

Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía y epimeleia)

Carlos Llano Cifuentes
Universidad Panamericana

The author shows how the multiform (and nevertheless, articulated) richness of reality, which has been forgotten by univocist thinking of Enlightenment, was a central theme in Aristotelian philosophy by the noetic concept of *analogy*, and it also appears under the name of *analogy* and *otherness* in the poetical thinking of Octavio Paz and Antonio Machado; in the anthropological phenomenon of *empatía*, as it is conceived by Edith Stein; and under the greek concept of *epimeleia* in social science.

Analogía

En el orden cosmológico, Aristóteles arbitra una materia que media entre la forma y la privación. No es la forma en acto, ni es la mera ausencia de ella, sino el depósito informe de donde la forma puede extraerse. En el orden metafísico la potencia ejerce un papel, del todo paralelo, entre el ser (acto) y la nada, al punto que la materia no es sino el correlato cosmológico de la potencia metafísica, o, mejor incluso, la potencia es la interpretación en clave metafísica de la materia cosmológica.

Pero ha de advertirse que las relaciones entre la materia y la forma, y entre el acto y la potencia, serían en algún punto ininteligibles si en el orden gnoseológico Aristóteles no postulase un instrumento conceptual en correlato a su vez con la *ambigüedad* que corresponde

TOPICOS

a la potencia, como mediadora metafísica entre el acto y la nada (nada de sustancia); y a la materia, como tierra media entre una forma y la privación de ella en la sustancia (nada de esa forma en la sustancia). Este instrumento conceptual insustituible para el hilemorfismo cosmológico y para el dinamismo metafísico es precisamente la analogía. Quien no entienda tal modo de conceptualización o, más rigurosamente, de predicación, considerará a su vez como ininteligibles los conceptos de materia y potencia y la explicación que ellos dan a los fenómenos reales, como le acaeció a Descartes quien, apegado a la univocidad de la idea clara y neta o distinta, confunde la analogía con la ambigüedad.

La analogía aparece en Aristóteles precisamente cuando se percata de que hay realidades de las que algo -concretamente la sustancia, el acto y el ser- no puede predicarse de manera unívoca e idéntica, pero no puede a su vez dejar de predicarse. Y lejos de marginar este problema -como han hecho antes y después de él todos los matematismos y todos los racionalismos ilustrados- se empeña en *transformar la forma de pensar*:

“*Ser en acto* no se dice -afirma- de todas las cosas en el mismo sentido (*homolos*), sino analógicamente (*análogon*)”¹. El concepto analógico prototípico es el ser en acto, la existencia, y la manera prototípica de predicación del concepto análogo es la proporción o comparación: “como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello”². Entre el *esto es aquello* -identidad unívoca- y *esto no es aquello* -equivocidad- se da la proporción del *como*, que no es ni lo uno -es-, ni lo otro -no es-, sino que *es como*.

¹ Met. IX, 6; 1048b 6. Cfr. Met. VII, 1; 1028a 10 y Met. IV, 2; 1003a 33, donde ya había hecho su afirmación clave: *tó on legetai polajós* (“El ente se dice de muchas maneras”)

² Met. IX, 6; 1048b 8.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

Gracias a esta holgura introducida mediante la analogía del *como*, podemos hablar entre nosotros sin que sea necesario o buscar la definición de todo o callarnos ante lo indefinible, ya que “basta tener presente la analogía”³.

La analogía cumple una doble finalidad mutuamente intercambiable:

- a) Por un lado, es un valioso recurso epistémico para acceder noéticamente a lo que, por encontrarse más arriba o más abajo de nuestros umbrales de aprehensión, no nos es definible plenamente (verbigracia, la privación, o aun la potencia, de un lado, resulta rigurosamente indefinible por defecto; y Dios es también indefinible por exceso). La analogía hace posible el conocimiento que es posible sobre la nada y sobre Dios.
- b) Pero ello es así precisamente porque nos capacita para buscar y encontrar cierta unión (relación, proporción) en realidades en las que parecería prevalecer la diferencia (ser y nada; ser finito y ser infinito).

La analogía no es un artificio del entendimiento. Por el contrario, responde a la respectividad que guardan entre sí todas las cosas reales, las cuales se componen armónicamente con una cierta unidad coherencial que la analogía nos ayuda a descubrir y a describir epistémicamente. No es verdad que nada tenga que ver con nada, ni que todo tenga que ver sin más con todo. Sólo es verdad que todo tiene que ver con todo, aunque de distinta manera.

La analogía responde a la hipótesis de que todas las realidades tienen relación efectiva –real– con principios unitarios, aunque esas realidades sean de suyo diferentes. Si recurrimos al modo de pensamiento y al consecuente lenguaje de la analogía: “Si se habla universal y analógicamente” –dirá Aristóteles,– entonces, de alguna

³ Met. IX, 6; 1048a 37.

TOPICOS

manera, "las causas y principios de cosas diferentes son los mismos para todos..."⁴.

Introducimos en el mundo gnoseológico de la analogía es sumergimos en el de las diferencias y de las identidades, el cual favorece las posibilidades (que tanto hemos echado en falta para el verdadero progreso de la abstracción científica) de una concatenación que permite ver toda realidad desde varias perspectivas. Siendo fieles a nuestra idea de que el concepto análogo no se entiende sin su relación con los analogados (porque consiste en esa misma relación), para entender el concepto de analogía (que es a su vez análogo) deberemos relacionarlo con los casos en que el concepto análogo se aplica.

Hasta donde sabemos, Aristóteles en su *Metafísica* echa mano de la analogía en tres cuestiones principales -principales para la metafísica misma-, a fin de explicar la relación entre sustancia y accidente; entre acto y potencia; y entre forma y privación. Veamos este uso de la analogía no para entender las cuestiones en las que se arbitra, sino para comprender el procedimiento arbitrado, hasta donde ello se pueda.

a) Primera, *analogía entre sustancia y accidentes*: "Si la sustancia es causa del ser de cada cosa"⁵, las diferencias en el dintorno de la sustancia (figura, lisura, rugosidad, rectitud o curvatura) quedarían imposibilitadas de atribuirseles causalidad alguna: "¿cuál es, en efecto, la causa del ser de cada una de estas realidades? Pues ninguna de ellas es sustancia, ni siquiera asociada con otra cosa"⁶. La dificultad se salva precisamente por medio de la analogía misma: "en

⁴ Met. XII, 14; 1070a 32.

⁵ Met. VIII, 2; 1043a 2.

⁶ Met. VIII, 2; 1043a 3.

cada una (de las realidades diferentes en cada sustancia, que no son por ello sustancia) hay algo análogo a la sustancia”⁷.

Esto parece ser el caso extremo de la unidad (pues estamos hablando de las propiedades que lo son de una sustancia, fuente de la unidad) junto con la diversidad (porque las propiedades no son la sustancia, sino accidentes de ella, es decir, en cierto aspecto lo opuesto de la sustancia).

Se salva, pues, así la unidad de sustancia y sus accidentes, por un lado, y, por otro, el principio ya visto de que “las causas y elementos de cosas diferentes son diferentes”⁸, como es el caso que se da en algunas realidades “cuando no pertenecen al mismo género, por ejemplo, colores, sonidos, sustancia y cantidad”⁹.

Aquí la diversidad no puede ser más evidente: hay un *gap* gnoseológico insalvable entre el color y el sonido, o entre éstos y la sustancia, o entre la sustancia y la cantidad; pero también es evidente que quien oye o es oída es la sustancia; que es la misma sustancia la que oye el sonido y ve el color; que el color, o bien lo es de la sustancia o no es color; que la cantidad y la sustancia no son realidades distintas o separadas. Son diferentes, sí, asegura Aristóteles, pero hay una salvedad importante: son diferentes “*a no ser analógicamente*”¹⁰, porque entonces la diferencia se compatibiliza con la unidad.

b) Segunda, *analogía entre acto y potencia*. Esta misma compatibilización de las diferencias y de la unidad queda salvada, más ejemplarmente aún, en el caso del acto y la potencia. La analogía ocurre primordialmente en las relaciones –de algún modo siempre

⁷ Met. VIII, 2; 1043a 5.

⁸ Met. XII, 5; 1071a 24.

⁹ Met. XII, 5; 1071a 26.

¹⁰ Met. XII, 5; 1071a 27.

TOPICOS

confusas- entre el acto y la potencia, ya que la potencia, por serlo, contiene un factor de indefinición, siendo ella de suyo indefinida. Al hablar de potencia debemos apelar a su relación con el acto, apoyándonos en diversas proporciones de acto y potencia. Estas proporciones son a veces distantes y metafísicas, si es que no disparatadas (aunque no desproporcionadas), como las que ejemplifica Aristóteles cuando trata de hacernos ver que el plexo indefinible entre el acto y la potencia puede vislumbrarse mediante el uso de las comparaciones analógicas: el acto y la potencia se encuentran mutuamente entre sí, dice, como el que edifica y el que puede edificar. Pero como el *poder edificar* incluye ya el concepto de potencia que trata de esclarecer, hace una nueva apelación analógica: "en la misma relación que el edificador con quien puede edificar, está también el despierto con el dormido"¹¹.

Así como la de la sustancia y los accidentes, también la del acto y la potencia es en Aristóteles una indagación sobre los principios. Es de notar que en el grado en que nos aproximamos a los principios, en ese mismo grado el uso de la analogía se hace más frecuente por más imprescindible.

"Todavía en otro sentido -dice sabiamente Aristóteles- los principios son analógicamente idénticos (*análogon arjai ai autai*); por ejemplo, [no ya en la sustancia y accidente sino en] el acto y la potencia; pero también éstos son no sólo diferentes para cosas diferentes [como en el caso de la sustancia y accidente: en que Pedro es una realidad y su color otra diversa] sino de modos diferentes"¹² [pues uno es el modo de ser en acto y otro el modo de ser en potencia aun siendo la misma realidad, como el encino y la bellota].

En el caso de la sustancia y accidente estábamos hablando de *realidades diversas*, las cuales, empero, quedaban identificadas como

¹¹ Met. IX, 6; 1048a 37.

¹² Met. XII, 5; 1071a 4.

una unidad. Pedro y su color son diferentes, pero el color blanco accidental de Pedro dimana de Pedro como sustancia. En cambio, aquí, en el caso del acto y la potencia, no se trata de *realidades diversas* (Pedro y su color), sino de dos estados -acto y potencia- de una misma realidad. Si hay algo diferente del acto es la potencia: si hay algo diferente del encino es la bellota, como se sabe en cualquier aserradero; pero si hay algo idéntico es la bellota hecha encino, como lo sabe cualquier reforestador.

c) Tercera, *analogía entre forma y privación*. Sin embargo, se da aún un caso más extremo en donde la inflexión de la diversidad y la unidad cobra carácter verdaderamente crítico: se trata de la discutidísima identificación que hace Aristóteles denominando *principios* a tres *realidades* -o realidades y faltas de realidad- tan radicalmente diversas como la forma (*eidós*), materia (*hylé*) y privación (*stéresis*): “podríamos decir analógicamente que los principios son tres: la forma, la privación y la materia”¹³. Si ya la identificación analógica entre sustancia y accidente, y entre acto y potencia, resultaba problemática, incluir dentro de la unidad del concepto de principio precisamente a la privación parece el extremo de las exageraciones. En este caso no es un *lapsus* aristotélico aislado, sino reiterativo¹⁴.

Esta afirmación (que la forma y la privación -es decir, el ser y el no ser- son principio), podría parecer hegeliana, si no fuera porque aquí se considera el no ser como condición de posibilidad para que advenga el ser. Rigurosamente, Aristóteles no tiende un arco entre el ser y el no ser, sino entre el principio y la condición: para que el ser se mueva debe carecer de algo. Esta carencia de algo, que es la privación, hace *analógicamente* un cierto papel de principio pues, como el principio, posibilita que el ser se mueva, aunque la

¹³ Met. XII, 4; 1070b 18.

¹⁴ Cfr. Met. XII, 5; 1071a 34: “Los principios o elementos de las sustancias... son materia, especie, privación, causa motriz”.

TOPICOS

posibilidad ofrecida por la privación es radicalmente distinta de la que ofrece el principio (y la potencia del principio). Tanto la privación como la forma intervienen en la factura del ser, aunque la privación no es ser (sino algo *dado* en la mente) y la forma sí lo sea (como algo *dado* en la realidad).

Podemos no encontrarnos de acuerdo con Aristóteles en llamar *principio* a la privación, que es precisamente carencia de ser. Pero el análisis de la analogía establecida entre sustancia y accidente, acto y potencia, forma y privación, nos permite asentar que:

- a) la analogía logra la unidad acogiendo la diferencia.
- b) las diferencias que abraza son diferencias críticas y máximas.
- c) las diferencias acogidas llegan a abarcar los extremos del ser y no ser, con las salvedades que acaban de hacerse.
- d) por último, la analogía es un recurso noético arbitrado por Aristóteles para unir lo diferente de manera que se mantenga la unidad sin perder las diferencias; y se mantengan las diferencias sin abolir la unidad.

¿Por qué el deseo de mantener la unidad? Por una instancia de inteligibilidad: la pluralidad inconexa es ininteligible. ¿Por qué, entonces, el deseo de mantener la diferencia? Por una instancia de realidad: la unidad homogénea es irreal. Kant, al revés, intenta imponer a la complejidad de las ciencias *un modelo unívoco del orden*. Este es el inicio o la cima, según se vea, de la Ilustración. La historia de la ciencia nos dirá después que para dar cuenta de la riqueza de la realidad —en la que el todo es más que la suma de sus partes—, es necesario recurrir a una multiplicidad de modelos. “La cultura contemporánea exige *un constante esfuerzo de síntesis de los conocimientos y de integración de los saberes*”¹⁵. Esta síntesis es tan necesaria como la también necesaria especialización de las

¹⁵ Juan Pablo II: “Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias”, *Oss. Rom.* 13-IX-92.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

investigaciones, porque sin ella “se corre el gran riesgo de desembocar en una cultura fragmentada, que sería de hecho la negación de la verdadera cultura...”¹⁶.

El requerimiento de acoger esa *diversidad de modelos* implica a la postre el romper con la modernidad ilustrada, porque supone el paso de una forma de pensar *unívoca* a una forma *análoga* de pensar.

Si la modernidad, tal como la concibe José Gaos y otros autores, reside en el predominio del racionalismo rebajando toda otra forma de pensamiento, puede inferirse que la modernidad margina por esta causa el pensamiento analógico como impropio de la ciencia. En sentido paralelo, cabe decir que el declive de la época moderna coincide con un rebrote de la analogía en cuanto manera y actitud de pensamiento, que habría quedado subyacente en la modernidad, después de un fuerte pero efímero repunte en el romanticismo.

En la univocidad cada concepto y palabra tienen un sentido definido, y el progreso del lenguaje consistiría en definir más y más ese sentido, acartonando ese sentido único. El racionalismo, y la univocidad consecuente, hace girar por esto el lenguaje sobre la palabra, como elemento átomo principal: es lo que quiere decir la aspiración cartesiana de la *idea clara y distinta* —esto es, absoluta, definida, separada—. Pero la exigencia de referirnos a un mundo vital, envuelto en redes y contextos, a un mundo de dinamismos caleidoscópicos, nos obliga a que el perno del lenguaje no sea la palabra, sino la frase. “La primacía lingüística de las frases sobre los términos aislados implica la primacía semántica de la analogía sobre la univocidad”¹⁷.

¹⁶ Juan Pablo II: “Discurso a la Academia...”

¹⁷ LLANO, ALEJANDRO: *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 22.

TOPICOS

Atendiendo a este hecho, el ya evidente fenecimiento de la modernidad acarrea consigo la decadencia de la univocidad ilustrada, a la que tanto se apostó —desde Descartes hasta Russell— y de la que tan poco se ha obtenido; al tiempo que la analogía se nos presenta con una clara fuerza ascendente. Ello, no sólo ante el matematismo, pretencioso de purificar cada término de cualquier connotación dispersadora, sino también ante la fenomenología, con su instancia de limitarse a mirar lo mirado y nada más que lo mirado. Dirá Inciarte que la realidad nos exige lo contrario: dirigir los ojos más allá de la mirada, lo cual se patentiza paradójicamente en la más elemental fenomenología de la percepción: si los ojos quedaran inmovilizados ante su objeto, ante un objeto único, terminarían por no ver nada. La analogía es la respuesta intelectual a esta exigencia de ir *más allá de lo visto*; hasta nos permite entender lo visto viendo lo que está allende de lo que vemos.

José Gaos, a quien no dudamos en calificar como el último y más riguroso adicto de la fenomenología hasta ahora, adumbró, no obstante, que cada idea entraña en sí una congénita *holgura* o *laxitud* que le permite referirse a diferentes realidades, aunque lo sean de la misma especie, pero aun sin serlo; impidiendo que ninguna realidad pueda quedar representada de manera íntegra por una sola idea y necesitando de la concurrencia de varias ideas para ser representada, así como cada idea necesita de varias realidades representantes para ser entendida. En esta afirmación, que suscribimos como otras, se introduce, en la aurora de la postmodernidad, el pensamiento analógico en medio de la más estricta fenomenología. Por esto podemos afirmar, sin temor ya a equivocarnos, que las formas actuales del pensamiento naciente o incluso contemporáneo tienen poco que ver ahora con los modelos univocistas y cuantitativistas del lenguaje, los cuales se han mostrado pobres e insuficientes ante la riqueza y barroca superabundancia de lo real. La realidad no está hecha por Herrera sino por Churriguera. Por eso no se habla hoy de términos o vocablos, sino de *discursos*.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

¿En qué se caracteriza esta forma de pensamiento contemporáneo? Para entenderlo, debemos de remitirnos a los análisis que sobre la analogía acabamos de hacer con Aristóteles en su *Metafísica*. La analogía es un esfuerzo ingente, y hasta hace poco inaudito, de mantener la diferencia y la identidad, el pluralismo y la unidad, sin prescindir cobardemente de la vigencia de ninguno de los términos: afirmar en el ser la unidad del acto y de la potencia, en medio de su diversidad opuesta; afirmar en el movimiento la unidad de la materia y la forma, pese a su correlación antitética; afirmar la unidad de la sustancia y el accidente, en el seno de sus mutuas diversidades; y aun —en su ápice— afirmar el *status* de principio tanto para la forma como para la *stéresis* o privación.

Pues bien, este *otro modo de pensar* que ahora aparece no tan tímidamente, consiste en eso, en el *discurso analógico*, que cuida de no caer ni en una identidad compacta, ni en una variabilidad (equivocidad) dispersa.

Lo cual significa que la profundidad del pensamiento no coincide con su nitidez: se puede ser exacto y superficial. Así como, según señaló en su momento Bergson, los confines entre un objeto y otro nunca serán totalmente precisos, tampoco lo serán, y aún menos, los conceptos que a estos objetos representan: hay entre ellos holguras e intersecciones, que no pueden eliminarse simplísticamente. La homogeneidad se entrecruza y cruza con la heterogeneidad y ambas coexisten en nuestro entendimiento, para que éste pueda alcanzar un mínimo de inteligibilidad (homogénea) y de realidad (pluriforme). Si todo fuera homogéneo percibiríamos nada, pues nuestros sentidos sólo captan contrastes (ya dijo Cornelio Fabro que el molinero no oye el ruido del molino, pero se despierta con su silencio, y Díaz Ruanova sugiere poéticamente que llamamos silencio a la perpetua melodía de las estrellas).

A su vez, si todo fuera heterogéneo tendríamos percepción, pero no podríamos razonar sobre ella, pues nada nos autorizaría a *pasar* de

TOPICOS

una cosa a otra. Nuestro pensamiento haría la labor del *saltimbanqui*: pegar brincos puntiformes de una realidad a otra, sin poder establecer estas relaciones en las que consisten nuestras actividades racionales.

Siempre me ha llamado la atención que a los *tests* que nos obligan a *contestar*, afirmativa o negativamente, sin otras explicaciones, a una cuestión dada, se les llame *tests objetivos*. La supuesta objetividad deriva del hecho, muy superficial, de su final cuantificación: en último término, habrá un número *exacto* de respuestas acertadas y un número *exacto* de respuestas erróneas. En ello consistiría la objetividad: en su exactitud. Pero la objetividad no reside en la exactitud, como tampoco la profundidad. Más bien habría de decirse lo contrario. La objetividad consiste en la penetración dentro del objeto, para lo cual el entendimiento debe recorrer los meandros de su posible inteligibilidad, los socavones de su inagotable riqueza oculta por una ganga de la que debe liberarse. Por ello los objetos *cuantificados* no son más que un excipiente de realidad a la que hemos aplicado nuestra subjetiva medida. El objetivista toma la medida por lo medido: los colores se convierten en longitud de ondas. Pero, como ya advirtió también José Gaos, las ondas luminosas son invisibles, no son fenoménicas. Lo que el físico *ve* en ellas no es la realidad del color sino la subjetividad de su medida.

No sólo hemos tomado el objeto por su medida. Hemos, además, *descoyuntado* el objeto (para emplear el término bergsoniano), desconectando la comprensibilidad de la realidad, precisamente con el afán de comprenderla; como en estos *tests*, en que cada pregunta exige una respuesta sin conexión con las demás, la realidad se convierte en un montón de mosaicos sin hilación alguna. En La **unidad de la experiencia filosófica** nos hace ver magistralmente Etienne Gilson que las realidades separadas por los métodos cartesianos (sujeto y objeto, espíritu y extensión, sociedad e individuo) no podrán ser ya compaginadas de nuevo mediante ningún esfuerzo filosófico por sintético que parezca. El racionalismo va contra la corriente real de nuestro pensamiento, que se resiste a

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

quedarse en fijaciones absolutas (en eso, el acto ideatórico típico de Husserl se encuentra equivocado). Lo humano no es pensar primero en una cosa y luego caprichosamente en otra: eso no es el raciocinio; sí lo es, en cambio, el moverse *entre* cosa y cosa. Este *entre* es precisamente el pensamiento típicamente favorecido por la analogía. La analogía es la continua relación, el inevitable vaivén entre los extremos analogados, por medio del que se clarifica su comprensión: no se trata de distinguirlos, en el sentido de diferenciarlos, sino de buscar los polifacéticos aspectos en que puede formularse su comparación, entre sí o respecto de un término común (comparación que no cabe en lo idéntico ni en lo unívoco).

En su virtud, por ejemplo, el racionalismo ilustrado tendrá siempre una dificultad endémica para establecer la relación entre la sustancia y sus propiedades, que es el primer caso de analogía presentada en la *Metafísica* de Aristóteles. Porque perteneciendo tanto la sustancia como el accidente al innegable ámbito del ser, la sustancia no es ser del mismo modo que lo es el accidente. Apretando más las cosas, si el ser se dice sobre todo de la sustancia (*Metafísica* VII), al accidente, que es el opuesto de ella, no le corresponderá que el ser se le predique. Introducida la estructura peculiar del pensamiento analógico, habrá que decir en cambio que la sustancia tiene el ser en sí misma, *como* el accidente lo tiene en la sustancia, de manera que, suponiendo las antiguas formulaciones escolásticas, si la sustancia es propiamente *ens* (*ente*), el accidente es propiamente *entis* (del *ente*).

Desprendidos, por el contrario, de esta forma de pensamiento, no tendremos más alternativa que o bien negar la existencia real de las cualidades accidentales (primero las secundarias, como hará Locke, y después también las primarias como hará Kant) o bien negar la realidad de la sustancia, lo cual correrá por cuenta del fenomenismo empirista de Hume, aún redivivo en la filosofía contemporánea. Pero entonces cada cualidad se convierte en sustancia; el empirismo y el platonismo se muerden la cola. Sin el pensamiento analógico la inteligencia humana se hace inevitablemente reduccionista.

Otredad

Desde un terreno no rigurosamente filosófico, aunque tampoco ajeno, Octavio Paz define la analogía no sólo como *sintaxis cósmica*, sino como *prosodia*¹⁸. “La analogía es el reino de la palabra *como*, ese puente verbal que, sin suprimirlas, reconcilia las diferencias de oposiciones”¹⁹. Se trata, sin duda, de una verdadera resurrección de los viejos conceptos de la metafísica aristotélica, porque la analogía había quedado enterrada durante siglos, y aún hoy, por los neopositivistas del lenguaje, quienes no encuentran diferencia entre la metafísica y la poesía, en lo que no les falta razón, pues el reino del *como* analógico vive ya sólo en la una y en la otra. Lo que piensa el neopositivista es que la metafísica y la poesía intentan decir lo que no puede ser dicho; *la realidad es que la metafísica y la poesía dicen lo que el neopositivista no puede decir*.

La analogía es el recurso arbitrado por la metafísica para el pensamiento y por la poesía para el lenguaje, a fin de encararse con *lo otro*, a fin de habérselas intelectual o vivencialmente, en cada caso respectivo, con la alteridad, o, según dirán Paz y Machado, *la otredad*.

De manera semejante a como –decimos nosotros– la analogía es multívoca, así Paz nos sugiere que la presencia de lo otro –la sensación de “otredad”, peculiarmente si se refiere a lo otro “en su forma más pura y original”–, es anímicamente poliforme, porque suscita al mismo tiempo “extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: asombro, alegría”²⁰. La gama de sensaciones ante lo Otro es

¹⁸ PAZ, OCTAVIO: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, 1974, p. 95.

¹⁹ PAZ, OCTAVIO: *Los hijos del ...*, p. 134.

²⁰ PAZ, OCTAVIO: *El arco y la lira*, F.C.E., México, 1986, pp. 129 y 132.

muy rica²¹, además de expresarse como misterio, esto es, como inaccesibilidad absoluta. Se trata de una experiencia de lo indecible²². Aunque, igual que los sentidos en la analogía, todas estas sensaciones tienen algo en común: “el primer movimiento del ánimo es echarse hacia atrás”²³; pero, igual también que lo que acaece a la inteligencia con los conceptos analógicos, no puede quitar los ojos de ello, en un vaivén permanente.

Por eso a lo *Otro* para Octavio Paz, subyacentemente, no puede accederse más que recurriendo a la analogía: “cuando queremos expresarlo no tenemos más remedio que acudir a imágenes y paradojas”²⁴.

“La analogía es la ciencia de la correspondencia. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a diferencias: precisamente porque esto *no* es aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. El puente es la palabra *como* o la palabra *es*: esto es *como* aquello. El puente no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias: las redime, hace tolerable su existencia”²⁵.

²¹ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 132.

²² PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 129.

²³ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 132.

²⁴ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 140.

²⁵ PAZ, OCTAVIO: *Los hijos del ...*, p. 107 y 108.

TOPICOS

Antes Aquino permite, mediante la analogía, mantener la semejanza, *aunque la diferencia sea infinita*²⁶. Y –según lo acabamos de ver– el propio Aristóteles se atreve a establecer la analogía incluso entre la forma y la privación (entre el ser y el no ser). También Paz ahora parece en ocasiones caer en la equivocidad más que en la analogía, y precisamente cuando lo hace en torno a la misma temática aristotélica: la potencia. “El hombre es carencia de ser, pero también conquista de ser (...) Esa es su condición: poder ser, y en eso consiste el poder de su condición”²⁷. Algo semejante acontece en el tratamiento del otro lugar analógico aristotélico: la sustancia. El propio sujeto, en medio de su autoconciencia, se asemeja a una ola, que son muchas olas. “Siempre cambiante –y siempre idéntica a sí misma en sus metamorfosis incesantes...”²⁸. Pues, en efecto, “oscuramente sabemos que vida y muerte no son sino dos movimientos, antagónicos pero complementarios, de una misma realidad”²⁹.

Pero, curiosamente, alude Paz también al tercer lugar de la analogía en Aristóteles: el ser y el no ser. Uno de los lugares propios de esta asociación y disociación entre el ser y el no ser se da para Paz en el hombre, en el yo más profundo de cada uno: “el hombre es un ser que no es, sino que se está siendo, un ser que nunca acaba de serse...”³⁰. “Negación y afirmación, falta y plenitud, coexisten en nosotros. Son nosotros. El ser implica el no ser; y a la inversa”³¹.

²⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11, ad 4.

²⁷ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 154.

²⁸ PAZ, OCTAVIO: *Libertad bajo palabra*, F.C.E., México, 1985, pp. 167-170.

²⁹ PAZ, OCTAVIO: *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1984, p. 182. Este mismo pensamiento, casi equívoco se repite en *El arco y la lira*: “*vida y muerte, ser o nada, no constituyen sustancias o cosas separadas*”, p. 150.

³⁰ PAZ, OCTAVIO: *El signo y el garabato*, “La nueva analogía”, Joaquín Mortiz, 1986, p. 16.

³¹ PAZ, OCTAVIO: *El signo y ...*, “La revelación poética”, p. 150.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

Pero se da igualmente frente a lo Otro y su carácter sagrado (con lo cual coincide con la más antigua tradición escolasta): “La religión es una tierra incógnita para la razón... El nirvana del budismo y la nada del místico cristiano son nociones negativas y positivas al mismo tiempo...”³².

Octavio Paz analiza estos poderes extraordinarios –digámoslo así– de la palabra para conjuntar realidades disímbolas y antitéticas, y los atribuye a la fuerza de la poesía. Pero es en realidad un poder natural del pensamiento, a tal grado que para obtenerse lo que la filosofía ha llamado concepto unívoco –que Paz asigna a la prosa– debemos hacer *violencia* a la palabra misma. “En la prosa la palabra tiende a identificarse con uno de sus posibles sentidos: al pan, pan; y al vino, vino. Esta operación es de carácter analítico y no se realiza sin violencia, ya que la palabra posee varios significados latentes, es una cierta potencialidad de direcciones y sentidos”³³. Usando la terminología nuestra, la violencia consistirá en reprimir el paso natural del concepto al acto, paso natural entrañado en el concepto de la ciencia física y, con más vigor, en el concepto análogo usado en la metafísica que se acerca a las diferentes realidades singulares que abarca, únicas que existen en acto.

Se da así una cierta afinidad, tal vez no percibida por el propio poeta mexicano, entre metafísica y poesía. La primera, en su afán de trascender la realidad física en la que vivimos; la segunda, en su apetito de trascender la palabra con la que hablamos. En *El arco y la lira*, Paz cita a Arthur Waley: “el valor de las palabras reside en el sentido que esconden. Ahora bien, este sentido no es sino un esfuerzo para alcanzar algo que no puede ser alcanzado realmente por las palabras”³⁴.

³² PAZ, OCTAVIO: *El signo y ...*, p. 140.

³³ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, “La otra orilla”, p. 136.

³⁴ Cfr. PAZ, Octavio: *El arco y ...*, p. 101.

TOPICOS

El modo como la palabra encierra o contiene diversos significados o sentidos –manteniéndose una–, y la manera como los conceptos universales análogos implican a sus analogados o inferiores es un problema paralelo y básico tanto en la poesía como en la metafísica. Octavio Paz en sus análisis poéticos y la filosofía aristotélica en los suyos metafísicos alcanzan intuiciones casi idénticas, aunque parezca constar su desconexión histórica: dos corrientes de pensamiento pueden y aun deben coincidir en la verdad de las cosas o de los procesos; sólo un historicista a ultranza querría ver un contacto cultural en lo que basta sólo la coincidencia en la verdad de las realidades.

Paz resuelve este problema, en el nivel de la poesía, de la siguiente forma: “Cada palabra encierra cierta pluralidad de significados virtuales; en el momento en el que la palabra se asocia a otras para consituir una frase, uno de los sentidos se actualiza y se vuelve dominante. En la prosa la significación tiende a ser unívoca mientras que, según se ha dicho con frecuencia, una de las características de la poesía tal vez cardenal, es preservar la pluralidad de sentidos”³⁵.

La resolución del problema en la epistemología metafísica de Aristóteles es más compleja, pero del todo coincidente. El concepto protagónicamente unívoco –que es el concepto de la matemática– no posee más que un sólo significado, y es un *universal* que, por paradoja, no abarca un universo de individuos. El triángulo rectángulo de Pitágoras o la esfera de Euclides, son en cada caso absolutamente únicos: las diferentes proporciones de los lados del rectángulo o la diversidad de la longitud del radio de la esfera son irrelevancias imaginativas que no les otorgan el rango de individuos diferenciados dentro de un supuesto universal.

El concepto universal de la ciencia física, también unívoco, no contiene en principio ninguno de sus individuos en acto (puedo

³⁵ PAZ, OCTAVIO: *El signo y ...*, pp. 64-65.

concebir perfectamente la idea de árbol sin pensar actualmente en una conífera o en una palmera). El universal físico contiene a sus inferiores de una manera potencial, con propensión a actualizarse en individuos reales mediante la predicación judicativa. Como hemos dicho en otro lugar, el universal físico es por ello *universal en estado de suspenso* (en suspenso de ser predicado de un individuo que le pertenezca)³⁶.

El grave problema se halla al determinar el modo y manera como el concepto universal análogo contiene a sus analogados inferiores o individuales.

Juan de Santo Tomás expresa en una acertada fórmula el peculiar comportamiento del concepto análogo, que no puede prescindir de las realidades singulares, como el concepto unívoco matemático, ni contenerlas potencialmente *-virtualmente*, diría Paz- a reserva de que en su momento se haga con el concepto un juicio predicativo, como en el concepto unívoco físico; porque en el caso del concepto análogo es en la dinámica de su aplicación en donde el concepto se va en verdad configurando. Para Juan de Santo Tomás, "este concepto no se abstrae de los analogados, en el sentido de que contenga potencial y no actualmente lo que los diferencia, sino [sólo] en el sentido de no explicitar estas diferencias, aún cuando las contenga actualmente"³⁷.

Esta expresión o fórmula, arbitrada aquí por Juan de Santo Tomás para referirse a la peculiar condición universal del concepto análogo, resulta casi paradójica (la analogía y la paradoja son fronteras): no es fácil, en efecto, entender la *actualidad implícita* de la que nos

³⁶ A diferencia del concepto matemático, supuestamente universal, que se encuentra en *estado de objeto*. Cfr. LLANO, CARLOS: "Documentos del Seminario de Epistemología: la primera operación del espíritu y la metafísica", *apud* Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México, 1984.

³⁷ JO. S. THOMA.: *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, Torino, 1930, *Ars Logica*, pars II, q. 13, a. 5.

TOPICOS

habla para explicar el especialísimo estado mental en que se encuentra el concepto análogo que contiene de *un modo actual pero no explícito* a sus analogados.

Reparemos, sin embargo, en la particular condición de este tipo de conceptos. Si la analogía del concepto ser -por ejemplo- se toma en serio, como unidad de proporción (recuérdese: la sustancia es a su ser *como* el accidente al suyo), resulta ininteligible si no se tienen presentes, como actualidades, los factores que configuran la proporción, a menos que encaremos el riesgo de que tal concepto o esté equivocadamente vacío o se nos convierta en un concepto unívoco. El concepto de ente resultaría vacío si no se hace referencia a los diversos órdenes del ser (y de no ser) y si no se refiere a ellos con esa unidad y diversidad proporcionales que no sólo le es propia sino también constitutiva. Igualmente, para un veraz entendimiento del ser no basta atender a aquello en que, por ejemplo, Dios y la creatura coinciden (como para entender el concepto 'hombre' basta pensar en lo que coinciden Pedro y Aníbal): el concepto de ser resultaría, a la postre, y a pesar de toda resistencia, un concepto unívoco.

Se requerirá que además de aquellas semejanzas -*similitudines*- se consideren las desemejanzas en ellas contenidas, pues se trata de *semejanzas disimiles -dissimiles similitudines-*³⁸. Si no consideramos actualmente tales diversidades -entre la sustancia y el accidente, el acto y la potencia, la forma y la privación, Dios y la creatura- no tendríamos un conocimiento suficiente ni de lo uno -sustancia, acto, forma, Dios- ni de lo otro -accidente, potencia, privación, creatura-.

Lo único que el concepto análogo habrá de dejar fuera es el llevar a cabo la referencia de la proposición explícitamente (esto es, referir explícitamente el concepto ser a Dios y a la creatura, o a la forma y la privación, o al acto y la potencia, o a la sustancia y el accidente,

³⁸ TOMÁS DE AQUINO: *In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 3.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

aunque Dios, creatura, forma, privación, acto, potencia, sustancia y accidente hayan de estar actualmente presentes en el concepto en cuestión).

Y habría que dejar fuera tal referencia en su calidad de concepto, por la elemental razón de que esa referencia es, justamente, un juicio: se trata, así, de un concepto que *exige* un juicio para constituirse como concepto análogo, por fuerza de la proporción analógica que entraña. Por eso, hemos dicho en otro lugar que el concepto análogo se encuentra en *estado de dinámica judicial*³⁹. Para decirlo con los citados términos de Paz, la pluralidad de significados virtuales que encierra la palabra [concepto análogo] se actualiza y se vuelve dominante en uno de ellos “en el momento en que la palabra se asocia a otras para constituir una frase” [un juicio].

Hay, sin embargo, una diferencia entre el aristotélico Juan de Santo Tomás y Octavio Paz respecto del rango del concepto análogo. Tal parece que para el poeta mexicano la analogía posee una dignidad mayor que debe preservarse (“una de las características de la poesía tal vez cardenal, es preservar la pluralidad de sentidos”), mientras la fijación unívoca que se alcanza en la prosa (“al pan, pan; al vino, vino”) parece que decolora o empobrece la omnitud de los términos.

En cambio, el concepto análogo es para Juan de Poinset un concepto de orden inferior: “lo proporcionalmente análogo, que conviene intrínsecamente a los analogados, se expresa en un concepto uno, inadecuado e imperfecto”⁴⁰.

Representando el concepto universal la relación *unus versus alia*, lo *uno* frente a lo mucho, parece que resulta decisivo para su constitución propia el modo por el que es *uno*. De ahí que Juan de Santo Tomás, en su *Lógica*, pueda llamar al concepto inadecuado e

³⁹ LLANO, CARLOS: “Documentos del Seminario...”.

⁴⁰ JO. S. THOMA. *Cursus philosophicus*, pars II, q. 13, a. 5.

TOPICOS

imperfecto, en cuanto *uno*, cuando, como en el caso del análogo, su unidad es menos fuerte (es más fuerte la unidad entre las partes que son potenciales, como en el universal unívoco físico, o como en el universal unívoco matemático, que carece de partes o inferiores, que en el caso del análogo en el que las partes se contienen, como dijimos, en su actualidad).

Pero si se considera que el concepto es, además, lo uno frente a lo *mucho*, entonces la adecuación y perfección conceptuales no pueden calificarse sólo atendiendo a la unidad, como lo hace aquí exclusivamente Juan de Santo Tomás, sino también a la manera como el todo mira o abraza (adecuada y perfectamente, o inadecuada e imperfectamente) los singulares de los que es universal.

En este sentido nos parece más acertada la perspectiva de García López⁴¹, cuando, para perfilar la naturaleza del concepto análogo, atiende al modo como el concepto es *totalidad* y no sólo a la manera como consigue su *unidad*, enfoque más coincidente con el de Octavio Paz y con la visión no ilustrada o postmoderna del concepto.

Dice Rafael Jiménez, comentando aquellas agudas observaciones de nuestro premio Nobel, que “la analogía no es aún poesía, pero es un presupuesto suyo”⁴². Nosotros nos permitiríamos parafrasear que la poesía es uno de los modos de echar mano del recurso analógico de nuestro pensamiento; y otra manera es el conocimiento metafísico, admitiendo con él que “la elasticidad parece una prerrogativa de la poesía” al punto de que “usa al máximo la elasticidad de la lengua”⁴³. Tal elasticidad corresponde a lo que José Gaos, según ya dijimos, llama *laxitud* del concepto.

⁴¹ GARCÍA LÓPEZ, JESÚS: “La abstracción según Santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1975, p. 217.

⁴² JIMÉNEZ C., RAFAEL: “Una noética para la poética de Octavio Paz”, *Tópicos*, Universidad Panamericana, México, febrero, 1992, p. 90.

⁴³ JIMÉNEZ, C. RAFAEL: “Una noética para...”, p. 91.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

Esta laxitud es determinada para Gaos mediante la razón práctica; para Paz, "la tendencia a fijar un solo significado"⁴⁴ "se cumple gracias a la poesía".

Este paralelismo poético-metafísico que hemos encontrado en los conceptos analógicos por parte de Paz en el primer caso y de Aristóteles, y aún de Gaos, en el segundo, permite señalar a Rafael Jiménez que Octavio Paz deja al margen muchas cosas cuando pone la univocidad del lado del Occidente y la analogía en el Oriente ("el mundo occidental es el del esto o aquello; el oriental, el de esto y aquello")⁴⁵, ya que "ni todo el pensamiento de occidente está constituido sobre Parménides ni por tanto el primer intento de correcciones es el de Hegel"⁴⁶, como quizá piense Paz. Para Jiménez la primera corrección se hace cuando Aristóteles afirma -y ya hemos visto que lo hace reiteradamente- que "el ser se dice de muchas maneras".

A pesar de tan diversas perspectivas angulares, el pensamiento de Paz y el de Aristóteles no dejan duda ninguna de que ambos se refieren a una misma realidad epistémica, la cual consiste en mantener *ex aequo* la unidad y la pluralidad. La alternativa metafísica de Heráclito y Parménides queda resuelta con ese gigantesco avance del pensar del hombre que es el concepto de *potencia*. Pero la problemática que a su vez se abre con ese nuevo oscuro concepto (para Descartes no oscuro, sino incomprensible) se esclarece un tanto gracias al concepto de analogía, que salva, como puente sobre tumultuosa torrencera, tanto la universalidad parmenídea (sólo hay

⁴⁴ PAZ, OCTAVIO: *El signo y...*, p. 65. Advirtiéndose que esta *fijación del significado* múltiple de la palabra es realizada propiamente no por el poeta, sino por el lector: "ningún texto poético tiene existencia por sí: el lector otorga realidad al poema" (*Idem*, "La nueva analogía", p. 15).

⁴⁵ PAZ, OCTAVIO: *El arco y...*, p. 102.

⁴⁶ JIMÉNEZ C., RAFAEL: "Una noética para...", p. 85.

TOPICOS

agua congelada idéntica a sí misma) como la equivocidad heraclitiana (no hay un río que continúe, sino infinitos ríos discontinuos). Si sólo “*esto es aquello*” –como acaba de decir Paz– el ser es tautológico, como dijo Parménides. Pero si “*esto es como aquello*” –como también Paz acaba de decir– el ser es no ambiguo, sino analógico, como dijo Aristóteles (“el ser se dice de muchas maneras”), pero no equívoco, como lo dijo Heráclito.

Lo importante para nosotros es señalar que la abstracción de la forma, eliminadora del sujeto o la sustancia, tuvo antaño como fruto la sustancialización de las formas accidentales en el mundo platónico, formas absolutamente no ya unívocas, sino únicas; pero modernamente ha tenido el efecto aparentemente contrario: con el empirismo lo que ha desaparecido es la sustancia. La diferencia es, con todo, aparente. Como lo observa con agudeza Alejandro Llano⁴⁷, el empirismo revela también, y no sólo el platonismo, una clara tendencia cosificadora: los accidentes de la sustancia, desaparecida ésta, se constituyen en las únicas cosas existentes, por una suerte de sustantivación que se toca –según acabamos de ver– con su extremo platónico.

Esta versión cosificada, que propicia la univocidad –originada a la luz de la abstracción de la pura forma, que pierde de vista el sujeto, el *sinolon* o la *totalidad*– se manifiesta, como ya observamos, en el énfasis que se otorga a los conceptos o ideas o a las palabras, y el desmerecimiento que se da a los juicios o a las frases.

* * *

Pero Octavio Paz no es el primer poeta de lengua castellana que se encara con el fenómeno de la *otredad*. Encontramos este original vocablo primeramente en Antonio Machado por boca del apócrifo Abel Martín, y quién sabe si de su discípulo, también apócrifo, Juan

⁴⁷ LLANO, ALEJANDRO: *La nueva sensibilidad*, p. 223.

de Mairena⁴⁸. No se ha hecho un estudio de los paralelismos y divergencias entre la *otredad* de Machado y la del Nobel mexicano, pero no podemos hacerlo aquí. Aquí sólo diremos que la *otredad* del autor de *Soledades y Campos de Castilla* es un concepto que se vincula, como el de Paz, con el problema de la analogía, en cuanto ruptura respecto de la Ilustración.

La *otredad* es en el apócrifo Abel Martín una de las cinco formas de la objetividad, y la más alejada del mundo objetivo de la ciencia, “descolorido y descualificado, mundo de puras relaciones cuantitativas”, “fruto de un trabajo de desobjetivación del sujeto sensible” que tal vez logre anular al sujeto “pero nunca revelar objeto alguno”⁴⁹. Porque la objetividad en la *otredad* de Machado (o Abel Martín, que es lo mismo) “parece referirse a un *otro* real, objeto, no de conocimiento, sino de amor”⁵⁰; y, al igual que en Octavio Paz, la *otredad* se encuentra estrechamente vinculada con las rimas eróticas⁵¹.

Pero el incentivo del amor, que, “como tensión erótica impulsa hacia *lo otro inasequible*”⁵², “no es la belleza, sino la sed metafísica de lo esencialmente *otro*”⁵³.

En el estudio de la *otredad* por parte de Machado encontramos, como en Paz, los mismos lugares metafísicos en los que Aristóteles hace intervenir a la analogía; o al menos dos de ellos: al ser y la nada; y la potencia, como lugar medio entre lo inmutable y lo mudable.

⁴⁸ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, Espasa Calpe, Madrid, 1969, pp. 228 a 288.

⁴⁹ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 231.

⁵⁰ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 231: “¿Tú me acompañas? En mi mano siento doble latido; el corazón me grita que en las sienas me asorda el pensamiento: eres tú quien florece y resucita”.

⁵¹ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 240.

⁵² MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 436.

⁵³ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 259.

TOPICOS

Ello es así porque para Machado “todo poeta supone una metafísica... y el poeta tiene el deber de exponerla”⁵⁴, y porque Machado no puede razonar al paso de la Ilustración: “... se puede razonar, en efecto, por medio de conceptos escuetamente lógicos, por medio de conceptos matemáticos –números y figuras– o por medio de imágenes, sin que el acto de razonar, discurrir entre lo definido, deje de ser el mismo: una función homogeneizadora del entendimiento que persigue igualdades –reales o concebidas–, eliminando diferencias”⁵⁵. No podríamos encontrar una descripción más crítica, por su ironía, del pensamiento unívoco –una homogeneidad mediocre–, de la modernidad ilustrada, tanto aplicado a la lógica como a la poesía.

El problema del ser y la nada aparece en Machado de la mano de la *otredad*, puesto que todas las realidades “aspiran conjunta e indivisiblemente, a lo otro, a un ser que sea lo contrario de lo que es”⁵⁶ (expresión premonitoriamente sartreana ya que para Jean Paul Sartre –El ser y la nada–, como se sabe, el hombre se pone en contacto existencial con la nada por virtud de la libertad, por la que el hombre decide ser lo que no es). Este *ser lo que no se es, y no ser lo que se es*, resulta de la dialéctica inmanencia-trascendencia entrañada en el seno de la *otredad*: “el objeto erótico, última instancia de la objetividad, es también... proyección subjetiva”⁵⁷; incluso llega a emplear la expresión, casi contradictoria, de *inmanente otredad*⁵⁸.

Pues bien, para encarar esta dialéctica de lo inmanente-trascendente, del yo y lo otro, paralela a la del ser y la nada,

⁵⁴ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 259.

⁵⁵ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 255.

⁵⁶ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p.241. Cfr. *etiam* p. 244: “Mas nadie logrará ser lo que es, si antes no logra pensarse como es”.

⁵⁷ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 238.

⁵⁸ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 261.

encontramos en Machado una radical diferencia respecto de Octavio Paz: Machado -y los apócrifos por los que habla- no cuenta con el recurso del *concepto análogo*, y queda atascado en la oposición de los contrarios. Para él, ante ellos, *no hay síntesis*, como en la analogía, sino *transposición*, que se equipararía a la equivocidad: el "conato del ser por superar su propia limitación" se "proyecta sobre la *nada* o cero absoluto"⁵⁹, al punto de que "Dios no es el creador del mundo sino el creador de la *nada*". El ser se transforma así, equivocadamente, en nada. "*Del no ser al ser* no hay tránsito posible, y la síntesis de ambos conceptos es inaceptable en toda lógica que pretenda ser, a la par, ontología, porque no responde a realidad alguna"⁶⁰.

No obstante, sostiene que "sin incurrir en contradicción se puede afirmar que es el concepto del no ser la creación específicamente humana..."⁶¹. Lo que se hace no es el ser, sino la nada ("cuando el *Ser que se es* hizo la nada..."⁶²), en donde esta transposición de la nada y el ser se torna patente⁶³.

⁵⁹ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 241.

⁶⁰ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 246.

⁶¹ MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 247. Curiosamente, esta tesis -que el no ser es la creación específicamente humana- podría considerarse como la central de José Gaos, cronológica y geográficamente colindante tanto con Machado como con Paz, no sólo en su filosofía (GAOS, JOSÉ: *De la Filosofía*, F.C.E., México, 1969), sino también en su antropología (GAOS, JOSÉ: *Del hombre*, F.C.E., México, 1970).

⁶² MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 247.

⁶³ Otras veces no es el hombre, sino Dios, quien crea la nada en un acto inverso al de la creación del ser. "Dijo Dios: Brote la nada. / Y alzó la mano derecha, / hasta ocultar su mirada. / Y quedó la nada hecha" (MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 260); hasta llegar a un límite casi blasfemo: "Honremos al Señor que hizo la nada" (*Idem* p. 268).

Hay, sí, en Juan de Mairena (o en Antonio Machado, que es lo mismo) un atisbo de concepto análogo, cuando se refiere al *logos variopinto* (si bien considera la expresión no demasiado feliz), como una nueva *ratio* “para significar la facultad creadora” de “universales cualitativos”⁶⁴. Pero no aprovecha este factor para enfrentarse con las oposiciones predichas.

Algo semejante le acaece a Machado cuando se encara con la *movilidad inmutable* de la realidad: no echa mano del concepto cosmológico de potencia y de su consecuente concepto noético de analogía. Se percata -frente a la modernidad- de que “los conceptos no pueden ser rígidos si han de adaptarse a la constante movilidad de lo real”, pues “la lógica real no admite... conceptos inmutables sino realidades vivas, *inmóviles pero en perpetuo cambio*”⁶⁵; pero no se encuentra capacitado para hacer una síntesis entre Heráclito y Parménides: “no es posible... un pensamiento heraclitiano dentro de una lógica eleática”⁶⁶, no le cabe más que girar concéntricamente en fórmulas paradójicas: “el ser... inmutable y en constante movimiento”⁶⁷ o bien “constante y quieta mutabilidad”⁶⁸; contrariedades semejantes a la “inmanente otredad”⁶⁹, de la que ya hablamos⁷⁰.

⁶⁴ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 250.

⁶⁵ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 237.

⁶⁶ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 236.

⁶⁷ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 242.

⁶⁸ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 241.

⁶⁹ MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 261.

⁷⁰ Aunque ha de advertirse que el pensamiento del poeta español no es del todo ajeno a la idea de potencia (como no lo era al del concepto análogo: *logos variopinto*), no se le saca un partido verdaderamente metafísico. El verbo ser -el verbo objetivador- posee tres formas: *ser, no ser, poder ser*, vale decir, “su forma positiva u ontológica, negativa o divina e hipotética o humana” (MACHADO, ANTONIO: **De un cancionero apócrifo**, p. 264). Que la *potencia* corresponde al ámbito de lo humano guarda un paralelismo con Octavio Paz que no podemos dejar de notar marginalmente.

No se juzgue que el uso no ilustrado de la analogía es propio del lenguaje poético o metafísico. Ya Morris Cohen, en su *Lógica*, nos reta a comprobar que el lenguaje, tanto cotidiano como científico, es primariamente analógico. Dificilmente, nos dice, podemos elegir un breve párrafo de lectura, sin que encontremos no ya una, sino varias metáforas (aunque no sea evidentemente la metáfora la única forma de analogía), esto es, *continuas referencias a elementos de la sensibilidad para clarificar las más altas realidades del espíritu*.

Para ponernos del lado de Cohen, digamos por nuestra cuenta que la misma concepción de concepción intelectual se encuentra analógica e inseparablemente vinculada con un fenómeno biológico común que manejamos ya inadvertidamente: concebimos los conceptos de manera analógica a como la hembra concibe sus crías. Si en lugar de *concebir* queremos servirnos apropiadamente del término *aprehender*, habremos de recurrir de manera semejante a una analogía anatómica: pues la actividad aprehensiva de nuestra mente adquiere entonces un

La ausencia del recurso al concepto análogo y su recaída en la equivocidad son amortiguadas en algún punto porque resalta el valor de la complementariedad, principio postmoderno, que, al decir de ALEJANDRO LLANO, en *La nueva sensibilidad*, trasciende la univocidad del blanco y negro (de un modo análogo a como lo hace la analogía). La complementariedad nos conjunta las realidades disímbolas de una suerte parecida a como lo hace el concepto análogo. Así, puede Machado decir que “hay coplas que huelen a pesca, o el mar huele a rosas”, con el mismo derecho con que dice: “Nunca desdeñes las cópulas /fatales, clásicas, bellas, / del potro con la llanura, /del mar con la nave hueca, / del viento con el molino, / la torre con la cigüeña. / Riman la sed con el agua, / el fuelle con la candela, /... Los cántaros con las fuentes, / y las graciosas caderas, / y con los finos tobillos / la danza y la adolescencia (MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 286).

sentido relacionado con la aprehensión material con que la mano agarra los objetos⁷¹.

No quiere esto decir que la hermenéutica del lenguaje, bajo la óptica de la analogía, deba caer en el lugar común de la sofística, en donde todo tiene que ver con todo, sin constancia significativa alguna. Si la palabra no adquiere sentido sin la frase, la frase no es posible sin la palabra⁷². La verdadera comprensión analógica del lenguaje diría precisamente lo contrario: que la analogía es un esfuerzo para fijar la significación de las palabras, pero no por la vía de su aislamiento sino por la de su contexto; que la estabilidad significativa es la meta pretendida por toda analogía. Pero dado que se opta por la relación contextual y no por la segregación aisladora del vocablo, la precisión nunca podrá ser acabada, ya que siempre puede darse un contexto inédito. A pesar de esta insalvable tendencia al infinito, la analogía *salva los fenómenos* en tanto que la *univocidad* los hace desaparecer y la *equivocidad* se mueve en un caos fenoménico inasible.

Empatía

Pero la analogía, cuyo papel central hemos visto para la metafísica, tiene su repercusión tanto en los procesos del pensamiento y del lenguaje, como en otras realidades antropológicas que merecen en el momento actual, traspuesto el equinoccio de la modernidad, una peculiar atención.

⁷¹ Téngase en cuenta que la actual teoría lingüística refuerza estas intuiciones lógicas de Cohen, mostrando la tendencia ascendente que las consideraciones analógicas tienen hoy para el lenguaje (Cfr. ROSS, JAMES: *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, 1981).

⁷² Diremos que se da aquí otra versión del adagio escolástico *causae ad invicem sunt causae sed non in eodem modo*. Los conceptos son causa material de los juicios, pero los juicios son causa final -causa significativa- de los conceptos.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

La analogía nos permite, decimos, comprender la diferencia manteniendo la unidad. De la mano de Paz hemos visto que posibilita hacernos cargo de *lo otro* sin perder lo que tiene de común conmigo y con los demás. Pero la *realidad otra*, aquella a la que llegamos noéticamente por virtud del conocimiento analógico, no es en rigor de verdad *lo otro* que carece de auténtica alteridad y *otredad*, sino *el otro*, entendido como persona que es para sí misma, y que posee por tanto el más alto grado de *otredad* intramundaneamente posible. Sólo es *otro*, propiamente, la persona; y justo en relación con *otra* persona.

Nos parece que es ésta una quiebra de Octavio Paz, al acercarse, por otra parte con tanta precisión, al concepto de "otredad" como *lo otro*, en neutro. No se trata, pensamos, de conservar la terminología de Rodolfo Otto, a quien sigue en su ensayo que denomina sugerentemente: "La otra orilla"⁷³. Por no antropologizar lo sagrado de la otredad, personificándolo como *el otro*, se le cosifica finalmente. Por no asimilar a lo sagrado con nuestra persona, por no incurrir en un *Dios personal*, se le asimila más aún con nosotros: pero no con nosotros en lo que tenemos de persona -intransferible, irremplazable, irrepitable, absoluta y única- sino en lo que a su vez tenemos de cosa: *lo otro* se asimila no a *quien* nosotros somos sino a *lo que* somos⁷⁴.

Comprender que la relación analógica se da sobre todo entre mi yo y *el otro*, da lugar a dos realidades antropológicas inseparables de la analogía, pues no podría entenderse del todo sin ellas, al margen de

⁷³ PAZ, OCTAVIO. *El arco y ...*, p. 129 y ss. Cfr. OTTO, RODOLFO: *Lo santo*, Madrid, 1928.

⁷⁴ También para Antonio Machado la otredad es *lo otro* en neutro: "lo otro, lo inconfundible con el amante, lo impenetrable..." (MACHADO, ANTONIO: *De un cancionero apócrifo*, p. 235). "Lo otro inmanente empieza a ser pensado como trascendente..." (p. 44). Cfr. también: "lo otro inasequible" (Idem p. 240), "lo esencialmente otro" (Idem p. 236), "aspirar... a lo otro" (p.241).

que sin la analogía nada de ellas entenderíamos. Me refiero a la *empatía* y a la *epimeleia*.

Análogamente con la analogía, la *empatía* (*Einfühlung*), tal como la entiende Edith Stein, lleva a cabo un efecto existencial por el que tenemos la experiencia de sujetos distintos de nosotros, y de sus vivencias⁷⁵. Esta experiencia, para merecer propiamente el mérito de empatía, debe ser experiencia del otro, pero del otro como persona.⁷⁶

⁷⁵ STEIN, EDITH: *L'empatía*, Angeli, Milán, 1986. Cfr. la introducción del traductor al italiano por Michele Nicoletti y la presentación de Achille Ardigó, a quien, según Alejandro Llano, se debe la irrupción de la empatía steiniana en los actuales estudios sociológicos.

⁷⁶ La *empatía* es un recurso gnoseológico que se ha ido abriendo paso dentro de la filosofía alemana, y ahora ya de la universal. Nosotros podríamos colocar tal vez su origen en WILHELM DILTHEY, en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), donde se manifiestan sus esfuerzos de comprensión de la vida, y se habla de un "encuentro entre el yo y el tú", al punto de que en él "el sujeto del saber es idéntico al objeto", gracias a una "transferencia interior", "consentimiento" o "penetración simpática", que se encuentran colindantes con lo que sería configurado como *empatía* en Edith Stein. Pero MAX WEBER, en *Economía y sociedad* (1922) se opone, al parecer con razones serias, a elevar al carácter de *científico* a este tipo de conocimiento, que denomina ya con el término *empatía* (*Einfühlung*), precisamente empleado por Stein (en el mismo sentido que Weber, según parece, Karl R. Popper considera que la *empatía* no debe considerarse como un modo *especial* de la ciencia. Cfr. REALE, G.: *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Herder, Barcelona 1988, vol. III, p. 605). El que los conocimientos empáticos carezcan de rango científico -como Weber y quizá Popper piensan- no es algo que, en nuestro contexto, demerite su importancia, sino al revés. No debe confundirse esta relación con *lo otro*, tal como son magistralmente analizados por Machado y Paz, y la que se halla en *La nostalgia de lo "completamente otro"*, de MAX HORKHEIMER (1970). Aunque *lo otro* tenga en Horkheimer una dimensión metafísica (y aún sacra), como en Machado y Paz, su estudio es más sociológico que poético, se refiere a *lo otro* respecto de esta sociedad

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

En la comunidad misma de ser persona se da, sin embargo, la alteridad de serlo. Estamos ante la única realidad en la que ocurre una conmensuración entre el ser común al otro por ser persona como él; y, precisamente por serlo, ser distinto de aquel, con quien comparte, sin embargo, la cualidad de ser persona: pues la realidad personal es *absolutamente otra*, compartiendo con las demás personas ese mismo *ser otra absolutamente*, ya que ellas lo son absolutamente en la misma medida. Comparte aquello mismo que las diferencia, lo cual no acontece, por ejemplo, con la naturaleza común a ambas.

Por eso la empatía es, de algún modo, en el orden vital común, lo que la analogía en el epistemológico.

El hecho originario de la empatía tiene lugar por cuanto que hay otros sujetos o personas que no somos nosotros, y tenemos acceso a sus vivencias, pese a que son vivencias pertenecientes a esos otros sujetos de manera personalísima (y por tanto inasequible).

La compasión —por ejemplo— no es un mero percatarse intelectual del dolor del otro, ni menos aún el percibirlo sensorialmente⁷⁷. Cuando yo me compadezco del dolor de muelas de un amigo, no tengo dolor de muelas, por mucho que me compadezca. Lo específico de la empatía reside en la experiencia de una conciencia ajena. Si no fuera *ajena*, hablaríamos de conciencia propia. Sin embargo, precisamente porque tenemos conciencia propia de nuestro dolor, es por lo que podemos acceder empáticamente a la conciencia de dolor del otro. En

injusta, y no a *lo otro* respecto de mi ser individual, que es como ha de entenderse en aquéllos.

⁷⁷ La unión —noética y existencial— de las personas mediante la empatía se encuentra ya larvada en la filosofía escolástica cuando se analizan los más profundos sentimientos humanos, como es el de la misericordia: por la que alguien “se entristece de la miseria ajena, como si fuese su propia miseria” (que Santo Tomás llama miseria *afectiva*), “por lo que actúa para remediar la miseria ajena como si se tratase de la miseria propia” (a lo que denomina miseria *efectiva*). Cfr. S. Th., I, q. 21, a. 3, c.

TOPICOS

nuestra opinión, para gozar o padecer de esa empatía se requiere un triple movimiento: salirnos de nosotros; introducirnos en la conciencia del otro; pero finalmente introducirnos de nuevo en nosotros mismos. Si no hiciéramos este triple movimiento, no sentiríamos más que nuestro dolor *por el* dolor del otro, pero no *el* dolor del otro. Y lo mismo podría decirse –tal vez con más exactitud– de la alegría. Con más exactitud porque la alegría es expansiva en mayor grado tal vez que el dolor.

No podemos dejar de ver, por una parte, que la empatía se encuentra vecina, en muchos aspectos, al conocimiento por *connaturalidad*. Si no poseyera la misma naturaleza poseída por el otro, la empatía no podría darse. Por otra parte, guarda una estrechísima relación fronteriza con la *amistad* y sus tres momentos más expresivos: el éxtasis –salir de sí mismo–, la inhesión –querer el bien del otro como quiero el mío– y la unión –querer las mismas cosas–⁷⁸. Y, de ellos, especialmente la inhesión pues es allí donde se mantiene la alteridad (aunque no sea necesaria la amistad para vivir esa experiencia única que es la empatía).

No se necesitan muchas palabras para percatarse de que entre aquella analogía intelectual y esta empatía sapiencial, vivencial o existencial se da una proporción justamente analógica. En el conocimiento analógico establecemos un puente o proporción entre dos realidades diferentes respecto de las cuales, empero, se da un vínculo que nos permite establecer la analogía respetando la diversidad. Así, decimos que el ser que corresponde a la potencia es análogo –vale decir, proporcional– al que corresponde al acto: ya que la potencia posee el ser que corresponde a la potencia como el acto

⁷⁸ S. Th., I-II, q. 28, a. 1-3. Aristóteles indica (E.N. IX, 4, 1166a 31; IX, 9, 1169b 66) que el amigo es un *otro yo* (alter ipse), términos casi contradictorios que sugieren la característica unión de amistad y el peculiar conocimiento de empatía, al tiempo que nos recuerdan las complejidades paradójicas de la *otredad* en Paz y Machado.

posee el ser que a él, al acto, le corresponde; y que la sustancia es a su ser sustancial como el accidente lo es al suyo. Incluso Aristóteles se atreve audazmente, como vimos, a constituir una relación analógica entre la privación que alcanza una cierta datitud u objetualidad en mi mente de manera remotamente analógica o como la forma posee el ser en cuanto datitud o factualidad en la realidad extramental.

Este arco analógico de tan extenso radio hace posible, como ya también dijimos, el conocimiento que es propio de la metafísica, pues se da una relación análoga entre el ser infinito, allende todos los límites, acto puro, que es Dios, y el ser finito y potencial que es su creatura. La metafísica no es un salto de lo infinito ideal a lo infinito real, como quiere racionalistamente Hegel, sino del ser finito al ser infinito, como quiere Aristóteles.

Nosotros entendemos que la *empatía* tal como es abordada por Edith Stein en su estudio que lleva el mismo nombre, contiene implícito un importante *background* metafísico por parte de la discípula y colaboradora de Husserl.

No deberíamos aislar el análisis de este importante concepto antropológico que es la empatía, de su más elaborado trabajo metafísico, *Ser finito y ser eterno*, que desemboca en un último capítulo denominado precisamente *Sentido y fundamento del ser individual*⁷⁹.

Nada tiene de extraño que un estudio global sobre el ser (eterno y finito) concluya con la cuestión del ser individual, pues el ser individual es el único ser existente. El ser general carece de existencia no ya en la realidad –lo cual es obvio– sino tampoco en la mente: hemos dicho que el ser no es *general* –en el sentido de *genérico*– sino análogo, en donde cada uno de los seres individuales están contenidos

⁷⁹ STEIN, EDITH: *Ser infinito y ser eterno*, trad. Alberto Pérez Monroy, México, 1991, *pro manuscripto*, p. 354 y ss.

TOPICOS

en acto aunque de manera implícita, según asentó Juan de Santo Tomás en su *Cursus Philosophicus*, y repitió casi literalmente Octavio Paz.

Es importante saber que el acceso steiniano al ser individual – colofón de su estudio metafísico–, se prepara mediante una indagación acerca de la *analogia entis*⁸⁰; y es muy pertinente señalar que el lugar central de esa indagación la ocupa a su vez uno de los lugares principales que Aquino reserva para la analogía, en el tratado *De Scientia Dei*⁸¹.

En ese lugar, hace Santo Tomás una afirmación que resultaría sorprendente a cualquier mentalidad científica moderna, si la conociese: “si en Pedro no hubiese diferencia entre *hombre (homo)* y *ser hombre (esse hominem)* sería imposible que *hombre* se predicase unívocamente de Pedro y de Pablo, en los que el *esse* es diverso⁸².”

Este texto significa para nosotros sin duda *la cumbre del conocimiento analógico*, debido a las consecuencias que se desprenden de él. En efecto, si bien *homo* puede predicarse unívocamente de Pedro y de Pablo por su indudable pertenencia a la misma especie, entre el *esse hominem* de Pedro y el *esse hominem* de Pablo, que se encuentra en el orden del *esse* y no de la naturaleza específica, no cabe tal predicación unívoca. Si conociésemos el *esse* de Pedro y el *esse* de Pablo –lo cual no ocurre–, el *esse* de ambos tendría que predicarse analógicamente. La analogía no tiende sólo un arco de predicación entre las más altas categorías del ser (accidente y sustancia, potencia y acto) o las más altas categorías de *lo dado* (forma y privación), como en Aristóteles; no sólo constituye un

⁸⁰ STEIN, EDITH: *Ser infinito y ...*, Capítulo VI: “El sentido del ser”, párrafo 4: “El ser primero y la *analogia entis*”, p. 253.

⁸¹ *De Veritate*, q. 2. (*De Scientia Dei*), a. 11 (*Utrum scientia Dei aequivoce praedicetur de Deo et nobis*).

⁸² *De Veritate*, q. 2, a. 11, c.

vínculo noético entre la creatura y Dios (ser finito y ser eterno), como en Aquino, sino que lo hace también entre el *esse* de Pedro y el *esse* de Pablo, entre los que se da igualmente una diversidad infinita, a fuer de su carácter de persona. El conocimiento que Pablo puede tener de Pedro y Pedro puede tener de Pablo, en lo que ambos cuentan de estrictamente personal (su *esse proprium*), tiene forzosamente que ser un conocimiento de analogía.

Pues bien, lo que en el nivel ontológico es análogo, en el nivel antropológico es *empático*. Según Aristóteles, *el ser* se dice de muchas maneras. Dando un paso más, Aquino (y Stein) dirán que *el ser de cada ser* se dice de manera diferente, aunque se diga ser.

Epimeleia

El otro fenómeno existencial, dijimos, emparentado con la operación intelectual de la analogía es la *epimeleia*, que puede traducirse como *cuidado* y al que corresponde, más o menos directamente, la *sorge*, cura o preocupación heideggeriana. La relación entre *epimeleia* y analogía ha sido hecha por primera vez, que sepamos, en *La nueva sensibilidad* de Alejandro Llano, en donde podemos leer que la “*epimeleia* es analógica unidad de lo diferente”⁸³. Es, como el amor, la única posibilidad de buscar la unidad sin anular la diferencia, y de afirmar la diferencia sin perder la unidad.

Es decir, la *epimeleia* –cuidado, respeto, solicitud, atención– lleva a cabo en el orden de la voluntad la misma operación que la analogía (y, de alguna manera, la empatía) en el orden de la inteligencia, con la salvedad de que, en el ámbito de las realidades vitales, el amor es más importante que el conocimiento. De la analogía, obtenemos una conciencia cognitiva, y de la empatía, un resultado sapiencial; pero de

⁸³ LLANO, ALEJANDO: *La nueva sensibilidad*, p.

TOPICOS

la *epimeleia* el fruto es algo antropológicamente trascendental y sociológicamente contemporáneo: el reconocimiento del derecho a ser diferente. Más aun: amar aquello que es diferente y que, a pesar de serlo, o tal vez por serlo, debemos amarlo. No es casual que Octavio Paz haya aplicado a la relación amorosa el lugar privilegiado para esa unión de lo que es diverso, la cual, a nivel epistemológico, se llama analogía: "el amor es simultáneamente revelación del ser y la nada"⁸⁴.

En la ordenación social el acto de la *epimeleia* es una realidad clave para entender la sociología de la ilustración o modernidad. Según José M. Pabón (Bibliografía, S.A., Barcelona, 1970) *epimeleia* tiene en su origen un significado que alude directamente al carácter personal de quien lo ejerce o lo recibe: *epimeleia* es, así, solicitud y cuidado.

Pero la Ilustración trata de *poner orden* en la urdimbre incierta y dubitativa de las relaciones personales. Estas relaciones serán entonces, sobre todo para la Ilustración, objeto de reglamentación y de control. De ahí que el concepto original de *epimeleia*, que se daría en el ámbito de lo que Max Weber llamará con acierto las comunicaciones de *carácter personal*, adquiere un tono diferente y aun -tal como hoy se da- adverso: la solicitud se convierte en administración y el cuidado en gobierno. En la administración gubernamental las relaciones entre personas adquieren una suerte de picnosis, una materialización y espesamiento que toma el nombre de burocracia, en la que las personas han sido sustituidas por los papeles. Administrar y gobernar son, en efecto, los otros dos sentidos que José M. Pabón atribuye al concepto de *epimeleia*.

Si la línea de cruce o frontera que nos hace salir del racionalismo ilustrado se practica en metafísica y en poesía mediante la puerta o el

⁸⁴ PAZ, OCTAVIO: *El arco y ...*, p. 153, donde se ve, una vez más, su correspondencia con Machado.

CUATRO CONCEPTOS PARA UN PENSAMIENTO NO ILUSTRADO

paso de la *analogía* y la *otredad*; y si en el campo antropológico este cruce tiene lugar mediante la noción de *empatía*, el éxodo del racionalismo se hace en el ámbito sociológico retomando el significado original de la *epimeleia* como acto de preocupación y solicitud de las personas singulares y diferentes, abandonando la carga administrativa y gubernamental de las relaciones sociales en la modernidad.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.