

ANALOGIA

1. *Vocablo y concepto general de analogía: «analogia nominum» y «analogia entis».* El vocablo griego ἀναλογία es traducido al latín (por Cicerón) por *proportio* (derivado de *pro portione*); en español se traduce literalmente por analogía.

En un concepto generalísimo, analogía significa toda semejanza (por muy imperfecta que sea) por comparación; así, por ejemplo, se da analogía cuando se llama a Munich la Atenas del Isar, o cuando se habla de la tienda de los cielos o de una estrella de cine. Incluso este empleo vulgar de la analogía tiene lugar ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, «según el mismo logos», es decir, según un mismo contenido característico, que constituye la semejanza (por muy débil que sea) existente entre dos cosas, a pesar de su diversidad, y que sirve de base a la comparación.

Pero a nosotros nos interesa un concepto más preciso de analogía, comenzando de momento por el concepto general que se expresa en los múltiples y específicos conceptos de las distintas escuelas. Este concepto puede ser definido como «igualdad de relación en diversidad de esencia». Análogo, en cuanto es «según el mismo logos», designa, pues, no algo «según la misma esencia» o «según la misma especie», sino algo «según la misma relación». Así, la paternidad de Dios (→ Dios IV) y la del hombre son, por su especie, tan diferentes como el ser divino y el ser humano; sin embargo, Dios se relaciona en sí mismo como Padre con su Hijo, y, *ad extra*, como Creador con los hombres, de igual manera que un padre humano se relaciona con su hijo y con sus hijos; y nosotros los hombres debemos relacionarnos con Dios, nuestro Creador, de igual manera que los hijos se relacionan

con su padre, y relacionarnos con nuestros prójimos de igual manera que nuestro Padre celestial se relaciona con sus hijos, los hombres. Esta denominación por analogía —la denominación de Dios como Padre y del hombre como hijo de Dios— «no significa, como la palabra indica ordinariamente, una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes» (Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 58).

La analogía tiene, pues, un carácter completamente relacional; en un sentido general, previo a toda toma de posición, toda auténtica analogía es una semejanza de relación o *analogia relationis*, según la expresión (por otra parte, tautológica si se la toma en sentido estricto) de K. Barth, que él acuña ciertamente desde su especial punto de vista; pero de este problema hablaremos más adelante. Se puede hablar sencillamente de igualdad de relación, pues tal igualdad es mentada en la diversidad de esencia y, con ello, en un concepto crítico, diferenciador. El lenguaje aristotélico de unidad de relación (*unum secundum analogiam*), a diferencia de la unidad cualitativa según el género y la especie, es exacto lógicamente y ontológicamente. Y así los escolásticos predicaban de Dios y del hombre el mismo término → ser, pero no (ni siquiera según Duns Escoto) según la unidad del mismo género, pues el ser creado y el ser increado no se encuentran en el mismo género. ¿Según qué unidad lo predicaban? ¿Según la unidad de semejanza de relación; así, por ejemplo, cuando la Escuela dice: Dios se relaciona con su ser esencial increado de igual manera que el hombre se relaciona con su ser esencial creado? Pero ¿qué significa tal unidad de relación o tal semejanza de relación a la vista de la diversidad esencial que aquí se da?

Por lo dicho aparece claro el sentido en que se habla de *analogia nominum* y *analogia entis*. La analogía pertenece en el primer sentido a la lógica, pues en ella se trata de una forma de denominación. El peso metafísico de la denominación análoga se encuentra en el término ser. *Analogia entis* debería ser traducido, exactamente, por analogía del término ser. Además, es válido lo que, juntamente con Aristóteles, dice santo Tomás de Aquino (*S. Th.* I, 13,1): «Las palabras son signos de los conceptos; y éstos, semejanzas de las cosas».

2. *Analogía: una estructura fundamental en todas las regiones del ser y del saber.* A propósito de esta *analogia entis*, referida —como se impone al teólogo— a la existencia y esencia de Dios, la llamada visión inductiva, tal como la desarrolló de manera impresionante Newman, según la cual la analogía es un principio que domina todos los campos de la naturaleza y el espíritu, no puede quedar desatendida tampoco en teología. La analogía es una estructura fundamental en la superficie y en la profundidad de nuestro mundo del ser y del espíritu humano. El principio de analogía se encuentra en su lugar propio en todos los terrenos y en todas las ciencias: por ejemplo, en matemáticas (proporciones); en gramática (analogía, en contraposición a anomalía); en biología (concordancia de la función u operación a pesar de la diversidad formal de los órganos —el ala en el pájaro y en el insecto—,

en contraposición a homología); en física (representación en modelos); en historia y en historia de la cultura (O. Spengler: paralelismo morfológico de las culturas); en sociología (especialmente la comparación orgánica: → Iglesia como Cuerpo de Cristo, considerada desde el punto de vista meramente social); en arte e historia del arte (H. Wölfflin: conceptos fundamentales de comparación de los estilos); en jurisprudencia (las dos formas de analogía de la ley y analogía del derecho); en ética (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V: concepción de la → justicia conmutativa y la distributiva como proporcionalidades); en magia (encantamiento por analogía: producción mágica de lo semejante por lo semejante; por ejemplo, del calor del sol encendiendo fuego); en el → culto (simbolismo y sacramentalismo; para Newman, el principio de analogía significa preponderantemente también el «principio sacramental»); y por fin, y no en último lugar, en pedagogía (J. Dolch: analogía y conclusiones por analogía como auxiliares de la percepción; eso tiene una importancia extraordinaria, en parte buena y en parte peligrosa, para la enseñanza y la instrucción; pero hasta ahora ha sido desatendido en la literatura pedagógica).

3. *Orígenes y formas de la analogía filosófica.* La reflexión griega sobre el principio de analogía no empieza —o no empieza en primer lugar— por la divinidad, aun prescindiendo de que la divinidad, a diferencia de lo que ocurre con el Dios Creador revelado, pertenecía al → mundo y al ser de éste, aunque como ser sobrehumano de un supramundo.

a) *Grandes analogías.* Heráclito, Platón y Aristóteles se fijaron en la estructura proporcional existente en el cosmos, la polis y la psique, y en la trascendente proporcionalidad de estos fenómenos en sí mismos proporcionados. Tal unidad de relación del cosmos, la polis y la psique aparece ya en los fragmentos de Heráclito y llega hasta la cumbre de la politeia platónica: el mundo del ser, el → Estado y el alma humana son concebidos de forma analógica en su φύσις y en su νόμος. Y así Platón establece una correspondencia entre las clases en el Estado y las partes del alma en el hombre. En Heráclito, los fragmentos B 114 y B 44 se pueden atribuir a una analogía: los que hablan con entendimiento han de buscar su fortaleza en lo común (principio ontológico), de igual forma que el pueblo, si defendiese los muros de la ciudad, debería hacerse fuerte y luchar con la → ley y para la ley (orden político); y de igual forma los inteligentes y el pueblo deben hacerse más fuertes todavía en lo uno y divino, de lo que se alimentan todas las leyes humanas; pues domina donde quiere, y rodea y abarca todo (consideración cosmológico-teológica). H. Fränkel ve con razón en Heráclito el gran maestro de la forma de pensar proporcional, es decir, análoga.

En la cumbre del pensamiento platónico aparecen las dos grandes analogías que han hecho historia. Una de ellas fue desarrollada principalmente por los neoplatónicos, hasta llegar a convertirse en una metafísica de la luz: lo que en el ámbito espiritual es el bien con relación al espíritu y a las cosas del espíritu, es en el ámbito visible la luz del sol con relación a la vista y a las cosas de la vista (*República* VI, 508c). La otra analogía se encuentra, de

manera significativa, a continuación del mito de la caverna (*República* VII, 534a), sirviendo, como la primera, de paso a esta otra: de igual manera que se relaciona el ser esencial con el devenir, así se relaciona el *intellectus* con la *opinio*, y el saber con el creer, y el pensar (*ratio discursiva*) con el mero imaginar (*imaginatio*). Las palabras latinas muestran cómo esta analogía perteneciente a la metafísica del conocimiento fue elaborada más tarde por los neoplatónicos y adoptada por los Padres y los escolásticos, como san Agustín y santo Tomás de Aquino, especialmente en lo que respecta a la relación de *intellectus* y *ratio* y de *scientia* y *fides* (→ filosofía y teología; → razón; → fe).

b) *La vía del ascenso y del descenso, y la del círculo*. Los ejemplos citados muestran que la vía de la analogía marcha en un ascenso y un descenso, o en un descenso y un ascenso —que se corresponden—, del pensar y del ser. Pero precisamente en Heráclito hay que tener en cuenta que la anábasis y la catábasis se encuentran mezcladas con la metabolía, constituyendo una forma de pensar característica de Heráclito, que puede ser designada como analogía metabólica; a propósito de ella no puede olvidarse que esta forma de analogía es también un logos hecho patente desde la profundidad del → mito. Las cosas y sus contrarios se intercambian, corren en círculo, como los elementos: vive el fuego de la muerte de la tierra, y el aire vive de la muerte del fuego; vive el agua de la muerte del aire, y de la muerte del agua vive la tierra, y al revés (B 76). Pues en la circunferencia, principio y fin, son uno (B 103); el camino del tornillo es derecho y curvo, mas uno y el mismo (B 59); el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo (B 60). Para el hombre, esta analogía y metabolía significa: inmortales los mortales, mortales los inmortales, cuando viven de la muerte de aquéllos y mueren de la vida de éstos (B 62). El círculo de la vigilia y el sueño, y el de la vida y la muerte, se corresponden, de tal modo que el sueño representa lo que está «entre la vida y la muerte» (B 26.88). Todavía en Platón volvemos a encontrar, en el *Fedón* (71cd), como primer logos o prueba de la → inmortalidad del alma espiritual, la analogía —metabólica— de los contrarios: lo mismo que del sueño brota la vigilia, y de la vigilia el sueño, así brota lo muerto de lo vivo, y lo vivo de lo muerto (una exégesis crítica de esta doctrina se encuentra en el mismo diálogo: 102e-103c).

Si prescindimos de lo que, en cuanto al contenido, hay que objetar a esta analogía y metabolía desde la perspectiva cristiana de la → muerte y de la → vida eterna, la forma metabólica de la analogía y de la catábasis-anábasis se presenta histórica y objetivamente como muy importante, teniendo en cuenta pensadores cristianos como san Buenaventura, Eckhart y todavía más Nicolás de Cusa; en el pensar analógico de estos hombres —a diferencia de lo que ocurre en santo Tomás de Aquino—, y bajo la influencia de la forma especial de la teología neoplatónica de Dionisio Areopagita y Proclo (→ platonismo y neoplatonismo), se despliega el movimiento circular del ser, tal como culmina en el Cusano en la *coincidentia oppositorum*, en la coincidencia de los contrarios en el infinito.

4. *El modelo matemático de la analogía filosófica.* a) *El modelo de la infinitud matemática.* El pensamiento del Cusano, a diferencia del de los escolásticos medievales y de los neoescolásticos, y en dependencia del especial neoplatonismo de Proclo, está configurado por el modelo del ámbito y del saber matemáticos. Y el nuevo concepto de infinitud de la *coincidentia oppositorum* tiene como base esta analogía: al igual que en el infinito matemático coinciden la circunferencia y la recta, así también en la infinitud de Dios coinciden las formas contrarias del mundo del ser.

Así, Dios es el absolutamente Máximo (san Anselmo: aquello mayor que lo cual nada puede pensarse), que (en dependencia de la analogía matemática) coincide con lo absolutamente pequeño, y (a diferencia del argumento de san Anselmo) es y no puede no ser lo no otro (*non aliud*). El Cusano no ve en el infinito matemático sólo la «mala infinitud» frente a la infinitud divina; por el contrario, la grandeza del ser divino y la grandeza del ser matemático se corresponden y reflejan mutuamente, como ocurre más tarde en Kepler y Leibniz.

b) *El modelo de la proporción matemática.* Ya los griegos, justamente ellos, en su reflexión filosófica sobre la analogía, habían visto el modelo formal de ésta en la proporción matemática en una igualdad de relación como ésta: $2 : 3 = 4 : 6$ (que se lee: 2 es a 3 como 4 es a 6), o escrito de manera general: $a : b = c : d$. Y así Platón-Sócrates dice en el *Gorgias* (465bd) que quiere hablar como los geómetras; acude entonces a una analogía irónica para los sofistas y su retórica: como se relaciona el arte culinaria (para los sibaritas) con el arte de curar, así se relaciona la retórica sofista con el arte de la legislación y la jurisprudencia. La teoría de las proporciones es una de las conquistas clásicas de la matemática griega (Eudoxo). La igualdad de productos entre los dos miembros externos y los dos miembros internos $a \cdot d = b \cdot c$ ($2 \cdot 6 = 3 \cdot 4$), correspondiente a la igualdad de relación $a : b = c : d$, nos permite calcular el miembro desconocido de una ecuación:

$$a : x = c : d \left(2 : x = 4 : 6; \quad 2 \cdot 6 = 4 \cdot x; \quad x = \frac{2 \cdot 6}{4} = 3 \right)$$

El camino que aquí se ofrece para resolver una igualdad de relación o de productos con una incógnita y determinar ésta incitó al espíritu emprendedor de metafísicos y teólogos a calcular, por así decirlo, según este modelo matemático y con ayuda de una llamada analogía del ser, no sólo magnitudes numéricas y espaciales, sino también contenidos metafísicos; así, en la igualdad fundamental: Dios : x (¿ser?) = criatura : ser; es decir, Dios se relaciona con su ser, que, por desconocido, ha de ser determinado, de igual forma que se relaciona la criatura con el suyo, que nos es conocido. Sin embargo, aun prescindiendo del problema de si aquí tenemos una igualdad con una sola incógnita (pues el primer miembro, es decir, Dios, es el gran Desconocido, y, en consecuencia, toda la primera proporción, en sus dos miembros, consta de incógnitas), es válido en general con respecto al

modelo matemático de la analogía filosófica lo que dice Kant: «Pero en filosofía la analogía no es la igualdad de dos relaciones cuantitativas, sino de dos relaciones cualitativas, en las cuales tres miembros dados no me dan a conocer *a priori* más que la relación a un cuarto miembro, pero no este cuarto miembro mismo. No obstante, tengo una regla para buscarlo en la experiencia y un signo para descubrirlo» (*Crítica de la razón pura*, B 222, en el epígrafe «Analogía de la experiencia»). Más acá del especial punto de vista de Kant, esto significa que deben estar dados de antemano la existencia y un concepto, o, por así decirlo, pre-concepto (pre-comprensión) de Dios (→ conocimiento de Dios), para poder colocar con sentido la magnitud «Dios» en aquella igualdad de relación o *proportionalitas*. Para la metafísica esto significa que la analogía (como proporcionalidad) incluye la vía (de la atribución) que pasa por la causalidad. Y para la teología de la revelación, que la analogía no es una vía humana para llegar a la → revelación, sino que, por el contrario, la revelación es la vía divina, humano-divina, para llegar a aquella analogía humano-divina que apareció en el Logos encarnado.

5. *De la analogía al silogismo.* a) *Aspectos semántico y formal de la analogía en la logística.* Es claro que una interpretación logística, lógico-matemática, de la analogía considera a ésta como un caso semántico, como *analogia nominum*, y que, juntamente con la estructura absolutamente racional de la analogía, pone también de relieve su carácter absolutamente formal: la analogía, empleada lógica y ontológicamente de manera rigurosa, no lleva más allá de un ámbito formal de estructuras y predicaciones (afirmaciones) formales (Bochénski). Ambas cosas son exactas e importantes. Con respecto a lo primero, es significativo que la clásica *quaestio* 13 de la *Suma Teológica* de santo Tomás trate «de los nombres divinos», y que la famosa obra del tomista Cayetano lleve este título: *De nominum analogia* (también es significativo el título del libro de Przywara, *Analogia entis*, 1932). Los términos (expresiones) análogos son en ontología y en metafísica conceptos formalizados, «purificados» de manera formal; a este sentido se aproxima también la terminología escolástica de las «perfecciones puras», a las que llegamos en un grado supremo de abstracción trascendental, si bien los escolásticos en general suelen prescindir de que también, precisamente aquí, la «pureza» guarda una relación inversa con la «plenitud», con aquella plenitud cualitativa que el hombre religioso busca en su Dios y encuentra expresada en el lenguaje religioso por imágenes: la pureza metafísica se consigue a costa de la plenitud metafórica. Por lo demás, el mismo concepto de lo formal es análogo, y varía en los diversos ámbitos del ser y del saber. Entre las ciencias del espíritu, la filosofía y la jurisprudencia revelan de manera especial la importancia fundamental que tiene, en el ámbito del ser y del saber, la esfera formal de este ámbito: sin lo formal, lo material permanece ciego, pues no tiene forma; de igual modo que, sin relación a lo material, lo formal permanece vacío y se degrada, convirtiéndose en formalista. También la → teología, como toda región del ser y del saber, tiene un ámbito formal de estructura analógica; en él tiene su base una teología fundamental enten-

dida de manera radical, como fundamentación del principio teológico de analogía.

b) *Conclusión por analogía y silogismo.* Visto desde la historia de la lógica, el camino conduce «desde la analogía al silogismo» (Platzeck). El silogismo aristotélico (\rightarrow aristotelismo) es un proceso conclusivo deductivo (que deduce lo particular de lo general), y no una conclusión por analogía, tal como se entiende de ordinario en la lógica; en cambio, en Sócrates y en Platón la analogía sirve a una formación inductiva de conceptos (que lleva de lo particular a lo general). Un ejemplo de analogía socrática: en *Laques* (192ab) Sócrates coaduna la velocidad de las piernas al correr, y de los dedos al tocar la lira, y de la lengua al hablar, y del aprender al pensar, en el concepto general de velocidad como número elevado de movimientos en una unidad de tiempo. Hay que tener en cuenta que los conceptos que aquí se agrupan y el concepto integrador o «el mismo logos» contienen juicios de relación, como corresponde a la estructura de la analogía en cuanto igualdad de relación.

Como hemos dicho, la analogía, histórica y objetivamente, es anterior al silogismo (en el sentido aristotélico, deductivo). Existe una lógica que se queda en la analogía y en la conclusión por analogía y, con ello, a medio camino, por así decirlo; tal, la forma india de la lógica que aparece en el *Nyaya-sutra*, el «órganon» indio (Bochénski), y la lógica que usamos ordinariamente en la vida diaria, y también la lógica del hombre religioso, si no quiere ser más que religioso. Es la lógica, descrita por Newman, del sentido práctico de la conclusión y de la aprehensión «real» (por imágenes) de realidades religiosas, a diferencia de la aprehensión «nocional» (conceptual).

En la relación entre analogía y silogismo existen todavía muchos y difíciles problemas sin resolver. Aunque la conclusión por analogía es tan necesaria como lo es el pan para la vida, tan nutritiva y tan instructiva, es también muy peligrosa, como puede observarse en no pocas páginas de la ciencia comparada de las religiones (\rightarrow Religiones). «El que quiera caminar seguro, debe tener cuidado con las analogías, pues es una vía demasiado peligrosa» (Platón, *Sofista*, 231a). También fuera de la jurisprudencia debería pensarse siempre que uno de los elementos de un Estado de derecho es que, en su derecho penal, esté prohibida la analogía en perjuicio del malhechor. ¡Y cómo contrastan, frente al alto nivel que alcanzó la teoría del silogismo ya en Aristóteles, el complicado e inseguro paisaje que ofrecen todavía hoy las teorías de la conclusión por analogía (Lotze)! A pesar de esta desventaja lógica, conceptual, de la analogía frente al silogismo, no puede desconocerse la cercanía inmediata, intuitiva, de la analogía a la realidad misma; es éste un tema capital de Newman. Lo que constituye la fuerza del silogismo, a saber: su pureza conceptual y su consecuencia lógica, constituye también su pobreza; y lo que constituye la debilidad de la analogía constituye igualmente su fuerza y su riqueza: la plenitud intuitiva de una realidad captada en imágenes (lo que Newman llamaba «realizing»).

De la conclusión (inductiva) por analogía hay que distinguir el silogismo (deductivo) con un término medio análogo. Si este silogismo existe, en-

tonces el concepto o término medio no sería análogo-empírico, sino análogo-trascendental, como el concepto trascendental del ser (*ens*) y los cinco trascendentales implicados en él: *res, aliquid, unum, verum, bonum*. No sería un concepto unívoco, que significa algo igual según la especie o el género; así, por ejemplo, cuando predicamos los términos «hombre» y «ser vivo», o los nombres «apóstol» y «discípulo» de san Pedro y san Pablo, o el término «obispo» del papa y de los obispos. Tampoco sería una expresión equívoca, idéntica únicamente en cuanto al nombre, pero que no significa una misma cosa; así, por ejemplo, cuando a los negros de Africa y a los demócratas católicos se los denomina (en Alemania) «negros», ésta es una casualidad que nada significa (*aequivocatio a casu*). Tal equivocidad está completamente excluida, pues la *fallatia aequivocationis* significa la conclusión engañosa derivada de la falsedad de la equivocidad. Y así nos encontramos ante la tarea de pensar un concepto que no sea equívoco, permitiendo con ello una conclusión falsa, pero tampoco unívoco, pues entonces no trasciende, no va más allá de la misma especie y el mismo género, ni permite por ello una conclusión trascendental, como se da, sin embargo, cuando agrupamos a Dios y al hombre bajo el término de ser, y a Cristo y a los cristianos bajo el nombre de filiación divina (bajo el nombre de Hijo de Dios e hijos de Dios).

Sería, como exige en todo caso un silogismo, un concepto con una significación unitaria; pero no en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la relación. De que estos conceptos análogo-trascendentales tengan valor, y del modo como lo tengan, depende el destino de una metafísica y una teología que sean a su manera ciencias exactas, estrictas. La pregunta de Kant por los juicios sintéticos *a priori* ha de ser interpretada ontológicamente, en consecuencia, de esta forma: ¿Cómo son posibles los juicios análogo-trascendentales?; o, con otras palabras: ¿Cómo es posible una analogía como síntesis trascendental?

Tal analogía parece, pues, encontrarse en el medio entre la univocidad y la equivocidad. Pero ¿qué significa «en el medio» desde que Aristóteles señaló que, en tales realidades (como la de la \rightarrow virtud), el medio no se encuentra exactamente en el medio, sino más cerca de uno de los extremos? ¿Se encuentra la analogía más cerca de la univocidad, parece ser un caso especial de ella, de tal forma que sea posible una predicación unívoca sin tener que implicar la igualdad de género (doctrina que se mueve en la línea de Duns Escoto)? ¿O es la analogía un caso especial de la equivocidad (*aequivocatio a consilio*), lógicamente una clase parcial de los nombres equívocos? En favor de ello habla el hecho de que el ser se dice de muchas maneras, y, en esta pluralidad, se dice según la unidad de relación (Aristóteles, *Metafísica* VI, 1028a,10; IV, 1016b,31-35), así como el hecho de que entre el Creador y la criatura (\rightarrow creación) no puede afirmarse ninguna semejanza, por muy grande que sea, sin afirmar entre ellos una desemejanza todavía mayor (Concilio Lateranense IV: DS 806).

6. *Analogía y metáfora*. Con este problema de la posición media ocupada por la analogía se relaciona el de la relación entre analogía y metáfora.

Para Aristóteles (*Poética*, 1457b,6-9 y 16-33), la denominación por analogía es una especie de metáfora o traslación de nombre, y desde luego la más importante. Así, se da una «traslación de un nombre ajeno» cuando se dice que «un barco anclado está quieto» (o que alguien leva anclas en el puerto del matrimonio). Y «análogo» o «correspondiente» significa esto: lo segundo se relaciona con lo primero como lo cuarto con lo tercero, de tal forma que en lugar de lo segundo se puede decir lo cuarto, y en lugar de lo cuarto lo segundo (también aquí actúa, pues, como modelo, la proposición matemática). Así, la copa (2) se relaciona con Dionisos (1) como el escudo (4) con Ares (3), de modo que puede llamarse a la copa (2) escudo (4) de Dionisos, e, inversamente, al escudo (4), copa (2) de Ares (o también «copa sin vino», pero llena e impregnada de sangre). (Es ésta una metáfora y una analogía de gran profundidad mitológica: Dionisos y Ares, la copa y el escudo, son intercambiables, de igual forma que lo son, según el fragmento B 15 de Heráclito, Dionisos y Hades, la orgía de los bacantes y la muerte). Otro ejemplo: la vejez se relaciona con la vida como el atardecer con el día, de modo que se puede llamar a la tarde vejez del día, y a la vejez, atardecer de la vida o, como Empédocles, puesta del sol de la vida (que a menudo es también, como la puesta del sol, bella).

Los tomistas (→ tomismo) emplean esta metáfora y analogía, y la denominan *externa analogia proportionalitatis impropriae* para distinguir de ella la analogía interna de proporcionalidad propia, según la cual no se habla por imágenes, impropriamente, sino, en ambos lados, propiamente, por conceptos estrictos; así, por ejemplo, cuando los nombres del ser y de sus propiedades trascendentales se predicán del Creador y de la criatura. Sin embargo, la designación, corriente en la Escolástica, de la metáfora como analogía impropia no puede ser la palabra última y definitiva en este asunto visto en su totalidad, y desde luego no puede serlo en la teología cristiana, en atención a la Biblia y a sus metáforas. Jean Paul dijo que el lenguaje era un diccionario de metáforas descoloridas; nosotros podemos decir que la Biblia es un diccionario de metáforas no descoloridas, y ciertamente de metáforas y alegorías que no hablan de las cosas divinas y humanas en una forma meramente impropia. Se puede hablar en imágenes, y, justamente por ello, de una manera muy propia; a saber: gráficamente, intuitivamente; y se puede hablar no por imágenes, sino por conceptos puros, y, justamente por ello, de una manera impropia en el fondo. Una visión metafísica que no quiera quedarse en la superficie de una pura metafísica y una pura teología de conceptos pensará y verá juntos, histórica y realmente, lo metafísico en lo metafórico y lo metafórico en lo metafísico. Cuando un concepto teológico pierde de vista la metáfora bíblica de la que brotó el pensamiento, se desvanece y se vuelve impropio, ya que no acierta con su propiedad, que es la propiedad de una afirmación sobre una realidad revelada; pues justamente en el ámbito de la Revelación no hay propiedad divina que se dé sin el lenguaje en imágenes del primitivo mensaje revelado.

Como ejemplo de ambas cosas, de una metáfora y analogía bíblicas y de su propiedad en la expresión figurada, sirva la gran analogía propia de san

Pablo: la → Iglesia como Cuerpo de Cristo. San → Pablo mismo desarrolla esta analogía (1 Cor 12,12): «Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo» (es decir, completando la idea: así también en la comunidad de Dios hay muchos miembros, y, sin embargo, son un cuerpo único en un solo Espíritu y en Cristo). En esta metáfora y analogía pueden verse bien claros los cuatro elementos que se dan en toda metáfora y analogía: *notio* (pensamiento, concepto: Iglesia), *imago* (imagen, representación: cuerpo), *tertium comparationis* (punto de comparación como fundamento de la relación; este fundamento puede denominarse igualdad de comparación: así como se relaciona la unidad del cuerpo con la pluralidad de sus miembros y funciones, así se relaciona la → unidad de la Iglesia con la pluralidad de oficios, servicios y dones), *traslatio* (traslación de «cuerpo» a «Iglesia»). El Apóstol desarrolla sólo a medias la igualdad de relación, contentándose con decir: «Así es también en Cristo»; esto lo hace porque quiere señalar dónde se encuentran la propiedad y realidad misteriosas de la imagen del Cuerpo de la Iglesia: en Cristo y en su Espíritu y sus → sacramentos (1 Cor 12,13). Esta realidad, por su parte, jamás nos es captable de manera directa sin imágenes. Lógicamente, la nueva reflexión sobre la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo ha ido en nuestra época de la mano con una nueva reflexión sobre el concepto teológico de imagen (→ imagen), sobre la realidad de la Revelación como realidad en imágenes, sobre la coincidencia de imagen y realidad en el ser y el conocer, tal como esta realidad en imágenes apareció, abarcándolo todo, en el Hijo, que es la imagen visible del Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1,15).

7. *Analogía y causalidad.* El concepto de analogía, su esencia relacional, se realizan de la mejor manera en la analogía de proporcionalidad, pues ésta es proporción de proporciones. Pero analogía, denominación por analogía, es también la *analogia proportionis*, la atribución de un nombre según una relación (simple), llamada también por ello casi siempre *analogia attributionis*. También la analogía de atribución puede ser, como la de proporcionalidad, extrínseca o intrínseca. El ejemplo clásico, propuesto ya por Aristóteles, es el vocablo «sano», atribuido a la orina «sana» como signo y a una medicina «sana» como causa de la salud; ésta se atribuye en primer término al ser viviente y a sus órganos, y a la orina y a la medicina sólo por «relación» al organismo y a su salud. Este es, concisamente dicho, el aspecto lógico de la analogía de atribución; su importancia metafísica consiste en la «relación» como nexos causal. También en el ejemplo citado el signo y la causa significan un nexo causal. Examinemos ahora el ejemplo teológico fundamental: la relación de la criatura con el Creador afirma el nexo causal de una dependencia del ser creado frente al ser divino, de tal forma que entre estas dos relaciones esenciales: «Dios con su ser» y la «criatura con su ser», se da la relación causal como fundamento existencial de aquella igualdad de relación. Sin la atribución intrínseca la proporcionalidad carecería de existencia; y, por su parte, la atribución carecería de proporcionalidad intrínseca

sin el carácter existencial de ésta, el cual hace que los nombres que aplicamos a Dios, por muy débilmente que se apliquen, se refieran, sin embargo, a la esencia de Dios.

El que una atribución fundada deba ser intrínseca significa, con relación al concepto de causalidad, que éste no puede ser puramente equívoco, sino que tiene que ser análogo; y el principio análogo de causalidad se expresa en esta fórmula: *omne agens agit sibi simile*. Los neoplatónicos (Plotino, *Enneada* VI, 9,6, n. 48) y Moisés Maimónides, con el que polemiza santo Tomás de Aquino, afirmaban un nexo causal puramente equívoco entre el Uno y sus emanaciones: la causa de todo no es nada de lo que ella realiza; Dios es la causa de todo bien sin ser él mismo bueno. Frente a esto, Tomás de Aquino afirma lo siguiente (*S. Th.* I, 13,2; *De pot.*, 7,5): Dios no es bueno porque cause el ser bueno; al contrario, da a las cosas el ser buenas porque él mismo es bueno. De este modo, en nuestras afirmaciones sobre Dios recorreremos esta triple vía: la *vía de la negación* de todo lo imperfecto, la *vía de la afirmación* de todo lo perfecto y la *vía de la eminencia*, pues Dios es el origen absolutamente trascendente de todo lo creado.

Próxima, tanto histórica como objetivamente, a la atribución se encuentra la \rightarrow participación; ésta significa que el ser divino es su ser divino por esencia (*ens per essentiam*), mientras que, por el contrario, el ser creado tiene su ser creado por participación (*ens per participationem*), es decir, por participación de Dios, del cual ha recibido y sigue recibiendo todo lo que posee de esencia, realidad y actividad propias de su ser de criatura.

La diferencia entre la atribución extrínseca y la intrínseca tiene gran importancia tanto en la doctrina de la creación como en la de la redención; así, por ejemplo, en la doctrina de la justificación, para dilucidar si la justicia de Dios se nos da por la fe únicamente en una justificación externa o también en una justificación interna (\rightarrow justificación). Pero con esto estamos refiriéndonos a un ámbito parcial de aquella especie particular de analogía que se llama *analogia fidei*. De ella vamos a decir unas palabras para terminar.

8. *Analogia fidei*. En Rom 12,6 se habla de προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, que la Vulgata traduce así: «prophetia secundum rationem fidei»: el carisma de la profecía debe manifestarse según la proporción de la fe, según la medida de la fe que Dios da a cada uno (Rom 12,3: «unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei»). Para entender bien estos versículos se debe considerar no el espíritu de magisterio, sino el espíritu acentuadamente carismático.

El magisterio se refiere a esta expresión en las amonestaciones de los papas invitando a seguir, en la exégesis de la Escritura, la *analogia fidei* (\rightarrow Escritura y teología) y a aplicar como norma suprema la doctrina católica tal como la toma la autoridad de la Iglesia (DS 2573 y 3546). Aquí la *analogia fidei* es equiparada a la *regula fidei* y tiene la forma de una analogía de atribución y de una norma externa.

Como analogía intrínseca de proporcionalidad (que, como hemos dicho, implica la atribución intrínseca), la *analogia fidei* aparece unida con la *analogia entis* en la declaración del Concilio Vaticano I a propósito de la teología (DS 3016): cuando la razón, ilustrada por la fe, investiga prudente, piadosa y sobriamente, alcanza con la ayuda de Dios una inteligencia fructuosísima de los → misterios, en parte por analogía (*analogia*) con sus conocimientos naturales, y en parte por la conexión (*e nexu*) de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre. Al nexo interno de los hechos de la salvación pertenece también la relación entre los dos Testamentos: «In vetere testamento novum latet, in novo vetus patet». Por lo demás, la *analogia entis* la encontramos expresamente en el libro griego de la *Sabiduría* (13,5): «Pues por la magnitud y la belleza de las criaturas, por cierta analogía (*ἀναλόγως*), se deja ver su Hacedor» (típicamente griega es la inclusión de la belleza).

Esta concepción católica de la unidad de relación entre la analogía de la fe y la analogía del ser fue impugnada violentamente por K. Barth en la primera edición de su *Kirchliche Dogmatik*; en ella defendía una concepción protestante de la analogía como analogía únicamente a partir de la fe, viéndose en la analogía del ser (tal como él la había estudiado principalmente en Przywara) una invención del Anticristo. K. Barth encontró oposición también por parte de teólogos protestantes, concretamente E. Brunner, al que Barth respondió: ¡No! Sin embargo, posteriormente, a partir de la segunda edición de su obra, se expresa de modo diferente: la analogía de la fe tiene su «fundamento externo» en una analogía del ser, pero ésta ha de ser entendida estrictamente —desde el punto de vista protestante— como *analogia relationis (attributionis extrinsecae?)*, o más bien como *analogia operationis*, como analogía del orden de la operación, del obrar divino en la creación y en la → historia de la salvación (→ Reforma protestante, II). La evolución de Barth en la doctrina de la analogía ha sido descrita por E. Wolf como evolución «de la dialéctica a la analogía», a la analogía de la fe y del ser en el sentido de una doble tesis: la creación es el fundamento externo de la Alianza, y ésta es el fundamento interno de la creación. También han intervenido en esta polémica teólogos católicos, sobre todo H. U. von Balthasar, los cuales han mostrado que, acerca de la analogía del ser y su relación con la analogía de la fe, existe en la teología católica no sólo la doctrina (por lo demás, no exenta de reparos) de Tomás de Aquino, sino también las ideas de un Buenaventura (*Coll. Hex. I: Christus medium omnium scientiarum*) y de Anselmo (*Prosl.: intellectus fidei como analogia fidei*).

Aquí no necesitamos hablar más de la problemática propia de la analogía de la fe, pues se habla de ella constantemente al tratar de la limitación y de la apertura de la analogía del ser. Sin embargo, esta apertura de la analogía del ser por encima de sí misma no procede de abajo, sino de arriba, y, apoyándose en la fuerza de arriba, asciende cada vez más.

En la cosmología del *Timeo* (31c) dice Platón que la analogía es el más bello de todos los vínculos; y, por su parte, Kant, en sus lecciones sobre filosofía de la religión, se refiere al camino real de la analogía.

E. Przywara, *Analogia entis*, Munich 1932; G. Söhngen, *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*: Cath 3-4 (1934) 113-136, 176-208; E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Barth*, Tübingen 1935; G. Söhngen, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei*: WiWei 2 (1935) 97-111; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, 1-3; *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon-Zürich 1947; H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; E. Coreth, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*: Scholastik 26 (1951) 57-86; E. Przywara, *Humanitas*, Nuremberg 1952; E.-W. Platzeck, *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn 1954; R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan*, Friburgo 1955; St. J. Brown, *Image and Truth. Studies in the Imagery of the Bible*, Roma 1955; H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich 1955; G. Söhngen, *Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis*: StudGen 8 (1955) 649-662; M. Schmaus, *Zur Diskussion über das Problem der Univoxität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, Munich 1957; K. Dick, *Das Analogieprinzip bei John Henry Newman und seine Quelle in Joseph Butlers «Analogy»*. Diss, Munich 1958; J. M. Bochénski, *Logisch-Philosophische Studien*. Friburgo-Munich 1959; W. Marcus, *Zur religionsphilosophischen Analogie in der frühen Patristik*: PhJ 67 (1959) 143-170; W. Pannenberg, *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie*: ThLZ 85 (1960) 225-228; J. Gómez Caffarena, *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios*: Pensamiento 16 (1960) 143-173; C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina-Paris 1961; E. Wolf, *Glaube und Erkenntnis. Über die Einheitlichkeit im Denken Karl Barths*: EvTh 21 (1961) 209-224; G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Friburgo 1962; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas*, Lovaina 1963; E. Schillebeeckx, *L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon Saint Thomas d'Aquin: Révélation et Théologie* (Paris 1965) 243-284; G. Sieverth, *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln 1965; H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Gotinga 1965; W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie: Grundfragen systematischer Theologie* (Gotinga 1967) 181-201; H. Höffding, *Der Begriff der Analogie*, Darmstadt 1967; B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf 1969.