⁹.

El pensamiento especulativo es especialmente apto para ser asumido en su conjunto y en su uso de los trascendentales y los "términos de perfección", para una función simbolizante. Pues no se trata de formas intelectuales fijas sino que, a través del proceso analógico de pensamiento (afirmación, negación, eminencia) permanecen como formas dinámicas, en apertura y movimiento, diciendo un sentido que está siempre en exceso con respecto a lo que deja aprehender de sí.

De ahí que tales términos -usados analógicamente- se conviertan en inductores y vectores de sentido, y asuman la intencionalidad (*visée*) de verdad del lenguaje religioso, que se expresa en los actos ilocucionarios que articulan la predicación del sentido a la referencia a Dios.

Ladrière llega a decir que se trata de una "figuración grandiosa y ridícula que vale por el movimiento de transvaloración que la habita" (AS II 194); pero añade que no es "figuración" al modo de una imagen (icónica) sino "a la manera de un esquema" (conceptual) "anticipador, que sugiere, pero siempre anunciando" (ibid.).

No se usa el instrumento del concepto para localizar y "fijar" a Dios y a lo sagrado en una región del ser, del saber y del actuar junto a las otras, objetivando la fe religiosa en una teoría representativa, sino

³⁹ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, pp. 190 ss. Sobre el *desdecir* y lo *Des-dicho* (*Dédit*), contrapuesto a lo *Dicho* (*Dit*): ibid., pp. 197 s.

para indicar una trayectoria de sentido y movilizar al mismo concepto (que así se hace "concepto simbolizante") al servicio de algo que es más del orden del acontecer y de la acción (de la comunicación, la pasión y la acción) que del saber, aunque lo implique.

Pues, a través del uso analógico de ciertos conceptos, el lenguaje especulativo ofrece sus recursos críticos, estructurantes y discursivos como soporte a dicha trayectoria de sentido que se mueve bajo el horizonte y la intencionalidad (*visée*) semántica de la fe religiosa.

Ello es posible porque, como lo muestra Ladrière, el lenguaje especulativo ya es fruto de una transgresión operada sobre el lenguaje de la experiencia inmediata (AS II 192). Pero para referirse a Dios, el mismo lenguaje especulativo no queda atado a su campo de referencia inicial (el de los principios y fundamentos, ni siquiera -diría yo- concibiendo a éstos como *fundamento-porque*, como lo hace el segundo Heidegger)⁴⁰, sino que -como a través de un nuevo despojo- ha de "depararlo" hacia el ámbito de la fe religiosa (que así se muestra como razonable), por un movimiento semejante al de la transgresión simbólica.

Por ello -como ya lo dije- el lenguaje teológico, aunque no sea un lenguaje simbólico, asume -como conjunto- una *función simbólica*, apuntando hacia un sentido y una referencia que lo exceden. Por mi parte pienso que a eso se refiere Santo Tomás cuando, después de haber usado analógicamente, en el orden no categorial sino trascendental, los conceptos especulativos de "primer motor", "causa primera", etc., añade -empleando un lenguaje ya no especulativo sino religioso-: "a lo que todos llaman Dios" (cf. ST I, q. 2, a. 3, c).

Así es como el lenguaje especulativo puede servir, funcionando simbólicamente, como soporte analógico a una solicitud que trasciende no sólo la analogía sino también el símbolo. Pues a través de acciones y palabras (tanto simbólicas como analógicas) se llega a intencionalizar (*viser*) y nombrar aquello que trasciende toda acción y discurso: el Silencio desde donde surgen el símbolo, la palabra y la acción. De ese modo hemos llegado, en nuestro itinerario, que partió desde más acá del símbolo, a aquello que está más allá no sólo de la analogía, sino también de ésta en cuanto opera como símbolo y del símbolo mismo, así como de las acciones ilocutivas que los acompañan.

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 68 s. El autor cita la poesía mística de Angelus Silesius, para quien la rosa no tiene un "por qué", pero sí tiene un "porque". Me recuerda la frase de San Bernardo: "amo quia amo", que reconoce el sentido razonable ("porque") del amor, que, sin embargo, no tiene un "por qué" racional explicativo.

3. La dimensión pragmática del lenguaje simbólico y analógico

3.1. Aspectos performativos del lenguaje en general y, en particular, del religioso y simbólico

El segundo Wittgenstein hizo la crítica a la teoría objetivista del lenguaje (que él había asumido y radicalizado en su *Tractatus*), la cual lo reducía a su función designativa. Se dio cuenta de que es imposible determinar la *significación* (es decir, el momento *semántico* del lenguaje) sin considerar el contexto sociopráctico de su *uso* (a saber, el momento *pragmático*)⁴¹. Eso que es válido en general, vale especialmente -según mi opinión- para el símbolo y la analogía.

Con respecto a esta última, es uno de los méritos de Klaus Müller haber estudiado su *práctica y pragmática* ("avant la lettre") en Santo Tomás, pues éste da singular importancia al *uso* de los términos, aunque no reduce al mismo su significado (cf. ST I, q. 29, a.4, c; TvA 217). Aún más, dicho intérprete reconoce la cercanía del concepto wittgensteiniano de "semejanza de familia" (*Familienähnlichkeit*) con la analogía tomista, tanto en su práctica como en su teoría (TvA 160 ss.)⁴². De ahí la importancia que tiene, para interpretar el lenguaje analógico, la consideración del uso de los términos, la situación, el contexto, los interlocutores, la intención de quien habla, etc.

Wittgenstein consideraba los distintos "juegos de lenguaje" (entre los cuales están el religioso y el teológico) como diferentes modos de uso lingüístico y parte de la *actividad* humana. Por consiguiente dichos juegos corresponden para él a distintas *formas de vida*; luego Jürgen Habermas, ampliando la perspectiva, hará ver cómo todo lenguaje se enraiza en el *mundo de la vida*⁴³. De ahí que, en la línea de Wittgenstein, John L. Austin y John R. Searle reconocieron que el lenguaje está constituido por *actos de habla* o acciones lingüísticas. Por ello, además

⁴¹ Cf. M. Araújo de Oliveira, *Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996: sobre el segundo Wittgenstein: pp. 117-147; sobre Austin y Searle: pp. 149-200. El autor sitúa mis contribuciones a una hermenéutica filosófica desde América Latina dentro del "giro" pragmático y hermenéutico del que trata su libro: ver pp. 389-415.

⁴² Allí cita a Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1971, Nros. 66-68 y remite también al Nro. 72.

⁴³ Sobre la evolución desde los "actos de habla" a las "acciones comunicativas", es decir, de Austin a Habermas, cf. R. Luciani, *La palabra olvidada. De la significación a la simbolización*, Caracas, 1997, pp. 173-177.

del momento locucionario o denotativo, aquél posee, según los diferentes "juegos", aspectos *performativos* y una *fuerza ilocucionaria* peculiar. Luego, Donald D. Evans va a aplicar al lenguaje bíblico y cristiano esos nuevos enfoques de la pragmática, señalando que ellos tienen un carácter *auto-implicativo*. Más arriba ya usé varias veces ese epíteto, citando a Ladrière (AS II 91-139). Pues bien, éste muestra que no sólo el lenguaje de la fe religiosa y, en general, el simbólico, son auto-implicativos, sino que también lo es el lenguaje especulativo y, por ambas razones, el lenguaje teológico. Pero, claro está, en sentidos y niveles diferentes.

En cuanto al lenguaje de la fe (y al teológico en cuanto es su hermenéutica), opera en él, al menos implícitamente, el operador de creencia ("creo a..."; "creo en..."; "creo que..."; AS II 79, etc.). Además, el religioso no sólo expresa confesión, sino que muchas veces implica testimonio, compromiso, diferentes actitudes prácticas, religiosas y éticas, con respecto a lo sagrado, a Dios, al prójimo, al mundo, y aun a veces tiene una potencia perlocucionaria, de tal manera que realiza lo que significa.

Los símbolos, en cuanto que dan, y dan que pensar, tienen una especial fuerza ilocucionaria que hace que el lenguaje simbólico sea *creativo* (creador de sentido) y poético con las características propias del *poiein*. Y, por otro lado, si *actúan* y "*funcionan*" auténticamente en cuanto tales, suponen el paso por una doble "muerte" a su *uso* idolátrico, a saber, por la *renuncia*, tanto a su absolutización "objetiva" en ídolos como a la auto-absolutización del sujeto que los usa, en una especie de conversión del corazón. No abundo en esto, porque parece obvia la dimensión pragmática (con fuerza comunicativa, expresiva, regulativa, actitudinal, comisiva, compromisiva, directiva, auto-implicativa, etc.) de los distintos tipos de lenguaje religioso y/o simbólico.

3.2. El carácter auto-implicativo del lenguaje especulativo

Después de la crítica de Kant a los "objetos incondicionados", inclusive el de la ilusión trascendental, y la deconstitución heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto -incluida la ontoteología-, queda claro que el lenguaje especulativo -tanto el metafísico como el teológico-, no es un lenguaje de la representación, que tematiza teóricamente una realidad trasmundana ante un sujeto que se la representa externamente, sin ser afectado por ella. Por el contrario, se mueve en el círculo *hermenéutico* y, *pragmáticamente* considerado, es auto-implicativo.

Así lo muestra Ladrière, a quien seguiré también en este punto (sobre todo haré uso de ambos tomos de AS), pero, en mi caso,

entendiéndolo explícitamente acerca del lenguaje *analógico*. Se trata de un lenguaje que no puede desplegarse sino como evento (*événement*; Heidegger hablaría de *Ereignis*) y como momento (lingüístico) del mismo evento ontológico que se trata de expresar siguiendo el ritmo "afirmación-negación-eminencia". Pues, si permaneciera exterior al fundar del fundamento, lo dejaría escapar. De ahí que no pueda mantener a distancia re-presentativa el acontecimiento original que intenta decir. Más bien se trata de un primer distanciamiento reflexivo que acaece *dentro* de dicho acontecimiento, y que posibilita toda otra ulterior distanciaci3n (AS II 128-9). Ricoeur diría que ese distanciamiento, aunque crítico, no rompe totalmente con la pertenencia originaria, sino que se mueve dentro del círculo hermenéutico⁴⁴. Por todo ello es auto-implicativo.

Por lo tanto -usando ahora formulaciones blondelianas-, se puede afirmar que la interpretaci3n especulativa anal3gica de la experiencia y de la acci3n (la "*ciencia de la pr3ctica*") es inseparable de la acci3n misma y hunde en ésta sus raíces, no sólo en cuanto tiene por funci3n explicitar los presupuestos necesarios de la acci3n (en la línea de la segunda Crítica de Kant; AS II 287), sino además, porque, en su reflexi3n, *asume* prácticamente la dinámica profunda de la acci3n, a fin de contribuir así a hacerle acceder más plenamente a la verdad de sí misma, reflexionando retrospectivamente el saber que sapiencial y prospectivamente ilumina y acompaña a la acci3n (la "*ciencia pr3ctica*")⁴⁵.

Pero no lo hace al modo de una *mera* constataci3n (extrínseca), sino de un proceso de pensamiento (anal3gico) por el que se autointerpreta comprometidamente, conforme a lo que, como discurso, significa e implica especulativamente, e implica y exige de respuesta pr3ctica y ética. Por ende, Ladrière va a decir que el discurso especulativo, recono-

⁴⁴ Se puede aplicar a la filosofía lo que dice sobre las ciencias sociales, por ej., en "Ciencia e ideología", cf. P. Ricoeur, *Hermenéutica y acci3n*, Buenos Aires, 1985, 155-181. Con otro lenguaje, a ese mismo hecho se refieren J. Splett y L.B. Puntel en su artículo "Analogía del ser", ya citado, pues hacen ver cómo en la analogía el momento lógico y lingüístico forma parte del mismo acontecimiento ontológico originario, anterior a la dualidad sujeto-objeto.

⁴⁵ Por esa razón Blondel decía que la suya era una "filosofía practicante". Acerca de la dialéctica blondeliana entre la "ciencia pr3ctica" y la "ciencia de la pr3ctica", ver mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968, en especial los caps. VII y VIII.

ciendo lo que lo separa del discurso de la representaci3n, se reinterpreta como discurso de la *efectuaci3n* (AS II, 288-9). Pues la analogía según Blondel se caracteriza por una *intentio ad assimilationem*⁴⁶. De ahí que, para entrar en su lógica, se deba "tomar sobre sí de alguna manera el movimiento interno de la realidad empírica, de modo que *se deje llevar* según las articulaciones de su estructura ontológica" (AS I 137; el subrayado es mío).

Por lo tanto, el discurso anal3gico se inscribe en la dinámica misma del acontecimiento ontológico de donaci3n originaria y de la acci3n que éticamente le responde. De ahí que el empleo anal3gico de los "términos de perfecci3n" supone -como lo afirma K. Müller- el núcleo operativo de una acci3n *comunicativa*⁴⁷.

Pero el lenguaje anal3gico tiene *también* carácter de una cierta "constataci3n", en cuanto posee una fuerza ilocucionaria *asertiva* y pretende referirse *a la realidad*, aunque en otro nivel que el lenguaje científico empírico. Pues tanto la metafísica como la teología, usando un lenguaje anal3gico, son *ciencia* en sentido clásico (saberes críticos, argumentativos, metódicos, sistemáticos, con pretensi3n de verdad), aunque *anal3gicamente* con respecto a las otras ciencias y entre sí.

Además, el discurso teológico, aunque toma distancia crítica con respecto al lenguaje simbólico (según se dijo, sin romper totalmente con la pertenencia), lo hace recogiendo -en la esfera del concepto especulativo y de su uso anal3gico- la intenci3n (*visée*) específica de verdad que habita en el discurso religioso (AS II 181).

3.3. Diferencias en el modo de auto-implicaci3n

No es el mismo el tipo de auto-implicaci3n que se da en ambos

⁴⁶ Cf. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 22, donde cita *L'être et les êtres* y el artículo *Analogie* del Vocabulario de Lalande.

⁴⁷ Según el mismo autor, los "términos de perfecci3n": "sabio", "bueno", etc., operan como "*Sprengmetapher*" o "metáforas explosivas" (TvA 246 s.). Dichos términos permiten un movimiento de graduaci3n cada vez mayor de la perfecci3n, hasta que, en un cierto punto (porque "no se puede seguir indefinidamente"), se da el *salto* a otro orden lógico (trascendental) de pensamiento (Bernhard Welte); Müller dice: "hasta que, en un cierto punto, se renuncia (*aufgeben*) a proseguirlo", lo que implica "una entrega de sí (*sich aufgeben*)" (TvA 247), aludiendo así al momento *existencial* (lingüísticamente se diría: "pragmático") del salto o cambio de lógica, del que habla Welte, al cual cambio podríamos denominarlo -con Ladrière- "transgresi3n semántica".

lenguajes: religioso (narrativo-simbólico) y teológico (análogo)⁴⁸. Ladrière enumera varias diferencias, que no se distinguen adecuadamente entre sí. Las describiré según yo las interpreto, añadiendo algunas observaciones críticas y complementarias.

3.3.1. Auto-implicación "in obliquo"

Por un lado, el autor arriba mencionado se pregunta si, en el caso del lenguaje especulativo, no se puede pensar en una suerte de *uso obliquo* del modo auto-implicativo del lenguaje; mientras que en el lenguaje religioso ese uso sería recto. Aquel tipo de uso no implicaría la supresión de la auto-implicación, sino su *puesta entre paréntesis* (AS I 136)⁴⁹. Pues lo propio de ésta es retener lo que se ha suspendido, de una manera como lateral, es decir, como un *presupuesto* que permanece necesariamente presente sin ser tematizado en cuanto tal.

Según mi opinión, no se trata de una presencia en el nivel de las razones argumentativas (o causas epistémicas) sino de las *condiciones* (pragmáticas) *sine qua non*. Pienso que aquí se puede aplicar lo que Ladrière dice en otra parte sobre el funcionamiento del lenguaje teológico en su conjunto como símbolo: se trataría de un momento pragmático de auto-implicación que le subyace *en su conjunto*.

En el lenguaje religioso y bíblico -como lo analiza Donald Evans- la auto-implicación se da por un reconocimiento (*acknowledgment*) interpersonal según el modelo "confío en Ti" (AS I 137). En cambio el lenguaje teológico (especulativo y análogo) hace *abstracción*, en su contenido semántico, de los presupuestos actitudinales sobre los que descansa (que no dejan de incidir *indirectamente* en dicho contenido). Sin embargo, dicho lenguaje es auto-implicativo en otro sentido. No sólo por la mencionada influencia pragmática general e indirecta, sino también porque supone *decisión y compromiso*. Pues el uso del lenguaje especulativo comporta una decisión intelectual especí-

⁴⁸ Recuerdo que no hablo solamente de la teología especulativa cristiana, sino también de una teología filosófica que piense especulativamente a partir de los símbolos religiosos.

⁴⁹ Se la puede relacionar con la "puesta entre paréntesis" *temática y argumentativa*, pero no *existencial* de la fe, en el método blondeliano de inmanencia. Blondel lo expresa con la frase: "viviendo en cristiano, ... pensar como filósofo": sobre ese punto cf. P. Henrici, "Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondels", *Gregorianum* 45 (1964), 689-738.

fica y, por otro lado, un cierto compromiso, en cuanto supone retomar *activamente* las estructuras internas constitutivas de la realidad (AS I 137).

3.3.2. La dimensión histórica

Además, como lo dije más arriba, tanto el lenguaje religioso como el especulativo análogo pertenecen al orden del acontecimiento y de la acción que le corresponde y, por eso mismo, el segundo puede ser puesto al servicio del primero en un discurso que Ricoeur llamaría mixto (MV 344). Pero, ambos pertenecen a acontecimientos que se ubican en dimensiones distintas de la realidad.

En el primer caso se trata de un acontecimiento religioso de revelación y/o iluminación *histórica* (que presupone el orden ontológico "natural" no propiamente histórico, aunque sea contingente). Así es como el lenguaje de la fe se inscribe en una operación que no sólo no viene de ella, sino que *le adviene históricamente* (AS II 307).

Por el contrario, el lenguaje especulativo, dice Ladrière, lleva al punto de tensión más extrema el poder natural de comprensión de la razón humana, aunque se trate de recibir una donación *originaria* que excede la razón. Pues esa donación -aunque sea un "acontecer"- no es histórica, sino que posibilita la historicidad.

Sin embargo, según mi opinión, hay que dar un paso más. Pues si con Lévinas pensamos dicha donación originaria no primariamente como ontológica sino como ética y, en ese sentido, meta-física en cuanto proveniente del otro humano; y, consecuentemente, si con Enrique Dussel pensamos la analogía desde la revelación del pobre como otro (en su eminencia ética y, por ello, metafísica)⁵⁰, la última diferenciación señalada por Ladrière parece opacarse, pues ese acontecer de la "revelación" del otro, en especial, del pobre, es histórico.

Sin embargo, aún así, la autoimplicación de ese pensamiento filosófico -que para Dussel, con quien estoy de acuerdo, es análogo-, sigue diferenciándose de la propia del lenguaje religioso. Pues no se trata de una revelación histórica "*sobrenatural*", que exceda el campo racional de la filosofía, aunque, con Lévinas, se entienda a ésta más que como amor a la sabiduría, como "sabiduría del amor al servicio del

⁵⁰ Entre otros trabajos de E. Dussel sobre el tema, ver: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974; y "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en: J.R. Sanabria-J.M. Mardones (comps.), op. cit., 105-141.

amor"⁵¹. El *Decir* ético condiciona pragmáticamente lo *dicho* filosóficamente; aún más, pide un continuo *des-decir*, para que no se solidifique y "totalice" en idolátrico, pero no pertenece de suyo a la fe religiosa ni a un orden histórico-salvífico que exceda a la filosofía. Aunque -como ya lo dije- dicho discurso puede ser asumido por la fe religiosa, como todo discurso especulativo.

3.3.3. La proporcionalidad pragmática de actitudes

Ladrière afirma que la analogía especulativa no es la analogía propia de una parábola, que se basa en una semejanza de actitudes, sino en la captación de una relación inteligible de proporcionalidad (AS I 137). Estoy de acuerdo en esto último y en que la analogía no opera metafórica-ni narrativamente como la parábola.

Sin embargo, pienso que la proporcionalidad *pragmática* de las actitudes es importante y condición *sine qua non*, para que se trate del *mismo* sentido analógicamente comprendido, tanto cuando se traspone analógicamente, en el espacio del concepto, el sentido y la verdad del símbolo (incluida la parábola)⁵², como cuando se hace la hermenéutica analógica de los mismos textos, símbolos y parábolas en situaciones y contextos históricos y socioculturales distintos⁵³. Pues esa proporcionalidad pragmática de actitudes incide en la *continuidad* semántica del sentido y en la de su referencia o verdad, a pesar de la *novedad* que le pueda venir de la diferencia de ámbito en que es comprendido y expresado (sea en el simbólico o en el especulativo) o la diferencia de situaciones históricas y culturales distintas en que ese sentido y su verdad sean releídos (en cualquiera de ambos ámbitos).

3.4. El uso idolátrico y el uso analógico del concepto

Como ya lo dije, el uso auténtico del símbolo se diferencia *pragmáticamente* de su uso idolátrico. En el primer caso se trata de una

⁵¹ Cf. *Autrement qu'être*, op. cit., p. 207.

⁵² Sobre esa necesidad de una correspondencia pragmática para que se dé la correspondencia semántica, ver mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, cap. XV.

⁵³ Acerca de la mencionada correspondencia, para que se dé el *mismo* sentido en situaciones y "*Sitz im Leben*" diferentes, cf. H. Simián-Yofre, "Pragmalingüística. Comunicación y exégesis", *Revista bíblica* (Buenos Aires) 50 (1988), 75-95; id., "Epistemología y hermenéutica de liberación", *IV Simposio Bíblico Español*, Valencia-Granada, 1993, 422-437.

pragmática de *libertad* (que respeta tanto la libertad del Misterio en su manifestación gratuita y trascendente como la del hombre religioso en su libre aceptación de la misma). Por lo contrario, en el caso del ídolo, la imagen sagrada se pseudo-absolutiza y "coagula" (dejando de ser hierofánica y mediadora). Así es como la relación práctica con ella es entonces de *esclavitud*, o bien porque el sujeto se le somete por miedo o fascinación supersticiosa, o bien porque *proyecta* en ella su propia autoabsolutización como en un objeto puesto a su disposición y dispuesto a su manipulación mágica o ideológica.

Pues bien, con Jean-Luc Marion puede afirmarse que los ídolos no sólo se construyen de piedra o de madera, sino también de "idea"⁵⁴: es el caso de la ilusión trascendente y de la ontoteología (ésta, sobre todo en su culminación hegeliana). Pues la primera absolutiza un dios-objeto, y la última, a través de la dialéctica absoluta del concepto, expresa la autoabsolutización del sujeto. En cambio, la analogía, por su mismo ritmo de negación abierta y de eminencia, se presta para una *pragmática de libertad*⁵⁵, pues en ella la afirmación no es categorial y representativa, y la negación (de la negación o limitación) no se cierra en totalidad dialéctica, sino que se abre a la eminencia, es decir, al acontecer gratuito de la donación original de sentido en su trascendencia, "dejándolo ser" sin intentar atraparlo ni representativa ni dialécticamente.

Por ello no sólo la analogía se presta para esa "muerte de los ídolos" hechos de idea, sino que, aún más, sin ese paso por la negación, como por una noche tanto de la inteligencia como de la voluntad, deja de ser auténtica analogía. Pues la semántica teológica analógica depende,

⁵⁴ Cf. J.-L. Marion, en especial, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, e id., *Dieu sans l'être*, Paris, 1991. En esta última obra el autor critica la primacía del ser sobre el bien en Santo Tomás y llega a decir que éste "ha intentado sustraer el *ens* -poco importa si consciente o inconscientemente- a la doctrina de los nombres divinos", es decir, a la analogía (ibid., p. 121). Más tarde reconoce que el Aquinate nombra a Dios como *esse* y, por lo tanto, analógicamente, y que su "sustitución del bien por el ser, como primer nombre divino, debería también analizarse como una simple variación de la misma tiniebla luminosa (lo que, debo reconocerlo, no había sido suficientemente dicho y visto en *Dieu sans l'être*": cf. J.-L. Marion, "De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique", en: *Travaux du CERIT* (Dirigés par Dominique Bourg), *L'être et Dieu*, Paris, 1986, p. 128.

⁵⁵ Sobre la interrelación del símbolo, la analogía y la pragmática de libertad, cf. mi obra *Nuevo punto de partida*, ya citada, en especial, caps. XV y XIV.

como condición *sine qua non*, de la actitud pragmática que la ubica en el adecuado contexto no sólo hermenéutico sino ético.

Según mi opinión esa forma de hablar puede iluminar el uso de la relectura de la analogía tomista que estoy haciendo, para asumir -aun contra la intención de Lévinas- los aportes que este autor hace al referirse a la *huella* del paso de Dios. Habla de la "huella" en el *rostro del otro*, el cual está en "altura ética" con respecto al mismo y lo interpela; habla también de la huella en el *Decir* "¡heme aquí!" como respuesta responsable al otro hasta la sustitución, Decir que tiene "significancia" (ética). Y, por último, habla asimismo de la "huella del exceso, del más allá" que permanece *en lo dicho por la palabra "Dios"*, a pesar de que éste es "no-tematizable y que -aquí mismo- no se hace tema sino porque, en un Dicho, todo se traduce ante nosotros, aun lo inefable, al precio de una traición que la filosofía está llamada a reducir"⁵⁶, a saber, a continuamente *des-decir*.

Según mi interpretación, el "exceso y más allá" y la "altura ética", de los que habla Lévinas, apuntan a lo que llamamos *eminencia*, entendida no como mero significado teórico objetivado y tematizado sino en cuanto significancia y testimonio éticos que significan una alteridad y trascendencia éticas y, por consiguiente, metafísicas (del tú humano y del Él divino). La necesidad del "continuo desdecir", la alusión a la traición, la negación de la tematización del Infinito en "significados", pueden ser recomprensidos como el momento de negación, que en Lévinas -por su recomprensión ética- se acentúa más allá de la teología negativa. Por último, lo que dice acerca de "la huella que se conserva en lo dicho", a saber, en la palabra extra-ordinaria: "Dios", muestra que, a pesar de su crítica al lenguaje teo-lógico (afirmativo), lo está usando, y no puede dejar de usarlo, aunque en clave ética y exigiendo el continuo des-decir. Está claro que Lévinas no acepta la analogía, pero estimo que es posible reinterpretar desde ella muchos de sus aportes acerca del decir a Dios. Pero ello es posible, sólo si se reconoce el momento *ético* que debe acompañar pragmáticamente al

⁵⁶ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 206, ver también p. 198. Lévinas dice que "sin su significado sacado de la ética, los conceptos teológicos son cuadros formales y vacíos" (cf. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1968, p. 51 s.), retomando la formulación de Kant como -según lo dije al comienzo del presente artículo- lo hace también Ricoeur, pero refiriéndose a los símbolos. Interrelaciono las tres formulaciones (de Kant, Ricoeur y Lévinas) con la problemática del uso analógico del concepto para atribuirlo a Dios, en mi libro, ya citado, *Nuevo punto de partida*, cap. II.

lenguaje analógico para que lo sea realmente, así como también la necesidad de su permanente paso por la *negación crítica*, tanto en el nivel lógico como en el de la apertura ética (al otro, a Dios)⁵⁷. Sólo así corresponde a la significancia ética un significado no idolátrico (propio de una "ontología de la totalidad") sino analógico (según una metafísica de la infinitud y la alteridad).

El lenguaje analógico referido a Dios no sólo opera en su conjunto como un símbolo, en el sentido de Ladrière, sino que también, en su conjunto, ha de implicar *significancia ética* y compromiso con los otros (y, así, con Dios), a fin de ser apto para nombrar a Dios, y no a un ídolo hecho de idea. Pero, porque se trata de significancia, no se reduce a ser sólo ética, sino que también tiene un significado y una referencia metaéticos y metafísicos, según el uso analógico del lenguaje especulativo. Ese uso implica siempre el momento del des-decir, a saber, el paso por la negación crítica de nuestro *modus significandi*.

4. A modo de conclusión

En el trascurso del presente artículo he recorrido el itinerario que va *desde más acá* del símbolo, a saber desde el Misterio Santo que se manifiesta como Misterio por medio de los símbolos, *hasta más allá* de la analogía, en cuanto ésta lo nombra al Misterio, respetándolo en cuanto tal.

Así es como fui descubriendo que tanto en el proceso de simbolización como en el de analogización se da una transgresión semántica. Ésta tiene en ambos casos un ritmo y estructura (una "*sintaxis profunda*") semejante, a saber la del movimiento "en-a través-más allá", que, en la analogía se traduce por "afirmación-negación-eminencia". Y en los dos casos he subrayado la importancia del acontecer, proceso y movimiento mismo de transgresión *como proceso*, aunque la simbolización se dé en el ámbito de la imaginación creadora, y la analogización, en el especulativo del concepto. Asimismo se da

⁵⁷ Inspirados por Lévinas, tanto Dussel como yo mismo, aunque con matices distintos, venimos interpretando, desde los años 70, la altura, trascendencia y alteridad éticas de los otros, en especial, de los pobres latinoamericanos, en clave de la analogía tomista. La hemos aplicado a la historia, en contraposición y diálogo con la dialéctica hegeliana, hablando así de *analéctica*, según la expresión de Bernhard Lakebrink en su obra: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968. Dussel forjó, además, la expresión: anadialéctica.

entre ambos movimientos una proporcionalidad *pragmática* de actitudes, pues el uso no idolátrico, es decir, icónico, del símbolo y el no idolátrico, a saber, analógico, del concepto, implican una doble muerte, tanto al ídolo (de imagen o de idea) cuanto a la autoabsolutización del sujeto.

En el lenguaje teológico especulativo (aun el filosófico), se acentúa el segundo despojo, en cuanto el lenguaje analógico opera, tomado *en su conjunto*, como un símbolo, y supone, *en su conjunto*, la actitud ética (pragmática) de renuncia a la autoabsolutización de la razón. Entonces ésta, sin dejar de ser especulativa, reconoce en cuanto tal su contingencia y se abre al Misterio, para nombrarlo como Misterio.

En otro lugar he mostrado cómo el proceso histórico de la modernidad filosófica en su pensar y decir a Dios, pasó por dicha doble muerte o noche. De ese modo se fue preparando la posibilidad de una relectura de la analogía⁵⁸. Pues la crítica kantiana a la ilusión trascendental significó la "muerte" del dios-objeto, a través de una *des-objetivación* y *des-sustanciación* del pensar y decir a Dios; y, por otro lado, la superación heideggeriana de la "metafísica de la sustancia y del sujeto" implicó la *des-subjetivación* y *des-absolutización* del mismo pensar y decir a Dios (pensar y decir absolutos, según Hegel), por la "muerte" a la voluntad de dominación. Según mi opinión, la primera "noche" corresponde al momento negativo de la analogía, con su negación del *modus significandi* categorial. La segunda, en cambio, corresponde a la liberación de la trascendentalidad de lo significado por los nombres de Dios, que así se abren a la eminencia.

Dicha renuncia a la autoabsolutización de la razón se acentúa y radicaliza aún más, si al "*paso hacia atrás*" del pensamiento que supera la metafísica de la sustancia y del sujeto (Heidegger), corresponde también un "*paso hacia adelante*", el de la praxis ética, como se da, por ejemplo, en Blondel, o en Lévinas⁵⁹, en Dussel y en las contribuciones

⁵⁸ Ver mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, Segunda Parte (filosófica), en especial, los caps. 7 y 8; cf. también mi artículo, ya citado: "El misterio de Dios y la situación del pensamiento religioso".

⁵⁹ Consultar el libro citado en la nota anterior. Termino ambos capítulos allí mencionados haciendo una relectura de su problemática desde la perspectiva latinoamericana, tanto en el orden retrospectivo del "paso hacia atrás" como en el prospectivo del "paso hacia adelante", propio de una "filosofía practicante" (Blondel). Continúo esa línea de pensamiento, refiriéndola al replanteo de la cuestión de Dios, entre otros, en mi artículo: "La irrupción del pobre y la cuestión filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.),

que he intentado hacer a la problemática de la analogía. Según mi interpretación, ese momento práctico y ético (o ético-histórico) no niega la analogía sino que, por el contrario, permite su reinterpretación, en cuanto implica que para que se dé una semántica analógica, es necesaria una pragmática semejante a la de la simbolización. Pues ambas pasan, según ya quedó dicho, por una doble muerte: no sólo a los ídolos representativos, sino también a la auto-idolatrización de la razón por la apertura ética al irreductiblemente otro (primeramente, al otro humano, en especial, considerado en el *despojo* de su pura humanidad), y así, a la trascendencia ética y metafísica de Dios.

Por consiguiente, la analogía tomista se enriquece a través de una *relectura* que tenga en cuenta los aportes de la filosofía posterior a Santo Tomás, así como, a su vez, ayuda a reinterpretarlos, a fin de replantear la problemática, todavía acuciante, de los nombres de Dios, y de repensarla a partir del símbolo religioso y de la praxis ética y ético-histórica.