



# La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara

## The Inward Turn: Influence and Interpretation of Augustinianism in the Thought of Erich Przywara

Jovani Fernández  

Universidad Anáhuac, Ciudad de México, México.

Enviado: 07/03/2023

Evaluado: 10/05/2023

Aceptado: 22/06/2023

Editor: Francisco Novoa Rojas

### Resumen

El presente trabajo busca mostrar la influencia del pensamiento de Agustín de Hipona en la obra de Erich Przywara, concretamente, en la propuesta de la *metafísica creatural*. En la primera parte se pone de manifiesto lo concerniente al método y contenido de la *metafísica creatural* a partir de nociones fundamentales del pensamiento agustiniano. En la segunda parte se busca exponer la relación de reciprocidad mutua entre metafísica y experiencia religiosa propia de la originalidad del pensamiento de Przywara.

**Palabras clave:** *metafísica creatura, ordo, religión, imago Dei, método agustiniano.*

### Abstract

The present work pretends to show the influence of the thought of Agustín de Hipona in the work of Erich Przywara, specifically, in the proposal of creature metaphysics. In the first part, what concerns the method and content of creature metaphysics is revealed from core notions of Augustinian thought. The second part pretends to expose the relationship of mutual reciprocity between metaphysics and religious experience proper of the originality of Przywara's thought.

**Keywords:** *creature metaphysics, ordo, religion, imago Dei, Augustinian method.*

## 1. Introducción

Erich Przywara es un filósofo y teólogo poco conocido. Comúnmente, cuando nos referimos a él, queda eclipsado por la fama y relevancia de los jóvenes teólogos y filósofos que lo rodearon, por ejemplo, Edith Stein, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Sin embargo, el pequeño grupo de especialistas en filosofía cristiana del siglo XIX y XX<sup>1</sup> encontrará en el jesuita una relevancia imprescindible para la filosofía y teología posterior a él.

Ahora bien, en el afán de encontrar para destacados filósofos y teólogos un lugar dentro de la *Historia de la Filosofía* es recurrente adscribirlos a alguna escuela o tradición filosófica. En el caso de Przywara consideramos que dicha adscripción es más complicada que simplemente asegurar que era un filósofo tomista, o agustiniano o neoescolástico. Por el contrario, se busca sostener aquí aquello que afirmaba el teólogo protestante Karl Barth sobre Erich Przywara:

Hay que imaginarse a un hombrecito con una gran cabeza... que de alguna manera siempre sabe dar una respuesta inteligente y adecuada a todo, y digo todo, que responde... siempre con Trento y Vaticano [I] de cerca, que conoce por dentro y por fuera a Agustín, a Tomás, a Duns Scotus, a Molina, etc., siempre la Iglesia, la Iglesia, la Iglesia, pero bien entendida como la Iglesia que gira con la mayor vitalidad y diversidad en torno al fijo polo del dogma, que se hace cada vez más manifiesto, y cuyo centro visible parecía constituir [él] (Barth & Thurneysen, 1974: 652-654).<sup>2</sup>

En efecto, Erich Przywara es un filósofo católico sin más que busca responder a las controversias de su tiempo bajo una identidad o adscripción católica, por ejemplo, la polémica con Max Scheler y Karl Barth.<sup>3</sup>

Sin embargo, es tarea para el ámbito académico interesado en este filósofo y teólogo bosquejar y rastrear claves de lectura de su pensamiento que permitan dar cuenta de la amplitud de su legado. Por esto se busca sostener en este trabajo la influencia fundamental de Agustín de Hipona en el pensamiento de Erich Przywara, sobre todo en la obra *Analogía*

---

<sup>1</sup> Para ampliar el panorama sobre el tema de filosofía cristiana de los siglos XIX y XX se recomiendan los volúmenes de Coreth E. et al. (1993) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. (España) Encuentro.

<sup>2</sup> Las citas textuales y paráfrasis de esta obra referidas en este texto son traducción mía.

<sup>3</sup> Para ampliar el panorama sobre las controversias con las que discute Przywara revisar Ortiz C. (2017) "Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después". *Diálogo filosófico*, 97, pp. 85-106.

*Entis* (1932), sin descartar la aportación de Tomás de Aquino, así como del IV Concilio de Letrán<sup>4</sup>, como imprescindibles para la confección de la obra antes mencionada. En otras palabras, se intenta explicitar la densidad que toma el pensamiento de Agustín de Hipona en la obra de Przywara con la intención de sustentar una clave de lectura frente a la interpretación tomista, que para el mundo académico es en general la más usual.

Así pues, si se revisa la bibliografía especializada en el pensamiento de Przywara se podría hacer un breve repaso de los magníficos especialistas en muchos idiomas que han comenzado a esbozar las fuentes del pensamiento del jesuita. Pero concerniente a una obra o investigación que realice una revisión exhaustiva de la influencia agustiniana en el jesuita aún se encuentra en ciernes.<sup>5</sup>

Ahora bien, el objetivo de este trabajo se pretende alcanzar de la siguiente manera: primero, en los apartados titulados "El método agustiniano" y "De la *imago Dei* a la *imago Trinitatis*" se observará la lectura de Przywara sobre Agustín y su influencia en la construcción de algunas ideas de la primera parte de la obra *Analogia Entis* (1932), sobre todo que la propuesta metafísica de Przywara llamada *metafísica creatural* se comprende a partir de la reciprocidad entre metafísica y religión; segundo, en los apartados titulados "La Gnoseología; el ritmo entre el *Deus interior et exterior*" y "La religión; entre Agustín y Tomás" se expone la propuesta metafísica de Erich Przywara como relación entre metafísica y experiencia religiosa, cuyo aporte se realiza a partir de Agustín y se plasman en lo que se conoce como la segunda parte de la *Analogia Entis* (1932). En realidad, se trata de la edición de textos que fueron añadidos a la primera parte por Przywara con ayuda de Urs von Balthasar en 1962.

---

<sup>4</sup> Revisar el Concilio Lateranense IV, año 1215, Cap. 2, que buscaba- refutar el error del Abad Joaquín de Fiore sobre la Trinidad y decretó: Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. DENZINGER - SCHONMETZER, 806.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en lengua inglesa contamos con el texto de O'Meara titulado "Erich Przywara: his theology and his world (2002) donde el autor se detiene en cuatro páginas para mencionar que Przywara toma de Agustín su modo de proceder en teología y Filosofía. En español contamos con la excelente tesis doctoral publicada de Rafael Luciani titulada "El Misterio de la Diferencia: Estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, E. Przywara y Hans Urs Von Balthasar y su uso en Teología Trinitaria" (2002), donde el autor afirma que para Przywara representó la síntesis del pensamiento de Occidente, así como la analogía comprendida en el movimiento recíproco entre comprensión e incompreensión. En italiano tenemos la obra de Claudio Avogadri titulada "Erich Przywara. Sull'uomo, sul mondo e su Dio" (2016), donde se muestra escasamente la influencia de Tomás y Agustín como padres del pensamiento. También se cuenta con otros textos en alemán, por ejemplo, el de Eva-Maria Faber titulado "Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara" (2020). Todas estas obras son excelentes investigaciones que cumplen con los fines y objetivos planeados por los autores.

## 2. El método de la *metafísica creatural*; un ritmo oscilante de polaridades

### 2.1 El método agustiniano

Para el festejo del nacimiento número 1600 de Agustín de Hipona (354) en 1954, Erich Przywara publicó un artículo titulado *Augustinus*, que fue añadido a los ensayos que conformaron el libro *In und Gegen* (1955). En este texto se puede observar la descripción de lo que Przywara llama *método agustiniano*. Aquí se intenta argumentar que Przywara busca sustentar que su propio método tiene como origen el método agustiniano; el de las contraposiciones, siempre superado por la disimilitud, o también denominado ritmo oscilante de polaridades.

Así pues, Przywara define a Agustín de Hipona como el pensador en la *viviente oposición* y en *transición y perspectiva* (Przywara, 1954:294-295). Además, en su obra titulada *San Agustín, Perfil humano y religioso* (1934)<sup>6</sup> le había nombrado "genio de Europa" (pp. 21-24). Para Przywara, Agustín representa la síntesis del contraste entre Parménides y Heráclito, Tomás y Escoto, Descartes y Pascal, Hegel y Kierkegaard: se trata de una síntesis que desafía incluso los límites metodológicos para hacer *Historia de la filosofía*.

Ahora bien, Agustín es para el jesuita el resultado de mutuas reciprocidades entre el pensamiento antioqueno y alejandrino. Przywara observa que la Escuela alejandrina concibe a Cristo predominantemente como el *Logos* cósmico en el que todo el cosmos se convertía en un *theios kosmos*, un cosmos divino que se logra plasmar en el cosmos bizantino-ortodoxo, tal como se presenta en los iconos de la transfiguración (Przywara, 1954:300).

Mientras que la escuela antioquena considera a Cristo principalmente como un gran ser humano luchador que, por su virtud, recibía la dignidad de "hijo de Dios"; como símbolo de una "humanidad divina", como si fuera un iconostasio moral. En resumen, según Przywara, Alejandría tomó a Cristo como el centro de su cosmismo metafísico, y Antioquía tomó a Cristo como el centro de su antropismo moral. En este sentido, Agustín es síntesis de las propuestas expuestas en tanto que es el pensador cristiano que logra a partir de su cristología un primer acercamiento a la problemática acerca de la relación creatura-Creador.

Ahora bien, la relación creatura-Creador, para Agustín, está determinada por una doble dinámica que explicita lo que Przywara llama método agustiniano:

---

<sup>6</sup> En alemán Przywara E. (1934) *Augustinus, Die Gestalt als gefüge* (Leipzig) Jakob Hegner.

"buscar para encontrar" y "encontrar para buscar" - no un ciclo oriental en sí mismo ni una progresión occidental hacia el infinito, sino más bien un "suspense" que descansa únicamente en Él y se mueve, se mueve y descansa, que es lo absolutamente escondido y lo absolutamente infinito, que no entra en ninguna búsqueda ni hallazgo, reposo o movimiento, sino en cuyo abismo todo esto entra y parece sin llegar a tierra porque es infinitamente más es el fondo del mar, en cuyas olas simplemente "cuelga" (1954:297).

Así pues, Przywara sustenta el modo epistémico de proceder de Agustín haciendo referencia al *Comentario al Evangelio de san Juan*, sobre todo basándose en el fragmento 63,1 que afirma:

Búsquesele para encontrarlo, está oculto; búsquesele una vez encontrado, es inmenso; por ende se dice en otra parte: Buscad siempre su faz. En efecto, en la medida en que quien lo busca capta, lo sacia, y a quien lo ha encontrado lo hace más capaz, para que de nuevo busque ser llenado cuando comencare a captar más (Agustín, *Comentario al Evangelio de san Juan*, 63.1).<sup>7</sup>

De lo cual se requiere, siguiendo la idea anterior, un *ὄργανον* de lo divino<sup>8</sup>, que para Przywara esto es, siguiendo a Agustín, un amor que siente la elocuencia de la realidad como *oposición de opuestos*. Przywara ya había utilizado el concepto de *ὄργανον* en *San Agustín, Perfil humano y religioso* para referirse a la metodología de Agustín y Tomás sobre el problema del conocimiento; "¿Procede el conocimiento de arriba abajo o de abajo arriba?" (Przywara, 1934:93). Así pues, el jesuita encuentra que Agustín admite lo antes dicho en la *Ciudad de Dios* (XI.18), al cual le llama *método especial*: "Así, pues, como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades".

Para Przywara, el método agustiniano no es reductivamente intelectual, ni tampoco es una dialéctica estética, sino que incluye un *affectus* que posiciona al ser humano en la realidad compuesta de oposiciones. Dicho *affectus* es un camino no solo de erudición, sino

---

<sup>7</sup> Se tendrá en cuenta en las citas posteriores la traducción de José Anoz Gutiérrez de las obras de Agustín de la Versión Española de la Biblioteca de Autores Cristianos: <http://www.augustinus.it>

<sup>8</sup> Se hace referencia a la expresión griega *ὄργανον* indicando un instrumento o método a partir de la tradición aristotélica.

que la relación creatura-Creador envuelve la existencia misma en sus dos dimensiones; el comprender y el amar.

Por eso para Agustín, en la lógica de Przywara, el ser humano verdaderamente cristiano no se encuentra ni en un cielo anticipado, ni en una tierra pura, sino en el intermedio dinámico de lo que Pablo e Ireneo llaman *commercium*, el intercambio. Se trata para Agustín de un trueque donde Cristo aparece como "mediador" entre los dos polos, que se contradicen con el solo de Dios de Alejandría y el solo del ser humano de Antioquia. De este modo, el método agustiniano no se reduce a un hundimiento místico ni a una ascética moral (Przywara, 1954:301). Se evidencia que Przywara se interesa por hacer ver que este modo de interpretar la realidad humana religiosa, que parte del vocabulario teológico, comprende el hecho interpretado y no cierra la comprensión ni el hecho reduciéndose a un contenido estático.

Otro asunto que sobresale del método agustiniano que describe Przywara es la relación entre comprender y amar. Según el jesuita, se podría hacer un análisis de las diversas formas en que el agustinismo ha aparecido en la historia del pensamiento occidental. Se podría observar que se ha privilegiado alguno de los polos: el amar o el comprender. Para efectos de lo que aquí nos concierne es necesario referir el modo en que aparece dicha dinámica.

Primeramente, la relación del primado de la verdad o del amor corresponde, en lo *objetivo*, a la doctrina agustiniana de la Trinidad, donde la relación del Hijo, en cuanto verdad, y el Espíritu Santo, en cuanto amor, por respecto del Padre proceden (Przywara, 1934:25-26). En segundo lugar, y *subjetivamente*, pero correspondiendo a la objetividad antes mencionada, se observa cómo el amar atañe a la expresión agustiniana "cree lo que veremos" o "ver lo que habíamos creído". Przywara observa lo anterior en la siguiente cita de Agustín:

En efecto, porque ahora también nosotros amamos creyendo lo que veremos y, en cambio, entonces amaremos viendo lo que creemos, ahora nos ha querido para que creamos y mantengamos el mandato de la fe; entonces nos querrá para esto, para que veamos y como salario de la fe recibamos la visión misma (Agustín, *Comentario al Evangelio de San Juan*, 75.5).

En el parecer de Przywara, la primera afirmación que se busca sustentar es que el amor carga un doble sentido sobre la desbordante espontaneidad de la vida. En el primer sentido se observa que el acto de conocer no es renuncia a lo vivo y personal, ni un abstraerse para

conseguir objetividad, ni amansar la pasión amorosa, sino para abandonarse sin reservas al *affectus*, ya que, según esta lógica, la verdad se revela en la positiva incondicionalidad de una entrega sin garantías (Przywara, 1934:26). En el segundo sentido, aparece que el objeto del conocimiento no es solo la región de ideas o verdad pura, sino ilimitada plenitud de vida personal y divina de la infinita plenitud de la vida trinitaria, de la vida que se hizo ser humano dándole positividad a la sabiduría. Y así el objeto del comprender desde el *affectus* es la relación que se establece entre creatura y Creador. En otras palabras, Przywara encuentra que lo que posibilita la comprensión es la relación que se establece en virtud del *affectus*.

La segunda afirmación que se busca explicitar es que, en el acto de comprender, si se rechaza el posible colorido y la vibración vital de los afectos de tal manera que entender sea adentrarse en el santuario del espíritu puro. A este desinterés le corresponde como objeto, en expresiones de Przywara, *el puro ordo, musical y matemático de la pura verdad*, que busca ascender del mundo sensorial al mundo espiritual con el objetivo de contemplar.

Así pues, según Przywara, tenemos un agustinismo voluntarista y afectivo, y un agustinismo intelectualista y contemplativo que se han privilegiado uno u otro históricamente, sobre esto Przywara hace una tipología histórica del agustinismo en Occidente.

Con relación a lo dicho hasta aquí se observa que para Przywara el método agustiniano está configurado por polaridades que se entrecruzan. De este modo, hay un movimiento ascendente, propio de la búsqueda de lo divino, ya entrecruzado por el movimiento descendente de la donación de Dios, conformando un movimiento siempre continuo de salida y regreso que, en la vida espiritual, se traduce en la tensión entre interioridad-exterioridad por la que el alma, buscando a Dios, no permanece en sí misma, sino que se supera más allá de sí al trascender y, por la cual y en la cual, se revela la verdad-bondad-belleza siempre antigua y siempre nueva (Przywara, 1934:34).

Así pues, la lectura de Przywara del método agustiniano encontró una concreción fundamental para el método de la *metafísica creatural* propuesta por el jesuita. En el § 1 titulado "Meta-noética y meta-óptica" describe que el método de la metafísica es creatural según su objeto. Ya que concierne a

la tensión pendiente entre conciencia y ser (y no, al absoluto de una autoidentidad de conciencia, o de ser). Ella es de manera aún más decisiva creatural, según su Método

más formal: pues procede en retrospección y prospección deveniente (y no en disociación de unidades autosuficientes). (Przywara, 2013:86-87)

Ahora bien, según el jesuita esta propuesta metafísica surge inmanente del problema más formal de la Metafísica en general y que se encuentra plasmado en Agustín de un modo predominante, a saber, la problemática de la relación entre creatura-Creador antes mencionada. Por esto, en *Analogia Entis* (1932) se defiende que lo creatural se funda en la tensión oscilante de reciprocidad y en el deveniente ritmo de retrospección y prospección se clarifica dicha tensión.

## 2.2 De la *imago Dei* a la *imago Trinitatis*

Siguiendo el pensamiento de Przywara sobre el proyecto de Agustín podríamos denominarlo salida al interior, lo que el mismo Przywara llamó *ley de la conciencia del vivir cristiano*, que incluye el desarrollo y armonía del creer, comprender y ver. Según Przywara, la observación de Agustín a Clemente de Alejandría es que su contemplar está desvinculado de los afectos, al contrario que Agustín, apunta Przywara, que pone el verdadero afecto bullente de amor, no aquel que se confunde con el amado, sino que reconoce la distancia, por lo cual se trata de un amor temeroso y de un temeroso amor.

En otras palabras, el tipo de analogía que Przywara encuentra en los griegos es la de participación pasiva, que se transforma en Agustín, según el jesuita, en un tipo de participación, de amor reverente. Esta configura un modo específico de imagen de Dios y de la imagen que participa a sus creaturas; en consecuencia, con Agustín también la imagen griega de Dios como *Deus incomprehensibilis* se transforma de la imagen parabólica entre temor-amor a semejanza-desemejanza. De aquí la consecuencia de explorar la noción *imago Dei* desde el pensamiento de Przywara, que esta toma del obispo de Hipona, pues, a partir de la concepción típicamente przywariana de la relación entre Creador y creatura, se desprende una relectura del ser humano como *imago Dei*, que comprende la desemejanza y la semejanza, siempre superado por la desemejanza.

Erich Przywara, en *Analogia Entis* (1932), afirma que la analogía en Agustín se caracteriza, por una parte, por el modo en que los contrarios *sensibilia-intelligibilia*, *exterius-interius*, *temporale-aeternum* se relacionan entre sí; por otra, por el modo como estas polaridades se relacionan en el alma del ser humano con la verdad-bondad-belleza, que es



Dios; es decir, el alma misma en donde los contrarios *sensibilia-intelligibilia, exterius-interius, temporale-aeternum* se entrecruzan, pero el alma está tensionada más allá de sí en enfática búsqueda de lo trascendente (Przywara, 2013:239).

Ahora bien, el jesuita encuentra en la obra de Agustín *De Ordine* que la noción *orden* (Przywara, 2013: 239) no solo es movimiento en sí hacia Dios que “guardándolo, nos lleva a Dios; y si no lo guardamos en la vida, no lograremos elevarnos hasta Él” (Agustín, *De ordine*, I.9.27), sino que, además, es pregunta por la relación entre Dios y el alma (Przywara, 2013: 240) y es “el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas” (Agustín, *De ordine*, II.18:47). En la comprensión de Przywara se trata de orden en virtud de un extremo más allá, es decir, el orden es saber sutilísimo, pero Dios, en quien ese saber del orden se funda, solo es sabido en tanto no es sabido (Przywara, 2013: 240).

De modo que Przywara busca asegurar que dicho orden puede comprenderse como ascensión gradual del alma, de lo sensorial a lo contemplativo, es decir, la búsqueda de la creatura por el fundamento último. Pero, a su vez, Dios ha reproducido su imagen en lo creatural para capacitar dicha búsqueda. Así, la primera característica de la analogía agustiniana es el enfático movimiento hacia el allá propio del método de Przywara que entrecruza toda su obra y propuesta; método particularmente ilustrado en *Analogia Entis* (1932).

En el pensamiento de Agustín se puede ver que, por mucho que valga el anhelante movimiento ascendente hacia lo espiritual desde las cosas sensibles hacia las inteligibles, el rasgo de la medida humana apunta hacia lo sensorial (Przywara, 2013:240). Así se puede mostrar en *De Trinitate* que afirma: “Esta nuestra condición de hombres carnales y mortales nos hace más asequible y familiar el estudio de las cosas visibles que el de las inteligibles” (Agustín, *De Trinitate*, XI.I.I).

Por ello se propone que el camino hacia la verdad-bondad-belleza es camino hacia lo interior (Przywara, 2013:240), al presente de sí mismo (*sibi praesens*) como punto radical inobjetable de la verdad; tema sumamente desarrollado por Agustín, cuya cita clásica se encuentra en *De vera religione* 39, 72; “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad”.

No obstante, dice Przywara, este hacia adentro contiene dos movimientos: el primero, negativo y reflexivo, que se entiende como el retorno a lo inamovible; el segundo, positivo y

directivo que comprende el afuera de los sentidos corpóreos y del testimonio. De este modo, todo parece concentrarse en la interioridad del espíritu, en el *secretarium tuum del intus in te* (Przywara, 2013:241)<sup>9</sup> en el cual todo se funda.

Przywara sigue esta idea de que en el interior no solo resplandece decisivamente la verdad en el *sibi praesens*, ni solo resplandece Dios como Aquel que excede a todo ser y posibilidad, ni solo aparece fundante en el constante más allá formal del movimiento del espíritu, sino que el misterio más oculto de Dios son sus tres Personas, que se hacen visibles en parábola como *memoria sui, intellectus sui, voluntas sui*, como la triple imagen personal del Espíritu vuelto sobre sí mismo.

Por consecuencia, el "*intus in te*" es movimiento más allá para el ser humano que no debe ser comprendido como quedarse en uno mismo, sino trascenderse a sí mismo, no como verse a sí mismo solo en retrospectiva hasta olvidarse de sí, sino como vida espiritual (Przywara, 2013:242) para contemplar quién verdaderamente es este sujeto; *imago Dei*.

En otras palabras, Dios se da en el ritmo fundante del siempre más allá del alma espiritual, a fin de exceder siempre más ese ritmo, pues toda captación suya es experiencia creciente de su incomprendibilidad; un captar su incomprendibilidad, porque todo lo captado, justo por eso, no es Dios, según el pensamiento de Agustín.

Además, según Przywara, siguiendo a Agustín, la *imago Dei* debe ser comprendida como *imago Trinitatis*, ya que la *imago Dei* se expresa en una triple figura, no solo porque la *imago Trinitatis* del espíritu humano está interceptada por una disimilitud más allá de toda explicación, sino que es imagen, en la medida en que *memoria sui, intellectus sui, voluntas sui*, no es *sui*, sino *Dei*, en la medida en que estas son espejo y enigma, es decir, a través del cual se ve *per speculum* (Przywara, 2013:242), pero de tal modo que solo se conoce el espejo, no a Dios (*enigma*), pero del cual el ser humano reconoce su procedencia. Al respecto, Agustín afirma:

---

<sup>9</sup> [https://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm) Reconoce en ti, dentro, dentro de ti, algo que quiero decir; en ti no cual en tu cuerpo, aunque también ahí puede hablarse de «en ti». En ti está, efectivamente, la salud, en ti cierta edad, pero según el cuerpo; en ti está la mano, tu pie; pero en ti, dentro, hay otra cosa, otra cosa en ti, en tu vestido, digamos. Pero deja fuera tu vestido y tu carne; desciende a ti, entra en tu santuario, tu mente y, si puedes, mira allí lo que quiero decir. De hecho, si tú mismo estás lejos de ti, ¿cómo podrás acercarte a Dios? (Agustín, C. E. *san Juan*, 23.10)

Una cosa es la trinidad en sí y otra la trinidad en una realidad diversa; por esta imagen se dice imagen aquella realidad donde se encuentran estas tres potencias; como imagen se dice la tabla y lo que en ella hay pintado; pero sólo a causa de la pintura que hay en ella se da a la tabla el nombre de imagen. Mas en la Trinidad excelsa, incomparablemente superior a todas las cosas, es tan acentuada la inseparabilidad, que, mientras una trinidad de hombres no se puede llamar un hombre, en ella se dice y es un solo Dios, y la Trinidad no existe en un Dios, sino que es un Dios. Esta imagen que es el hombre, aunque posee tres facultades, es una persona; mas no así en la Trinidad, donde existen tres personas: el Padre del Hijo, el Hijo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. (Agustín, *De Trin.*, XV:23-44).

Así pues, Przywara encuentra dos expresiones: negativamente, el misterio del espíritu en su triple imagen enmudece de antemano ante el mayor misterio de Dios; positivamente, *imago Trinitatis* designa entrega de la inmanencia del espíritu humano a la infinitud trascendente de la incomprendibilidad: *meminerim Tui, intelligam Te, diligam Te* (Przywara, 2013:243). En este orden de ideas, Przywara está siguiendo el *Útilogo* y *Plegaria* de *De Trinitate*: "Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame" (Agustín, *De Trin.*, XV.28.51).

Concretamente, en Agustín se puede observar que la *imago Dei* es una apertura que expresa la condición humana como por encima de sí mismo, que tiene su coronación en la doctrina de la *imago Trinitatis*. Ya que la reflexión del espíritu sobre sí mismo es *imago*, el espíritu mismo queda interiormente elevado por encima de sí; memoria de sí viene a ser memoria de Dios, entendimiento de sí, entendimiento de Dios y unión consigo, unión con Dios. *Imago Dei* no se trata solo del espejo en el cual, sino espejo a través del cual. Así pues, para Przywara será necesario preguntarse:

¿brilla lo auténtico (lo verdadero, lo bueno, el ser) en la medida en que el espíritu se retira del mundo exterior hacia su interior, o bien en la medida en que desde el interior se abre el mundo exterior? ¿Se trata de un recogerse de la dispersa multiplicidad del mundo externo en el interior del propio espíritu, en el que todo se unifica? O bien, ¿de presentar ese espíritu en su existencia concreta en la unidad total del mundo externo? ¿Es lo interior del espíritu el medio en que unifica el mundo y, por lo mismo, es el autoconocimiento lo primero y lo último, desde lo cual se hace visible lo auténtico como profundidad del espíritu? ¿O bien, es el mundo externo el ámbito de sí mismo de la totalidad, en relación con lo cual todo lo demás es solo parte y, por lo mismo, el

conocimiento del mundo es lo primero y lo último, desde lo cual se revela lo auténtico como razón mundana? (Przywara, 1934:96)

De modo que la vida espiritual se configura como “el regreso al interior de sí mismo”, como camino hacia la verdad (Agustín, *De vera religione*, 39.72).<sup>10</sup> Y, por consecuencia, el yo pertenece a la inmediatez propiamente dicha, por el que el conocimiento de sí mismo ostenta el carácter de verdad indubitable. Dicho carácter indubitable Agustín lo expresa con las siguientes palabras:

¿Será, acaso, en la razón de la eterna verdad donde ve la hermosura del autoconocimiento, y ama lo que intuye y suspira por la realización en sí misma? Si no se conoce, conoce al menos cuán bello es conocerse. Ciertamente es muy de admirar el que no se conozca y conozca la belleza de conocerse (Agustín, *De Trin.*, X.3.5).

Así pues, se busca mostrar cómo para Agustín, interioridad es reflexión, regreso a sí mismo precisamente bajo los tres modos en que se concibe a sí mismo: presencia de sí, conocimiento de sí, unión de sí, constituyen la *imago Trinitatis*, la única imagen de la vida tripersonal de la Trinidad en las facultades humanas de la memoria, la inteligencia y la voluntad. Przywara encuentra, en este sentido, el elemento por el cual el ser humano es *imago Trinitatis* el mismo motivo por el cual existe una propuesta metafísica filosófica y teológica llamada *metafísica creatural*, cuyo énfasis se encuentra en el movimiento prospectivo de la diferencia radical del Creador con respecto a su creatura.

Przywara considera en §7 de la *Analogia Entis* (1932), concretamente en el apartado la “Problemática de analogía en Agustín”, que en la medida en que la Teología de lo sobrenatural es presupuesto fundante del pensamiento metafísico y filosófico en general, muestra que el modo especial de la analogía agustiniana es la doctrina de la *imago Trinitatis*. Es decir, que el *consortium naturae divinae* designa, por un lado, la filiación divina de tal índole que nosotros somos hijos del Padre, en la forma del Hijo, con el Espíritu Santo. Pero, por otro, la *imago Trinitatis* muestra al modo formal de la vida espiritual e intelectual (Przywara, 2013:245) del ser humano que pregunta metafísicamente por su *Fundamento* último aun cuando esto le excede.

---

<sup>10</sup> [https://www.augustinus.it/spagnolo/vera\\_religione/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm) No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad.

Sobre este tema, Rafael Luciani, experto en Przywara, en *El misterio de la diferencia* (2002: 435), dice que a través de la *imago Trinitatis* se ponen las bases de una analogía del intercambio que abre el camino al misterio de la diferencia, que es el camino a lo más originario y arquetípico de la vida misma.

En cierto sentido, se está afirmando que, a partir de la *imago Trinitatis*, se concretiza el ritmo originario que devela la doctrina de la analogía del ser, cuya forma es “cada vez mayor”, que inserta en el horizonte de lo originario y desemejante en toda su profundidad. Filosóficamente, se observa una de las intuiciones más importantes de Przywara: intentar pensar bajo el esquema de la analogía es, en cierto sentido, pensar a partir de la metafísica y la experiencia suscitada por la religión que consiste en la analogía que entreteje las relaciones de semejanza siempre superada por la mayor desemejanza.

## 2. Metafísica y experiencia religiosa en el pensamiento de Erich Przywara

Habiendo revisado someramente la influencia de Agustín sobre algunos aspectos del método y propuesta de la *metafísica creatural* en la primera parte de la obra *Analogia Entis* (1932). Ahora se explicitan los aportes de la lectura sobre Agustín en el pensamiento de Przywara plasmado en los años cincuenta y que conforma la segunda parte de la *Analogia Entis* (1932). Me interesa sobre todo sostener que la *metafísica creatural* es una propuesta que no se limita a expresar la teoría sobre la composición del ente, sino que trata de exponer las relaciones entre las polaridades, a saber, entre el Creador y su creatura, entre lo inmanente y trascendente, así como de expresar la reciprocidad entre teoría, vida y experiencia religiosa.

### 2.1 La Gnoseología; el ritmo entre el *Deus interior et exterior*

Con relación al tema de la vida del ser humano como creatura participada, la realidad de la interioridad en el pensamiento de Przywara es de suma importancia. Para esto se revisará el texto “La Gnoseología religiosa de san Agustín” (1958). Aquí Przywara afirma que el significado literal de la expresión *una teoría del conocimiento* denota “una contemplación

interior del conocimiento en sí mismo que se emprende por sí misma y conduce finalmente a una doctrina de la "estructura" de la conciencia en sí misma" (Przywara, 1958:502).<sup>11</sup>

Se puede observar cómo Przywara busca indagar, al modo de Agustín, en la estructura de la conciencia a través de una contemplación interior del conocimiento en sí mismo con la finalidad de atender la relación entre conocimiento y vida moral.

En ese orden, según su etimología propia, *gnoseología* significa una investigación del *logos* interior de la *gnosis*, según su *lógica* interna, es decir, una investigación sobre el significado del *sentido interno del conocimiento como tal* (Przywara, 1958:502). En el parecer de Przywara se puede rastrear, en la historia contemporánea, una teoría autorreferencial del conocimiento sin preocupación por la relación con la vida. Se trata de una teoría que pretende ser la única filosofía y metafísica, y que se encuentra en el más agudo contraste con cualquier teoría del conocimiento anterior que se preocupe honestamente por un método adecuado y necesario para un conocimiento de lo real en sus fundamentos últimos (Przywara, 1958:503).

Ahora bien, el mismo Przywara asegura que el tipo de teoría metodológica adecuada del conocimiento o gnoseología que pone de manifiesto la relación conocimiento-vida se encuentra en la base de lo que en el este de Asia se denomina *sabiduría*. También este tipo de método es familiar en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento; por ejemplo, *vivir según la ley* es el camino por el cual se llega a participar de la Sabiduría Divina. Según Przywara, sobre estos fundamentos, Clemente de Alejandría continúa desarrollando el camino de una gnosis fiel y una fe gnóstica, definida, por un lado, por un desapasionamiento negativo que comentamos arriba y, por el otro, por un positivo amor mutuo y recíproco, hasta el punto de que *gnosis* y *ágape* no solo pasan a la "visión de Dios", sino que constituyen, por así decirlo, la anticipación de dicha visión.

A partir de aquí se puede afirmar que el desarrollo de esta metodología del conocimiento en Przywara es una *metodología moral*, para la cual las distintas formas de disposición humana son las condiciones previas del conocimiento genuino, donde históricamente el elemento divino propiamente de lo religioso es lo que fue, por ejemplo, para la mística alemana el *Deus interior* agustiniano, pero que suprime la dialéctica propiamente agustiniana entre el *Deus interior* y el *Deus exterior*. O, por ejemplo, la

---

<sup>11</sup> θεωρία proviene del verbo θεωρέω tomado en el sentido de visión pura.

interioridad filosófica de una filosofía enraizada en el *cogito*, entendido como el interior del interior o *Deus interior* del cartesianismo y la fenomenología que se funda en el *a priori* de una interioridad religiosa, en la que solo la interioridad del ser humano se encuentra en el "Dios que es más interior que yo para mí mismo"(Przywara, 1958:505) (Agustín, *In Ps*, 118.22.6).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí para Przywara, solo el sustrato religioso define una teoría metodológica verdadera del conocimiento, a saber, la adecuada proporción de *Deus interior-exterior*; este sustrato religioso presenta un claro contraste con el de las tres teorías del conocimiento, como el cartesianismo, la crítica kantiana y las fenomenologías de Hegel y Husserl (Przywara, 1958:505-506).

En el caso concreto de una teoría metodológica del conocimiento adecuada, el sustrato religioso se trata de una representación de la relación entre Creador y criatura, que fue definida por el IV Concilio de Letrán como un lapso esencial entre una similitud, por grande que sea, y una disimilitud cada vez mayor. Se trata también de una metodología del conocimiento en total consonancia con la propuesta de la *metafísica creatural* de la obra *Analogia Entis* (1932).

Pero, para el jesuita, mientras que las teorías del conocimiento mencionadas son formas de una filosofía de la identidad, la teoría metodológica del conocimiento de Przywara demuestra ser una realización perfecta de lo que significa, literalmente, la palabra "método", en la medida en que "ὁδός" significa "camino", lo que lógicamente subraya la distinción entre el punto de partida de algo y el punto final hacia el que apunta un camino, que implica la distinción entre el "de dónde" y el "hacia dónde".

Así, la estructura religiosa fundamental de una teoría metodológica del conocimiento es, en consecuencia, la analogía de una semejanza cada vez mayor, la de un más allá, incluso con respecto al *Deus interior* que está más allá de la interioridad de la criatura (Przywara, 1958:506). Przywara encuentra el sentido pleno de la interioridad en la adecuada proporción de las formas *Deus interior* y *Deus exterior* de la estructura religiosa fundamental del sujeto.

En relación con la primera forma, *Deus interior*, se halla el idealismo propiamente agustiniano. Przywara le llama *principio funcional subjetivo* al "Sé que vivo" de Agustín contra los académicos, que intenta apuntar más allá de sí mismo a una "verdad inmutable" objetiva

que lo trasciende. Agustín, llega a ver dentro de este acto funcional subjetivo de "saber que vivo" su triple forma de "*memoria, intellectus, voluntas*" y sus tres orientaciones de *memoria sui* (recordarse de sí mismo en el estar presente para uno mismo), *intellectus sui* ("autoconciencia") y *voluntas sui* (afirmación de uno mismo) y, finalmente, una última imagen que, podría decirse, revela algo arquetípico dentro del ámbito de lo trascendente (Przywara, 1958:509).

A esta primera propuesta desde el pensamiento de Agustín, Przywara le llama *idealismo unilineal de verdad y espíritu*; de la semejanza entre el espíritu de la creatura y el Espíritu divino en cuanto a su función primordial.

Frente a este idealismo de lo espiritual, Przywara confronta el *realismo enfático de lo corporativo*, que se expresa en la fórmula *Cabeza y cuerpo, un solo Cristo* (Agustín, *De Doctrina cristiana*, III.21)<sup>12</sup>, que pertenece a la segunda forma de la interioridad, a saber, el *Deus exterior* (Przywara, 1958:512).

Si el camino del conocimiento propio de un idealismo cristiano partía del indudable "sé que vivo", y procedía a una verdad inmutable e indudable, el camino del conocimiento propio de un realismo cristiano se recorre en el lapso de Cristo, quien, como la *verdad ideal*, es también el *camino real* humano.

Por tanto, la simultaneidad entre las dos formas anteriores del agustinismo es el camino del conocimiento propio de un realismo cristiano; es aquel que "avanza por Cristo y en Cristo hacia Cristo", que es el camino que es verdad (Przywara, 1958:513). Además, dicho camino consiste, según Przywara, en una conversión completamente radical de la propia sensibilidad y el entendimiento. Esto se explica como un "morir a" al "propio entendimiento y a la propia sensibilidad", que conduce a un "renacimiento" nada menos que en la "mente de Cristo" y en el sentido de lo que se encuentra en Cristo y, dado que este camino debe entenderse como consistente en una ley de conocimiento y un rítmico conocimiento por etapas, no debe entenderse como un conocimiento consistente en análisis y síntesis o en

---

<sup>12</sup> "La primera regla trata «del Señor y su cuerpo», en la cual se nos anuncia que conociendo que algunas veces se nos habla como si fuese una sola persona la cabeza y el cuerpo, es decir, Cristo y la Iglesia, pues no en vano se dijo a los fieles sois descendencia de Abrahán, siendo una sola la descendencia de Abrahán, es decir Cristo; no debe extrañarnos cuando en algún pasaje de la Escritura se pasa de la cabeza al cuerpo o del cuerpo a la cabeza, sin dejar de hablar de una y la misma persona. Así una misma persona es la que habla al decir: Como a esposo me adornó la cabeza con mitra, y como a esposa me engalanó con adornos, y no obstante se ha de procurar entender qué de estas dos cosas convenga a la cabeza, y qué al cuerpo, es decir, qué a Cristo y qué a la Iglesia".



crítica y construcción, sino que el camino de la vida interior es el reconocimiento del *Deus interior-exterior*, que una teoría idealista y realista del conocimiento requiere como camino hacia una cierta verdad interior que exige, de suyo, ser vivida entre los otros.

De modo que sobre el asunto de la gnoseología de Przywara como metodología moral a partir del agustinismo, el jesuita puede observar que el camino recorrido por Agustín, que fue apropiado de Clemente de Alejandría y luego desarrollado; el mismo camino que Anselmo de Canterbury le entregó a Tomás de Aquino, a saber, el camino cristiano del *credere*, *intellegere*, y luego *videre* y que culmina en la *caritas*, es el camino de un salto más allá de toda evidencia propio del sujeto de fe religiosa. Con esto se busca evidenciar que Przywara comprende a Agustín a partir de los agustinismos, es decir, de la tradición que históricamente privilegia alguno de los aspectos del pensamiento del obispo de Hipona y que para el jesuita es un desafío hacer confluir.

## 2.2 La religión; entre Agustín y Tomás

Teniendo en cuenta la propuesta de mutua reciprocidad entre metafísica y religión es necesario atender exclusivamente en un apartado el concepto de religión que Przywara desarrolla en el texto "Metafísica, Religión, Analogía (1956)", también de la segunda parte de la *Analogia Entis* (1932). Los pasos que sigue el jesuita en el artículo mencionado son, en primer lugar, discurrir sobre la filología de la palabra religión; luego indaga en la realidad religiosa del Antiguo y Nuevo Testamento, para finalizar con la exploración del pensamiento de Agustín y Tomás de Aquino. El objetivo es mostrar que Przywara lleva al límite su método del ritmo de las polaridades y expone un concepto de religión a partir de los dos pensadores mencionados.

Con relación al aspecto filológico, Przywara asegura que la palabra "religión" la encontramos solo en latín. Su primera sílaba "re" revela, según Przywara, algo esencial para la cultura romana: la creencia de que hay algo primordial a lo que se debe hacer un retorno. Para los romanos esta realidad primordial no era un Dios personal privado, propio de una piedad personal con el objetivo deseado de una revelación privada o, al menos, no de intuiciones personales o privadas sobre lo divino (Przywara, 1956:413). Más bien, su primordialidad era la de algo divino, representado dentro del orden institucional de un culto; dicha institución se daba, propiamente, en la institución ordenada de la familia y del Estado.

Tomando en cuenta las sutilezas filológicas que revisó Przywara, podemos observar las de Ciceron, Lactancio y Agustín. La palabra *religio* se deriva en Cicerón de *re-legere* (*De natura deorum*, II.28)<sup>13</sup> entendido como *leyendo el camino de vuelta*.

En Lactancio (*Divinae institutiones* IV.28)<sup>14</sup> y Agustín (*Retractaciones*, I.13)<sup>15</sup>, se deriva de *re-ligare*, entendido como un *retornar*. En cualquiera de las dos interpretaciones se trata de un retorno a un origen, o realidad primordial, que es en la interpretación de Przywara, un *vínculo* sagrado original en el sentido de que para los romanos la institución cultural, la familia y el Estado juntos, constituyen una sola *religio* (Przywara, 1956:413-414). En este sentido, se subraya la expresión *vínculo*, acorde a la lectura que Przywara encuentra en toda correlación entre lo inmanente y trascendente.

Con respecto a la palabra griega que se relaciona más cercanamente a la palabra y significado de religión corresponde la expresión *εὐσέβεια*, que significa un comportamiento explícito ante lo primordial, comúnmente traducido como *piEDAD*. Przywara considera que, a diferencia de la cultura romana, la griega está más cerca de la de Asia, para la cual la institución del culto, la familia y el Estado son manifestaciones secundarias de lo que es primordial u originario, mientras que, para la cultura romana, lo que es primordial tiene en estas su encarnación decisiva.

En este sentido, *εὐσέβεια* se compone de *εὐ* y de *σέβας*, que a su vez se compone del verbo *σεβάω*. La palabra *σέβας* es sentimiento primordial, el sentimiento fundamental que predomina en las tragedias de Esquilo: el sobrecogimiento primordial de Homero ante los abismos del ser, que conduce a una timidez primordial ante ellos y, por tanto, a una adoración como una especie de "veneración temerosa", un tipo de rendición impotente de uno

---

<sup>13</sup> Por otra parte, los que revisaron cuidadosamente y por así decir "releyeron" todo el saber ritual fueron llamados "religiosos", de "relegere", releer, de la misma manera que se dice "elegante" de "eligere", elegir, "diligente" de "diligere", amar o cuidarse de, e "inteligente" de "intellegere", entender; todas estas palabras contienen, en efecto, el mismo sentido de "elegir" o escoger que se halla presente en "religioso". De aquí los términos "supersticioso" y "religioso" pasaron a ser términos de censura y aprobación, respectivamente.

<sup>14</sup> "Porque en todas estas palabras hay el mismo significado de reunión que hay en la palabra religioso: así ha sucedido, que en los nombres supersticioso y religioso, el uno se refiere a una falta, el otro pertenece a la alabanza.

<sup>15</sup> Además, digo en otro lugar: «elevando al único Dios y religando a Él solo nuestras almas, de donde se cree que se llama religión, carezcamos de toda superstición». La explicación que doy con estas palabras mías, de donde se llama religión, me ha gustado más. Tampoco se me pasa que otros autores latinos han propuesto otro origen de esta palabra, que de ahí se llama religión lo que se religa, palabra que se compone de ligando, esto es, eligiendo, de modo que en latín aparece religo así como eligo".

derribado y arrojado a la tierra, vencido frente a algo abrumador, y esto capturado, según Przywara, en el símbolo del perro delante y vuelto hacia su amo; la actitud propia de un can.

Pero el prefijo *εὖ*, unido a la *σεβάζω*, indica un énfasis en lo humanamente bueno, justo y feliz, que expresa el rostro divino en última instancia de los padres y la patria; es, por así decirlo, el rostro humano de una primordialidad divina (Przywara, 1956:413), aunque no del Estado en el estricto sentido jurídico romano del término.

Finalmente, el sentido que también muestra según la lectura de Przywara la palabra *εὐσέβεια* en las tragedias de Esquilo es la reverencia frente a lo "sublimemente siniestro, que provoca asombro" ante el primordial *Ἐμπαρμένη* de *μοῖρα*, es decir, ante la última "asignación soberana del destino". En este orden de ideas, se aprecia que Przywara intenta asociar al fenómeno de la religión, al menos en su acepción filológica, a las ideas de realidad primordial, vínculo, piedad y destino.

Con relación al aspecto bíblico, en el lenguaje del Antiguo Testamento, el jesuita muestra que la religión surge única y exclusivamente del pacto, haciendo referencia a "el matrimonio entre Dios e Israel", no solo en el culto y ofrenda del templo, sino en el sentido del mandato "sed santos, como yo soy santo" en la interpretación original del Levítico de los Diez Mandamientos, es decir, en el sentido de que toda la vida del pueblo ha de ser una acción cultural extendiéndose a lo más trivial y profano (Przywara, 1956:414).

En el caso del Nuevo Testamento, Przywara observa la concepción de religión como religión de ágape entre los seres humanos en el sentido joánico de una humanidad pura, como se podría leer el mensaje propio de la Nueva Alianza en contraposición a la *carga de la ley* de la Antigua Alianza. El símbolo último de este mensaje es la "Nueva Jerusalén" de las bodas del cordero, entendidas cósmicamente como un "cielo nuevo y tierra nueva" (Przywara, 1956:414).

Como última etapa de su análisis, Przywara encuentra una tensión entre el significado de *religio* en Agustín y Tomás de Aquino, que describe como "un sorprendente paralelo a la tensión entre la metafísica idealista derivada de Agustín y la metafísica realista derivada de Tomás".

En primer lugar, en *De vera religione*, Przywara encuentra que Agustín parece situar la religión inmediatamente entre el único Dios omnipotente y nuestro sentido espiritual en una

inmediatez sin mediador, como más tarde fue llevada al extremo por Meister Eckhart (Przywara, 1956:415).<sup>16</sup>

En segundo lugar, en las *Quaestiones*, Przywara encuentra que, sobre la religión Tomás de Aquino parece subrayar precisamente lo contrario: "La religión es... aquella virtud por la que se ofrece algo al servicio y culto de Dios" (*Suma Th. II-II.q81.a3.ad2*)<sup>17</sup>, así como el servicio y el culto están "rendidos a la supereminencia de Dios, a quien se debe reverencia". En consecuencia, tal acto fundamental de la religión es el de "testimoniar la excelencia divina y la propia sumisión a Dios" (Tomás de Aquino, *Summa Th. II-II. q81.a3*),<sup>18</sup> dar algo a Él y también recibir algo divino por medio del culto.

De Agustín, Przywara encuentra la consecuencia de que la religión tiene lugar en la luz interior, sin mediación de creatura alguna entre Dios y nuestro sentido espiritual y en Tomás se encuentra la religión como un servicio y culto visible dirigido a la "supereminencia de Dios". Los dos sostienen sus posiciones, por un lado, una religión interior, promulgada entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano en una inmediatez interna última; por otro, una religión externa de servicio y culto, representada entre la supereminencia de Dios y la sumisión humana. Przywara intenta mostrar aquí el fundamento de la oposición histórica entre la religión del misticismo alemán y la Reforma, que conduce a las diversas formas del idealismo europeo, y la religión del catolicismo medieval, que conduce al catolicismo tridentino y postridentino.

Si nos quedamos con la versión del misticismo alemán y la Reforma, la religión agustiniana sería, por así decirlo, el último interior religioso de la metafísica de tipo idealista. Asimismo, si nos quedamos con el catolicismo tridentino y postridentino, la religión tomista sería el interior religioso último de una metafísica realista desde el aristotelismo de las formas reales (Przywara, 1956:418).

---

<sup>16</sup> Agustín, *De vera religione* 55, 113: "Relíguenos, pues, la religión con el Dios omnipotente, porque entre nuestra alma, con que conocemos al Padre y a la Verdad, esto es, la luz interior que nos la da a conocer, no hay de por medio ninguna criatura. Adoremos también con Él y por Él a la misma Verdad, espejo perfectísimo de su ser y prototipo de todas las cosas que tienen el mismo origen y aspiran a la misma unidad".

<sup>17</sup> "Con un mismo acto el hombre sirve y da culto a Dios: pues el culto se dirige a la excelencia de Dios a quien se reverencia; el servicio, por su parte, se fija en la sujeción del hombre, que, por su propia condición, está obligado a tratar con reverencia a Dios. A estos dos actos se reducen cuantos se atribuyen a la religión, ya que con todos ellos el hombre da testimonio de la excelencia divina y de sumisión a Dios, en unos casos, poniendo algo de su parte; en otros, participando de algún bien divino".

<sup>18</sup> "Que, conforme a lo ya tratado, los hábitos se distinguen por la diversa razón de su objeto. Ahora bien: el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas".

Como consecuencia de las posiciones mostradas entre tomismo y agustinismo Przywara asegura que es posible atender al pensamiento de Agustín y de Tomás en su conjunto, es decir, sin olvidar los matices entre inmanencia y trascendencia de un autor y otro. Si consideramos la visión agustiniana en su conjunto, encontramos que el contacto interior entre el Único Dios Omnipotente y nuestro sentido espiritual que se da precisamente en la *imago Dei* es la raíz de la entrega de este Dios que, como fundamento, es la estructura del cosmos real.

La religión agustiniana, para Przywara, en su forma completa, consiste en una especie de inmanencia entre Dios y el espíritu humano que exalta la cada vez mayor trascendencia entre Dios y el espíritu humano en que, de acuerdo con la visión madura de Agustín, es precisamente la *imago Trinitatis* que Przywara resume así:

*memoria, intellectus, voluntas* la que apunta en último término a la cada vez mayor sumisión muda de un "pequeño, como un pollito" bajo las "alas" del "Dios cada vez mayor", dentro del cosmos real del "cuerpo de Dios" y de la "ciudad de Dios" (Przywara, 1956:416).

Y si consideramos, dice Przywara, la religión tomista en su forma completa consiste en un intervalo de trascendencia entre la excelencia de Dios y la *subjectio* del hombre en servicio y culto, y en obediencia y sacrificio universal (Przywara, 1956:418).

Con lo anterior, el jesuita intenta hacer ver la forma completa de la religión agustiniana, que puede caracterizarse como una inmanencia trascendente entre Dios y los seres humanos, mientras que la forma completa de la religión tomista puede caracterizarse como una trascendencia interior entre Dios y los seres humanos. De modo que para el jesuita la religión podría ser un primer momento del ver, del discurrir y aproximarse a la realidad metafísicamente.

### 3. Conclusión

En vista de las conexiones sobre religión y metafísica que entrecruzan el proyecto przywariano se puede observar que no trata de convencer que la metafísica y la religión ocupen el mismo nivel. El jesuita ha intentado mostrar que entre los niveles de lo de arriba y lo de abajo se encuentra una relación de inmanencia trascendente y una trascendencia interior; primero, intenta sostener que en la última oscilación entre estos ritmos la consideración de lo último es asunto de la metafísica. También se puede observar que la

experiencia metafísica es, por un lado, el preludio de una búsqueda filosófica que se realiza en la realidad de la oscilación rítmica de la religión entre sus estructuras oscilantes intrínsecas de inmanencia trascendente y trascendencia inmanente; segundo, la religión logra mostrar su correspondiente "intellectus", dice Przywara, precisamente en esa metafísica primordial de "oscilación entre estructuras oscilantes", dado que la religión en su origen es en sí misma una oscilación entre la inmanencia y la trascendencia.

Finalmente, nos podríamos preguntar qué se entiende por "comprender a Agustín en su conjunto"; la respuesta somera sería no olvidar el aspecto inmanente y trascendente de dicho autor. Pero, en realidad, responde a un asunto más profundo que se encuentra plasmado en la primera parte de la *Analogia Entis* (1932):

Con todo, sigue en pie que la metafísica creatural resultante de hecho, objetivamente de esa problemática-objetiva, tiene su contrapartida en la teología católica; y que (en lo metódico subjetivo), una metafísica así surge de hecho históricamente (por muy inconscientemente que sea) solo en suelo católico (Przywara, 2013: 136).

A saber, se trata del intento del jesuita por justificar filosóficamente el catolicismo como una religión que logra una adecuada proporción entre lo inmanente y lo trascendente, una preocupación que responde al contexto de Przywara, cuyo interés consistía en articular explícitamente cuál era la cosmovisión católica de mano de sus filósofos y teólogos más relevantes. La propuesta del jesuita fue la analogía del ser como *forma fundamental católica* encontrada en el IV Concilio de Letrán, en la analogía de atribución y proporción de Tomás de Aquino y en el *Deus interior et exterior* de Agustín de Hipona.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Sobre el tema de la cosmovisión católica revisar a Greisch, J. (1989). "Analogia entis" et "analogia fidei": une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara). Les Études philosophiques, No. 3/4, pp. 475-496.

#### 4. Referencias

- Agustín, *Confesiones IX*, 1 (Trad. Custodio Vega, A.) en <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>
- Agustín, *La dimensión del alma*, XXXIII (Trad. Cuevas, E.) en [https://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza\\_anima/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm)
- Agustín, *Comentario al Evangelio de san Juan*, 75, 5 (Trad. Anoz Gutiérrez, J.) en [https://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm)
- Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 18 (Trad. Santamarta del Río, S., Fuentes Lanero, M.) en <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>
- Agustín, *De ordine I*, 9, 27 en <https://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm> Trad. Victorino Capánaga, OAR
- Agustín, *De Trinitate XI*, 1,1 (Trad. Arias, L.) en <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>
- Agustín, *De vera religione* 39,72 (Trad. Capánaga, V.) en [https://www.augustinus.it/spagnolo/vera\\_religione/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm)
- Agustín, *De gratia XI* 26 en Agustín, *De las costumbres de la Iglesia católica* 1, 26,49 (Trad. Prieto, T.) en <https://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm>
- Agustín, *Homilías sobre la Primera carta de san Juan a los partos* 7,8 (Trad. De Luis, P.) en [https://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_lsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm)
- Barth K., Thurneysen E. (1974) *Briefwechsel Barth-Thurneysen*, vol. 2. Theologischer Verlag.
- Coreth, E., Neidl M., Pfligersdorffer G. (1993) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Encuentro.
- Faber E. (2020) *Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara*. Aschendorff.
- Greisch, J. (1989) "Analogia entis" et "analogia fidei": une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara)". *Les Études philosophiques*, No. 3/4, 475-496.



- Luciani R. (2002) *El Misterio de la Diferencia: Estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, E. Przywara y Hans Urs Von Balthasar y su uso en Teología Trinitaria*. Gregorian & Biblical Press.
- O´Meara T. (2002) *Erich Przywara: his theology and his world*. University of Notre Dame.
- Ortiz C. (2017) Przywara versus Karl Barth. Diferencia heideggeriana frente a la analogía tomista. Un debate ochenta años después. *Diálogo filosófico*, 97, 85-106.
- Przywara, E. (1934). *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Ediciones cristiandad.
- Przywara, E. (1954). "Augustinus" *In und gegen*. Glock und Lutz.
- Przywara, E. (1964) *Humildad, paciencia, amor*. Herder.
- Przywara, E. (2013) *Analogia Entis I*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Przywara, E. (2014) "Metaphysics, Religion, Analogy (1956)" en *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Eerdmans.
- Przywara, E. (2014) "The Religious Gnoseology of St. Augustine (1958)" en *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Eerdmans.
- Przywara, E. (2014) *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Eerdmans.