

# LOS CONCEPTOS ANALÓGICOS

Por  
Herman Dooyeweerd

*Traductor: Rev. Valentín Alpuche  
Pastor-Misionero de la Iglesia Reformada Ebenezer (RCUS) en Shafter, California*

El tema que nos apremia en esta ocasión tiene que ver con un problema que, aunque si bien ha sido largamente ignorado, no obstante involucra los fundamentos mismos de todas las ciencias especiales sin excepción. Me refiero a la naturaleza y a la interrelación mutua de los conceptos básicos elementales que las diferentes ciencias especiales emplean sin dar una explicación de su significado peculiar y conexiones mutuas. A primera vista, estos conceptos fundamentales no parecen estar vinculados a los aspectos particulares de la experiencia humana, en términos de los cuales los campos de investigación de las diversas ciencias especiales se diferencian en principio unas de otras. Parecen trascender dichos límites y de una manera clara parecen dar expresión a la unidad de la ciencia por encima de toda la variedad de puntos de vista bajo los cuales las ciencias particulares estudian la realidad empírica. Sin embargo, un escrutinio más minucioso nos enseña que en las diferentes ramas de la ciencia, no hay tal cosa como un empleo inequívoco de estos conceptos básicos.

Al contrario, estos conceptos develan un carácter ambiguo y analógico que no debe esconderse detrás de un prejuiciado juego de palabras. Y si no son claramente definidos en cuanto a su significado dentro de un campo particular de investigación, pueden conducir a peligrosos puntos muertos en la delineación de los problemas en las ciencias especiales y en la filosofía. Los conceptos analógicos pueden obtener esta precisión de significado solamente en términos de la naturaleza general del campo particular de investigación científica en que se emplean. Ya que estos campos de investigación se caracterizan en principio por los diferentes aspectos del horizonte de la experiencia humana,<sup>1</sup> por lo tanto estos aspectos mismos son los que tienen que garantizar a los conceptos analógicos su sentido modal particular. Esto es así porque los aspectos en cuestión son en sí mismos nada menos que las maneras o modos fundamentales en términos de los cuales experimentamos la realidad temporal. Consecuentemente, no deben confundirse con los fenómenos concretos; más bien, ellos forman el marco modal

---

<sup>1</sup> Este es el caso solamente con referencia a las ciencias reales especiales, no a las ciencias tales como la psicología y la antropología, cuyos campos actuales de investigación son diversas estructuras de individualidad, las cuales construyen sobre los diferentes aspectos de la experiencia y los unen en un todo típico. No podemos entrar en más detalles sobre este asunto en esta conexión.

dentro del cual nosotros comprendemos los fenómenos concretos desde diferentes puntos de vista. Estos modos pueden ser localizados solamente por medio del análisis teórico de la estructura de nuestra experiencia integral, en conexión con la cual es que precisamente la delineación exacta del significado de los conceptos analógicos presta una ayuda valiosísima. Los modos son los siguientes: cantidad (número), espacialidad, movimiento, efecto energético, vida orgánica, sentimiento, distinción lógica, desarrollo histórico o cultural, significado simbólico, comercio social, valuación económica, y en adición las maneras o modos estéticos, jurídicos y morales de la experiencia, junto con el de la fe.

Tan pronto, empero, como intentamos someter el sentido modal de estos aspectos a un análisis teórico, ellos manifiestan una fuerte estructura analógica.

Es decir, cada aspecto de la experiencia expresa dentro de su estructura modal el orden temporal total y la conexión de todos los aspectos. Solamente el momento central de su estructura modal, que podemos llamar el núcleo modal del aspecto, manifiesta aquí un carácter irreducible y unívoco. Pero puede expresar este núcleo irreducible de significado del aspecto solamente en conexión con una serie de momentos analógicos de significado que, por un lado, se retrotraen a los núcleos de significado de todos los aspectos anteriores y, por otro lado, apuntan a los núcleos de significado de todos los aspectos posteriores. Es con estos momentos analógicos en la estructura modal de los diferentes aspectos de nuestra experiencia que los conceptos analógicos de las diferentes ciencias especiales están relacionados. Por dicha razón, ellos expresan una interrelación interna entre los varios campos de la ciencia, pero no pueden eliminar su diversidad modal de significado. Ellos tienen que recibir su cualificación modal del núcleo irreducible de significado de aquel aspecto de la experiencia que establece la característica general del campo científico particular en cuestión.

Este estado de cosas se expresa intuitivamente en la misma terminología de las ciencias especiales, en que para evitar un malentendido uno pospone a los términos que se refieren a los conceptos analógicos un adjetivo que indica la naturaleza modal general del área particular de investigación.

Así pues, en física uno habla del espacio físico, en biología del espacio-de-vida (ecología) o el entorno-de-vida, en sicología del espacio de la percepción sensorial, en lógica de la extensión lógica o del espacio formal-analítico, en jurisprudencia del espacio jurídico o de la esfera en que las normas legales son válidas, en economía del espacio económico, etc.

Todos estos conceptos analógicos de espacio están en último análisis relacionados con el núcleo de significado del aspecto espacial: la extensión. No obstante, en el uso analógico de la extensión, hay algo más que se quiere expresar por la espacialidad pura en el sentido original de la indivisible extensión dimensional en la simultaneidad completa de todos sus puntos. Independientemente de si esta espacialidad original se conciba métricamente de una manera euclidiana o no-euclidiana, no se limita como tal de una manera física, o biológica, o sensorial, o lógica, o histórica, o económica, o jurídica. Esto es lo que Newton tenía en mente en su idea del espacio absoluto y lo que los griegos ya habían percibido cuando distinguieron las relaciones espaciales exactas como forma pura de todas las cosas materiales y de percepción sensorial.

Indudablemente Kant tuvo la intuición de espacio en este sentido original en mente cuando declaró que el espacio era una forma a priori de la experiencia sensorial. Pero mientras que Newton le dio al espacio absoluto una interpretación metafísica, concibiéndolo como el *sensorium Dei*, por cuya razón obviamente él no pudo reconocer ningún otro concepto de espacio, Kant, quien a lo sumo solamente permitió un sentido de espacio, atribuyó al espacio puro un sentido transcendental-sicológico, permitiendo que aparecieran impresiones sensoriales en la forma pura de un espacio euclidiano.

Esto, de hecho, es imposible. El espacio de la experiencia sensorial—ver, tocar y oír—es en principio diferente del espacio matemático puro. En la forma pura del espacio matemático nunca podemos recibir impresiones sensoriales de espacio. La crítica de Hume de la geometría euclidiana pura en su sentido informal es, desde un punto de vista sicológico, irrefutable.

De la misma manera, es imposible reducir el espacio físico al espacio de la matemática pura. Sus características dependen completamente de la energía, y como la teoría del quantum ha mostrado que la radiación de la energía no es continua sino que está unida al quanta, han surgidos dudas legítimas en cuanto a la continuidad del espacio físico. Los campos gravitacionales y los campos electromagnéticos no son simplemente entidades espaciales, y no son perceptibles a los sentidos.

Que tampoco el espacio-pensamiento lógico o espacio analítico-formal, como están representados en Logistik,<sup>2</sup> no puede ser espacio en su sentido original puro, es evidente. Este espacio es analítico en carácter; es un orden de coexistencia

---

<sup>2</sup> Ver Rudolf Carnap, *Der Rarum, Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (Berlín, 1922).

lógica en la cual localizamos cada elemento lógico. La extensión lógica de los conceptos y juicios es una extensión verdaderamente lógica; pero esta extensión lógica no puede ser idéntica con la intuición original de espacialidad, aunque está relacionada con ella en una inquebrantable coherencia de significado. Donde sea que el sentido del concepto de espacio dependa de una cualificación modal espacial, este concepto no tiene el carácter del concepto original de espacio y tenemos que tratar únicamente con una analogía de espacio.

En historiografía trabajamos con un concepto histórico de espacio, el concepto de un área cultural que en el desarrollo histórico manifiesta un carácter dinámico y no un carácter estático. El aspecto histórico-cultural de nuestra experiencia es cualificado por el núcleo de significado de la modalidad cultural, a saber, una forma controladora de dar forma a las relaciones sociales de acuerdo a un proyecto libre, el cual implica poder sobre las personas y sobre las cosas. El concepto de espacio cultural tiene que ver, consecuentemente, con la extensión de poder, y la extensión de poder no es extensión en el sentido original de espacio, aunque lo presupone.

Un área cultural no es idéntica tampoco con una parte del campo de la experiencia sensorial, a pesar de que en nuestra experiencia está inquebrantablemente conectada con ella. Las esferas de poder histórico como tales no pueden experimentarse por los sentidos y no pueden funcionar como tales en el espacio de la experiencia sensorial no más que la extensión histórica de una esfera de poder puede hacerlo. La idea de que esto en verdad puede ser el caso surge de la confusión del aspecto histórico modal de nuestra experiencia con la historia en el sentido concreto de lo que en realidad ha ocurrido en el pasado. Un evento en el pasado funciona en todos los aspectos de nuestra experiencia sin excepción en su interconexión inquebrantable. Tal y como es imposible para cualquier otra ciencia investigar un fenómeno en toda su concreción, es imposible para la historiografía investigar la historia en cuanto a todos sus aspectos modales como también enseñarnos “cómo realmente sucedió”. Tiene como su especial foco de interés el desarrollo de las relaciones de poder, y esto en sí mismo es una abstracción teórica.

La batalla de Waterloo es una unidad si la consideramos como un hecho históricamente cualificado, es decir, si lo consideramos en términos del poder histórico como una prueba decisiva del poder militar entre Napoleón y los poderes aliados que se le oponían. Sin embargo, si debiéramos dar cuenta de todo lo que realmente sucedió allí, también deberíamos incluir los aspectos morales, jurídicos, económicos, lingüísticos y sociales del evento, los procesos de vida orgánicos y los procesos físico-químicos en los cuerpos de los soldados combatientes, las

emociones, las impresiones, y las asociaciones de pensamiento que tomaron lugar en cada uno de ellos durante la batalla, los cambios en la atmósfera, las trayectorias de la balas, las reacciones en el mundo animal, etc. Por supuesto que en su realidad concreta, la batalla de Waterloo tuvo también su aspecto de experiencia sensorial; pero analizándola exclusivamente de este punto de vista, no podríamos decir qué pertenecía y qué no pertenecía a este evento histórico.

El reconocido economista F. H. Hayek ha suscitado la pregunta de si los esfuerzos frenéticos de los campesinos para cosechar los cultivos que estaban en el camino de los ejércitos que se acercaban también pertenecían a la batalla de Waterloo.<sup>3</sup>

Esta pregunta es muy instructiva si la conectamos con los problemas con que estamos interesados, a saber, el concepto del espacio histórico. Dentro del espacio de la experiencia sensorial en sí mismo los límites de la batalla de Waterloo como hecho histórico no pueden establecerse, ya que dentro de este espacio no exhibe ninguna unidad histórica.

Un campo histórico de batalla depende de un proyecto libre y está cualificado por relaciones de poder que como tales tienen un carácter supra-sensorial.

En nuestra experiencia dicho campo histórico está inquebrantablemente conectado con el espacio de la percepción sensorial, pero precisamente en su sentido histórico modal no es idéntico con la percepción sensorial. Éste es también el mismo caso con un área del lenguaje, en la que somos confrontados con el concepto lingüístico del espacio. Aquí también tenemos que distinguir nítidamente entre el verdadero aspecto lingüístico de nuestra experiencia, aquel aspecto de la significación simbólica relacionado con el entendimiento de esta significación por otros, y un acto concreto, por ejemplo, un discurso, haciendo un movimiento deíctico o mímico, o haciendo una seña. En principio, el acto concreto funciona en todos los aspectos de nuestra experiencia. Podemos localizar sonidos, figuras sensoriales particulares o impresiones dentro del espacio de la percepción sensorial. Pero no podemos experimentar de una forma sensorial que ellos sean símbolos con un significado simbólico particular, porque la significación es una relación supra-sensorial que es diferente en principio de una asociación sensorial. ¿Cómo sería posible localizar lenguajes en el espacio de la percepción sensorial? El verdadero estado de las cosas es éste: que un área de lenguaje es como tal una cantidad social supra-sensorial, una esfera extensiva de posibilidades mutuas de entendimiento, una extensión lingüística que en verdad está inquebrantablemente conectada con el

---

<sup>3</sup> F. H. Hayek, "The Facts of the Social Sciences", *Ethics*, LIV (1943), 1-13.

espacio de la percepción sensorial (y más allá con el espacio puro), pero que no puede localizarse dentro del espacio mismo. Una delineación geográfica de un área de lenguaje en sí misma no es más que una designación simbólica de la misma. Lo mismo es cierto de un área de competencia jurídica, por ejemplo, el territorio de un estado particular. Puedo experimentar un lote de terreno de una forma sensorial, pero no un área geográfica particular como una esfera de competencia de una autoridad gubernamental particular. Tal área solamente puede ser significada de una manera simbólica, porque la vida jurídica descansa por necesidad sobre un fundamento simbólico, aunque no es experimentable como tal por los sentidos.

¿Quién podría experimentar de una manera puramente sensorial que un barco navegando en el Océano Atlántico bajo una bandera nacional particular, o que la embajada de una nación particular en Londres, es territorio de esa nación particular? Pero los símbolos con los que se significa esta analogía jurídica de espacio tienen que tener como cosas concretas un aspecto de la experiencia sensorial, porque el aspecto lingüístico de nuestra experiencia encaja inquebrantablemente con lo sensorial.

Ahora me dirijo todavía a otros ejemplos de los conceptos analógicos. En primer lugar, el concepto de movimiento. Aristóteles discernía ya el carácter analógico de este concepto sin relacionarlo verdaderamente con los aspectos modales de la experiencia. De acuerdo a él, el movimiento puede significar un cambio de lugar, un cambio cualitativo y un cambio sustancial.

Pero las analogías de movimiento en el análisis final tienen que ver con el movimiento en un sentido que no es analógico. Como analogías no son reconocibles aparte de de su conexión fundamental con al aspecto original o puro del movimiento de nuestra experiencia.

Solo la dinámica pura como fue desarrollada por Galileo nos puede dar el concepto de movimiento con su principio inherente de inercia en su sentido original, no analógico. Este concepto de moción o movimiento no puede depender del concepto de poder o energía. El movimiento puro, que no está cualificado por el núcleo de significado de otro aspecto de nuestra experiencia, no puede definirse como cambio de lugar en el espacio puro, porque este movimiento es un fluir continuo y extensivo en la sucesión de sus momentos; y en el espacio puro no es posible. No podemos localizar el movimiento en ninguno de sus momentos en un espacio matemático puro sin disolverlo en una serie de puntos estáticos, es decir, eliminándolo. El cambio de lugar presupone que el movimiento tuvo un lugar en un momento particular, lo que precisamente no es el caso. No obstante ningún

movimiento como tal es posible aparte de una relación interna con la espacialidad pura y esta relación se auto expresa en el aspecto original del movimiento de nuestra experiencia en una analogía espacial, la extensión sucesiva de la dirección del movimiento que está inquebrantablemente conectado con el tiempo del movimiento. Matemáticamente podemos entender este movimiento solo en una relación entre el espacio puro y el tiempo del movimiento.

Más allá de la física, todas las demás ciencias especiales operan con un concepto analógico de movimiento. Un movimiento físico es una expresión de energía e implica por lo tanto inmediatamente la relación causal, algo que no es el caso con el movimiento puro. La biología opera con el concepto de desarrollo, la psicología con el concepto del movimiento del sentimiento o emoción, la lógica con el concepto de la progresión lógica de pensamiento, la historiografía con el concepto de desarrollo histórico, la economía con el concepto de movilidad económica, etc.

En oposición al concepto del movimiento puro, los conceptos analógicos de movimiento están siempre cualificados por el núcleo de significado de un aspecto de la experiencia dentro del cual el movimiento funciona como un momento analógico.

Ahora me refiero al concepto de vida. Este concepto se puede emplear sin ninguna cualificación modal ulterior solamente en biología. Si uno habla aquí de vida orgánica, entonces el adjetivo “orgánico” no es un núcleo modal de significado que cualifica el aspecto de la vida; al contrario, es una analogía del concepto del número: la unidad en una multiplicidad interconectada de las funciones de la vida que primero que todo están cualificadas por la vida misma. Esta analogía está inquebrantablemente conectada con una analogía espacial: el todo y sus partes, y la analogía física: el impulso organizador de la vida o energía de vida. En las otras ciencias, el concepto de vida siempre está cualificado por el núcleo de significado del aspecto particular de la experiencia en cuestión. La psicología habla de la vida-sentimiento, la historiografía habla de la vida cultural, la economía habla de la vida económica, la estética habla de la vida estética, la jurisprudencia habla de la vida de ley, la teología de la vida de fe, etc.

Aquí encontramos al mismo tiempo varios aspectos de la sociedad humana que es imposible recogerlos bajo un solo concepto de vida, por ejemplo, el biológico o el psicológico. La vida del lenguaje, por ejemplo, con su desarrollo inherente, se expresa en el aspecto social supra sensorial del entendimiento de la expresión y significado en un contexto sintáctico, en el que el todo sintáctico condiciona el significado de las partes de la oración. El entendimiento como tal es en verdad un

acto individual de la consciencia, pero la estructura de un lenguaje y su desarrollo inherente nunca puede explicarse en términos de la consciencia individual. Ellos tienen un carácter supra individual y social, por razón del cual la vida misma del lenguaje es un aspecto de la sociedad humana, y el entendimiento como un acto individual de la consciencia es posible solamente dentro de la esfera del lenguaje de esa sociedad y está condicionado por ella. Aquellos que desean reducir términos tales como lenguajes vivos y muertos a simples metáforas tendrían que señalar dónde el uso secundario de los términos vida y muerte comienza y dónde el significado original termina. Además tendrían que estar en una posición no solamente para reemplazar el término “la vida del lenguaje”, sino también para reemplazar tales expresiones como la vida de la ciencia, vida histórica de la cultura, vida social, la vida de la ley, etc., por otras que en su significado no exhiban ninguna conexión real con lo que él entiende por vida en su sentido primario. Pero tal intento estaría condenado al fracaso porque entonces la expresión “sociedad humana” no podría retenerse. Porque si uno eliminara todos los aspectos modales indicados como modalidades de vida de la sociedad, entonces no le quedaría nada humano a la sociedad en lo absoluto.

Si uno dijera que en su sentido propio la vida humana puede atribuirse solamente a la persona individual y que la sociedad humana no es otra cosa que una interacción entre individuos vivientes, entonces uno no habría avanzado ni un solo paso con respecto al problema concerniente al entendimiento de la vida en el sentido primario. En cualquier caso, incluso aparte del carácter analógico y consecuentemente ambiguo del concepto de interacción, la vida humana individual manifiesta todas las modalidades que se presentan en los varios aspectos de nuestra experiencia, y que—a pesar de su irreductibilidad mutua—están interrelacionados en una coherencia inquebrantable de significado. Y a esto pertenece también el aspecto histórico de la cultura, el aspecto del lenguaje, el aspecto de la interacción social, lo económico, el aspecto jurídico, etc., etc., los cuales son aspectos indispensables del vivir-juntos, y que pertenecen al horizonte humano de la experiencia.

La distinción actual entre vida corporal y espiritual no nos ayuda mucho, ya que aparte de la pregunta de si esta distinción tiene algún significado dentro de la vida temporal del hombre, reside en cualquier caso en otro nivel que el de la estructura modal de los aspectos de la experiencia. Porque esta estructura no está caracterizada por cosas concretas o entidades, las cuales participan en los diferentes aspectos modales de la experiencia. La estructura de un aspecto modal es más que la estructura-totalidad típica de una cosa individual.



Todavía se presenta otro ejemplo del uso analógico por el concepto de poder. Poder en el sentido propio de la palabra o la imposición de forma de acuerdo a un proyecto libre es, como observé anteriormente, el núcleo del aspecto histórico de la cultura. Pero el análisis sistemático y teórico revela dentro del aspecto lógico el momento analógico de control lógico, el cual exhibe una conexión interna con el concepto de poder en su sentido histórico original sin reducirlo al mismo. En jurisprudencia trabajamos con el concepto de poder jurídico. El poder jurídico está en verdad fundamentado en el poder histórico-social, pero no puede identificarse con él sin eliminar lo jurídico mismo. También el concepto de economía tiene un carácter analógico en la medida en que se emplea fuera de la ciencia de la economía. La economía lógica de pensamiento, la economía técnica, la economía lingual, la economía estética, son analogías separadas del aspecto económico original de nuestra experiencia.

Un análisis cuidadoso de los conceptos analógicos, de los cuales he dado aquí solo unos cuantos ejemplos, es fructífero y necesario en máximo grado, en primer lugar porque nos preserva de falsas problemáticas en la filosofía como también en las ciencias especiales.

En epistemología la falta de análisis de los conceptos analógicos constantemente ha conducido al intento de descubrir en un aspecto particular de nuestro horizonte de experiencia el origen de los demás aspectos, o al menos de una porción de ellos. La investigación epistemológica empezó, en otras palabras, con una absolutización de los aspectos particulares de nuestra experiencia, los cuales fueron por lo mismo extraídos de la coherencia de significado con los otros aspectos. De esta manera, el camino fue truncado hacia una comprensión significativa de la estructura de nuestro horizonte de experiencia con su coherencia integral de todos los aspectos, y también para distinguir los momentos analógicos de los núcleos originales de significado en los conceptos de las ciencias especiales. De este modo quedó eliminado todo el problema de los conceptos analógicos.

Inclusive la Crítica de la Razón Pura de Kant descansa sobre un uso acrítico de estos conceptos, cuyo carácter analógico él no reconoció.

La concepción teórica de Kant de la experiencia humana y de la realidad empírica está exclusivamente orientada a la física de Newton y a sus fundamentos matemáticos. Para Kant la experiencia solo tiene dos aspectos: el sensorial y el lógico. La estructura transcendental del horizonte de la experiencia que ha sido truncado de esta manera es después constituida por él por medio de cuatro clases de categorías lógica-transcendentales de pensamiento, en los cuales distingue las

categorías matemáticas y dinámicas, y dos formas a priori de percepción sensorial, a saber, el espacio y el tiempo. Los conceptos fundamentales de la matemática pura (él llama los conceptos de número: extensión espacial y figura espacial) se suponen ahora que han surgido por medio de una esquematización de las categorías matemáticas de nuestra función lógica de pensamiento en las formas sensoriales de la percepción. Los conceptos de la física empírica, que se suponen están relacionados a priori con un material sensorial de la experiencia, a saber, el de la constancia real de cambio, causalidad física y reciprocidad en el tiempo, se suponen que se han originado por una esquematización similar de las categorías dinámicas. Por esquematización se entiende aquí una conexión a priori o síntesis del concepto puro de entendimiento con la forma sensorial pura del espacio o tal vez del tiempo, por medio de lo cual producimos basados en el concepto del entendimiento un tipo de imagen a priori o “monograma”. De acuerdo a Kant, esto es el producto del poder transcendental de la imaginación; pero procede no obstante de la función lógica del pensamiento, porque solo éste se supone que es capaz de unir una multiplicidad en una unidad.

Todos los conceptos fundamentales de la matemática y de la física matemática de acuerdo al fundador de la filosofía crítica están fundamentados por lo tanto en la estructura a priori de nuestra experiencia. Debido a que él aceptaba solamente dos aspectos de la experiencia: el sensorial y el lógico, no pudo llegar, empero, a un análisis del sentido correcto de estos conceptos fundamentales. Y esto por supuesto tiene consecuencias fatales para el valor crítico de la investigación epistemológica de Kant.

Quiero esclarecer esta declaración por medio de varias ilustraciones. La primera clase de lo que Kant llama las categorías matemáticas comprende los conceptos lógicos de unidad, multiplicidad y totalidad. Estas categorías que son en sí mismas estrictamente lógicas son esquematizadas en el tiempo como formas puras de percepción. De esto se supone que surge el concepto del número, porque sucesivamente añado nuevas unidades de una naturaleza semejante a la unidad lógica temporalmente concebida. Pero, ¿qué significado tiene ahora esta unidad, multiplicidad y totalidad lógicas? Kant llama a las categorías de la primera clase categorías de cantidad. Y él quiere decir aquí por cantidad aparentemente lo *cuánto*. La primera pregunta que surge es ésta: si el concepto de cantidad puede tener un sentido lógico original. Y esta pregunta implica la segunda: en qué sentido se puede atribuir a lo lógico como tal y si hay conceptos lógicos fundamentales que sean puramente lógicos, es decir, que sean capaces de ser concebidos aparte de su interconexión con los aspectos no-lógicos de nuestra experiencia.

Con respecto a la primera pregunta Kant, como él mismo explicó, derivaba sus categorías de cantidad de la forma lógica de los juicios que contienen una expresión de carácter general, particular o individual. Si consideramos los tres juicios: todos los hombres son mortales, algunos hombres son mortales y Sócrates es mortal, solo en cuanto a su extensión lógica abstraídos de todo otro contenido, entonces de acuerdo a Kant hemos deducido las formas puras de entendimiento de unidad, multiplicidad y totalidad. Como formas puras a priori de nuestra función lógica de pensamiento, ellas tienen de acuerdo a él, un carácter puramente lógico, y él entiende lo lógico en significado corriente de analítico. Como una consideración adicional, él comenta que ellas designan bajo un concepto una síntesis pura de una multiplicidad que es dada a priori en las formas sensoriales de percepción de espacio y tiempo. Es decir, que de acuerdo a su naturaleza, ellas están relacionadas con el espacio y el tiempo como formas a priori de experiencia sensorial las cuales no son de un carácter lógico. Es precisamente esto que les da, en la lógica transcendental de Kant, su significancia epistemológica. Pero esto ya es admitir que la unidad lógica, multiplicidad y totalidad no pueden tener ningún sentido analítico sin estar conectadas con una multiplicidad que aparentemente se da por sentado en las formas puras de espacio y tiempo de la percepción sensorial y, por lo tanto, no pueden ser lógicas en carácter.

Por lo tanto, esta multiplicidad tiene que residir en la estructura misma a priori de espacio y tiempo, y tiene que ser irreducible a la categoría analítica de multiplicidad. Por ello la palabra “multiplicidad” llega a ser ambigua; asume un carácter analógico. Puede significar multiplicidad lógica; pero también se puede referir a una multiplicidad espacial o temporal que subyace a lo lógico y a lo cual lo lógico está relacionado de una manera a priori. Ahora bien, los conceptos lógicos de unidad, multiplicidad y totalidad tienen un carácter analógico único porque su sentido modal está cualificado analíticamente. Una unidad lógica no es como tal una cosa cuantitativa,<sup>4</sup> no más que lo son la multiplicidad y totalidad lógicas. La adición de una unidad lógica a otra unidad lógica puede a lo mucho producir una nueva unidad lógica, pero nunca el número 2.

De acuerdo a este aspecto analítico, un concepto es una unidad lógica en una diversidad analítica de características. Las relaciones analíticas de identidad y diversidad, implicación y exclusión, no tienen un sentido cuantitativo. No son

---

<sup>4</sup> En su *Crítica de la Razón Pura* (lógica transcendental, primer libro, tercera sección, párrafo 12), Kant mismo tiene que reconocer esto al escribir: “En todo conocimiento de un objeto hay unidad de concepto, el cual debe tener el derecho de unidad cualitativa, en la medida en que lo consideramos solamente la unidad en la combinación de lo múltiple de nuestro conocimiento...” (Norman Kemp Smith, tr., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, London: Macmillan, 1933, p. 118). Y con todo, ¡Kant llama a esta misma unidad lógica una categoría de cantidad “en su significado formal!” Este es un confuso juego de palabras.

relaciones de suma y resta, multiplicación y división, etc. Pero presuponen el aspecto experiencial original de multiplicidad.

Si yo construyo el juicio lógico hipotético de relación: *si P entonces Q y Q implica R, entonces se mantiene que P implica R*, entonces sin duda alguna he introducido tres términos. Pero este número 3 no puede deducirse de la relación analítica de implicación sino solamente de la relación cuantitativa que es una presuposición de cada relación analítica y que está clasificado bajo otro aspecto modal irreducible de nuestra experiencia, a saber, el de la cantidad.

La multiplicidad sensorial en espacio y tiempo, que Kant consideraba como presupuesta por la unidad, multiplicidad y totalidad lógicas, tampoco puede tener un carácter puramente cuantitativo sino solamente un carácter analógico, ya que está cualificado de una manera sensorial. Yo no puedo sumar, restar, multiplicar y dividir impresiones sensoriales más de lo que puedo hacer esto desde un punto de vista lógico con los términos de una relación analítica. Si determino que he visto cuatro destellos de luz provenientes de un señalamiento, entonces nunca puedo afirmar que he experimentado el número 4 de una manera sensorial. Las relaciones sensoriales de semejanza y desemejanza en las que captamos una multiplicidad de impresiones nunca son de un carácter cuantitativo ni lógico-analítico. Por lo tanto, si tampoco las categorías lógicas de unidad, multiplicidad y totalidad, ni la multiplicidad sensorial tienen un sentido cuantitativo original, entonces también es imposible que el número se origine de una conexión de las funciones lógicas y sensoriales de la experiencia.

Ahora bien, Kant empero dice que el número se origina porque le damos un esquema a priori a las categorías lógicas de cantidad en el tiempo como la forma sensorial de percepción.

Pero el tiempo<sup>5</sup> tiene justamente tantas modalidades como aspectos tiene la experiencia humana. Es solamente en el aspecto del número que manifiesta el sentido cuantitativo de un orden más o menos aritmético que se expresa en las relaciones de más y menos. En el aspecto sensorial del sentimiento, al contrario, el

---

<sup>5</sup> El tiempo universal manifiesta una correlación inquebrantable de orden temporal y duración factual, las cuales no son reducibles entre sí. Debido a que la duración factual está ligada al nivel del evento concreto y debido a que tanto la lógica y la matemática se abstraen del mismo, surge la apariencia de que ellos operan con un concepto de orden que no es de un carácter temporal. En realidad, ellos operan con modalidades del orden del tiempo a las cuales siempre corresponden en nuestra experiencia concreta modalidades de duración. Cf. mi artículo, "The Problem of Time in the Philosophy of the Cosmic Idea" (Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee", *Philosophia Reformata*, V (1940), 160-182, 193-234.

orden del tiempo nunca puede revelarse en las relaciones de cantidad sino solamente en las relaciones sucesivas de la intensidad del sentimiento.

Kant, sin embargo, habla del tiempo en general, sin tomar en consideración la ambigüedad modal del concepto del tiempo. Indudablemente hay tiempo en el sentido de algo que abarca todos los aspectos modales de nuestra experiencia, que se expresa en cada uno de estos aspectos en una modalidad particular sin agotarse en un ninguno de ellos. No podemos comprender este tiempo universal en ningún concepto porque es lo que hace posible a cada aspecto. Solamente podemos captarlo en la experiencia concreta. Pero en la actitud teórica de pensamiento en la ciencia, en la que nos abstraemos de la conexión continua de este tiempo universal a fin de articular sus aspectos modales de una manera analítica, encontramos el tiempo solamente en la multiplicidad de sus aspectos modales. Podemos y tenemos que formarnos un concepto teórico de los varios aspectos del tiempo si no deseamos ser víctimas de la ambigüedad del término “tiempo” en su uso teórico.

Parentéticamente, hay esta diferencia en principio entre el concepto analógico del tiempo y el concepto analógico del espacio, de tal manera que no hay ningún solo aspecto de la experiencia en que el tiempo aparezca sin una cualificación modal. Es decir, el tiempo no aparece como un aspecto particular en el horizonte de la experiencia humana, mientras que el espacio sí. Si podemos juzgar por su definición, el tiempo absoluto de Newton no era más que el aspecto cinemático del tiempo concebido como movimiento puro en una línea recta: *tempus quod aequaliter fluit*. El tiempo universal reside en un nivel mucho más profundo que el aspecto espacial de la experiencia. El aspecto espacial mismo es un aspecto del tiempo en el que el tiempo universal se expresa en la simultaneidad completa de todas las posiciones espaciales<sup>6</sup> como la base para el tiempo puro del movimiento. Así pues, cuando Kant argumenta que el espacio y el tiempo no pueden ser conceptos porque solamente hay un espacio y un tiempo del que todos los espacios y tiempos particulares simplemente son partes, entonces este argumento es acrítico porque no observa la ambigüedad de los términos espacio en el tiempo en su uso teórico. Sin duda que el tiempo y el espacio no son en sí mismos conceptos, pero sus significados modales distintos tienen que mantenerse separados por medio de conceptos.

Ahora bien, ¿qué entendía Kant por espacio y tiempo como formas puras de percepción sensorial? Con el término “espacio” él tenía en mente, como vimos antes, el espacio tridimensional de la geometría euclidiana. Con el término

---

<sup>6</sup> Platón ya había notado esto en su diálogo *Parménides*.

“tiempo” él tenía en mente el tiempo en el sentido de la noción pura o matemática del movimiento, es decir, lo que se llama la cinemática. Newton los había llamado espacio y tiempo absolutos o matemáticos y les había asignado un significado metafísico.

Kant primero los transformó en conceptos a priori del entendimiento y en su período verdaderamente crítico en formas a priori de percepción que son el fundamento de la posibilidad de toda percepción sensorial.

Ahora ya hemos notado que el espacio euclidiano puro nunca puede pertenecer al mismo aspecto de nuestra experiencia como el espacio de percepción sensorial y que en el primero nunca podemos recibir impresiones sensoriales de espacio al igual que las figuras exactas de espacio nunca pueden aparecer en el espacio de la percepción sensorial. Y es igual de posible que en el tiempo cinemático exacto del movimiento en una línea recta nuestros sentimientos subjetivos y observaciones sensoriales no podrían existir porque ninguno de ellos son movimientos extensivos puros. Por esta razón el aspecto modal temporal del movimiento no puede ser una forma sensorial de percepción más que el espacio euclidiano lo puede ser.

Finalmente si observamos la categoría de causalidad de Kant, vemos como él mismo mantiene, que se deduce del juicio hipotético de acuerdo a su forma lógica de fundamento y consecuente. Ahora bien, este concepto lógico de causalidad es un concepto analógico distinto porque tiene una cualificación analítica y asume otro sentido en otra cualificación modal. Entonces, ¿cómo puede ser, como Kant expresamente asevera, el origen del concepto de poder y de la relación de acción y pasión? Kant mantiene que estos conceptos, que se deducen exclusivamente de la categoría de causalidad, son conceptos puros del entendimiento.<sup>7</sup> Sin embargo es innegable que en la relación analítica de causa y efecto el concepto original de poder o energía no puede concebirse y que también es imposible para éste último surgir de una síntesis a priori de esta relación lógica con el tiempo en un sentido cinemático, que Kant injustificadamente llamó una forma de percepción. El concepto de energía solamente puede estar relacionado con un aspecto modal original de nuestra experiencia, el del efecto energético, en el que la relación causal aparece por primera vez y en su significado original. Pero este aspecto no es ni de

---

<sup>7</sup> Crítica de la Razón Pura, lógica transcendental, parágrafo 10: “Si tenemos los conceptos originales y primitivos, es fácil añadir lo derivativo y subsidiario, y así dar un cuadro completo del árbol familiar del (concepto) entendimiento puro...Se puede realizar fácilmente, sin la ayuda de los manuales ontológicos—por ejemplo, colocando bajo la categoría de causalidad los predicables de fuerza, acción, pasión...” (Tr. Norman Kemp Smith, Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason, pp. 114-115). Los términos “Handlung” y “Leiden” que se traducen en el texto por “acción” (werking) y “pasión” (onderdang van de werking) Kant los deriva de la doctrina aristoteliana de las categorías.

un carácter sensorial o lógico. Aquí la Crítica de la Razón Pura de Kant parece descansar en un malentendido del carácter analógico de las categorías y las así llamadas formas de percepción que fueron introducidas por él.

Ya hemos observado que la orientación dogmática de esta crítica,<sup>8</sup> en la que el gran pensador de Königsberg mantiene sin ninguna prueba adicional de que todo el conocimiento experiencial humano puede surgir de dos fuentes solamente, la sensación y el entendimiento, lo previnieron de reconocer la estructura analógica de los aspectos de la experiencia. Porque es solamente en la conexión integral de todos estos aspectos que ellos pueden desvelarse a nuestro análisis. Tan pronto como el aspecto sensorial del sentimiento y el aspecto lógico son aislados de una manera epistemológica de esta conexión, perdemos de vista su estructura modal de significado.

Uno no puede evitar el carácter ambiguo de los conceptos analógicos de las varias ciencias al someterlos a una formalización lógica con la ayuda de la lógica simbólica. La opinión que se mantiene en el círculo del así llamado empirismo científico, de que todos los conceptos de la ciencia son esencialmente de una clase, descansa sobre un prejuicio epistemológico que no puede dar cuenta del verdadero estado de las cosas. Inclusive las relaciones analíticas manifiestan momentos analógicos. En la extensión analítica de un concepto o un juicio merodean tanto analogías espaciales y numéricas. Mal informados por estas analogías, la lógica matemática en la forma que le dio Russel y Whitehead ha intentado deducir el concepto de número de una manera puramente analítica del concepto de clase, definiéndolo como una clase de clases equivalentes, mientras que en realidad ellos pusieron el concepto de número en el fundamento del concepto de clase.

Finalmente quiero responder la pregunta de cómo puede explicarse que la relación fundamental de los conceptos analógicos con la estructura del horizonte de la experiencia humana ha sido largamente ignorada por la filosofía. Esta pregunta es incluso más imperativa porque ya en la filosofía griega y escolástica, se le dio mucha atención a los conceptos analógicos.

Aquí los conceptos analógicos fueron correctamente distinguidos de los conceptos genéricos y específicos, los cuales indican los atributos que las cosas subsumidas en ellas tienen verdaderamente en común, es decir, en un sentido inequívoco. Al

---

<sup>8</sup> Que esta tendencia dogmática está completamente dominada por motivo fundacional religioso dialéctico de naturaleza y libertad lo he mostrado en el Vol. I de mi obra «Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico» (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1953).

contrario, los conceptos analógicos tienen que ver con predicados que son aplicables a las cosas solamente de una manera secundaria, es decir, en línea con sus naturalezas diferentes y, de este modo, de varias maneras.

La lógica aristotélica-escolástica tradicional trataba con analogías en conexión con la ambigüedad de palabras, y aquí la verdadera analogía era agudamente diferenciada de la metáfora. Pero la distinción entre ellas estaba fundamentada metafísicamente, en último análisis, en el orden del ser. El ser como el más fundamental de todos los conceptos, el cual yace en el fundamento de todos los demás, llegó a ser el concepto analógico por excelencia, y todas las determinaciones generales y las distinciones del ser, así llamadas transcendentales, participaban de este carácter analógico.

Precisamente esta interpretación metafísica que se le dio a los conceptos analógicos forzosamente iba a desviar la atención de su relación con los aspectos modales del horizonte de la experiencia humana.

Es importante que en este punto investiguemos brevemente el origen de la doctrina de la *analogia entis*, que en la teología contemporánea llegó otra vez a estar en el centro de la atención como resultado del ataque que le hizo Karl Barth. Porque por este medio se arrojó una luz nítida sobre el hecho de que la concepción filosófica de la analogía permanece en conexión inmediata con el punto de partida religioso del pensamiento.

Por causa de tiempo, tengo que limitarme aquí a defender esta declaración refiriéndome al pensamiento griego, aunque también es verdad para la filosofía moderna.

Como ya he intentado mostrar en el primer volumen de mi libro *Reforma y Escolasticismo en la Filosofía*<sup>9</sup> en base a una investigación de las fuentes, el pensamiento griego estaba dominado por un motivo fundacional base central que desde Aristóteles ha sido llamado el esquema forma-materia. Tuvo su origen en un conflicto irreconciliable en la consciencia religiosa de los griegos entre una religión antigua de la vida y la religión cultural más joven del panteón olímpico. En la primera, la deidad no se concebía como una forma personal. En vez de ello, era vista como una corriente de vida eternamente fluyendo de la cual habían surgido periódicamente las generaciones sucesivas de seres, quienes han buscado establecer su forma individual y sus características, pero precisamente por esta

---

<sup>9</sup> Reformatie en Scholastiek in de wijsbegeerte, I (Francken: T Wever, 1949).



razón han sido sometidas a un destino terrible, *anangke* o *heirmarmene tyche*. En la religión de Dionisio que fue importada de Tracia, esta religión de la vida encontró su personificación más significativa. Este culto finalmente resultó en las orgías, en que de acuerdo a los relatos, solamente las mujeres participaban,<sup>10</sup> quienes con un desenfreno salvaje desgarraban a un animal y comían la carne cruda. Estas orgías conducían al éxtasis ante el acercamiento del dios Dionisio por medio del cual el alma como principio de vida se suponía que se abría paso a través de los límites del cuerpo a fin de unirse a la corriente fluyente de vida universal. El violento desgarramiento del cuerpo del animal obtenía por esa razón un significado simbólico.

Uno podría expresar bien esta idea fundamental de este acto simbólico con una variación del pronunciamiento de Mefisto en el Fausto de Goethe:

*Denn alles was geformt entsteht.  
Ist Wert das es zu Grunde geht.*

Esta concepción de la sempiterna corriente fluyente de vida que se abre paso entre cada forma corresponde al motivo griego de materia en su significación original. En el quinto libro de su *Metafísica*, Aristóteles nos informa que la *physis* o naturaleza ha sido realmente concebida de una manera unilateral en el sentido del origen de las cosas que experimentan desarrollo, o del origen de su movimiento, por el cual él indudablemente se refería a la filosofía jónica de la naturaleza. La palabra *physis* permanece en todo caso en conexión con el verbo *phuestai*.

El motivo de la forma por otro lado está relacionado con la más reciente religión de la cultura de los dioses olímpicos, la religión de la forma, medida y armonía. Los dioses olímpicos dejan a la madre tierra con su eternal corriente fluyente y su amenazante *anangke*. Ellos tienen una forma personal supra-sensorial y son inmortales. Pero no tienen poder sobre la *anangke*.

Por esta razón los griegos en sus vidas privadas se aferraban a las más antiguas religiones de la naturaleza y la vida. La religión olímpica llegó a ser solamente la religión oficial de la ciudad-estado.

---

<sup>10</sup> Ver Martin P. Nilsson: *Geschichte der Griechischen Religion*, I (München, 1941), 537: "die bakchischen Orgien erscheinen ausschliesslich al seine Sache der Frauen". Compare también la todavía clásica descripción de estas orgías por Rohde: *Psyche* II 1ss., que solo está obsoleto con respecto a su concepción de que la creencia en la inmortalidad tiene su origen en el culto traciano de Dionisio.

Incluso después que la forma mitológica de estas religiones fue socavada por la crítica filosófica, el motivo forma-materia que nació del conflicto entre las religiones más antiguas y más recientes aún dominaba el pensamiento griego, tal y como lo hacía el arte griego<sup>11</sup> y la sociedad griega.<sup>12</sup> Tenía un carácter interno dialéctico y tenía la tendencia de conducir en direcciones diametralmente opuestas al pensamiento teórico que había llegado a estar bajo su dominio.

En ausencia de la posibilidad de encontrar una verdadera síntesis entre los motivos mutuamente antagónicos quedaba tan solo la posibilidad de asignarle a uno de ellos la primacía o precedencia religiosa, que entonces iba acompañada de una desdivinización principal del motivo religioso opuesto. Sin embargo, también se hizo el intento de unir los motivos religiosos mutuamente antitéticos por medio de una lógica dialéctica sin tener un punto de partida para una verdadera síntesis. En el último caso, surge la ilusión dialéctica de que uno ha trascendido la antítesis en el punto de partida religioso del pensamiento por medio de un concepto teórico abarcador. ¡Ciertamente una ilusión dialéctica! Porque una síntesis verdaderamente teórica solamente puede alcanzarse en términos de un punto de partida que trasciende ambos términos de la antítesis teórica y en la cual descubren su unidad-raíz más profunda.

El motivo griego forma-materia excluye sin embargo una unidad-raíz más profunda del principio forma y del principio materia, porque lo que está en juego aquí es un dualismo en la esfera central religiosa de la cual procede el pensamiento teórico mismo.

Los principios de forma y materia fueron para el pensamiento griego principios mutuamente irreducibles del origen del cosmos y lo que se pensaba de ellos que

---

<sup>11</sup> La famosa trilogía de Esquilo “*Oresteia*”, por ejemplo, se concentra en el mismo problema que Platón trata en su *Timeo*, a saber, la relación de la ciega *anangke* con el poder racional dador de forma para la solución en una “persuasión” de la *anangke* por el divino *nous*. Compare el fin de la tragedia de Esquilo “*Así pues, Zeus y la necesidad fueron reconciliados*”.

<sup>12</sup> La ciudad-estado griega es la unidad que portaba la religión olímpica de la cultura. De acuerdo a la concepción griega, que por primera vez fue formulada de una manera filosófica por Protágoras, el hombre, quien como un ser natural está todavía atrapado en el estado salvaje irrestricto del principio de la materia (el *rheuston*), primero llega a ser un hombre completo por el poder formador de la ciudad-estado. Aristóteles posteriormente expresa esto de una manera tal que cualquiera que viva fuera de la ciudad-estado tiene que ser o un dios o un animal. Sobre esto descansa también el contraste entre el griego y el bárbaro. Ya que el bárbaro, viviendo fuera de la ciudad-estado, no alcanza plenamente la esencia propia de hombre, por naturaleza está destinado a la esclavitud. Los estoicos helenistas fueron los primeros que rompieron con esta visión del hombre que estaba orientada a la ciudad-estado (*polis*). Así pues, la concepción griega de la *humanitas humanitas* y el rol central de la *polis* está completamente dominada por el motivo-forma de la religión de la cultura en su oposición diametral al motivo-materia de la antigua religión de la vida. También es el Apolo Delfico quien como el legislador somete a la religión estática de Dionisio al principio limitante de forma de la ciudad-estado.

era divino dependía enteramente de la cuestión de a cuál de ellos se le asignaba la primacía religiosa. La filosofía jónica de la naturaleza surgió en un tiempo de crisis religiosa en la que la antigua religión de la vida abiertamente se opuso a la religión oficial de la naturaleza en el bien conocido movimiento dionisiaco. Y esta filosofía de la naturaleza se desarrolló bajo la primacía del principio de la materia. En su *Metaphysik des Altermus*, Stenzel correctamente observa que estos filósofos están dominados por el esfuerzo de privar al mundo de su forma. El verdadero *arche*, el origen divino de todas las cosas, es aquí verdaderamente la eternal corriente fluyente de vida, en su mayor parte representada por el símbolo de un así llamado elemento dinámico. Anaximandro lo llamó el *ápeiron* y presentaba la existencia individual de las cosas como una culpa que tenía que ser expiada en el orden del tiempo: *“El origen de todas las cosas es el ápeiron. Dentro de aquello de lo cual las cosas surgen ellas perecen una vez más, como está ordenado, porque ellas hacen reparación y satisfacción entre unas y otras por su injusticia de acuerdo al orden del tiempo”*.

Pero ya en la primera fase del pensamiento griego la dialéctica del motivo de forma y materia conduce a una antítesis polar. Es Parménides, el fundador de la escuela eleática, quien fundamenta la doctrina metafísica del ser y concibe a este *Ser* en la forma esférica divina del firmamento. No se le puede atribuir un verdadero ser al principio material del flujo eterno. Como no-ser, el devenir no puede ser concebido de una manera lógica. Los atributos de verdad y unidad se le atribuyeron al Ser.

Que es aquí donde el motivo religioso de forma se contrapone al principio material del flujo eterno se hace evidente desde la manera ceremonial en que Parménides declara que la *anangke* y la *dike* mantienen al ser dentro de límites establecidos de su forma esférica y lo protegen de cada transgresión de estos límites, por lo cual podría sumergirse dentro de la corriente temporal engañosa del devenir. Pero el motivo de la forma no se expresa aquí en el sentido puro con que lo hace en la religión cultural. Es probable que bajo la influencia órfica se halle ligado al antiguo motivo uránico de la reverencia del cielo.

Pero ya en Anaxágoras este motivo forma se ha liberado de estas influencias uránicas y se concibe nuevamente en el sentido puro de la religión cultural. La cultura es la manera controladora de dar forma a un material de acuerdo a este proyecto libre, y en esto se distingue en principio de la clase de formación que encontramos en la naturaleza. Ahora bien, Anaxágoras es el primero que busca el origen divino de toda forma cósmica en el *nous*, el poder divino de pensamiento que está completamente separado de la materia porque si fuera de otra manera no

sería capaz de controlarla. La materia está completamente privada de todo carácter divino. Incluso al principio del movimiento eternamente fluyente de la vida se le niega dicho carácter divino. Se convierte en un caos inerte, en el cual los elementos básicos de todas las cosas están mezcladas juntas. Del espíritu divino procede el primer movimiento dador de forma que hace del caos un cosmos. Así pues, la divinidad es concebida como el demiurgo, el constructor divino, quien no crea sino que simplemente la da forma a un material disponible que tiene su propia existencia independiente.

Esta concepción que en Anaxágoras no estaba elaborada consistentemente en su filosofía de la naturaleza, fue adoptada por Sócrates, probablemente por medio de Diógenes de Apolonia, y en su pensamiento obtiene un giro ético-estético. El *nous* divino le ha dado forma a todas las cosas en el cosmos visible de acuerdo a la idea del *kalokagathon*. Todo lo que tiene forma es una expresión de esta idea de lo bueno y lo bello. Es para un buen propósito, tiene un *arete*, corresponde a un orden teleológico que está orientado a la realización de lo bueno y lo bello.

En la primera concepción de la doctrina de las ideas de Platón, como la encontramos en el diálogo del Fedón, el *eide* o las formas ideales del ser se conciben todavía fuertemente en un sentido eleático. Ellas son del todo simples, inderivadas e indestructibles, completamente inmóviles, y no obstante están representadas como los verdaderos fundamentos del ser (*aitiai*) de las cosas perecederas del mundo sensorial. Las últimas participan (*methexis*) en las formas eternas del ser que son su *paradeigmata*.

Pero la rigurosa distinción que se adopta aquí entre el mundo trascendente de las formas eternas y el mundo de las cosas sensiblemente experienciables que está sujeto al principio de materia hizo del problema de la participación (*methexis*) en esta forma insoluble.

Si de acuerdo al modelo de la forma eleática del ser, el *eidos* es una unidad absoluta sin multiplicidad y no puede tener ninguna relación con el principio de materia del movimiento eternamente fluyente de la vida, entonces ¿cómo puede ser la causa del mundo perecedero de la forma, y cómo puede como una unidad absoluta llegar a ser una diversidad en el mundo sensorial?

Aquí reside el problema que atrapa la atención de Platón en sus así llamados “Diálogos Eleáticos”, *Parménides*, *El Sofista* y *la República*. En principio es el problema de cómo el pensamiento teórico puede descubrir una síntesis entre el principio de forma y el de materia. A fin de alcanzar una verdadera síntesis, uno

tendría que ser capaz de hacer retroceder ambos principios a un unidad-raíz superior.

El principio material de la eterna corriente fluyente de vida estaba esencialmente orientada al aspecto orgánico de la vida del mundo de la experiencia. El principio de forma de la religión de la cultura estaba orientado al aspecto histórico de la cultura. En nuestro horizonte temporal de la experiencia ambos aspectos están inquebrantablemente interconectados y están relacionados con el *yo* como la unidad-raíz de todos los aspectos temporales. Sin el movimiento de vida no es posible ningún dador cultural de forma y dentro del aspecto histórico de la cultura esta conexión se expresa en el desarrollo histórico de la vida de la cultura, el cual es una verdadera analogía del desarrollo orgánico de la vida. Pero en la antigua religión de la vida el aspecto orgánico de la vida fue absolutizado y divinizado, tal y como en la posterior religión de la cultura el aspecto histórico de la cultura fue absolutizado, al grado que perdió su relación interna con el aspecto orgánico de la vida. Fue precisamente por esta razón que el motivo forma-materia que surgió del encuentro entre estas dos religiones, no permitió ninguna verdadera síntesis entre los dos motivos antagónicos.

A pesar de este hecho, Platón intenta en sus *Diálogos Eleáticos* descubrir tal síntesis con la ayuda de una lógica dialéctica. Para este fin él introduce un número de ideas dialécticas que tienen el propósito de llevar a los principios de forma y materia a una correlación lógica, los cuales en sí mismos son mutuamente irreconciliables. La idea lógica suprema y más inclusiva ahora llega a ser la idea del *Ser*.

Parménides alcanzó este concepto metafísico del ser por medio de absolutizar la relación lógica de identidad (*estin einai*) y el concepto de unidad lógica. De acuerdo a él, el pensamiento *lógico* y el ser *lógico* son siempre idénticos. En su concepto dialéctico del ser Platón procede de la correlación entre identidad lógica y diversidad y entre unidad lógica y diversidad. Cada definición de lo que una cosa *es* implica una serie infinita de predicados que *no* se atribuyen en un sentido lógico a la cosa.

*Ser* y *no-ser* son de este modo correlativos lógicos. Aunque la corriente fluyente del devenir es llamada por Parménides un *no-ser* que es excluido por el *Ser*, la idea lógica-dialéctica del ser también abarca a este *no-ser*. Conecta a ambos el *on* y el *me on*, descanso y movimiento, identidad y diferencia, unidad y diversidad.

Aquí tenemos el origen del famoso concepto analógico del ser. En el diálogo *Filebo* la corriente del devenir se concibe como una *génesis eis ousian*, un proceso de devenir en un ser. Por este medio la distinción posterior aristotélica de potencialidad y actualidad fue anticipada en principio y al mismo tiempo fue introducida a la doctrina del ser la orientación teleológica que le atribuye a la materia un impulso hacia la forma como el bien natural de la esencia compuesta.

Así que a las cualificaciones eleáticas del ser fueron añadidas la unidad y la verdad, que eran las cualificaciones socráticas del bien. Pero todas estas cualificaciones ahora adquirieron un carácter analógico a fin de producir una síntesis dialéctica entre dos principios antagónicos de forma y materia. Ya he señalado que esta síntesis solo podía ser una ilusión.

La doctrina analógica del ser, como fue elaborada por Aristóteles, tiene dos polos: Dios como forma actual pura y la materia primigenia como el principio de la incompletud. En la doctrina griega del ser, que no conocía la idea de creación, nunca fue posible reducir el principio de materia al principio de forma. El dios aristotélico no es creador sino solamente la meta ideal de toda la actividad significativa en el cosmos.

Así que el concepto del ser apareció bajo la influencia de un motivo-fundacional dialéctico religioso, el cual también imprime su sello dualista sobre la visión teórica total de la realidad temporal. Incluso en la doctrina aristotélica de las categorías, la cual se supone que le daría a la doctrina analógica del ser su formulación más precisa, el dualismo del principio forma y el principio material también halla expresión. Las categorías de cantidad, incluyendo aquellas de espacialidad y tamaño, están limitadas exclusivamente a la materia, y a la actividad lógica del pensamiento, el *nous poietikos*, se le hace ser completamente independiente del cuerpo material precedero. La dicotomía que se introdujo de esa manera en el horizonte humano de la experiencia hizo imposible adquirir un entendimiento discernidor de la coherencia integral de significado de todos los aspectos modales de nuestra existencia temporal y consecuentemente también del significado integral de la analogía.

Las analogías que se manifiestan en todos estos aspectos presuponen una unidad-raíz más profunda en la esfera religiosa central de nuestra existencia en la que toda

diferenciación modal de significado tiene que ser dirigida concéntricamente hacia el Origen absoluto de todo significado.

La doctrina griega de la *analogia entis* no puede referir las analogías a una unidad-raíz religiosa porque su punto de partida religioso excluye esta unidad radical. Aquí la analogía tiene la última palabra. Esto significa que este concepto analógico del ser en su ambigüedad intrínseca no puede proveer ningún fundamento útil para entender críticamente la relación mutua y la conexión interna de los diferentes aspectos de la experiencia que se expresan en su estructura analógica. Así que en vez de un *primum notum* llega a ser un *asylum ignorantiae*.

Dentro del horizonte temporal de la experiencia humana la analogía es la expresión de una coherencia inquebrantable de significado en una diversidad irreducible de significado. Ambos presuponen una unidad de significado más profunda en el centro religioso de la existencia humana. Y esa unidad de significado a su vez es simplemente la expresión creacional de la unidad divina del Origen, el cual trasciende toda diversidad de significado y, de este modo, toda analogía, y el cual es exclusivamente el Ser. No hay un concepto analógico del ser que pueda abarcar tanto a la criatura y a su Origen divino. La analogía es exclusivamente de una naturaleza creada.