
Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara

Between God and Nothingness. Supernatural Destiny of Man According to Erich Przywara

RECIBIDO: 1 DE MARZO DE 2019 / ACEPTADO: 20 DE ABRIL DE 2019

Andrzej PERSIDOK

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Warszawa, Polonia
ID ORCID 0000-0002-0730-2189
jedrekpersidok@wp.pl

Resumen: En el presente estudio se analiza el pensamiento metafísico-teológico de Erich Przywara (1889-1972) para sacar a la luz su visión de la finalidad sobrenatural del hombre. Przywara, centrando su atención en el concepto de “*analogia entis*” como clave para comprender la relación entre la criatura y el Creador, acude también a otros términos, con la “*potentia oboedientialis*” como más importante. En el artículo, se descifra el significado exacto del dicho término, para mostrar que la antropología teológica de Przywara constituye una aportación original e interesante al debate en torno a lo sobrenatural.

Palabras clave: Erich Przywara. Lo sobrenatural. Teología. *potentia oboedientialis*. Analogía. Creación.

Abstract: In the present study, the metaphysical-theological thought of Erich Przywara (1889-1972) is analyzed in order to bring to light his vision of the supernatural end of man. Przywara, focusing on the concept of “*analogia entis*” as a key to understand the relationship between the creature and the Creator, also considers other terms, among which “*potentia oboedientialis*” is the most important. In the article, the exact meaning of the term is deciphered in order to show that the theological anthropology of Przywara constitutes an original and interesting contribution to the debate on the supernatural.

Keywords: Erich Przywara. The Supernatural. Teleology. *potentia oboedientialis*. Analogy. Creation.

A l menos desde el siglo XIX un desafío constante para la fe cristiana en Europa es el creciente número de personas que no se sienten atraídas por el mensaje evangélico o incluso deliberadamente lo rechazan. En el siglo pasado varios teólogos han hecho un gran esfuerzo para descubrir las raíces de este fenómeno y proponer alguna solución. Muchos de ellos compartían una opinión según la cual lo que dificulta o impide al hombre moderno abrirse a Dios es una cierta autocomprensión del propio hombre, en la que no cabe ninguna referencia sobrenatural. Entre las causas profundas del surgimiento de dicha autocomprensión no raras veces se enumeraba un cierto tipo de teología, presente en los manuales teológicos de la época post-tridentina. Para salvaguardar la trascendencia de Dios, sus propagadores planteaban la relación entre la criatura y el Creador de tal manera, que la diferencia entre los dos aparecía como una separación¹. De este modo la propia teología terminaba propugnando un cierto naturalismo. Partiendo de esta observación, varios pensadores cristianos de la primera mitad del siglo XX se esforzaban en proponer una alternativa: una antropología teológica que, sin borrar la infinita diferencia entre el espíritu creado y el Creador, mostraba cómo el primero solamente es comprensible a la luz de su relación con el segundo.

Esta búsqueda por parte de los teólogos por un remedio para la separación entre el hombre moderno y el mundo de la fe tuvo su expresión sobre todo en el llamado “debate en torno a lo sobrenatural”, que se desarrolló principalmente en el ámbito francófono y entró en su fase decisiva en los años 40². En dicho debate se discutían varias propuestas de cómo plantear el vínculo entre naturaleza y lo sobrenatural sin que llevase ni a una separación, ni a confusión. Ese vínculo se consideraba sobre todo en clave de finalidad de naturaleza: el hombre está abierto a lo sobrenatural, puesto que ese constituye el fin

¹ Cfr. DE LUBAC, H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris: Cerf, 2008, 222-226 (trad. esp.: «Agustinismo y teología moderna», en *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991, 483-486).

² Para una introducción histórica al “problema de lo sobrenatural”, cfr. LADARIA, L. F., «Naturaleza y sobrenatural», en SESBOÜÉ, B., *Historia de los dogmas*, vol. II, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, 281-308; para una presentación del debate que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX, cfr. COLOMBO, G., *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona: Herder, 1961; ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 17-25; KERR, F., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell, 2002, 134-137; DONNEAUD, H., «Surnaturel au crible du thomisme traditionnel», *RT* 1 (2001) 53-72; un acercamiento sistemático muy interesante en VON BALTHASAR, H. U., *The Theology of Karl Barth*, San Francisco: Ignatius Press, 1992, 267-325 (capítulo titulado “The Concept of Nature in Catholic Theology”).

último que Dios le asignó. Ahora bien: algunos sostenían que se trata de una finalidad que sustituye a la finalidad natural del hombre o incluso decían que las dos finalidades –natural y sobrenatural– coexisten, de tal manera que el hombre, en virtud de sus deseos y aspiraciones, se dirige a un fin natural, y solo por pura obediencia a Dios tiene que dejarlo para perseguir al fin sobrenatural. Otros insistían, en cambio, de que según tales visiones la finalidad sobrenatural siempre va a aparecer como algo sobrepuesto y, en último término, superfluo. Como solución veían la vuelta a la doctrina que creían encontrar en los Padres, según que el hombre, desde su creación, no tiene más que una finalidad, la sobrenatural.

El nombre que se hizo más famoso entre los relacionados con el debate en torno a lo sobrenatural es el del jesuita francés, posteriormente nombrado cardenal de la Iglesia, Henri de Lubac³. Su propuesta, siendo la más conocida, no fue, si embargo, la única. Una intención parecida subyace también al proyecto de la “metafísica del ser creado”, desarrollada en los años 30 por otro jesuita, el alemán Erich Przywara⁴, hombre dotado de un intelecto prodigioso, que influyó fuertemente a tales personajes como Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Joseph Pieper⁵ o Edith Stein⁶.

Ciertamente, Przywara no participó en el debate en torno a lo sobrenatural como uno de sus protagonistas. Su pensamiento se fraguó más bien en polémica con Karl Barth y la visión del hombre propia de la teología protestante⁷. No obstante, en varias de sus obras formulaba la cuestión de la finali-

³ Para un perfil intelectual de De Lubac, acompañado por datos biográficos más importantes, cfr. IZQUIERDO, C., «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel*» (1946), *Revista Española de Teología* 64 (2004) 483-510; WAGNER, J.-P., *Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2001, 9-46.

⁴ Cfr. una biografía corta en LUCIANI RIVERO, R. F., *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitario*, Roma: Gregorian Biblical BookShop, 2002, 20-22; una biografía intelectual exhaustiva en BETZ, J. R., «Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's *Analogia entis*», en PRZYWARA, E., *Analogia entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014, 12-52; VON BALTHASAR, H. U., «Einführung», en ZIMNY, L. (ed.), *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.

⁵ BETZ, J. R., «*Metaphysics and Theology...*», 3-4.

⁶ MACINTYRE, A., *Edith Stein: a philosophical prologue 1913-1922*, Lanham, Md.; Boulder: Rowman&Littlefield, 2006, 177; O'MEARA, T. F., *Erich Przywara, S.J.: His Theology and His World*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002, 119-127.

⁷ Sobre esta polémica, cfr. BETZ, J. R., «After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia entis*», en WHITE, T. J. (ed.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010, 35-87; BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, Paris: Aubier, 1967, 163-178; BLANCO, P., «“Analogia entis, analogia fidei”». Karl Barth dialoga

dad sobrenatural del hombre en términos semejantes a los que más tarde utilizarían los franceses. A base de esto, no parece ilegítimo un intento de desentrañar de su sistema de pensar complejo y polifacético una “teología de lo sobrenatural”⁸. Tal intento, que se va a llevar a cabo en el presente estudio, permitirá ver, por un lado, lo que tiene en común con los autores posteriores y más asociados con el tema, como por ejemplo De Lubac. Por el otro, podrán salir a la luz unos muy interesantes rasgos originales de su visión de la vocación sobrenatural del ser humano. En general, acercarse a los planteamientos de Przywara desde el punto de vista de lo sobrenatural, aunque no es habitual, permitirá profundizar más en el pensamiento del jesuita alemán y a la vez introducir una voz apenas escuchada en uno de los debates teológicos más importantes, que están aún lejos de ser concluidos⁹.

El análisis de la teología de lo sobrenatural de Erich Przywara que se va a realizar en el presente artículo se va a basar en tres de sus obras: primero, el opúsculo titulado *Religionsphilosophie Katholischer Theologie* (primera edición de 1922)¹⁰; segundo, su obra más célebre, *Analogia entis* (1932)¹¹; tercero, un amplio comentario a los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, titulado *Deus semper maior* (1938-40)¹², que constituye, en realidad, una especie de suma teológica del propio Przywara. En los tres epígrafes consecutivos, vamos a analizar cada una de las tres obras, centrando atención en el concepto de *potentia oboedientialis*, elegido por el autor como una mejor descripción de la apertura de la naturaleza humana a lo sobrenatural. Posteriormente, en el

con teólogos católicos», *Scripta Theologica* 51 (2019) 67-95; el último artículo, aparte de las respuestas del mundo francés y alemán, incorpora también algunas reacciones de pensadores italianos y anglosajones.

⁸ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., «Einführung», en ZIMNY, L. (ed.), *Erich Przywara...*, 12; vale la pena señalar la opinión de O'Meara, según que las dos ideas más importantes de Przywara son, por un lado, la analogía del ser y, por el otro, la relación entre gracia y naturaleza, cfr. O'MEARA, T. F., *Erich Przywara...*, 74.

⁹ Cfr. HEALY, N. J., «Henri de Lubac on Nature and Grace: a Note on Some Recent Contributions to the Debate», *Communio* (eng.) 35 (2008) 535-564.

¹⁰ La edición que aprovechamos en este estudio: PRZYWARA, E., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München: Oldenburg, 1927; en lo que sigue, lo citamos con la abreviación RKT; las traducciones al castellano son nuestras.

¹¹ PRZYWARA, E., «Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus», en ID., *Schriften* 3, Band III, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1996; en lo que sigue, lo citamos como AE; las traducciones al castellano son nuestras.

¹² PRZYWARA, E., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, vols. I, II, III, Freiburg im Breisgau: Herder, 1938, 1939, 1940; en lo que sigue, lo citamos como DSM; las traducciones al castellano son nuestras.

cuarto epígrafe, se va a ofrecer una síntesis del tema de lo sobrenatural en Przywara. Ese último epígrafe va a contener también una breve comparación entre la teología de lo sobrenatural en Przywara y en De Lubac.

1. *RELIGIONSPHILOSOPHIE KATHOLISCHER THEOLOGIE* (1922)
Y LA ÚNICA FINALIDAD DEL HOMBRE

En esta obra temprana, la problemática de lo sobrenatural surge en el contexto de la pregunta por el papel respectivo que en la existencia humana tienen la actividad del hombre y la de Dios¹³. El autor parte del contraste entre las dos visiones de la cuestión: la protestante y la católica. Mientras que para los protestantes estas dos actividades parecen competir entre sí, la teología católica las ve en verdadera armonía. La base para tal visión armónica, compartida por el propio Przywara, se halla en la metafísica del ser creado, inseparablemente unida al pensamiento católico. Según esta metafísica, Dios es trascendente respecto a la criatura, pero a la vez, en cuanto la única fuente de su ser, es, en cierto sentido, inmanente a ella. Por eso la criatura no se entiende como un *vis-à-vis* de Dios –su competidor o adversario– sino como un momento de la *processio Dei ad extra*, que en Dios tiene su origen, su existencia y su fin¹⁴.

Tal visión de la relación entre la criatura y el Creador es fundamental para pensar el lugar de la vocación sobrenatural en el ser creado¹⁵. Si este ser en cuanto tal proviene de Dios y está encaminado a él, su elevación sobrenatural no aparece como algo ajeno y sobrepuesto, sino como algo que se inserta en su dinámica más íntima. Hablando de esto, Przywara trata de dos “dotaciones” (*Begabung*) por parte de Dios a la criatura: la dotación natural y su complemento sobrenatural¹⁶. Aunque no se identifican, las dos tienen su unidad objetiva en el origen de la criatura como “movimiento a partir de Dios”

¹³ RKT 55.

¹⁴ RKT 55.

¹⁵ En realidad, Przywara trata el problema de la relación entre naturaleza y gracia en dos aspectos. Bajo el primero, se sitúa la cuestión de la elevación de la naturaleza creada al fin sobrenatural entendido en su sentido formal; bajo el segundo, cuestiones vinculadas con la relación naturaleza-gracia en un sentido más concreto: relación entre libertad humana y el obrar de Dios, la gracia justificante, la Encarnación, etc. Cfr. OAKES, K., «The Question of Nature and Grace in Karl Barth. Humanity as Creature and as Covenant-Partner», *Modern Theology* 23 (2007) 598; RTK 503-504.

¹⁶ RKT 55.

(*Bewegung von Gott her*) y su unidad subjetiva en acto religioso primordial de la “entrega a Dios” (*Übergabe an Gott*)¹⁷. El jesuita alemán hace notar que tal visión unitaria del plan de Dios es la que Santo Tomás de Aquino empleó en su *Summa Theologiae*, inscribiendo a la elevación sobrenatural de la criatura en el movimiento de vuelta de toda la creación a Dios¹⁸. La “dotación sobrenatural”, por un lado, no responde a ninguna reclamación de parte de la criatura. Pero, por otro, no es un añadido artificial ni tampoco algo que rompiera a los límites de su ser, disolviendo a la criatura en el Creador. Incluso en la dotación sobrenatural “la criatura permanece criatura y Dios permanece Dios”¹⁹.

Hablando de la relación que existe entre las dos “dotaciones”, Przywara apunta a que se caracterizan por una verdadera unidad, puesto que las dos son momentos del mismo “movimiento desde Dios”. No se trata, sin embargo, de una unidad indiferenciada, sino de una unidad “analógica” entre el movimiento natural y el sobrenatural: el primero aparece como gratuito en sentido general, mientras que el segundo como gratuito también respecto al primero. Przywara concluye que “ser criatura significa provenir de Dios y estar en las manos de Dios y por eso, finalmente, ser (...) *potentia oboedientialis*, plena disposición respecto a Dios”²⁰. A esta “esencia objetiva” corresponde en la criatura la actitud subjetiva de “plena entrega y rendición a Dios”²¹.

Lo que sale a la luz de las consideraciones contenidas en *Religionsphilosophie...* es una visión de la naturaleza humana inseparablemente unida a la economía divina. Przywara no la contempla como una idea intemporal del hombre, que solo posteriormente quedaría sujeta al obrar divino, sino como un ser cuya esencia consiste en estar en camino desde Dios en cuanto su fuente, y hacia Dios en cuanto su fin.

Es digno de subrayar que esta visión de la naturaleza humana, lejos de ser una invención del jesuita alemán, es la misma que se encuentra en Santo Tomás de Aquino. Lo confirma un estudio magistral sobre la teología de la historia en Santo Tomás de Aquino, escrito por otro alemán, Max Seckler²². El

¹⁷ Cfr. LUCIANI RIVERO, R. F., *El misterio de la diferencia*, 227-229.

¹⁸ RKT 57; se trata del esquema de *exitus-reditus*, cfr. TORRELL, J.-P., *Introduction á saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Cerf, 1993, 219-223.

¹⁹ RKT 57.

²⁰ RKT 57.

²¹ RKT 57.

²² SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München: Kösel-Verlag, 1964, 49-57; en cuanto a la visión estática de la naturaleza humana, que no corresponde a la intención original de Santo Tomás, Seckler la ve por ejemplo en el pensa-

hombre visto dentro del cuadro del gran movimiento de “*exitus-reditus*”, en que el mundo no es “un conjunto de naturalezas invariables, sino un proceso decididamente dinámico, en que cada ente está definido por el hecho de estar en el camino hacia la plena autorrealización” y en que se da una cierta identificación de la fuente y del fin que configura el movimiento de *processio Dei ad extra*... –tal es la visión genuinamente tomasiana²³, que, como hemos visto, Przywara mantiene como suya–.

2. *ANALOGIA ENTIS* (1932) Y LA METAFÍSICA DEL SER CREADO

Las consideraciones de Erich Przywara contenidas en *Religionsphilosophie*... encuentran un desarrollo interesante en su *opus magnum*, la famosa *Analogia entis*²⁴. Se puede decir que en esta obra el “cuadro general” delineado en su opúsculo temprano, queda aquí completado con una antropología más detallada. Dicha antropología, edificada en torno al concepto de “analogía del ser”, se presenta como una verdadera sinfonía filosófico-teológica, en que el tema principal de “analogía” es trabajado desde varios ángulos y en diálogo con los sistemas de pensar más influyentes de la época²⁵. El carácter polifacético del pensamiento contenido en *Analogia entis* hace de ella una obra dotada de una gran riqueza, pero a la vez de una suma complejidad²⁶. Parece imposible agotar en un estudio breve todas las dimensiones de la visión del hombre en ella contenida. Por eso nos vamos a fijar solamente en algunos temas, imprescindibles para determinar la posición de Przywara en cuanto a la relación entre la naturaleza humana y lo sobrenatural. De todas maneras, hay que comenzar por lo que el jesuita alemán entiende por “analogía del ser”, concepto-clave de toda su producción literaria²⁷.

miento de M.-D. Chenu, cfr. *ibid.*, 55. No obstante, vale la pena señalar que se trata de una idea que surgió ya en la modernidad temprana, entre algunos comentaristas de Santo Tomás, cfr. ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid: Aldecoa, 1952, 170.

²³ SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte*..., 54-55.

²⁴ Para un resumen de esta obra cfr. BETZ, J. R., «After Barth...», 54-70; RACZYNSKI-ROZEK, M., «*Analogia entis* Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości», *Teologia w Polsce* 12 (2018), nr 2, 215-233.

²⁵ BLANCO, P., «Analogia entis, analogia fidei...», 72.

²⁶ Una obra de referencia en castellano, cfr. LUCIANI RIVERO, R. F., *El misterio de la diferencia*..., 102-112; 225-266; 415-456.

²⁷ O'MEARA, T. F., *Erich Przywara*..., 74.

En la teología clásica, el concepto de “analogía” se refiere a la posibilidad que tiene el lenguaje humano, forjado sobre la base de la realidad creada, de pronunciarse sobre el Dios increado²⁸. Con antecedentes en la filosofía pre-cristiana, recibió un tratamiento clásico en la obra de Santo Tomás de Aquino, luego fue sistematizado por Cayetano y pasó a ser un bien común de la tradición escolástica²⁹.

Según la idea que encontramos en la obra del Aquinate, el discurso humano sobre Dios no es unívoco, puesto que Dios sobrepasa infinitamente la capacidad del lenguaje humano y no puede ser descrito adecuadamente por él. Tampoco es equívoco, puesto que podemos tener un cierto conocimiento verdadero acerca de Dios. Situado entre univocidad y equivocidad, es un discurso analógico. El conocimiento analógico es, por tanto, una *via media* entre un agnosticismo y las injustas pretensiones del lenguaje humano de dominar el misterio de Dios³⁰.

La analogía en cuanto solución del problema epistemológico se basa en una cierta visión metafísica. La relación entre el lenguaje humano y Dios remite a la más fundamental relación entre la criatura y Dios, que es la de causalidad (Dios como causa de la creación) y de participación (la criatura existe, porque participa en el ser de Dios)³¹. El hombre puede decir algo sobre Dios a partir del mundo creado, porque este mundo guarda algún vínculo con su Creador.

En cuanto al planteamiento de Erich Przywara, se trata no tanto de una repetición o un desarrollo de las ideas escolásticas, sino más bien de una reinterpretación de ellas. Sobre todo tiene importancia el hecho de que el jesuita alemán aplica el concepto de la “analogía del ser” indistintamente a la relación entre el lenguaje y Dios en el plano epistemológico y a la relación entre el ser creado y Dios en el plano metafísico. Se puede decir incluso de que hay en él un cierto predominio de la dimensión metafísica y teológica sobre la epistemológica. En Przywara la “analogía del ser” aparece sobre todo como “expresión de la relación metafísica y religiosa entre el Creador y su criatura” y como “formulación filosófica de la *creatio ex nihilo*, vista como *creatio continua*”³². La di-

²⁸ BOULNOIS, O., «Analogie», en LACOSTE, J.-Y. (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: PUF, 2013, 49-52.

²⁹ De las 24 tesis tomistas, decretadas por el papa Pío X en 1914 para establecer un fundamento firme para la teología católica genuina, la cuarta trata del conocimiento de Dios por analogía, cfr. BOULNOIS, O., «Analogie», 51.

³⁰ SHANLEY, B. J., *The Thomist Tradition*, Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002, 44.

³¹ SHANLEY, B. J., *The Thomist Tradition*, 49-50.

³² BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, 173-174.

mención metafísica de la analogía es también la que más relevancia tiene para el tema del presente estudio y por eso nuestra exposición se va a centrar en ella.

La afirmación básica de Przywara sobre la relación entre Dios y su criatura consiste en decir que Dios está “en-sobre” (in-über) la criatura³³. Está *en* ella como su fuente y su fin, pero a la vez está *sobre* ella, en cuanto Dios trascendente que de ningún modo se confunde con ella. Esta relación de “recíproca alteridad”³⁴, de la inmanencia más íntima conjugada con la trascendencia más rigurosa, es lo que Przywara denomina como “analogía del ser”. En *Analogia entis*, tal afirmación no se encuentra, sin embargo, al principio de la argumentación, sino más bien al final. Procediendo “desde abajo hacia arriba”, el teólogo alemán primero quiere señalar en la misma estructura ontológica del ser finito algunas aporías, que no se pueden resolver en el nivel de la pura creaturalidad y de este modo apuntan más allá de lo creado, hacia el Creador.

En cuanto a la “analogía del ser” en su sentido estricto, este procedimiento se realiza de la manera siguiente: ya en el nivel del análisis filosófico, se puede ver que la criatura, en cuanto algo determinado, es un “ser”, pero, en cuanto sujeta al cambio, contiene en sí también el “devenir”³⁵. La relación entre el ser y el devenir que definen a la criatura –relación entre su solidez y su provisionalidad, de las que ninguna puede ser reducida a la otra– constituye lo que Przywara denomina como “analogía inmanente” u “horizontal”³⁶. Esta “analogía inmanente” solo es comprensible si tiene su fundamento y su fuente más allá de sí³⁷. De este modo, apunta hacia la otra analogía, denominada “trascendente” o “vertical”, que corresponde a la relación entre Creador y la criatura³⁸, vista bajo el signo de la participación (en el ser de Dios, por parte de la criatura) y de la libre impartición (del ser participado, por parte de Dios)³⁹. Las dos analogías, vistas en unidad, constituyen la forma plena de la “analogía del ser”⁴⁰.

³³ AE 159-160; cfr. BETZ, J. R., «After Barth...», 52-53; LUCIANI RIVERO, R. F., *El misterio de la diferencia...*, 239-242.

³⁴ Cfr. AE 136.

³⁵ AE 109-112; cfr. BETZ, J. R., «After Barth...», 44-45.

³⁶ AE 115.

³⁷ AE 116.

³⁸ AE 119-120.

³⁹ Vale la pena señalar que Przywara, apoyándose en la doctrina de Santo Tomás, muestra bien claro el carácter asimétrico de esta relación de participación-impartición, así que la doctrina de la absoluta libertad del acto creador no está amenazada, cfr. AE 121.

⁴⁰ AE 124; BETZ, J. R., «After Barth...», 64.

Como ya se ha dicho, la primera analogía (“inmanente”) explica cómo en un ser creado se relacionan el ser y el devenir. El autor de *Analogia entis* presenta esta relación a base de los conceptos aristotélicos de potencia (*dynamis*), acto (*energeia*) y fin (*telos*), el último entendido especialmente como fin inscrito en la constitución interna de cada ser (*entelecheia*)⁴¹. El movimiento entre la potencia y el fin, que encuentra sus paradas provisionales en cada actualización concreta, es el dinamismo esencial de la “analogía inmanente”. El ser creado en cada instante de su existencia es una actualización provisional, suspendida entre potencia entendida como infinitud de realizaciones posibles y fin como la plena realización de su esencia⁴². La “suspensión” que caracteriza al ser creado en cada de sus actualizaciones hace de él una realidad inestable, un “suelo que tiemble encima de la nada”⁴³. Por el lado de la potencia, se asoma hacia lo solamente posible, y, por tanto, hacia el no-ser. Por el lado opuesto, está sujeto a la “presión de la posibilidad hacia la actualidad”. Aunque los dos movimientos juntos forman una especie de oscilación “atrás-adelante”, Przywara subraya que la dirección decisiva del movimiento es “hacia adelante” –desde lo solamente posible hacia el fin, pasando por las actualizaciones parciales consecutivas–⁴⁴.

¿Cómo se realiza el paso de la analogía inmanente a la trascendente? El dinamismo predominante en la criatura, que la hace surgir de la nada de la pura posibilidad y alzarse hacia las actualizaciones siempre nuevas, no se explica por sí mismo. Conforme a la *Metafísica* de Aristóteles, el acto tiene prioridad sobre la potencia. Si es verdad que cada acto es una potencialidad actualizada, esta actualización siempre tiene lugar en virtud de algo que ya es actual; la potencialidad no puede actualizarse por sí misma⁴⁵. El movimiento remite al “primer motor”, dotado de una “viva inmovilidad”⁴⁶. La victoria del ser sobre el no-ser apunta al Dador del ser. Así, ya en el nivel de la metafísica está claro que en el origen del ser creado no se encuentra alguna “eterna potencialidad”, sino el Dios “eternamente actual”. La “analogía inmanente”, horizontal, se refleja verticalmente en la segunda analogía, la que existe entre el ser de la criatura y el Ser de Dios⁴⁷. La criatura existe, porque participa en

⁴¹ AE 115.

⁴² AE 113-114.

⁴³ AE 119.

⁴⁴ AE 115.

⁴⁵ AE 125-126.

⁴⁶ AE 117.

⁴⁷ AE 121.

el ser de Dios; esta participación es posible solamente gracias a la libre impartición del ser por parte de Dios⁴⁸.

Lo que Przywara denomina como *analogia entis* en sentido pleno es la unidad entre las dos analogías: la “inmanente”, tendida entre la potencia y el acto, y la “trascendente”, que corresponde a la relación entre Dios y el ser creado. Aunque las dos analogías no se identifican, están intrínsecamente –y no solo externamente– unidas⁴⁹. La comprensión correcta de este entrelazamiento de la relación “potencia-acto” y “Dios-criatura” es crucial para determinar la posición de Przywara acerca del “problema de lo sobrenatural”. La potencia, que corresponde a la dirección “atrás” de la analogía inmanente, es el lugar donde se manifiesta el acto de impartir el ser por parte de Dios en cuanto fundamento de cada ser, *Deus interior omni re*⁵⁰. En cambio, el fin, que corresponde a la dirección “adelante” de la analogía inmanente, se manifiesta como autotranscendencia del ser finito hacia el Ser, identificada por Przywara con el “*cor inquietum*” agustiniano⁵¹; aquí Dios se manifiesta como aquel al que la “inquietud del corazón” apunta, sin poder jamás alcanzarlo –*Deus exterior omni re*–⁵². Así, Dios está tanto al principio de cada existencia creada, como el que la saca de la esfera de la pura potencialidad, como al final, como su fin último propio, aunque inalcanzable por las capacidades propias. La primera dimensión corresponde a la relación de causalidad y de participación metafísica; la segunda, a la participación sobrenatural en la vida divina.

«Lo que es decisivo en nuestra última analogía⁵³ (...) se sitúa en la relación entre el polo más bajo de la analogía intra-creatural, el de la “pura posibilidad” (δύναμις) y el polo más alto de la analogía entre Dios y la criatura, el Ser de Dios en él mismo, puesto que aquí la unidad de las dos analogías tiene su extensión más extrema y exhaustiva. Es la extensión presente en la visión de Santo Tomás de Aquino: entre la *pura potentialitas* y el *actus purus*»⁵⁴.

El ser creado en la visión de Przywara aparece, por tanto, como suspendido entre la pura potencialidad, que equivale al no-ser, y el acto que en últi-

⁴⁸ AE 119.

⁴⁹ AE 122.

⁵⁰ AE 123.

⁵¹ AE 123.

⁵² AE 123.

⁵³ Es decir, la forma completa de la analogía del ser, que es fruto de la unidad de la analogía inmanente y la analogía trascendente.

⁵⁴ AE 125.

mo término es el propio Creador, “eternamente actual”⁵⁵. La visión del ser creado –que, en general, equivale en Przywara al ser humano– que encontramos en *Analogia entis* se inscribe, por tanto, en el mismo esquema que hemos contemplado en *Religionsphilosophie...* Es el esquema tomasiano de *exitus-reditus*, en que la criatura es considerada no en cuanto alguna “esencia intemporal” que solo secundariamente quedaría sometida a la acción de Dios, sino como una criatura en sentido propio, es decir, como un ser que en cada instante lo debe todo –tanto su existencia como su forma y su orientación– al acto creador divino.

Hay que notar que el autor de *Analogia entis* se guarda cuidadosamente de cualquier confusión entre Dios y la criatura: si habla de la relación de analogía entre la *pura potentialitas* y el *actus purus*, advierte que el prefijo “ana-” en “analogía” contiene en sí el “ἄνω”, que significa “sobre”, para así subrayar que Dios no se sitúa en frente de la potencialidad de la criatura, sino verdaderamente “sobre” ella, es decir, fuera de su alcance⁵⁶. La potencialidad de la criatura no es algo “posible en y a partir de sí”, lo que le permitiría exigir de Dios su actualización, sino que, en el fondo, es la “posibilidad que se origina en la libertad de Dios”⁵⁷.

El subrayar que la potencialidad creatural es fruto de la libre donación por parte de Dios lleva a Przywara a afirmar también que esa potencialidad no limita de ninguna manera a Dios en los posibles modos de actualizarla⁵⁸. Como la criatura “recibe sus límites de Dios”, no se trata de límites irrevocablemente fijados en su esencia, sino de un “punto de detención provisional impuesto por la ilimitadamente libre decisión de Dios”⁵⁹. En último término, la medida de las posibles actualizaciones no es algo inscrito en una constitución fija de cada ser, sino es la capacidad ilimitada que tiene Dios de donarse a la criatura⁶⁰. Cada “potencialidad natural” en la criatura carece, en último término, de fundamento, hasta el punto de estar abierta hacia una disponibilidad ilimitada ante Dios en la “*potentia oboedientiae*”⁶¹. Es aquí, como afirma Przywara, donde quedan sobrepasados los límites naturales de la criatura, “en

⁵⁵ AE 125.

⁵⁶ AE 125.

⁵⁷ AE 126.

⁵⁸ AE 128.

⁵⁹ AE 128.

⁶⁰ AE 128.

⁶¹ *De veritate*, q. 8, a. 12, ad 4, citado en AE 128.

su potencialidad a lo incomprensible de la sobrenaturaleza, revelado solamente en teología”⁶².

Es precisamente en este punto donde la “metafísica del ser creado”, edificada en torno al concepto de “analogía del ser”, se abre hacia la problemática de lo sobrenatural. La plena obediencia de la criatura, que no obedece a algún orden intemporal de esencias incambiables, sino solamente a la libertad del Creador, hace posible que la naturaleza sea elevada sobre sí misma –hacia la vida sobrenatural que es participación en la vida de Dios mismo– sin dejar de ser ella misma.

Para designar esta apertura ilimitable de la criatura respecto a Dios, Przywara utiliza el concepto escolástico de *potentia oboedientialis*. Se trata aquí de un concepto vinculado desde la Edad Media tardía a la problemática de lo sobrenatural y que fue también utilizado en este contexto en los años en que Przywara escribía su *Analogia entis*⁶³.

Originalmente, la noción de “*potentia oboedientialis*” apareció en la teología medieval como una herramienta para explicar la posibilidad del milagro. La criatura es potencialmente abierta a cualquier acción de Dios. También en el caso de una acción que no es conforme a su naturaleza (por ejemplo la transformación de la mujer de Lot en la columna de sal), la criatura va a obedecer a Dios en virtud de su “potencia obediencial”⁶⁴. Dicha potencia es, por tanto, una no-repugnancia a la acción que Dios decida llevar a cabo respecto a la criatura. Vale la pena subrayar que en el caso de los debates medievales en torno al milagro, la “*potentia oboedientialis*” no significaba una capacidad para algo, sino una potencialidad totalmente pasiva e indeterminada ante Dios, propia no solo del hombre sino de cualquier criatura. Precisamente por estas razones Santo Tomás no la consideraba un concepto adecuado para explicar la aptitud del hombre para su fin sobrenatural⁶⁵. En la Edad Media tardía se efectuó, sin embargo, un cambio relevante en el significado de la “*potentia oboedientialis*”. Pasando de teología del milagro a la an-

⁶² AE 128.

⁶³ Cfr., p. ej., MANSER, M. G., *La esencia del tomismo*, Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1953, 161-163.

⁶⁴ SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis* bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991). Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes», en THURNER, M. (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters [Festschrift Richard Heintzmann zum 65. Geburtstag]*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998, 308; todo el ensayo: 301-316.

⁶⁵ LADARIA, L. F., «Naturaleza y sobrenatural», 296; SHANLEY, B. J., *The Thomist Tradition*, 166.

tropología teológica, ese concepto empezó a designar en algunos autores la apertura innata de la naturaleza humana a la elevación sobrenatural⁶⁶. Desempeñaba, por tanto, el mismo papel que los conceptos de “*capacitas*” o “*desiderium*” en Santo Tomás, pero con un fuerte acento puesto en la total pasividad de esa apertura⁶⁷.

Se puede, por tanto, distinguir entre dos usos de dicho concepto en teología: primero, proveniente de la teología del milagro, que corresponde a una apertura pasiva e indeterminada, propia de cada ser creado, ante la acción de Dios, y segundo, que apareció en el tomismo bajomedieval, que corresponde a una aptitud propia de la naturaleza humana de ser completado con una elevación sobrenatural. El uso que se encuentra en los pasajes citados de Przywara se acerca, ciertamente, al primero. La “potencia obediencial” en cuanto “capacidad negativa” quiere decir una apertura puramente pasiva, una absoluta obediencia, la no-repugnancia ante todo lo que Dios decide hacer con la criatura⁶⁸. A este aspecto negativo de la “potencia obediencial” se añade, sin embargo, un aspecto positivo⁶⁹. Tras haber afirmado que la criatura es ilimitablemente capaz de obedecer a Dios, y que esta capacidad de obedecer se refiere también a la posible elevación sobrenatural, Przywara añade que la relación entre el ser creado y lo sobrenatural no es solo de una apertura indeterminada, sino también de una verdadera *orientación*:

«No es, por tanto, sorprendente, que (...) incluso la potencialidad negativa que apuntaba con suma intensidad hacia las profundidades del Ser tiene todavía un aspecto positivo: la *potentia oboedientialis* (que está ordenada hacia lo sobrenatural)»⁷⁰.

En cuanto potencia negativa, la *potentia oboedientialis* es, por tanto, una apertura puramente pasiva a cualquier acción que Dios decide llevar a cabo respecto a la criatura. Este carácter puramente pasivo de la apertura del ser creado hacia lo sobrenatural proviene del hecho de que el ámbito de lo sobrenatural está “sobre la naturaleza”, incluso encima de la capacidad cognos-

⁶⁶ SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis*...», 309.

⁶⁷ SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis*...», 309.

⁶⁸ AE 128.

⁶⁹ AE 129; de hecho, Przywara habla también del otro nivel de la potencia de la criatura –la potencia activa–, que tiene que ver con la idea tomasiana de las “causas secundarias”; no obstante, en nuestro estudio, en que abordamos la problemática de lo sobrenatural en el nivel formal, omitimos este tercer aspecto, tratado en *Analogia entis*, cfr. AE 133-135.

⁷⁰ AE 133.

citiva del hombre⁷¹. El único punto de enlace con lo verdaderamente sobrenatural (visión de Dios en cuanto vida eterna), interior a la naturaleza creada, es su “ser preparado por Dios”, que es precisamente la *potentia oboedientialis* en su aspecto negativo. No obstante, este “sobrenatural” que está encima del hombre, se incorpora en la estructura teleológica del ser creado. Lo sobrenatural es el “modo conveniente” de cómo la criatura puede llegar a su fin último⁷². Por tanto, la potencia obediencial, aparte de ser una apertura pasiva, tiene también su aspecto positivo. Es una verdadera tendencia hacia lo sobrenatural en cuanto fin último y última perfección de la criatura⁷³. El deseo presente en espíritu queda satisfecho solamente en lo sobrenatural, que constituye el fin correspondiente a su “procesión original de Dios”⁷⁴. Como en *Religionsphilosophie...*, también en *Analogia entis* el teólogo alemán muestra la dinámica interna del ser humano, con su finalidad sobrenatural, en el trasfondo del gran movimiento en que se inscribe todo el universo creado: la procesión de Dios y la vuelta a él. Citando a Santo Tomás, el autor subraya que la vida sobrenatural es para el hombre, y mediante él para toda la creación, un regreso a Dios adecuado respecto a la salida de él (“*reditio in Deum exitum adaequaret*”)⁷⁵.

El principio de *analogia entis*, según que Dios está “en-sobre” (in-über), es por tanto válido también en la problemática de la finalidad sobrenatural del hombre⁷⁶. Lo sobrenatural, que por definición está “sobre la naturaleza”, está también, en cierto sentido, “en la naturaleza”, en cuanto su fin último⁷⁷. Según Przywara, esta doble e irreducible relación entre naturaleza y lo sobrenatural recibe su expresión adecuada en la *potentia oboedientialis* tratada en su plenitud bi-dimensional, pasiva y activa:

«Por una parte, el “sobre la naturaleza” no es un “contra la naturaleza”. Pues (si se entiende la potencialidad en sentido más negativo) todo lo creatural está más hondamente sometido al Creador, que a sus relaciones recíprocas (...). Por otra parte, no es una “sujeción” (más bien negativa), sino un positivo estar dirigido a, o habilidad, en una suerte de

⁷¹ AE 124-126.

⁷² AE 132.

⁷³ AE 132.

⁷⁴ AE 132.

⁷⁵ *De Veritate* q. 20, a. 4, corp., citado en AE 132.

⁷⁶ AE 65-66.

⁷⁷ AE 132.

“potencia receptiva”, que como “bien natural” pertenece a la naturaleza espiritual como tal»⁷⁸.

Como se ha dicho, el concepto escolástico de “*potentia oboedientialis*” ha sido utilizado en dos sentidos diferentes, aunque relacionados: como capacidad ilimitada de obedecer a Dios, propia de cada criatura, y como capacidad que tiene la naturaleza humana de ser elevada a la vida sobrenatural, sin dejar de ser ella misma. El uso de “*potentia oboedientialis*” que predominaba en la teología de los primeros decenios del siglo XX fue el segundo⁷⁹. En este contexto se ve claramente la originalidad de la solución de Przywara: en vez de tomar el concepto en uno de sus dos posibles sentidos, el pensador alemán ve en ellos los dos momentos del movimiento “atrás–adelante” entre la nada y Dios –movimiento que caracteriza a la criatura en cuanto ser “analógico”–. La “*potentia oboedientialis*” en su uso temprano deviene en él “*potentia oboedientialis*” negativa, correspondiente a la dirección “atrás” –la inclinación del ser creado hacia la pura potencialidad de la que Dios lo saca, actualizándolo en su libertad soberana–. La “*potentia oboedientialis*” en su uso bajomedieval y moderno deviene “*potentia oboedientialis*” positiva, la orientación a Dios como único fin propio de la naturaleza humana, que excede infinitamente las fuerzas de la propia naturaleza. El carácter doble (pasivo y activo) de la *potentia oboedientialis* muestra la característica más incisiva del ser creado: su potencialidad negativa más extrema es a la vez la más audaz de las potencialidades positivas. Tan audaz –dice Przywara– que se atreve emprender un camino hacia la misma naturaleza de Dios⁸⁰. Paradójicamente, su “insuficiencia a base de sí mismo” es a la vez “capacidad” para el sumo bien. Su bajeza es a la vez su suma grandeza. Incapaz de mantenerse en el ser por sí misma, la criatura por la misma razón es capaz de dirigirse hacia Dios⁸¹. Según parece, en el caso de esta interdependencia entre la debilidad y grandeza del ser creado se trata de una de las ideas originales, que conceden a la antropología de Przywara un *pathos* especial.

⁷⁸ AE 132-133; en el texto hay varias referencias a las obras de Santo Tomás.

⁷⁹ Cfr. SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis*...», 302; MANSER, M. G., *La esencia del tomismo*, 161-163.

⁸⁰ AE 133.

⁸¹ Cfr. “...seine äußerste negative Potentialität (der *potentia oboedientialis*) zugleich die kühnste positive Potentialität ist...”, AE 133.

3. *DEUS SEMPER MAIOR* (1938) Y LA TEOLOGÍA DEL SER CREADO

La tercera obra que vamos a tomar en consideración se titula *Deus Semper Maior*, y es descrita por el autor como “Teología de los Ejercicios”⁸². Se trata de un comentario teológico a los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. No obstante, si bien el método empleado es comentario al texto frase por frase, lo que el autor se plantea no es tanto repetir el contenido teológico de los *Ejercicios*, cuanto construir, a base del opúsculo de San Ignacio, una síntesis teológica propia. Por eso ya en la nota previa Przywara describe esta obra como el equivalente teológico de *Analogia entis*, obra de talante más filosófico⁸³. La visión del hombre y su fin sobrenatural, presente en *Deus Semper Maior*, corresponde a la de *Analogia entis*, solo que ahora es expresada en lenguaje más teológico. Lo que sigue presente es el concepto de *potentia oboedientialis*, definido como «la capacidad en virtud de la cual la criatura está “en obediencia” tan radical, que lo que va “más allá de su naturaleza” puede acontecer en ella»⁸⁴.

El tema de la vocación sobrenatural del hombre es desarrollado sobre todo en el primer volumen de la obra, allí donde Przywara comenta el número 23 de los *Ejercicios*, en concreto la frase “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima”⁸⁵. En lo que sigue, Przywara ofrece una visión de lo que es el hombre en relación con Dios. Las ideas que aparecen son las mismas que en las dos obras previamente analizadas, pero ahora el autor se mueve más en el terreno de la teología que filosofía –por ejemplo, el binomio potencia-acto queda sustituido por el de nada (a partir de la que Dios crea)– llamada (mediante que Dios crea)⁸⁶.

⁸² PRZYWARA, E., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, vols. I, II, III, Freiburg im Breisgau: Herder, 1938, 1939, 1940 (DSM).

⁸³ DSM vols. I, V.

⁸⁴ «Denn dieser Teilnahme ist im Geschöpf innerlich die “*potentia oboedientialis*” zugeordnet, d. h. die Fähigkeit, kraft deren das Geschöpf so radikal “im Gehorsam” steht, daß mit ihm auch etwas geschehen kann, was “über seine Natur” geht. Und dieselbe Teilnahme wird in objektiver Erbfolge weitergegeben oder nicht: also in einem völligen Ausgeliefertsein der künftigen Glieder an ihr Haupt. In diesem restlosen In wird der begnadete Mensch des Über der Göttlichen Natur teilhaftig», DSM vol. I, 62.

⁸⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Ejercicios Espirituales», n. 23, en ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991, 57.

⁸⁶ En *Deus semper maior*, para ofrecer una visión completa del hombre, Przywara emplea un esquema de tres pasos. Hablando de diferentes aspectos del hombre en cuanto ser creado, ve a cada uno desde tres ángulos relacionados entre sí pero diferentes: primero, en la naturaleza (“in der Natur”); segundo, en la elevación sobrenatural (“in der Übernatur”); tercero, en la salvación (“in der Erlösung”), cfr. DSM 75-93. En nuestro estudio, nos vamos a ocupar especialmente del primer nivel, es decir, la *naturaleza* en cuanto dotada de *finalidad* sobrenatural.

En primer lugar, el teólogo trata al hombre en cuanto ser creado. “Creado” significa para él sobre todo “hecho a partir de la nada”⁸⁷. Esto quiere decir que el ser creado, pensado aisladamente, equivale a la “nada”; por sí no es nada. Por eso un hombre que tomara a sí mismo o a cualquier otro ser creado como un verdadero “Ser” estaría encaminado hacia la nada. La experiencia de la “nada” subyacente a todo lo que se le presenta como un ser, junto con un deseo de un Ser verdadero, llevan a la conclusión de que todo lo creado equivale a la “nada”, si no es pensado como existente “desde Dios”⁸⁸. Pero el ser creado no solo existe “desde Dios”. Como llamado a la participación sobrenatural en la vida divina, el hombre, en todo lo que le constituye, tiene a Dios como su “todo”. Por eso, si no se encamina hacia Dios, pierde a su “todo” y se acerca a la “nada”⁸⁹. Przywara habla aquí de una experiencia del “desencanto creciente respecto a toda pura naturalidad”⁹⁰. Esta experiencia hace aparecer la verdad de que no fuimos creados como pura naturaleza, sino como “hijos de Dios” y como “Dios mediante gracia” (“Kinder Gottes und Gott von Gnaden”)⁹¹.

Del hecho de que el hombre existe solo desde Dios se sigue de que existe verdaderamente solo en cuanto se opone a toda tentación de existir “para sí mismo” (“Für-sich”)⁹². No obstante, esta característica negativa de “oponerse” tiene lugar en virtud de una característica positiva de “pertenecer totalmente a Dios”⁹³. De la total pertenencia del ser creado a Dios proviene la necesidad de una decisión radical. El hombre puede reconocer su pertenencia a Dios y tener vida o encerrarse en su supuesta independencia y, de este modo, acercarse al abismo de la nada.

La relación de “pertenencia”, incluso perfeccionada mediante la participación sobrenatural en la naturaleza divina, no tiene nada que ver con alguna confusión entre Dios y el hombre; la criatura permanece criatura, y Dios permanece Dios. Para el hombre, Dios es y será el “*semper maior*”. Incluso la unión más íntima del hombre con Dios encierra en sí una diferencia radical. De esta diferencia proviene el carácter incesante del dinamismo con que la

⁸⁷ DSM vol. I, 75.

⁸⁸ DSM vol. I, 76.

⁸⁹ DSM vol. I, 76.

⁹⁰ DSM vol. I, 76.

⁹¹ DSM vol. I, 76.

⁹² DSM vol. I, 77.

⁹³ DSM vol. I, 77.

criatura tiende hacia Dios: “el movimiento de la criatura hacia Dios nunca se agota, puesto que Dios es inagotable”⁹⁴. “Ser creado” significa estar “siempre de nuevo en camino”⁹⁵. Ya en el nivel natural, el ser creado, salido de la nada, está siempre en camino de Dios, en Dios y hacia Dios. Por eso su vida está llena de una “feliz inquietud”, que no le permite descansar en nada que no sea Dios, a quien siempre va a “buscar para encontrar, y encontrar para buscar”⁹⁶. Esto no significa, sin embargo, intentar conquistar a Dios, sino estar en una total sumisión y total disposición ante Él⁹⁷. Solo en esta disposición –una apertura total hacia lo que Dios decide llevar a cabo respecto a él– puede el hombre encontrar descanso.

Si “ser creado” significa haber salido de la nada, hay que completar esta afirmación con la otra: “ser creado” significa “haber sido llamado”. Przywara observa que esta es la manera en la que la misma Revelación habla del acto de crear⁹⁸. En la perspectiva de “crear” como “llamar”, la criatura sería, según el autor, como un “resonar de la creadora y electiva llamada de Dios”⁹⁹. Lo que subraya el jesuita alemán es que en el origen de la criatura está el Dios personal que llama, y no una realidad impersonal de ideas, leyes etc.¹⁰⁰ El “Yo” divino es, en su vitalidad, la realidad primera y última para la criatura¹⁰¹. La llamada creadora de Dios es una llamada unida a su conocimiento y a la voluntad. La criatura surge mediante el acto divino de conocer y querer. Esta es la raíz del deseo de ser-entendido, presente en la criatura. Según el autor, si este deseo se comprende solamente a su propia medida (como si se tratase de un deseo de auto-comprensión), nunca va a encontrar lo que busca, puesto que lo que en realidad busca es ser-comprendido por Dios, por encima de su propio entendimiento¹⁰².

La criatura es entonces *fruto* de la llamada creadora de Dios. Pero Przywara añade que la criatura a la vez *es* la “llamada personal de Dios”, en el sentido de ser creada continuamente, en cada uno de los instantes de su existencia. Dios no solo la había llamado en el principio, sino continuamente la

⁹⁴ DSM vol. I, 78.

⁹⁵ DSM vol. I, 78.

⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *In Iob tract.* 63,1, citado en DSM vol. I, 78.

⁹⁷ DSM vol. I, 78.

⁹⁸ Cfr. Gen 1,3.

⁹⁹ DSM vol. I, 79.

¹⁰⁰ DSM vol. I, 79-80.

¹⁰¹ DSM vol. I, 80.

¹⁰² DSM vol. I, 81.

llama, así que la permanencia de la criatura es efecto de la *creatio continua*¹⁰³. Esta actividad creadora continua de Dios en el interior de la criatura es considerada por Przywara como base para la total disponibilidad de la criatura respecto a Dios, hasta estar abierto a la elevación sobrenatural. El conocimiento y la voluntad del hombre son la *potentia oboedientialis* para el querer y el saber de Dios¹⁰⁴. Por eso la existencia creada es “escucharse-afuera-de-sí al interior de Dios: no retener a Dios en mí, como base firme y seguridad, sino siempre nueva *posibilidad pura* al interior de su incomprensible conducción”¹⁰⁵. La “potencia obediencial” en el nivel natural es, según él, actualizada en el nivel sobrenatural. Lo que para la naturaleza es “escucharse-afuera-de-sí al interior de Dios”, pasa a ser “escuchar a Dios como la más profunda Vitalidad llamadora de mi yo”¹⁰⁶.

La criatura en cada momento de su existir solo es desde Dios (“von Gott her ist”). Pero, como Dios está por encima de la criatura, esa tiene la base y fuente de su existir “sobre sí misma”. Por eso dice Przywara que ser creado significa ser “sobre sí” (“ist über sich”)¹⁰⁷. La naturaleza, sacada de la nada de inexistencia mediante una llamada creadora de Dios y dependiendo permanentemente de esta llamada, “pende desde sobre sí”. Su mirada no se debe dirigir hacia la “nada” de la que fue sacada, sino “sobre sí”, “hacia el ser, la verdad, la luz, el amor, la vida”¹⁰⁸. No debe mirar hacia el vacío de su “en sí y desde sí”, sino hacia la victoria del “sobre sí”. Jugando con las palabras, Przywara añade que el “pender desde sobre sí” de la criatura no es un “pender del ahorcado infeliz” (“Hangen des unseliges Gehängten”), sino un “feliz ser atraído por” y “ser sostenido en” (“seliges Gezogensein durch... und Gehaltensein in...”)¹⁰⁹. De esto se sigue que la criatura tanto más *es*, cuanto más es “sobre sí”: “La orientación más íntima de la criatura es, por tanto, profundizar y sumergirse cada vez más y más en Dios”¹¹⁰. Una vez más, este sumergirse en las profundidades de Dios no es pensado como una conquista, sino como un entregarse cada vez más a Dios incomprensible, dejándose envolver por su “noche feliz”¹¹¹.

¹⁰³ DSM vol. I, 82; se trata de una idea tomasiana, cfr. SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte...*, 85.

¹⁰⁴ DSM vol. I, 82.

¹⁰⁵ DSM vol. I, 83.

¹⁰⁶ DSM vol. I, 83.

¹⁰⁷ DSM vol. I, 84.

¹⁰⁸ DSM vol. I, 84.

¹⁰⁹ DSM vol. I, 84.

¹¹⁰ DSM vol. I, 85.

¹¹¹ DSM vol. I, 85.

La esencia de creaturalidad es, según Przywara, ser llamado de la nada por la llamada del Creador que resuena desde arriba. En esto, finalmente, la finalidad de la criatura –su “para” (“Dazu-hin”)– se manifiesta con toda claridad: el hombre en cuanto criatura es orientado esencialmente sobre sí¹¹². Aprovechando las palabras de los *Ejercicios*, el teólogo alemán describe esa finalidad como “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor”¹¹³. No se trata de alguna finalidad arbitrariamente sobrepuesta al hombre, sino de su finalidad más íntima: «En esta sobre-finalidad de Dios-finalidad es, entonces, el hombre verdaderamente “para sí mismo”, llegando a la plenitud de su propio sentido»¹¹⁴. Esta finalidad del hombre (su “para”, “Dazu-hin”) se despliega como el ímpetu de la absoluta entrega y rendición a Dios¹¹⁵.

Básicamente, dice el jesuita alemán, la finalidad (el “para”) del hombre en cuanto criatura es “hacia Dios”¹¹⁶. En el nivel más concreto, esta finalidad se realiza como “alabanza, servicio y reverencia”. Como en otros momentos, también aquí sale a la luz el carácter dramático de la antropología de Przywara: el hombre, llamado a “alabar, hacer reverencia y servir” a Dios, siempre está en peligro de errar y tomar como su fin último algo terreno, que, como se sabe, en sí equivale a la “nada”¹¹⁷. Tal error pronto o tarde le llevaría a un absoluto desencanto, cuyo fruto es creer en una absoluta mentira (en vez de alabar a Dios), adorar a una absoluta fragilidad (en vez de hacer reverencia a Dios) y degenerarse en una adoración de una absoluta violencia (en vez de servir a Dios)¹¹⁸. Esta posibilidad de errar hace que el hombre no solo tiene que ser elevado para alcanzar su fin último, sino que tiene que ser *salvado*. Esta idea Przywara la encuentra en el mismo texto de los *Ejercicios*, en que se dice que el hombre tiene que alabar, hacer reverencia y servir a Dios “y mediante esto salvar su alma”¹¹⁹. Por eso puede resumir de manera siguiente su visión de la finalidad sobrenatural del hombre:

«El “y mediante esto” dice que únicamente el completo hacia-Dios y en-Dios es el modo de salvar su alma: que, finalmente, este hacia-Dios (en

¹¹² DSM vol. I, 94.

¹¹³ DSM vol. I, 94; SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Ejercicios Espirituales», n. 23, en ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales...*, 57.

¹¹⁴ DSM vol. I, 94.

¹¹⁵ DSM vol. I, 94.

¹¹⁶ DSM vol. I, 95.

¹¹⁷ DSM vol. I, 96.

¹¹⁸ DSM vol. I, 96.

¹¹⁹ DSM vol. I, 103; cfr. el número 23 de los *Ejercicios*.

alabanza, reverencia, servicio) y en-Dios (en fe, esperanza, caridad), es el único fin del hombre, que contiene todo lo demás (...). El salvar *su* alma acentúa, sin embargo, el sentido diferente del hombre (incluso en la unión más elevada) frente a Dios: que él, en cuanto uno que tiene que ser salvado, está entre perdición y salvación y por eso todo su servicio a Dios y todo su amor a Dios sirve como un verdadero medio de su redención en Dios. El hombre en cuanto creado no es hacia-Dios ni en-Dios en el modo que Dios es para sí mismo y en sí mismo, es decir, en la inmutabilidad de su gloria (que no conoce ni perdición, ni redención, ni salvación), sino que, en cuanto criatura por salvar, es hacia Dios y en Dios como hacia su salvación».

En resumen, se puede decir que *Deus semper maior* ofrece una visión del hombre y su vocación sobrenatural muy parecida a la presente en *Analogia entis*, pero expresada en un lenguaje menos metafísico y más propiamente teológico. El hombre es creado a partir de la nada, mediante una llamada creadora de Dios. La nada, de la que fue sacado, en cierto sentido siempre le acompaña como una permanente tentación de centrarse sobre sí mismo y perder de vista a Dios –la única base de su ser–. No obstante, también la llamada creadora es para él algo permanente. No es solo una llamada originaria, que ya solo resuena en su eco lejano, sino un permanente “estar llamado”, del que proviene también el estar siempre abierto a cualquiera acción que Dios decida realizar. Esta apertura, como en otras dos obras, es denominada por Przywara como “*potentia oboedientialis*”. Si el hombre en cada momento de su existencia depende de la acción creadora de Dios, tiene, entonces, el fundamento de su ser sobre sí mismo. Por eso también su fin último es situado sobre él mismo, en Dios. Alcanzar este fin significa, por un lado, realizar la plena potencialidad de su naturaleza y, por el otro, significa ser salvado para siempre de la permanente amenaza de caer en la nada. Así pues, Przywara conjuga la afirmación de la finalidad sobrenatural como la única finalidad del hombre con una dimensión dramática del existir humano.

4. ERICH PRZYWARA Y EL PROBLEMA DE LO SOBRENATURAL

El análisis de las tres obras de Erich Przywara ha demostrado que el pensador alemán ha desarrollado una teología de lo sobrenatural propia. Aunque en cada una de las obras analizadas el lenguaje y los puntos focales son diferentes, las ideas-clave de su visión de la vocación sobrenatural del ser humano

son las mismas. El esquema metafísico general en que se inserta su antropología teológica es el de *exitus-reditus*: la naturaleza no es considerada como un ser eterno que se mantiene por sí mismo, sino como creación, salida de Dios y llamada a regresar a Dios mediante gracia. En esto Przywara es fiel a Santo Tomás de Aquino. Su metafísica está subordinada a una visión teológica de la realidad, en que lo primero y lo último no es la naturaleza, sino la libertad del Dios Creador y Salvador. Incluso cuando contempla al hombre desde el punto de vista filosófico, lo hace de tal manera que todo queda inscrito en el modo de pensar teológico¹²⁰. Su sistema de pensar es, por tanto, una un intento de *mediación* entre filosofía y teología, entre naturaleza y gracia, aunque la primacía de la teología queda patente¹²¹.

Esa mediación es visible en la misma estructura del ser creado, tendido entre la pura potencialidad y la plena actualización. El paso desde la una a la otra no se explica sino por la intervención de Dios que crea. El punto exacto de la mediación entre Dios y el hombre es para Przywara la “*potentia oboedientialis*”, la plena disponibilidad del ser creado respecto al Creador. Creado a partir de la nada, por sí mismo siendo nada y teniendo su fundamento ontológico sobre sí mismo, el hombre tiene su suma grandeza en su suma debilidad. Al tener su fundamento ontológico en Dios, por este mismo hecho está abierto a la participación sobrenatural en la vida divina, la que constituye a la vez un don gratuito y la única finalidad adecuada para lo que el hombre es por naturaleza. Se puede decir que el hombre es un ser doblemente abierto: hacia atrás, mediante la potencia obediencial negativa, por la que está totalmente subordinado a la continua actividad creadora de Dios; hacia adelante, mediante la potencia obediencial positiva, por la que está orientado hacia Dios como su fin último.

La plena disponibilidad del hombre, hasta el punto de poder ser elevado a la vida sobrenatural, tiene su fuente en su total dependencia de Dios: si se

¹²⁰ Esto no significa, sin embargo, que Przywara deje de ser filósofo y se inscriba plenamente en el ámbito de teología, cfr. “Przywara is difficult to categorize, being equally a philosopher and a theologian, and so he tends to be neglected by philosophers unversed in the theology and theologians unversed in philosophy”, BETZ, J. R., «*Metaphysics and Theology...*», 3.

¹²¹ El primero para ver en la “mediación” la clave para el pensamiento de Przywara fue Heinrich Fries, cfr. FRIES, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg: Kerle, 1949, 23; citado en O’MEARA, T. F., *Erich Przywara...*, 71; ejercer mediación significa aquí, en términos generales, unir las cosas opuestas en un punto medio, cfr. MÖLLER, J., «Mediación», en FRIES, H. (ed.), *Conceptos teológicos fundamentales. I*, Madrid: Cristiandad, 1979, 992.

rompiera este vínculo el ser humano caería a la nada. Este subrayar de que el hombre está situado entre Dios y la nada hace que la antropología teológica de Przywara tenga un carácter dramático. La existencia del hombre es una existencia en tensión, la que proviene no solo del pecado, sino de su condición de criatura. El hombre es un “medio suspendido” entre Dios –plenitud del Ser y el no-ser–. La amenaza de la no-existencia siempre le acompaña, por eso su vida es una lucha para existir. Esta lucha no consiste, sin embargo, en sentirse cada vez más seguro en y por sí mismo, sino en una entrega cada vez más grande a Dios, en una plena “potencia obediencial”¹²².

Como se ha señalado ya al principio, antropología teológica propuesta por Przywara era una expresión de un deseo común para los teólogos de la época: buscar tal visión de la relación entre el hombre y Dios que permitiera al hombre moderno ver a la fe como algo esencial y no artificialmente añadido a la naturaleza humana¹²³. Przywara edifica su proyecto en torno al concepto de “analogía del ser”, pero acude también a otros, entre los que la “*potentia oboedientialis*” escolástica tiene una especial importancia. Gracias a esto es posible enlazar su “metafísica del ser creado” con los debates en torno a la teología de lo sobrenatural, que se desarrollaban más o menos en la misma época, pero en un mundo lingüístico-cultural diferente. Un especial protagonismo en dichos debates tuvo el francés Henri de Lubac, también jesuita, que propuso una antropología basada en el concepto tomasiano del “*desiderium naturale*”¹²⁴. En lo que sigue, vamos a comparar a los dos grandes pensadores, subrayando tanto algunas semejanzas llamativas, como divergencias existentes entre sus respectivos proyectos teológicos.

Como se ha podido ver, en el pensamiento de Przywara el hombre no es analizado como un sujeto aislado, que entre sus varias capacidades poseyera también una apertura hacia Dios, sino que desde el principio es visto como sumergido en un gran movimiento de la salida de Dios y vuelta a él. Es la misma idea que se encuentra fuertemente acentuada en la obra de Henri de Lubac. El teólogo francés sostiene que no hay que imaginarse una idea in-

¹²² Cfr. «...daß nicht wir Gott “bewältigen”, sondern in Ihn überwältigt werden», DSM vol. I, 85.

¹²³ Sobre la importancia principal de este problema en la teología católica de la entreguerra, cfr. DE LUBAC, H., *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris: Cerf, 2006, 33.

¹²⁴ Según parece, De Lubac en ninguna de sus obras se refiere a Przywara; el jesuita alemán, en cambio, conoce la obra de De Lubac, aunque ciertamente esa no cuenta entre sus inspiraciones principales, cfr. PRZYWARA, E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg: Glock und Lutz, 1952, 732.

temporal y puramente formal del ser humano que fuera posteriormente sometida al obrar divino. No hay ninguna «esencia» que preceda al acto de la creación. Según De Lubac, la ontología propia de la visión cristiana de la realidad es la «ontología concreta»¹²⁵. Si en la pura ontología filosófica existe una distinción neta entre el orden intemporal de las esencias y el orden contingente de los acontecimientos históricos, en la «ontología concreta» tal distinción ya no es tan tajante, puesto que la misma constitución de las esencias es fruto de una decisión contingente de crear. Resumiéndolo en una sola frase, el jesuita afirma que «la misma esencia creada es “histórica” y la historia, en este sentido, le es esencial»¹²⁶.

Vale la pena subrayar que tal perspectiva histórico-salvífica en que es contemplado el ser humano hace que no se puede hablar ya de una “antropología teológica” en el sentido de un pensamiento que versara solamente sobre el ser humano. Lo que caracteriza tanto al planteamiento de Przywara, como al de De Lubac, es que para hacer justicia a lo que el hombre es en sí hay que hablar también de Dios y del plan divino al que el hombre está sometido. Las afirmaciones antropológicas remiten necesariamente a una metafísica. En *Analogia entis* de Przywara esta intención de ofrecer una “metafísica del ser creado” se da de manera expresa. De Lubac, en cambio, más de una vez sostenía que en su obra quiere “quedarse en el terreno de la más estricta teología positiva”¹²⁷. No obstante, al señalar esta diferencia, no hay que exagerarla: si De Lubac no es filósofo propiamente dicho, su teología tiene consecuencias claramente filosóficas. Varios de los autores, que se ocuparon de su obra, supieron subrayarlo. John Milbank ve el mérito de De Lubac no tanto en ocuparse de algún tema teológico determinado, sino en ofrecer una “gramática ontológica” para la teología. Habla de un “nuevo tipo de ontología”, que denomina como “no-ontología”, “articulada entre los discursos de filosofía y de teología y que fractura sus respectivas autonomías, atándolas una a la otra de manera disoluta pero firme”¹²⁸.

¹²⁵ DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris: Cerf, 2000, 80-95.

¹²⁶ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 92.

¹²⁷ DE LUBAC, H., *Mémoire...*, 35.

¹²⁸ «He implicitly proposed a new sort of ontology – indeed, in a sense “non-ontology” – articulated between the discourses of philosophy and theology, fracturing their respective autonomies, but tying them loosely and yet firmly together», MILBANK, J., *The suspended middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005, 5. Sobre “metafísica implícita” de De Lubac, cfr. también BERTOLDI, F., *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1994,

Se ha podido apreciar cómo en la teología de Erich Przywara el dinamismo interno del espíritu humano corresponde a la orientación general de toda la historia de salvación: la creación entera tiene como su origen, su fin y su fundamento a Dios, y lo mismo se puede descifrar de la constitución interna de la criatura suspendida entre potencia y acto. Este motivo de la “correspondencia profunda” entre la lógica de la existencia humana y la lógica de la historia cristiana se encuentra también en la obra de Henri de Lubac¹²⁹. Si esta última tiene su comienzo y su punto de llegada en Dios, así sucede también con el hombre: su misma estructura ontológica apunta a Dios como su origen y su fin. Creado inmediatamente por Dios, solo encuentra su plena realización en la contemplación inmediata del rostro de Dios¹³⁰. Ya en virtud de su ser creado por Dios, el hombre es llamado también a la participación en la vida divina como a su fin último. Esta única finalidad innata De Lubac la expresa mediante el concepto del “deseo natural de ver a Dios”, el dinamismo fundamental subyacente a toda la actividad del hombre¹³¹. Aquí es donde se encuentra la mayor divergencia entre los dos jesuitas: Przywara, para expresar la misma idea de la finalidad sobrenatural innata, acude al concepto de “potencia obediencial”, que De Lubac expresamente rechazó, juzgándolo como inadecuado¹³².

La razón principal por la que De Lubac no admitía hablar de la finalidad sobrenatural del hombre en términos de “potencia obediencial” estaba en el origen del dicho concepto: proveniente de la teología del milagro, hacía pensar de la elevación sobrenatural como de un milagro, y no como de la finalidad intrínseca al ser humano¹³³. Aunque el jesuita francés fue consciente del

52; 56. Olivier de Berranger, por su parte, insiste en que en sus obras dedicadas a lo sobrenatural, De Lubac no ofrece solamente una antropología, sino una metafísica, o, mejor dicho, una “antropología metafísica”. Esa se funda en “el acto del ser que la persona en cuanto criatura recibe continuamente de Dios, lo que permite pensarla en su desarrollo espiritual no a partir del ser en general, sino de su semejanza singular con el Creador”, DE BERRANGER, O., *Par l'amour de l'invisible. Itinéraires croisés de John Henry Newman et Henri de Lubac*, Paris: Ad Solem, 2010, 196.

¹²⁹ «S'il y a une “correspondance”, une “identité profonde”, entre la logique de l'existence humaine et la logique interne “de l'histoire chrétienne”, l'affirmation “d'un désir naturel du surnaturel a la mérite d'évoquer cette correspondance”», DE LUBAC, H., *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris: Fayard, 1980, 123.

¹³⁰ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 146.

¹³¹ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 82, 85; ILLANES, J. L., «La teología como saber de totalidad: en torno al proyecto teológico de Henri de Lubac», *Revista Española de Teología* 48 (1988) 180.

¹³² La crítica del uso de la noción de “*potentia oboedientialis*” en el contexto de la vocación sobrenatural del hombre: DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 179-183.

¹³³ SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis*...», 315; cfr. DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 182.

cambio en el significado de “potencia obediencial” en la teología moderna a partir de Cayetano, la consideraba, sin embargo, como irremediamente defectuosa por su origen¹³⁴. Contra el trasfondo de las críticas formuladas por De Lubac aparece con claridad la originalidad de la posición de Przywara. En vez de tomar el concepto de “potencia obediencial” en uno de sus dos usos –temprano, vinculado con la teología del milagro, o tardío, vinculado con la teología de lo sobrenatural– el jesuita de Katowice hace una síntesis de los dos. El uso primero deviene en él la “potencia obediencial pasiva”, expresión de la relación del hombre con Dios en cuanto fundamento de su ser; el segundo deviene la “potencia obediencial activa”, que expresa la finalidad sobrenatural del hombre. Los dos usos no se identifican, pero son “analógicos”.

Max Seckler señaló un importante inconveniente de expresar la finalidad sobrenatural mediante el concepto de “potencia obediencial”: la relación entre el hombre y Dios es pensada en términos propios del absolutismo moderno, como obediencia total al rey soberano. El “deseo natural”, en cambio, permite ver la misma relación bajo el signo del verdadero deseo: Dios es el fin último del hombre y por eso el hombre no solo le obedece, sino verdaderamente lo desea¹³⁵. Según Seckler, solamente el segundo concepto permite superar una visión extrínseca, en que la finalidad sobrenatural aparece como algo sobrepuesto de fuera: decir que el hombre en el fondo de su corazón desea a lo que Dios le va a conceder es cosa bien distinta que decir que lo acepta en virtud de la obediencia. Al aplicar esta crítica a Przywara, habría que observar, sin embargo que su teología no depende de la noción secular de obediencia, sino de la noción de obediencia propia de la espiritualidad ignaciana¹³⁶. No es casualidad que una de las obras teológicas principales del autor de *Analogia entis* sea un comentario a los *Ejercicios espirituales*. Tal vez se podría decir que, en sus respectivos planteamientos teológicos, Przywara y De Lubac eligen como fuente principal distintos tipos de mística y de ahí vienen también las diferentes soluciones del problema de lo sobrenatural. Respectivamente, para Przywara tal fuente sería la mística ignaciana de la plena obediencia a Dios y, para De Lubac, el motivo agustiniano del “corazón inquieto”, que desea a Dios e incesantemente se dirige a él.

¹³⁴ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 183.

¹³⁵ SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis...*», 310.

¹³⁶ RAHNER, H., *Geneza i duch pobožnosti ignacjanskiej [Génesis y espíritu de la espiritualidad ignaciana]*, Kraków: WAM, 1968, 19; 25; 68; 102.

Finalmente, intentando comparar a Przywara y De Lubac, hay que notar que la antropología teológica del primero posee un carácter más dramático que la del segundo. Aunque también De Lubac señaló que el hombre, creado *ex nihilo* y llamado a participar en la vida de Dios, es “radicalmente nada, pero sustancialmente imagen de Dios” y posee una “constitución ontológica inestable”¹³⁷, en Przywara estos motivos de la “nada” y de “inestabilidad” resuenan con más fuerza y más dramatismo. El hombre en cada momento es un “suelo que tiembla encima de la nada”. El vacío de la no-existencia no es solamente algo que había dejado atrás al ser creado por Dios, sino algo que constituye para él una amenaza constante. Si el jesuita francés subraya más la finalidad del hombre, desde su creación animado por un movimiento lineal orientado a Dios, el otro autor ve el dinamismo del ser humano más bien como un perenne atrás-adelante entre lo solamente potencial y lo plenamente actual, entre la nada y el Ser¹³⁸. Los dos comparten, sin embargo, una convicción de que el dinamismo de la criatura, siendo expresión de su propia finalidad, no tiene por sí mismo ningún poder para alcanzar lo que busca: es un “deseo ineficaz”¹³⁹ y una “potencia impotente” (“ohnmächtige Mächtigkeit”)¹⁴⁰.

CONCLUSIONES

1. En buena parte de sus obras, en vez de ocuparse de algún tema teológico específico, Przywara se planteó ofrecer una “metafísica del ser creado”, es decir, una visión global del ser en la que ese aparece como originado por Dios, sujetado por él y encaminado hacia él. En tal visión es necesario establecer el tipo de relación exacta entre la criatura y el Creador, de tal manera que no aparezcan ni como separados, ni como confundidos entre sí. Ya en el opúsculo temprano de Przywara, titulado *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, queda claro que el jesuita alemán quiere seguir las huellas de Santo Tomás de Aquino. Para describir la relación criatura-Creador, emplea el esquema de *exitus-reditus*, en que toda la realidad es vista no en clave de una estructura de esencias intemporales, sino como un proceso que tiene su origen y su fin

¹³⁷ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 146.

¹³⁸ VON BALTHASAR, H. U., «Einführung», en ZIMNY, L. (ed.), *Erich Przywara...*, 17. Balthasar hace una comparación entre, por un lado, Przywara, y, por el otro, Maréchal y Blondel. No obstante, su observación sigue válida también para una comparación entre Przywara y De Lubac.

¹³⁹ DE LUBAC, H., *Le mystère...*, 175.

¹⁴⁰ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., «Einführung», en ZIMNY, L. (ed.), *Erich Przywara...*, 17.

en Dios. Para no disolver, por un lado, a la consistencia propia de la criatura en el obrar divino y, por el otro, para no negar la gratuidad de la gracia, Przywara distingue las dos “dotaciones” que la criatura recibe del Creador: una primera, que equivale al don de la existencia y otra segunda –el complemento sobrenatural–. Si la segunda se distingue claramente de la primera, no es, sin embargo, algo extrínsecamente añadido: corresponde también a la dinámica interna de la criatura. Tanto el universo entero, como el hombre, por tener a Dios como su origen, tiene también en él su único fin último. Ya en el nivel natural, el ser creado está en “potencia obediencial” para la elevación sobrenatural.

2. El cuadro general, en que todo el universo es contemplado como un proceso de la salida de Dios y la vuelta a él, que Przywara delinea en *Religionsphilosophie...*, está también presente en su obra célebre *Analogia entis*. En ella, el jesuita alemán se fija en cómo esa verdad metafísico-teológica fundamental se refleja en la dinámica interna del ser humano. El ser creado se constituye como un conjunto de relaciones bi-polares: esencia-existencia, potencia-acto, ser-devenir, etc. En dichas relaciones, ninguno de los dos polos puede ser considerado como la verdad última sobre la criatura. La verdad aparece solo en la unidad que encierra en sí la diferencia. Tal “unidad diferenciada” se distingue tanto de la equívocidad como de la identidad. Przywara la denomina como “analogía”, haciendo una interpretación propia del tema escolástico de la “analogía del ser”. Entre las varias relaciones analógicas, la que aparece en primer plano es la que se da entre potencia y acto, puesto que apunta más allá de la inmanencia de lo creado. Si la potencia hace pensar en el origen de la criatura, y el acto en el fin hacia que se dirige, estamos aquí ante una realidad que no se puede comprender en el plano de la pura naturaleza. Así pues, la “analogía inmanente” entre potencia y acto apunta a la “analogía trascendente” que es relación entre la criatura y el Creador.

3. Las dos analogías –la inmanente y la trascendente– son diferentes, pero están unidas. La segunda se manifiesta mediante la primera. La estructura teleológica del ser creado –su ser suspendido entre la pura potencia y la plena actualización– revela su apertura en las dos direcciones: tanto el origen, como el fin de la criatura revelan la no-autosuficiencia de lo creado. Como su surgimiento del ámbito de la pura potencialidad no se explica sino por el Dios eternamente actual que le actualiza, así también su plenitud final no es pensable sino como la entrada en comunión con el mismo Dios, fin último. La criatura está en dependencia del Creador tanto en el origen, como en el fin y en

cada instante de su existencia. Según la visión de Przywara, la apertura significa también una disponibilidad total.

Los límites del ser que definen a la criatura –por un lado, el límite que le separa de la nada de lo puramente posible, por el otro, el límite que le separa del Dios no-creado– no son límites absolutamente válidos a los que Dios tendría que obedecer, sino límites provisionales, siempre sujetos a la libertad soberana de Dios. El ser creado en su existencia no tiene, por tanto, un fundamento sólido, un suelo que le serviría como base independiente de Dios. Depende totalmente de Dios que le saca de la nada. Por el otro lado, tampoco tiene un límite en sus aspiraciones; su naturaleza no puede por sus propias fuerzas alcanzar un fin por encima de la naturaleza, pero aquí también la criatura depende más de la libertad de Dios que de sí misma. Por eso su fin último puede ser el sobrenatural.

4. Para describir esta doble apertura de la criatura, Przywara introduce el concepto escolástico de “potencia obediencial”, que apareció ya en *Religionsphilosophie...* Ahora le da un sentido enriquecido, haciendo referencia a dos usos del dicho concepto en la historia de teología: general y específico. La apertura de la criatura respecto a la continua actividad creadora de Dios, la que le separa del abismo de la nada, es denominada por Przywara como potencia obediencial en sentido general, que equivale a la total disponibilidad pasiva de toda la criatura a lo que Dios decide respecto a ella. La otra apertura –hacia Dios como fin último del ser creado– es potencia obediencial en un sentido específico y equivale a la aptitud del espíritu humano de ser elevado hacia la vida sobrenatural. Aquí también se trata de una capacidad pasiva, que no puede realizarse por sus propias fuerzas, pero Przywara dice que este segundo tipo de potencia obediencial tiene carácter de una orientación positiva y no solo de una no-repugnancia negativa.

5. Los dos tipos de potencia obediencial, tratados en *Analogia entis*, no se identifican, pero están relacionados entre sí. Como hemos mostrado a partir de las palabras del propio Przywara, se puede decir que el primer tipo sirve como base para el segundo. En otras palabras, la total no-autosuficiencia de la criatura y su total disponibilidad respecto a Dios sirven como base para su suma ambición de llegar más allá de lo natural. Los límites de la criatura son inestables y, en último término, dependen solamente de la libertad creadora de Dios; esto significa, por un lado, que solo Dios mantiene a la criatura en el ser y, por el otro, que Dios la puede elevar sobre ella misma. La suma debilidad de la criatura es base para su suma grandeza.

6. La doble apertura de la criatura hacia el Creador, expresada en *Analogia entis* mediante el lenguaje metafísico de potencia, acto y fin, recibe su expresión más teológica en la tercera obra analizada: *Deus semper maior*. Comentando el número 23 de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, Przywara se detiene allí en lo que caracteriza a la criatura en cuanto criatura. La criatura es, en primer lugar, lo que es creado a partir de la nada. Tal origen de la criatura es un recuerdo permanente de que, para mantenerse en el ser y no caer de nuevo hacia el vacío, la criatura no puede buscar su fundamento último en sí misma, sino en Dios. En segundo lugar, la criatura es creada mediante una llamada de Dios. Esto quiere decir que su surgimiento de la nada no se efectúa de manera espontánea, sino que es efecto de la acción electiva y comprensiva del Creador. Por último, la criatura, que no solo ha sido creada, sino que continuamente es creada por Dios, se identifica, en cierto sentido, con esta llamada divina. La acción creadora de Dios en ella no es algo que ocurrió una vez para siempre, sino algo continuamente presente. A base de esta acción continua de Dios en el fondo de la criatura, esa puede tener a Dios como su único fin último. Existiendo “desde Dios”, la criatura existe también “hacia Dios”. Esto significa, sin embargo, que la criatura tanto en su origen como en su fin pende desde “sobre sí” –tiene su base por encima de sí misma–. De esta observación teológico-metafísica Przywara saca una conclusión de tipo moral-espiritual: para no caer otra vez en la nada, el ser creado –en este caso el hombre– tiene que tener la mirada y la voluntad continuamente puestas sobre sí misma, en Dios. De este modo su vida se irá desarrollando según su finalidad más íntima, inscrita en ella por Dios en el momento de la creación.

7. La visión del hombre presente en las obras de Erich Przywara, vista en clave de su finalidad sobrenatural, es una visión original, pero guarda también algunas semejanzas con el planteamiento de Henri de Lubac, posterior y más conocido entre los participantes del debate en torno a lo sobrenatural. Primero, los dos jesuitas comparten el cuadro metafísico general –una visión dinámica de la realidad–, cuya idea-maestra no es “estructura”, sino “proceso”, entendido como *processio Dei ad extra*. Segundo, los dos buscan las huellas de esta metafísica en la antropología y las encuentran en la estructura teleológica del ser creado: los dos están de acuerdo de que hay una correspondencia profunda entre la dinámica del universo creado y la dinámica del espíritu humano. Esta correspondencia la ven en el hecho de que el hombre, y mediante él todo el universo, no tiene otro fin último que la unión sobrenatural con Dios. Proveniente de Dios, solo en Dios encontrará la plenitud de su ser.

8. Hay que señalar también las divergencias llamativas entre los dos pensadores. Mientras que Erich Przywara describe la apertura del hombre hacia Dios mediante el concepto de “potencia obediencial”, De Lubac expresamente rechaza este concepto y acude al otro, el del “deseo natural de ver a Dios”. Otra diferencia digna de subrayar es el carácter más “dramático” del planteamiento de Przywara: mientras que De Lubac se fija sobre todo en el fin del hombre y por eso lo ve en clave del movimiento lineal hacia Dios, Przywara todo el tiempo tiene en consideración de que el hombre ha sido creado por Dios, pero creado a partir de la nada. La nada, el vacío de no-existir, no es algo dejado atrás una vez para siempre, sino una amenaza y una tentación constante, que hace de la existencia terrena del hombre un movimiento de atrás-adelante. Aunque la dirección “adelante” es la que predomina, la existencia humana sigue siendo un drama de ser suspendido entre Dios y la nada.

Bibliografía

- BETZ, J. R., «Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's *Analogia entis*», en PRZYWARA, E., *Analogia entis: Metaphysics – Original Structure and Universal Rhythm*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014.
- BETZ, J. R., «After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia entis*», en WHITE, T. J. (ed.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010, 35-87.
- BLANCO, P., «“Analogia entis, analogia fidei”. Karl Barth dialoga con teólogos católicos», *Scripta Theologica* 51 (2019) 67-95.
- BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu*, Paris: Aubier, 1967.
- BOULNOIS, O., «Analogie», en LACOSTE, J.-Y. (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: PUF, 2013, 49-52.
- COLOMBO, G., *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona: Herder, 1961.
- DE LUBAC, H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris: Cerf, 2008.
- DE LUBAC, H., *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris: Cerf, 2006.
- DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*, Paris: Cerf, 2000.
- DE LUBAC, H., *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris: Fayard, 1980.
- DONNEAUD, H., «Surnaturel au crible du thomisme traditionnel», *RT* 1 (2001) 53-72.
- HEALY, N. J., «Henri de Lubac on Nature and Grace: a Note on Some Recent Contributions to the Debate», *Communio* (eng.) 35 (2008) 535-564.
- ILLANES, J. L., «La teología como saber de totalidad: en torno al proyecto teológico de Henri de Lubac», *Revista Española de Teología* 48 (1988) 149-192.
- IZQUIERDO, C., «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y *Surnaturel*» (1946), *Revista Española de Teología* 64 (2004) 483-510.
- KERR, F., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell, 2002.
- LADARIA, L. F., «Naturaleza y sobrenatural», en SESBOUÉ, B., *Historia de los dogmas*, vol. II, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, 281-308.
- LUCIANI RIVERO, R. F., *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitario*, Roma: Gregorian Biblical BookShop, 2002.

- MANSER, M. G., *La esencia del tomismo*, Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1953.
- MILBANK, J., *The suspended middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
- MÖLLER, J., «Mediación», en FRIES, H. (ed.), *Conceptos teológicos fundamentales. 1*, Madrid: Cristiandad, 1979.
- OAKES, K., «The Question of Nature and Grace in Karl Barth. Humanity as Creature and as Covenant-Partner», *Modern Theology* 23 (2007) 595-613.
- O'MEARA, T. F., *Erich Przywara, S. J.: His Theology and His World*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002.
- PRZYWARA, E., «Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus», en ID., *Schriften 3*, Band III, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1996.
- PRZYWARA, E., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, vols. I, II, III, Freiburg im Breisgau: Herder, 1938, 1939, 1940.
- PRZYWARA, E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg: Glock und Lutz, 1952.
- PRZYWARA, E., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München: Oldenburg, 1927.
- RACZYNSKI-ROZEK, M., «Analogia entis Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości», *Teologia w Polsce* 12 (2018), nr 2, 215-233.
- RAHNER, H., *Geneza i duch pobożności ignacjanskiej [Génesis y espíritu de la espiritualidad ignaciana]*, Kraków: WAM, 1968.
- ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Ejercicios Espirituales», n. 23, en ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991.
- SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München: Kösel-Verlag, 1964.
- SECKLER, M., «Die scholastische *potentia oboedientialis* bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991). Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes», en THURNER, M. (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters [Festschrift Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag]*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998, 301-316.

- SHANLEY, B. J., *The Thomist Tradition*, Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- TORRELL, J.-P., *Introduction á saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Cerf, 1993.
- VON BALTHASAR, H. U., «Einführung», en ZIMNY, L. (ed.), *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.
- VON BALTHASAR, H. U., *The Theology of Karl Barth*, San Francisco: Ignatius Press, 1992.

