

apertura a un entorno específicamente *relacional* que abarca los diversos ámbitos de la realidad en que el hombre puede moverse: personas, instituciones y valores de todo orden (estéticos, éticos, religiosos...), dentro de los *niveles* o *entornos* que el autor distingue. Estamos ante un, así llamado, «Personalismo Dialógico» dentro del esquema «yo-tú» (niveles 2-4, en un ascenso progresivo de creatividad fecunda y enriquecimiento personal) que supera la actitud meramente «objetivista» del esquema «yo-ello» o «sujeto-objeto» (nivel 1). El análisis minucioso y sutil de dichos niveles va descubriendo aspectos de la verdadera realidad vivida por el ser humano, que de otra manera pasarían desapercibidos. Es, pues, un movimiento que abarca todos los campos del saber humano, incluido el religioso del nivel 4. El autor ilustra con ejemplos instructivos de la vida cotidiana el contenido y la importancia de tales niveles. El objetivo perseguido por los mencionados pensadores dialógicos es ayudarnos a todos a valorar las realidades de nuestro entorno o los «ámbitos de realidad».

El autor estudia a fondo el auténtico mensaje que quiere transmitirnos el Personalismo Dialógico, destacando la aportación enriquecedora de este interrelacionismo «yo-tú» de los seres humanos, que ha tenido una gran influencia tanto en teólogos, filósofos y escritores como en la cultura contemporánea en general. En su obra no trata el autor meramente de exponer un pensamiento ajeno, con sus aciertos y deficiencias, atribuido a determinados filósofos o teólogos, sino de exponer, además, el enriquecimiento personal que él mismo experimenta al asomarse a este nuevo panorama con el que se siente familiarizado. Desde él va exponiendo con luz propia y desde su propia vivencia su pensamiento filosófico. Ante todo esa apertura generosa al «tú» y a las relaciones del hombre con las realidades de su entorno frente a una actitud meramente *objetivista*. La persona se realiza creando relaciones de encuentro en los diversos niveles. Sólo

entro en mi ámbito personal, cuando me abro a otras personas.

En el análisis y descripción de dicha apertura utiliza el autor diversos términos según los diversos matices que enriquecen la realidad misma en sus múltiples relaciones. Quizás el más utilizado por su sentido de plenitud relacional sea el de *ámbito* y sus derivados como ambital, ambitalizable, ambitalizador, seres ambिताles, entreveramiento de ámbitos, etc. En la misma órbita se utilizan expresiones como entorno, encuentro, lúdico, estructural, juego dialógico, etc. Esta idea de correlacionismo es lo que se mueve en el fondo de los análisis, lo que invade todas las páginas de la obra. Aflorea una y otra vez como muestra clara del conocimiento exhaustivo del tema por parte del autor. Son análisis pletóricos de sentido que pervaden todas las zonas del ser humano y de su comportamiento. Finalmente, la elegancia y brillantez de estilo con que está escrita la obra hacen que su lectura se mantenga siempre con interés creciente.—CARLOS BACIERO.

COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Librairie Philosophique, Vrin, Paris, 2005). 373 pp. ISBN 2-7116-1789-0

El presente trabajo de arqueología filosófica que lleva a cabo Courtine no pretende desentramar exhaustivamente la estructura de la «doctrina» de la analogía del ser, pues entiende el autor que ni tan siquiera es probable que tal «doctrina», comprendida como algo estable e inmediatamente identificable, exista. Más bien se busca señalar los momentos clave de la «historia» de un concepto metafísico fundamental cuya principal paternidad ha sido atribuida generalmente a Aristóteles. Por eso el protagonismo del Estagirita será más que notable en la primera y segunda parte del estudio. La tercera y última, en cambio, se centra en la época medieval y

las diferentes *disputas* que acerca de la «doctrina» de la analogía acaecieron.

En el marco de una clarificación del concepto de «filosofía primera» aristotélico al que esa primera parte remite, Courtine se hace eco de Heidegger y su análisis al respecto. Para el autor de *Sein und Zeit* tal filosofía primera comporta una doble caracterización, la de una ciencia del ser y la una ciencia de lo soberano, que nacida a raíz de la polisemia de la «catholicidad» (generalidad y/o eminencia) de la consideración del ente como tal, derivará en una confusión del ser con lo divino (máximo Ente). A juicio de Courtine no es Aristóteles, sino Tomás de Aquino y el paso del *ens commune* al *ens summum* y de éste al *esse purum* el destinatario principal de la sospecha heideggeriana, de manera que cabe repensar qué es en última instancia para el Estagirita la mencionada «filosofía primera» y, por derivación, qué es la Metafísica en general.

La segunda parte comienza, pues, deteniéndose en la concepción aristotélica de ello. Concretamente se plantea Courtine si cabe encontrar en la filosofía de Aristóteles algún vestigio del concepto de «dialéctica» de Platón, puntualizando de antemano que cualquier transposición de la concepción platónica de «algo» que estuviera «detrás» de lo ente (algo así como una hiperfísica teológica) supondría desconocer el sentido último del concepto aristotélico de *fysis*. Con ello se trataría de sortear la imprecisión de lo que fueron «víctima» los comentaradores griegos, pues el pensamiento aristotélico no busca ningún paso «más allá» de nada, sino una profundización en lo visible, en lo ya presente. Según Courtine sería desde esta óptica que debería leerse la dialéctica aristotélica, la cual vendría a entenderse como un caminar «a través de» y no como un pasaje a un «más allá de». De ahí que, en segundo lugar, lo que es «primario» o «soberano» deba entenderse según Courtine como algo ligado a la *manifestatividad* misma del ente, a la *presentatividad* misma de lo

que se da. En este sentido lo «divino» pasaría a ser el horizonte en el que se da todo ente, el universal que abraza a todas las cosas; es decir, en una modalidad ontológica.

Una vez esbozado este esquema hermenéutico de tonos marcadamente fenomenológicos, procede Courtine a delimitar cómo aparece la cuestión de la «analogía» en la reflexión aristotélica. La problemática viene situada por el Estagirita dentro de un contexto semántico. Es la cuestión que plantea en *Categorías* y que se resuelve con la tripartición de las posibilidades de relación entre el nombre y su definición esencial: sinónimas, homónimas y parónimas. Será sobre esta última que deberá buscarse lo «aristotélico» de la analogía del ser, ya que es ahí donde la difícil relación de diferencia y similitud se conjugará. Sin embargo, paulatinamente se irá configurando a través de los comentaradores neoplatónicos una identificación entre esa similitud de la paronimia y el «pros en» típico de la atribución y de la participación. Y así, un concepto tan lejano a Aristóteles como es el de «participación» irá ganando un protagonismo que de antemano no debería porqué tenerlo. Con ello el enfoque vertical típicamente platónico suplantarán a la concepción más horizontal de la sinonimia aristotélica, y de este modo el principio de unidad última de referencia universal (Idea) desplazará la concepción más diaporemática de Aristóteles, para quien, reitera Courtine, el ser no se da más allá de sus apariciones, más allá de la multiplicidad de sus acepciones y de su «decir». En breve, la homonomía (y su ontologización por medio de la participación y la continuidad entitativa que supone) sustituirá a la paronimia.

En la tercera parte de la obra Courtine afronta la cuestión en la filosofía medieval, haciendo notar desde un principio como este «contrasentido» se prolonga también en figuras como la de Alberto el Grande, para quien la paronimia se entiende como «convenientia», esto es, como la referencia unitaria se una serie de térmi-

nos heterogéneos. Aunque será Al Farabi el primero en llamar al «pros en» de la homonimia «analogía», lo cual no supone, advierte Courtine, que fuese él el «inventor» (de la larga y anónima gestación) de la doctrina de la analogía del ser.

De la obra de Tomás de Aquino, en la que no puede hallarse algo así como una «doctrina» como tal de la analogía del ser, dice que tuvo la particularidad de introducir el concepto de dependencia causal ontológica de los «derivados» participados del *actus essendi* (creación). De este modo la analogía de atribución resultante pone de manifiesto ante todo la dependencia causal existente entre la *plenitudo essendi* original y lo finito.

En tercer lugar, con Suárez se da una comprensión de esa unidad última atendiendo a su simplicidad, lo cual hace que la reflexión metafísica gire entorno a un concepto más estrictamente formal, que comprende a todo lo óntico (¡también Dios!) por *modum unius*. Es evidente que el punto de partida suarista será el mismo que el de Escoto, aunque la univocidad resultante de tal concepto formal, que ciertamente establece una similitud y conveniencia real, no debería entenderse como el aniquilamiento de toda diferencia de los «inferiores» (diferencia modal).

Por último, completa Courtine este periplo «histórico» con Cayetano, porque frente a esta continuidad ontológica que supone la unidad de la referencia última emerge una concepción metafísica, la del dominico, que rompe la idea comunidad y, por

ende, de participación. Se trata de una manera de entender la analogía que supone también una similitud, aunque de diferentes rasgos que la suarista, pues entiende Courtine que en Cayetano el concepto común no trasciende a los analogados, sino que en el fondo es «en» y «por» ellos.

Llega así a su final la fecunda historia conceptual que se plantea Courtine. De ella ha resultado que la concepción ontoteológica heideggeriana de la metafísica aristotélica debe buscarse en otro lugar que no sea unilateralmente la obra del Estagirita. En concreto, en la obra del franciscano Duns Escoto. Pero que un episodio de la metafísica se resuelva como constitutivamente ontoteológico no significa que el pensar metafísico como tal discorra por los parámetros de la ontoteología. Por eso entiende Courtine que quizás el concepto de diferencia ontológica con el que Heidegger pretende «repensar» la historia de la Metafísica —que para el caso sería más bien la ausencia de tal diferenciación— pueda responder a un exceso de estrechez en sus miras, pues no atiende a la diferencia que, por ejemplo, propone entre el «uno» y el «ser» el neoplatonismo de Plotino. Porque en todo caso de lo que se trata, y ahí reside el valor último del libro, de atender a los detalles de la «historia» de la Metafísica para buscar nuevas claves hermenéuticas que ayuden a desentramar por qué la cuestión de «lo ente», en toda su escurridiza magnitud y poliédrica riqueza conceptual, fascinó, y fascinará, a los hombres.—MIGUEL SEGURÓ.