

Fragmentos de filosofía

I. CRITICA AGUSTINIANA A DOS TEXTOS DE SANTO TOMAS

1. En un conocido texto (*De veritate*, 1, 2), Santo Tomás enseña que las cosas son la medida o regla del entendimiento humano («*mensurant intellectum nostrum*»); y que a su vez las cosas tan medidas o reguladas por el entendimiento de Dios. De manera que, en resumen, «*intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales*».

San Agustín le criticaría a Santo Tomás la última afirmación: *intellectus noster non est mensurans res*.

Es cierto evidentemente que las cosas son regla y medida de nuestro entendimiento. Si el entendimiento dice que el triángulo tiene cuatro lados, yerra, porque en realidad el triángulo tiene tres lados.

Pero también es cierto que el entendimiento es regla y medida de las cosas. Conocer es juzgar, o sea, aprobar o desaprobar. Aceptamos una proposición como verdadera y rechazamos otra como falsa. Decretamos que una acción es buena y otra en cambio mala, etc.

Fundamentalmente la regla y medida del entendimiento humano es la Verdad y el Bien absolutos. Y con esta regla presente en la *memoria*, el entendimiento juzga, es decir, *mensurat res*.

2. En el prólogo a su comentario *In Boethium de Trinitate*, señala Santo Tomás el diferente punto de partida de la filosofía y de la teología. La filosofía parte del conocimiento de las cosas y asciende hasta el conocimiento de Dios; la teología parte del conocimiento de Dios (fe en la palabra revelada) y desciende hasta el conocimiento de las cosas.

«*Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia*

a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa. Et hinc est quod diverso ordine hinc inde procedit. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae; sed apud theologos proceditur e converso, ut Creatoris consideratio praeveniat creaturas.»

San Agustín argüiría: si partimos de las criaturas, nunca llegaremos a Dios. El conocimiento de lo finito puede llevar al conocimiento de otro infinito mayor, pero no al conocimiento del Infinito.

Sólo si partimos de Dios, podremos llegar a Dios. Partimos de un conocimiento (preconocimiento) de Dios en la *memoria* y llegamos a un conocimiento de Dios en el entendimiento.

Precisando más. Para alcanzar un conocimiento de Dios (Ser infinito) en el entendimiento son necesarios un punto de partida y un fundamento. El punto de partida es el conocimiento sensible del mundo (seres finitos); el fundamento es el preconocimiento de Dios (Ser infinito) en la *memoria*.

La participación platónico-agustiniana enseña que todo ser es una participación del primer Ser; y todo conocer, una participación del primer Conocer; y todo amor, una participación del primer Amor.

II. LA LIBERTAD AGUSTINIANA EN SANTO TOMAS

1. La libertad agustiniana no se opone a la necesidad. San Agustín incluye la necesidad en la libertad.

Libertad no es *immunitas a necessitate*, o sea, capacidad de elección: poder amar el Bien o no amarlo. Sino que es *immunitas a servitute*, o sea, referencia al Bien, al Bien que es el fin del hombre: no poder dejar de amar el (propio) Bien.

Amar necesariamente el (propio) Bien es, en San Agustín, libertad perfecta (*libertas*). Poder dejar de amar el Bien es señal de poca libertad, de libertad imperfecta (*liberum arbitrium*).

2. Santo Tomás opone libertad y necesidad; libertad y necesidad se excluyen mutuamente.

Frente al Bien supremo la voluntad no es libre: la voluntad ama necesariamente el Bien supremo, por tanto no es libre. Frente a los bienes la voluntad es libre: puede amarlos (son bienes) o no amarlos (no son el Bien).

«*Liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices... Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate; respectu eorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet*» (*Summa Theol.*, 1, 19, 10).

3. Pero no faltan en Santo Tomás textos que reflejan la concepción agustiniana de la libertad, como el siguiente: «Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertari voluntatis non repugnat. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur... Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic et Deus sua voluntate libere amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum» (*De potentia*, 10, 2, ad 5).

La fórmula subrayada no puede ser más paradójica. El amor al Bien supremo es *necesario*, pero no por ello deja de ser *libre*.

La razón que da Santo Tomás no dista mucho de la de San Agustín: libertad no se opone a necesidad, si la necesidad es *natural*; libertad se opone a necesidad, cuando la necesidad es *violenta*, antinatural.

Santo Tomás suscribiría, pues, la afirmación agustiniana: *sólo es libre quien sirve a su Señor*.

III. LA «DISPENSATIO TEMPORALIS», EN SAN AGUSTIN

Unos suprimen el tiempo. Sólo vale lo eterno. El tiempo sobra. Hay que escapar del tiempo hacia la eternidad. Así todos los platonismos.

Otros suprimen la eternidad. Sólo vale el tiempo, la historia, Así todos los antiplatonismos.

San Agustín salva a la vez lo eterno y lo temporal, poniendo entre ambos una relación de medio a fin: el tiempo es para la eternidad. Examinemos unos pocos textos.

En el sermón 362, explica San Agustín cómo las acciones de Cristo, que eran temporales, nos instruyen y nos conducen a la vida eterna. «Temporalibus gestis et transeuntibus quibusdam quibusdam ac praetereuntibus factis instruimur ad vitam aeternam».

Fueron temporales y pasajeros su nacimiento, sus enseñanzas, sus milagros, su muerte, su resurrección... «Omnia quae gesta sunt, us salubre aliquid audiremus, ut miracula fierent, ut Dominus noster nasceretur, esuriret et sitiret, comprehenderetur, contumeliis afficeretur, vapularet, crucifigeretur, moreretur, sepeliretur, resurgeret, in coelum ascenderet, omnia tarnsierunt; et cum praedicantur, fidei nostrae eactiones quaedam temporales et transitorias praedicantur».

Estos actos eran temporales, pero con ellos se edificaba lo permanente. Para construir este templo (la basílica en la que habla San Agustín), el arquitecto tuvo que montar unos andamios, que, una vez acaba la obra, fueron desmontados. «Architectus aedificat per machinas transituras domun mansuram. Nam in isto tam magno et amplo quod videmus aedificio, cum instrueretur, machinae fuerunt,

quae hic modo non sunt; quia quod per eas aedificabatur, iam perfectum stat».

Del mismo modo, las obras de Cristo fueron temporales. «Sic ergo, fratres, aedificabatur aliquid in fide christiana, et perfecta sunt quaedam machinamenta temporalia (los hechos de la vida de Cristo).» Pero con ellas se construyó lo permanente. «Quod vivit in aeternum, etiam ipsa in illo natura humana, quam suscipere et in qua nasci, et in qua mori et sepeliri dignatus est hoc aedificatum est, hoc semper manet».

Los andamiajes, termina San Agustín, eran pasajeros, ya no existen. Pero el templo es permanente, eterno. «Machinae per quas aedificatum est transierunt... Omnia haec (los hechos de la vida de Cristo) machinae deputantur, ut aedificaretur per has machinas illud quod manet in aeternum».

En la carta 55, aparece la misma imagen del edificio eterno, que se edifica gracias a los andamios temporales. Se trata ahora del conocimiento (concretamente el conocimiento de *scientia*) y del amor. El conocimiento es un andamio temporal pero útil (*multum utilis*), para construir el edificio del amor (*structura caritatis*), que permanece para siempre. «Sic adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur; quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis».

En el libro *De doctrina christiana* (I, 39), la imagen es distinta. Lo pasajero y temporal es ahora el camino y el vehículo. Lo definitivo y eterno es la casa y la patria. Hemos de andar el camino, pero lo que de veras importa es llegar a casa. «Hoc ergo (vivir de fe, esperanza y caridad) ut nossemus quoque possemus, facta est tota pro salute nostra per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quaedam dilectione atque delectatione, sed transitoria potius, tamquam viae, tamquam vehiculorum... Ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus».

Así pues, lo temporal es pasajero, pero necesario. Si no andamos el camino, no llegaremos a la patria. Si no montamos el andamio, no construiremos la casa.

Lo eterno se construye en el tiempo. En el tiempo, con la acción en el tiempo, con la *dispensatio temporalis*, se realiza lo que permanece para siempre.

IV. LA LEY, LA VERDAD Y EL BIEN, EN KANT

La moral de Kant no es una moral del bien, sino de la ley. Una acción no debe hacerse porque es buena, sino que es buena porque

debe hacerse. No depende la ley del bien, sino el bien de la ley (de la razón).

Lo mismo pasa con la verdad. Un enunciado es verdadero, porque no puedo pensar otra cosa, porque mi entendimiento con sus a priori no me permite pensar de otra manera. No he de pensar así porque es verdad, sino que es verdad porque he de pensar así. La necesidad no está en el objeto, sino en el sujeto (Ockhamismo de Kant).

¡Extraño concepto de verdad y de bien los de Kant! A es verdadero, A es bueno, *porque está mandado*: o por los principios teóricos del entendimiento, o por la ley práctica de la razón. No sé *lo que es*; sólo sé *lo que necesito pensar, lo que debo hacer*. No sé si A es verdad, pero necesito pensarlo: por eso es verdad para mí. No sé si A es bueno, pero debo hacerlo: por eso es bueno para mí.

(La filosofía clásica hallaba la ley en el ser singular y la fundaba en el Ser absoluto).

Kant funda la verdad y el bien en la ley. Y ¿cuál es el fundamento de la ley? No el Ser absoluto, sino el sujeto trascendental. Pero la ley es absoluta (al menos la ley moral). Luego el sujeto sólo puede ser fundamento de la ley absoluta si es un Sujeto absoluto, o sea, un Ser absoluto. Hegel está ya en Kant.

Kant le niega al hombre la intuición intelectual. Conocer no es ver, sino juzgar, es decir, unir un P con un S, según los principios a priori del entendimiento.

Pero parece que la intuición es la codición del juicio. Uno P con S, porque intuyo que es verdad. Juzgo porque veo.

De modo semejante en el plano moral, Scheler acusará a la moral kantiana de *logonomía*. Una ley ciega e impersonal le impone al hombre que sea justo. Scheler, recuperando en el fondo el pensamiento tradicional, afirmará que el hombre capta el valor de la justicia y por tanto el deber de ser justo.

La ley y el sujeto, eso es todo en Kant. *Olvido del ser*, olvido de la verdad y del bien del ser.

V. HISTORIA DE UN ERROR

1. La consecuencia de la muerte de Dios, según Nietzsche, es el nihilismo. «Dios ha muerto», luego no hay verdad, ni valor, ni deber. «Nada es verdadero, todo está permitido» (*Así habló Zaratustra*).

Es un error. El nihilismo no es posible y, *por tanto*, Dios no ha muerto.

Primero, si no hay verdad, *es verdad que no hay verdad*. El día que perezca la verdad, escribía San Agustín, será verdad que la ver-

dad ha perecido. Luego la verdad es imperecedera.

El hombre puede desembarazarse de Dios, si le place, pero no puede desembarazarse de los valores (Verdad, Bien...). Puede negar el Absoluto como Sujeto, pero no los Predicados absolutos.

Segundo, si el nihilismo es imposible, si muerto Dios siguen vivos la Verdad y el Valor, es señal de que Dios no ha muerto, porque Dios es el Ser de la Verdad y del Valor. El Ser absoluto es el único Sujeto posible de los Predicados absolutos.

2. En una página célebre, titulada *Historia de un error*, resume Nietzsche su pensamiento. Si el mundo ideal es el mundo real y verdadero, entonces este mundo no es real ni verdadero, es sólo aparente, sombra. La existencia del *otro* mundo (absoluto) desvaloriza este mundo. Para que nuestro mundo sea real, hay que negar el mundo ideal.

Error otra vez. Si no hay mundo ideal, no es posible negar el mundo ideal. Si no existe el Absoluto, tampoco «existe» la negación *absoluta* del Absoluto. No se puede afirmar absolutamente que nada es absoluto, porque entonces tampoco es absoluta la negación del Absoluto.

El hombre no puede escapar al Absoluto, a la afirmación del Absoluto. El hombre no puede negar la Verdad y el Valor (los niega con otra Verdad y otro Valor). El hombre es vocación de absoluto. Pero es libre para abrirse o cerrarse al Absoluto. Es decir, para salvarse o perderse.

VI. ¿SI HAY DIOS NO HAY HOMBRE?

El ateísmo de N. Hartmann lo llama Scheler *ateísmo postulatorio* (contrañiéndolo al teísmo postulatorio de Kant). Kant postulaba la existencia de Dios por razones morales, basándose en el deber. Hartmann, basándose en esas mismas razones, postula la no existencia de Dios.

Dios no puede existir, porque si existiera, no existiría el hombre. La mera existencia de Dios hace imposible la existencia del hombre. El hombre sólo puede ser hombre, si no hay Dios.

Extraña filosofía. Y más extraña en Hartman, que propugna una ética de los valores.

¿Dios le impide al hombre ser hombre? Hagamos un sencillo experimento. Quitemos, de la frase anterior, la palabra Dios y pongamos en su lugar la palabra Verdad o la palabra Valor. Preguntemos ahora: ¿la Verdad, el Valor le impiden al hombre ser hombre? Evidentemente, no. El hombre vive de la Verdad y del Valor. ¿Sería más libre

el hombre, si se librara de la Verdad y del Valor? Evidentemente, no. Sin sentido y sin bien el hombre no puede vivir.

Ahora bien, ¿qué otra cosa es Dios sino la Verdad y el Valor «en persona», subsistentes? Entonces, ¿cómo se puede enfrentar a Dios con el hombre? Dios no es la muerte, sino la vida del hombre.

Sólo si hay Dios, es decir sólo si hay Verdad y Valor absolutos, puede haber hombre.

VII. LA IMPOTENCIA DEL DIOS DE OCKHAM

Dios es omnipotente. Este artículo del *Credo* es el punto de partida del pensamiento de Ockham. Pero paradójicamente el punto de llegada es la *impotencia* de Dios.

La filosofía de Ockham comienza con una afirmación inocente. Sólo existe el ser singular. Nada que no sea singular puede existir. Pero Ockham añade: en el ser singular todo es singular. En el ser singular no hay, de ninguna manera, nada «universal» ni ley, ni esencia, ni naturaleza.

Frente a este ser sin naturaleza, se yergue dominadora la absoluta libertad de Dios, que le ha dado la existencia y que dispone de él a su antojo. Dios hace lo que quiere con el ser creado. El hombre no es más que una marioneta en las manos de Dios.

El ser creado no es nada. Dios lo es todo. Sólo Dios *es*. Así podríamos resumir el pensamiento de Ockham.

Extraña grandeza la de este Dios, extraña onnipotencia, que sólo es capaz de crear sombras, seres sin espesor ontológico, seres que no son nada.

En efecto, el ser de Ockham *no es*. Veamos esto.

Santo Tomás enseña que en el ser contingente siempre hay algo de necesidad: *Nihil est a deo contingens quin in se aliquid necessarium habeat* (S. Th., 1, 86, 3). O sea que un ser puramente contingente es una contradicción. Todo ser, por más contingente que sea, si es A, excluye necesariamente B...

Ahora bien, el ser de Ockham, sin *forma* alguna (y por tanto sin necesidad), es pura potencia, pura indeterminación (como la materia informe de los griegos). *No es nada*.

Y como *operari sequitur esse*, el ser de Ockham, que no *es* nada, tampoco *hace* nada. En el ser no hay *natura*, es decir, no hay un principio intrínseco de acción. Por tanto los seres son movidos desde fuera, extrínsecamente, por Dios, como la mano mueve el bastón. *Aguntur, non agunt*.

Extraña omnipotencia del Dios de Ockham, que sólo crea seres que no *son* nada ni *hacen* nada.

Dos notas. Primera, igual de extraño es el mismo ser de Dios. El Dios de Ockham es pura libertad, está más allá y por encima de la verdad y del bien. Es una libertad sin naturaleza, o sea, sin ser. Por tanto, es pura potencia, pura indeterminación. *No es nada.* Lo ha observado agudamente Adso, en *El nombre de la rosa* (cito la traducción francesa): «Mais comment peut exister un être nécessaire totalement tissu de possible? Quelle différence y a-t-il alors entre Dieu et le chaos originel? Affirmer l'omnipotence absolue de Dieu et son absolue disponibilité en regard de ses choix mêmes, n'équivaut-li pas à démontrer que Dieu n'existe pas?»

Segunda. En el plano teológico nos encontraríamos con el ockhamismo de Lutero. Si los seres que crea el Dios Creador de Ockham no son nada ni hacen nada, los hombres que salva el Dios Salvador de Lutero no son buenos ni hacen nada bueno (sólo se les imputa extrínsecamente la *justicia* de Cristo).

VIII. VALOR ABSOLUTO Y LIBERTAD

En *L'homme révolté*, Camus cita y hace suyo este pensamiento de Jean Grenier: «la liberté absolue est la destruction de toute valeur; la valeur absolue supprime toute liberté».

La libertad se concibe como un absoluto. Y, como no puede haber dos absolutos; si hay valor, si hay ley, si hay Dios, no puede haber libertad; y si hay libertad, no puede haber valor, ni ley, ni Dios.

La libertad absoluta es una *libertad de*: ser libre es estar *libre* de toda referencia y dependencia.

Es una concepción errónea de la libertad. La verdadera libertad es una *libertad para*: para cumplir la ley, para realizar el valor, para amar el bien.

La libertad no es un absoluto. Una libertad absoluta, des-ligada de la ley y del valor, es un sin sentido. La libertad no es fin para sí misma, no somos libres para ser libres. La libertad es relación y referencia al bien y al valor.

La libertad absoluta no es, como piensa Camus, la destrucción de todo valor. *La libertad absoluta es la destrucción de la misma libertad.* Y el valor absoluto no impide la libertad, sino que es su condición de posibilidad, *su sentido*.

Si se concibe la libertad como *libertad de*, la libertad se opone, por un lado, a la necesidad y, por otro, a la dependencia.

Si la libertad se concibe como *libertad para*, entonces libertad y necesidad no se oponen, todo lo contrario: la libertad se define por la necesidad: no poder dejar de amar el Bien absoluto. Y tampoco

se oponen libertad y dependencia, porque la libertad no es absoluta sino relativa al Valor absoluto.

No estará de más añadir que dependencia no es esclavitud. El hombre no depende de Dios como el perro de la cadena que lo sujeta, sino como el árbol de sus raíces. El hombre depende de Dios *como el amante de la amada*. Un amor libre del bien, un amor que no ama nada, no es amor. Y una libertad libre del valor, una libertad que no es libre *para nada*, no es libertad.

IX. DIOS, FIN DEL HOMBRE, EN PLATÓN Y EN ARISTÓTELES

El hombre de Platón es, en el mundo, un desterrado, un peregrino, lleno de nostalgia, hacia la patria. El hombre de Aristóteles es un residente, este mundo es su casa. A primera vista la antropología platónica y la aristotélica son opuestas.

Pero si examinamos mejor el tema, veremos una vez más la concordancia profunda entre Platón y Aristóteles.

Según Platón, el hombre procede del Principio y ha de volver a él. Su Fin es su Principio. Su fin es Otro: *trascendencia*.

Pero la vuelta al Origen no es local. No se vuelve con los pies o en una nave. La vuelta es moral, es una *conversión*. El hombre debe asemejarse a su Principio, el Bien. Cuanto más semejante, cuanto más bueno, más cerca está de su Fin y Principio.

Escribe Platón en el *Teeteto*: «Hay que huir de este mundo al otro (*enthende ekeise*) lo más pronto posible. Esta huida (consiste) en la semejanza con Dios. Y la semejanza (consiste) en llegar a ser justos y santos» (176 b).

Según Aristóteles, el fin del hombre es llegar a ser lo que es, actualizar su potencia. El fin del hombre es llegar a ser hombre: *inmanencia*.

Pero por otro lado afirma Aristóteles que Dios es causa final de todo lo real: «Lo mueve todo como objeto de amor» (*Metafísica*, 1.072 b). De manera que el hombre tiende a ser hombre, porque tiende a ser Dios. El Fin trascendente es la condición del fin inmanente.

Lo ha escrito claramente en dos hermosos textos. El primero se refiere a los seres vivos no racionales: «La operación más natural de los seres vivos es producir otro ser vivo semejante, y así un animal produce otro animal y una planta, otra planta; para, de este modo, participar en lo posible de la eternidad y la divinidad [dado que no pueden perdurar individualmente, al menos perduran en la especie]». Y termina Aristóteles con esta magnífica afirmación (que recogerá Santo Tomás): «Porque todo ser quiere ser eterno y divino, y por este fin hace todo lo que hace» (*De anima*, 415 b).

El segundo texto se refiere al hombre y se halla al final de la *Ética a Nicómano*. El fin del hombre no es la acción, sino la contemplación. La felicidad perfecta del hombre consiste en el conocimiento. Y el entendimiento es, en el hombre, un principio divino. Esto supuesto, dice Aristóteles: «Si el entendimiento es algo divino (*theion o nous*), en comparación con el hombre, entonces la vida según el entendimiento es una vida divina en comparación con la vida humana. Por tanto, no hay que dar oídos a quienes dicen que un hombre ha de pensar en lo humano (humanamente), y un mortal en lo mortal. Al contrario, el hombre, en cuanto sea posible, tiene que inmortalizarse (*athanatizein*), procurando vivir conforme a lo mejor que hay en él» (libro X, cap. VII).

Inmortalizarse, para un griego, equivale a *divinizarse*, porque sólo Dios es inmortal. Así pues, el fin del hombre, para Aristóteles, es el mismo que para Platón: ser como Dios, asemejarse a Dios.

X. ¿ULISES O ABRAHAM?

Levinas contrapone Abrahán a Ulises. Desde sus orígenes la filosofía ha estado dominada por la nostalgia de *lo mismo*; se ha esforzado por reducir *lo otro* a *lo mismo*, por suprimir lo múltiple y lo diverso y pensar la unidad y la identidad del ser.

«Al mito de Ulises que vuelve a Itaca, quisiéramos oponer la historia de Abrahán, que abandona para siempre su patria por una tierra desconocida».¹

Ulises pone fin a la aventura y llega a casa, al hogar familiar. Abrahán se lanza a lo desconocido: Sal de tu tierra...

La oposición es sugerente, pero inexacta y por tanto inaceptable.

La unidad radical de los seres es una experiencia filosófica fundamental. La multiplicidad y diversidad (lo otro, la diferencia) de las cosas no suprimen su comunidad (lo mismo, la identidad). Todos los seres, por diferentes que sean, se parecen, tienen un aire de familia. Luego proceden del mismo Origen, tienen un Principio común.

Es la participación de Platón. Todo lo real es *alusión* al Bien, que es principio de todo ser y perfección. La filosofía es una *nostalgia* de esta Ausencia sólo presente en sus imágenes. La filosofía enseña la *conversión* al Origen, o sea, la vuelta a Dios que es la patria del hombre.

1. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1967, página 191.

¿Volvemos a lo Mismo o salimos hacia lo Otro? ¿Ulises o Abrahán? Los dos a la vez. Este mundo no es nuestra patria; nuestra patria está en otro mundo. Hemos de salir, pero no hacia lo desconocido, sino hacia una patria «otra», que es nuestra verdadera patria. Es la paradoja de la alienación propia de la participación: la salida hacia el Otro no me enajena, porque este Otro es mi Principio, es *plus moi-même que moi*.

Ulises deja la aventura y vuelve a Itaca. Abrahán deja su tierra y sale a la ventura, hacia un país desconocido. Ninguno, sin el otro, puede ser nuestro modelo. Reducir lo otro a lo mismo, pensar a Dios como un ente (onto-teo-logía) es un grave error demasiado frecuente sobre todo en la filosofía no cristiana. Pero poner a Dios más allá del ser y pensarlo como *totalmente otro*, sin ninguna semejanza con el mundo que ha creado, es también un error tan grave como el primero. La verdad está en la doble afirmación de lo mismo y lo otro, de la identidad y la diferencia. En una palabra, en la analogía.

A Ulises, perdido en la aventura interminable (en lo otro), una diosa propicia le encamina hacia Itaca: vuelve al origen de donde partiste. A Abrahán, que vive satisfecho en Ur de Caldea (en lo mismo), Dios le lanza a la aventura: sal de tu tierra, que no es tu tierra, y búscame a mí, que soy tu desconocida (y sin embargo añorada) verdadera patria.

Platón salva la verdad parcial de ambos. Lo Otro es lo Mismo, sin dejar de ser lo Otro. Por eso, *salir es volver*.

JUAN PEGUEROLES, S. I.