

NOTES

ANALOGIA I DIALÈCTICA ASSAIGS DE TEOLOGIA FONAMENTAL*

Josep HEREU I BOHIGAS

Sota el títol «Analogia i dialèctica», P. Gisel i Ph. Secretan han recollit un conjunt de conferències pronunciades en el marc d'un seminari de tercer cicle organitzat per les Facultats de Teologia de quatre universitats suïsses, Lausanne, Genève, Neuchâtel i Fribourg, durant el curs acadèmic 1980-81. Com el sots-títol indica —«Assaigs de Teologia Fonamental»—, la publicació vol ser una contribució a repensar un dels temes fonamentals de la Teologia, a saber, l'analogia, després del pas de la dialèctica moderna i assumint-ne els punts fonamentals. Amb altres paraules, l'analogia no pot pensar-se de la mateixa manera després del pas de la dialèctica moderna.

Un dels fils conductors que de manera explícita o implícita és present en totes les conferències és el de la relació entre fe i raó. La relació fe-raó, indispensable perquè pugui articular-se qualsevol teologia, passa per la no identificació entre raó i intel·ligència. La intel·ligència és aquesta mirada, rica o pobra, confiant o atemoritzada, que l'home dirigeix sobre si mateix i sobre el món per mirar de desxifrar-ne el sentit; és l'home concret, pensant i existent, el qui s'imposa. La raó, conduïda als seus límits humans, serà la

* P. GISEL et Ph. SECRETAN éd., *Analogie et Dialectique. Essais de Théologie Fondamentale*, Genève 1982.

regla al costat d'una intel·ligència amenaçada d'error. El refús d'una pretensió de la raó a constituir-se simultàniament en regla i substància permet una filosofia oberta, dissociada de tota metafísica totalitària, tancada, absoluta.

Aquesta dimensió radicalment humana de la intel·ligència amaga perills reals a l'hora d'abordar la fe: reduir el creïble a l'intel·ligible, l'extraordinari a l'ordinari, la paradoxa a l'obvi, el dogma a l'opinió. Els antropomorfismes dels quals es faria culpable només podrien denunciar-la com a idòlatra.

En el clima d'humanisme lliberal o positiu en què vivim actualment, només hi ha una resposta possible: l'afirmació del Totalment-Altre, de la Glòria inassolible, de la Transcendència absoluta. Quedaria la realitat de Déu fora del nostre abast? I la fe cega? No hi ha en la mateixa fe un moment de comprensió? Dir Déu, és dir alguna cosa amb sentit sense que això signifiqui formular un judici sobre Ell?

Arran d'aquestes preguntes neixen les grans línies d'una analogia. La confrontació entre dialèctica i analogia no deixarà cap de les dues indemne.

Els articles recollits en aquesta obra tenen un valor desigual. El resum que faré de cadascun d'ells permetrà de veure'n i de valorar-ne el contingut.

Jean-Luc Marion, *La vanitat d'ésser i el nom de Déu*

Com a obertura del recull d'articles, Jean-Luc Marion presenta una ponència que, al meu entendre, és la més substancial de totes. L'autor de «L'ídol i la distància» proposa un capgirament en la consideració del ser, que passa pel plantejament de la qüestió de Déu. No és Déu el qui ha d'ésser abordat a partir de la pregunta pel ser —en això consisteix la idolatria—, sinó que el ser ha d'ésser plantejat a partir de la pregunta per Déu i subordinat a ella. Vegem, però, els grans moments de la tesi de J. L. Marion.

«Del que no es pot parlar val més callar.» Referit a la qüestió de Déu, l'adagi de Wittgenstein planteja dues consideracions: la primera, per què no podem parlar de Déu, per què hem de guardar-ne silenci; la segona consisteix a saber com hem de callar de Déu si és que hem de callar. Què vol dir callar? Ja que el silenci pot esdevenir el més eloqüent dels llenguatges. De quin silenci es tracta quan el referim a Déu?

Res d'estrany que no puguem parlar de Déu. Si parlar significa enunciar una proposició ben construïda, el qui es defineix com l'inefable escaparà a qualsevol paraula. L'estrany no és la dificultat de parlar de Déu, sinó la de callar. Parlem massa de Déu. D'on procedeix la nostra impotència al silenci?

Retenir per a nosaltres el silenci, a fi d'honorar precisament al qui designariem tot callant, Déu, només seria pensable si Déu s'exposés per si mateix al pensament. La reculada del nostre eventual silenci implica un pol de referència absolut, al voltant del qual pugui créixer un silenci respectuós. És el tractament idolàtric de Déu el que prohibeix la solitud d'un tal pol de referència absolut, ja que entre la nostra paraula i Ell s'interposa

l'ídol. El propi de la modernitat, entesa com l'acabament perfecte de la metafísica, no consisteix en una negació de Déu; la modernitat es caracteritza per l'anul·lació de Déu com a qüestió. La resposta a la pregunta de la seva essència o de la seva existència arriba a ser indiferent; Déu com a tal no està en joc, sinó la compatibilitat o incompatibilitat d'un ídol anomenat Déu amb el conjunt del sistema conceptual en el qual fa època l'ens en el seu ser. Teisme o ateisme es refereixen ambdós a un ídol.

Déu és refusat en la identificació de Déu i els seus noms morals (pare, jutge, retribuïdor). Nietzsche és el qui ha posat en evidència aquest refús. El Déu moral funciona com un ídol i l'ateisme treballa sobre un ídol de la voluntat de poder. L'ateisme nega, en definitiva, el Déu moral.

És per això que ens costa de callar enfront d'allò que no podem dir en un enunciat. Allò que Wittgenstein anomenava «das Mystische» no ho assolim mai en si mateix, perquè el veiem sempre segons la nostra mirada.

Alliberar Déu del ser, de l'empresa metafísica, sigui fonament últim, prova de l'existència de Déu, Déu moral, «causa sui», és alliberar-lo de les idolatries. Es tracta d'alliberar la teologia com a tal de la filosofia, del pensament del ser. La teologia comença on acaba la qüestió del ser. No és suficient, per a alliberar la teologia de la paraula «ser», remetre-la a la fe. Per a alliberar la teologia del ser cal alliberar Déu del pensament del ser.

Però tornem al nostre punt de partida. Si no podem callar sobre allò que no podem dir, en realitat és que no ho copsem com a tal i li substituïm un ídol, com una pantalla, sigui la voluntat de poder, sigui el ser. Més enllà d'aquest ídol es trobaria Déu.

El ser prové de Déu, no al revés. Hem d'acollir el ser com un do i una manifestació de Déu; no pretendre comprendre Déu a partir del ser. La transcendència de Déu enfront del ser comporta una conseqüència immediata: al contrari del ser que només regeix els ens, el bé es refereix tant als no-ens com als ens. El bé sobrepassa el binomi *ser / no-ser* en una relació que el ser com a tal pot fer directament intel·ligible: el desig.

Res no precedeix l'ens en l'ordre humà, però aquest ha de saber-se precedit per l'ordre diví vist des del punt de vista de Déu. L'ens no diu el nom de Déu (Duns Scot); recobreix el domini del concebible de manera unívoca. La univocitat de l'ens es desprèn de la seva universalitat, perquè aquesta universalitat es desprèn de la seva inessencialitat. Sant Tomàs atribueix a Déu l'*esse* com a primer nom diví; però el motiu d'aquesta primacia no fa referència a Déu, sinó a la concepció que l'enteniment humà es fa d'Ell. La identificació de la concepció humana amb Déu és el que caracteritza l'ídol: aquest comença quan el primer visible de la mirada humana es confon amb l'invisible, amb Déu.

Com pot el ser sentir-se sobrepassat des del punt de vista del bé? Què significa que el no-ser pugui desitjar el bé? En virtut de quina instància ser i no-ser són iguals? No és suficient invocar el bé per a sobrepassar el ser. Cal que el bé mateix sobrepassi la idolatria i es conformi a un pensament de Déu. Per a això hem d'invertir el procediment. Fins ara hem avançat a partir de la qüestió del ser en direcció a la qüestió de Déu. D'ara endavant recolzarem en la revelació de Déu per a abordar la qüestió del ser. Cal situar el ser en relació a Déu i no al revés. Veure si la revelació de Déu en

Jesucrist parla del ser i com en parla.

Dos exemples trobem en el Nou Testament on se'ns parla del pas del no-ser al ser: Rom 4,17 i 1Cor 1,28.

A Rom 4,17 se'ns diu: «I tot perquè es va fiar de Déu, que fa reviuire els morts i crida el no-res a la vida». Ressuscitant els morts, Déu crida els qui no són com essent. El pas dels qui no són a l'entitat s'inscriu en el passatge de la resurrecció. El pas és una Pasqua. La transició no s'opera en virtut d'un acabament intrínsec dels ens. Aquí es descobreixen com a essent en virtut d'una crida del ressuscitador. La crida desposseeix els qui no són del seu no-res, precisament perquè els desposseeix de la seva pròpia transició al ser. La crida indica una instància exterior, no una transició immanent o autònoma. Déu fa la diferència.

A 1Cor 1,28 trobem un altre exemple: «Allò que al món no té noblesa de família i de què ningú no fa cas és el que Déu ha escollit; allò que no és res, per desposseir allò que és.» Es tracta de prohibir a la carn, en sentit paulí, de gloriar-se davant Déu. Els savis, la saviesa del món, davant Déu, no valen res. L'absoluta transcendència d'aquesta instància converteix en nul·la tota gloriificació, perquè inverteix l'ordre de les diferències. Saviesa, poder, etc., diferències legítimes des del punt de vista humà, si aspiren a l'autosuficiència es converteixen en glòria injustificable als ulls de Déu. La qualificació òntica és sobredeterminada per una qualificació ètica. Déu elegeix la insuficiència de l'ens per a confondre'n la suficiència.

En el Nou Testament trobem encara una altra situació on es parla d'un terme que té relació amb la tesi del nostre autor. Es tracta del terme *ousia*, que surt una sola vegada, en la paràbola del fill pròdig (Lc 15,12-32). La interpretació que en fa J. L. Marion és la següent: El fill s'apropia la seva *ousia*, exigeix que el bé patern, del qual ja fruïa, es converteixi en possessió pròpia. Transformar un «bé» comú en possessió pròpia: heus ací la intenció del fill. La possessió autònoma de la *ousia* per part del fill la desposseeix del seu fons patern, l'exposa a la dispersió. La dissipació de la *ousia* comença en realitat en desfer-se del pare. Queda desposseïda del do rebut; queda privada del seu origen. Salvar el fill no consisteix a assegurar-li la subsistència per mitjà d'un salari, sinó en tornar-li el do. És més que una restitució; és un perdó.

La *ousia* com a tal pot sorgir d'una altra instància que el ser d'un ens; el ser de l'ens pot rellegir-se a partir d'un bé donador molt més radical que el bé òntic. La *ousia*, tal com la filosofia la considera, implica la subsistència, la persistència, l'autosuficiència; considerada des del punt de vista de la paràbola, sorgeix de l'abandó del do per la possessió dissipada. La *ousia* desplegaria un do abandonat a si mateix, orfe de qui el dona; es podria llegir com el rebuig o l'anul·lació d'un do que només pot tornar a la categoria de do al preu d'un perdó insospitable. D'aquesta manera quedaria aclarit l'horitzó en què, més enllà de la *ousia*, el ser cediria la primàcia no solament al bé, sinó a allò que designa el joc entre *do-abandó-perdó*. Conèixer la caritat de Crist que sobrepassa tot coneixement. Conèixer el que sobrepassa tot coneixement és impossible si el coneixement es dirigeix a ens, a objectes. La hipèrbole de la caritat només transcendeix les dimensions d'aquest món i del nostre coneixement en la mesura que no demana

cap altre coneixement que estimar, no ofereix cap altra visió del món sinó com un do. El ser no obre cap horitzó a la caritat. La caritat, el perdó que dóna el do a pesar de l'abandó, ofereix els ens en llur ser. Que del punt de vista del ser aquesta donació no tingui ni sentit ni realitat, no contradiu en res aquesta tesi: l'ordre de la caritat és invisible a l'ordre de l'esperit.

La meditació del nostre autor s'acaba per una consideració sobre la vanitat, tal com s'anunciava en el títol. Vanitat que envaeix l'ens en el moment que la *ousia* abandona el do. La vanitat envaeix els ens en llur ser en el moment que abandonen l'amor (*agapè*) d'un do originari. La vanitat només pot donar-se pel fet que desconeix la seva pròpia possibilitat: el Déu absolutament altre que veu i fa veure el món com una creació. És així que l'invers de la vanitat és Déu mateix. Només Déu suprimeix la vanitat, ja que la vanitat consisteix a desconèixer Déu com a tal. La vanitat apareix quan manca Déu com a «mancant». Només l'amor dispersa i provoca la vanitat. La vanitat considera les coses com a no-res. Aquesta manca de consistència de les coes no prové d'elles, sinó de mi. L'absència d'amor, la vanitat, anul·la mostrant a un ens que no hi ha cap amor que el justifiqui.

A tall de cloenda d'aquest primer article podem dir que el ser no ho revela tot del món. Si bé és cert que el ser presideix en tot el món, no presideix per a res el qui no resideix en aquest món, el qui estima aquest món. L'amor precedeix el ser.

Ghislain Lafont, *El «Parmènides», de Plató i Sant Tomàs d'Aquino*

Com el sots-títol indica, «L'analogia dels noms divins i el seu rerafons neoplatònic», l'autor vol mostrar en aquest article la influència del pensament neoplatònic en el pensament cristià. La problemàtica dels noms divins és, en el pensament cristià, una herència del neoplatonisme i la clau de lectura n'és la meditació de l'aporia central del Parmènides de Plató sobre l'U i el Ser. El correctiu cristià aportat a la reflexió neoplatònica ve essencialment del pensament de la creació: aquesta ha jugat com a factor d'exclusió del politeisme, o d'un possible panteisme, en què l'ànima i l'U s'identificarien al si de la tenebra última i del darrer silenci; la creació estructura definitivament la distància abolint paradoxalment, a aquest primer nivell de la posició de les creatures, tota mediació entre Déu i el creat.

Dit això, la teologia cristiana sembla diversificar-se en dos corrents, irreductibles, segons que Déu sigui considerat com l'U o com l'Ésser. En el primer cas, els noms divins diuen més la cara de Déu dirigida vers les criatures, rostre que es reflecteix millor potser en els éssers creats primordialment, objectes dels noms divins més intel·ligibles; però d'una manera més general, els noms, fins i tot els més intel·ligibles, només tenen un valor propedèutic: preparen el camí vers el més enllà del discurs, vers la Tenebra mística on es pot refer la unió. La perspectiva és introvertida i extàtica. En el segon cas els noms divins diuen efectivament Déu, l'assoleixen no solament en el seu acte creador, sinó, per la mediació d'aquest, en el seu acte pur d'ésser. Un cert coneixement de Déu és desenvolupat;

manifesta i valora l'home i el món com a imatge i semblança. La perspectiva és extrovertida i enstàtica.

És aquí on tota la qüestió podria ésser represa sota la forma d'un perquè i d'un com d'aquesta diversificació esmentada.

El perquè es podria buscar del costat de l'home mateix, dual en el seu origen: substància i símbol, consciència i corporalitat; raó i passió; interioritat i món, i que espontàniament, segons el seu temperament i la seva història, gestiona aquesta dualitat constitutiva en una direcció o en una altra: pel moviment englobant i constituent en què l'ànima es posa a si mateixa, per dir-ho així, entre la llibertat absoluta i la total disseminació, els mots i les coses servint com de relleu a aquesta recerca interior mai acabada; per la passió del coneixement, gràcies al qual, mitjançant l'articulació delicada dels nivells del saber, es manifesten un ordre i un moviment dels quals l'home no és la mida, però li donen una mesura finalment alliberadora. Interioritat de l'ànima i passió del coneixement: dues nocions o pulsions sentimentals, que cadascú compon al grat de la seva història, del seu geni, de la seva llibertat i de les seves determinacions, l'una més accentuada necessàriament que l'altra.

Quant al com, la resposta no tindria fi. Tractant-se de teologies més marcades per l'U, caldria, per exemple, descobrir matisos en la resposta donada al problema dels noms divins, segons domini la inspiració neoplatònica o les exigències sorgides de la revelació d'un Déu que és Paraula; caldria estudiar com l'*erós* estimulant l'ànima a un perpetu sobreiximent pugui transfigurar-se en *agapé*, mitjançant la contemplació de la Creu com a abandó i com a èxtasi; però encara cal aquí una certa aportació de teologia afirmativa, per tal que el discurs sigui del Déu de Jesucrist; caldria també, per a les teologies de la història, que són interpretació de la temporalitat concreta en una mentalitat i una sistematització homogènies, veure com incideix en elles el correctiu de la transcendència.

Tractant-se ara de teologies més marcades pel ser, caldria retrobar, al llarg dels temps, llurs temptatives represes sense parar per sortir del perill de la univocitat, apreciar com el coneixement, en un cert sentit veritablement alliberador, descobreix la gratuïtat del do i de la vocació a la visió d'un Déu que, pròpiament, no es veu però es dona a veure; caldria també romandre atents al difícil equilibri entre les necessàries afirmacions de la fe i la crítica sempre represa del llenguatge.

La darrera paraula seria potser una crida a l'ecumenisme entre teologies. Ja corregides en relació a llurs fonts paganes mitjançant les exigències teòriques nascudes dels temes revelats de la creació i de la salvació, les teologies més recolzades en l'U i les teologies més recolzades en el Ser poden verificar-se l'una a l'altra. Irreductibles i en cert sentit oposades, poden d'alguna manera «intercanviar-se». Aquí també una certa obertura a l'altre fa més modest i més decidit el camí de cadascuna. Sempre hi haurà teologies de l'ànima en cerca d'alliberament i d'unió, més atentes a preparar un camí, místic o històric, o tots dos alhora, que a estructurar el món. Sempre hi haurà també teologies del ser, en cerca de saber i de veritat, preocupades per dir la fe mitjançant un ús específic de tots els recursos de

la intel·ligència i sense perdre res, en el seu dir, de l'univers creat i salvat. Cap teòleg no pot seguir els dos camins: a la vegada, però, en el que hagi escollit, pot escoltar els requeriments de l'altre, en l'espera escatològica de la resolució de les tensions.

Colman E. O'Neill, *La predicació analògica: l'element negatiu*

En aquest article Colman O'Neill advoca per una analogia de l'ésser com a alternativa a una dialèctica. La seva tesi és desenvolupada en tres grans apartats.

Com a tal, la predicació analògica fa referència a l'ordre purament lingüístic. Es refereix al problema evident que caracteritza el discurs teològic: el creient atribueix a Déu predicats que, segons el seu ús ordinari, només són aplicables a les realitats del món creat. En teologia, fer servir la predicació analògica és considerat com l'expressió lingüística d'un coneixement adquirit de Déu que, tot i ésser imperfecte, és verídic. Els judicis de la fe, per a aquells que els interpreten segons la teoria de l'analogia, assoleixen, a través dels conceptes del món creat, la realitat de Déu. El discurs de la fe troba la seva expressió fonamental en l'Escriptura i en les confessions de l'Església. El teòleg accepta aquest discurs com quelcom donat; s'esforça per justificar el que podria semblar fàcilment un simple abús de llenguatge. Fent això, està obligat a distingir maneres diferents de parlar analògicament de Déu que corresponen a maneres diferents d'assolir la seva realitat. Per això estableix certes regles, primer lingüístiques però d'inspiració ontològica, que serviran per a la interpretació de tot llenguatge de la fe. En el context de la discussió contemporània, serà conduït a subratllar a la vegada la distinció i la relació mútua que existeix entre una interpretació existencial dels enunciats de la fe i una interpretació que pretén ser objectiva. La justificació del discurs del creient és, en la seva primera etapa, força banal. El teòleg recorre a la flexibilitat del llenguatge ordinari. Només en un llenguatge artificial com el de la matemàtica es podria somniar en una univocitat absoluta. En el nostre llenguatge ordinari, al contrari, admetem constantment transferir un predicat del seu context lingüístic propi a un de nou que no seria pròpiament el seu. Les regles que pot establir una anàlisi lingüística a partir d'aquest llenguatge ordinari són les que el teòleg ha d'adoptar si vol justificar i classificar els discursos de la fe. Les ha de modificar en la mesura que el subjecte d'aquest discurs és transcendent.

No és suficient de dir que la semblança entre la criatura i Déu se situa a l'interior d'una dissemblança. Cal posar en evidència el fet que no es tracta simplement de la inadequació de les nostres idees a Déu. La participació no fa referència a les idees, sinó al real, al que existeix.

És per raó de la participació que una teologia pot permetre's de precondicionar, amb totes les reserves necessàries, una predicació pròpia sobre Déu. Una teologia que en el seu moment pròpiament reflexiu recorre a la participació es veurà obligada a admetre la dialèctica que s'inscriu al cor de la vida cristiana. Això no obstant, haurà acollit un missatge que, segons tota

aparença, parla de manera objectiva del disseny salvífic de Déu. S'exposa d'aquesta manera a ignorar l'evolució filosòfica del pensament europeu de l'època moderna. Però una aproximació purament dialèctica sembla resignada a posar entre parèntesi tota la qüestió ontològica, a menys que l'integri pel biaix de la simplicitat del text del Nou Testament.

L'atzucac on sembla desembocar la discussió podria resoldre's potser en el context més ampli de la teologia «analògica»; sembla impossible de sortir-se'n si hom veta l'accés al ser en el pensament teològic.

Enrique Dussel, *Pensament analèctic en filosofia de l'alliberament*. Introducció metodològica.

L'article d'Enrique Dussel, potser el més volgudament polèmic de tots, és una exposició sintètica de la seva filosofia de l'alliberament. Les seves tesis són potser les més fràgils i les més discutibles de totes les presentades en aquest llibre, així com la seva lectura, excessivament concretitzadora, dels autors a qui es refereix. En aquest sentit, es tracta d'un article, al meu entendre, que necessitaria moltes matisacions, precisament per l'excessiva claredat d'alguns dels conceptes emprats. Això no obstant, cal reconèixer que hi ha un moment de veritat en el seu discurs que no pot ser silenciats: la dimensió ètica també afecta el discurs filosòfic.

Entre el pensament de la Totalitat (*Même* segons Levinas) i la revelació positiva de Déu cal descriure l'estatut de la «revelació de l'Altre» (Levinas), revelació antropològica per excel·lència, així com les condicions metodològiques que en fan possible la interpretació. En aquesta òptica la filosofia seria una analèctica pedagògica de l'alliberament, una ètica primerament antropològica o una metafísica històrica.

El que ens diu la tradició de la totalitat és que el ser, o el fonament d'un sistema, és el que explica la Totalitat. L'estranger queda exclòs del sistema. No és reconegut en la seva identitat, en tant que Altre. El pensament de la Totalitat és dominador.

El Tu sensible és exterioritat en relació a la Raó; és existència real. El plantejament d'aquesta tradició, més enllà de G. Marcel i de M. Buber, ha estat fet per Levinas. L'exterioritat essencial de l'Altre en relació al Mateix constitueix a la vegada la condició de proximitat en la justícia i la traça de la transcendència absoluta de la relació; car Altri, un home, és l'epifania de l'Altre diví.

La crítica i el deslliurament del pensament de la Totalitat és per als llatinoamericans l'única via de sortida vers un pensament autèntic, sorgint del que són i anant a l'encontre de la realitat que és la seva. Serà mostrant les insuficiències i els atzucacs d'aquesta tradició típicament europea que podrem pensar de nou els problemes que ha suscitat i les solucions que indica.

El mètode analèctic va més enllà i procedeix d'un pla més elevat que el del mètode dialèctic. El mètode dialèctic és el camí que la Totalitat realitza en ella mateixa: a partir dels ens vers el fonament. Ara es tracta d'un altre mètode, que té el seu punt de partida en l'Altre en tant que lliure, més enllà

del sistema de la Totalitat. Un mètode que obra el seu procediment a partir de la paraula de l'Altre.

És el pas de la Totalitat a un nou moment de si mateixa. I aquest pas és sempre dialèctic. La veritable dialèctica té un punt de recolzament analèctic: és un moviment ana-dia-lèctic.

El rostre de l'Altre ens indica la permanència d'una presència estrangera a la Totalitat dominadora. El sobrepassar analècticament la Totalitat dominadora serà en primer lloc un discurs negatiu, car hom pensa la impossibilitat de pensar l'Altre a partir de la Totalitat. Aquest discurs esdevé positiu al moment que el procés crític s'obre a la interpretació de la revelació d'Altri. Però aquesta transició exigeix que hom se situï en una posició filosòfica radical: cal una opció ètica per l'Altre que determini i precisi un nou ordre de pensament. El mètode analèctic és intrínsecament ètic. El saber-escoltar és el seu moment constitutiu.

Gràcies a la diferència ontològica, el ser de l'analogia de l'enís, únic i idèntic en si mateix, és fundador de l'expressió de la Totalitat. Gràcies a la distinció metafísica, el ser analògic de l'Altre en tant que alteritat metafísica dóna origen a la revelació d'Altri com a pro-creació en la Totalitat. Referit a l'horitzó del món, el *logos*, en tant que paraula expressiva, és fonamentalment unívoc: diu el ser únic; la *dabar*, en tant que veu reveladora d'Altri, és originàriament anàloga. Així, la noció d'analogia indica ara una paraula reveladora, un Dir la presència del qual fa evident aquesta absència que atreu i provoca: Altri mateix en la seva llibertat i com a projecte ontològic alteratiu, de moment encara incompreensible, trans-ontològic.

Ser capaç d'engatjar-se per una paraula creguda és precisament un acte creador que camina per sobre l'horitzó del Tot i s'avança vers el Novum, recolzant-se en la paraula de l'Altre.

Philibert Secretan, *Dialèctica i analèctica*

Des de sempre, la idea de dialèctica va unida a la de raó, entesa com a voluntat de restablir en la totalitat dels seus drets una raó universal, d'alguna manera reflectida en les estructures de l'intel·lecte que la comprèn «teòricament», i tan perfectament transparent a si mateixa que ha d'equivaldre a una consciència: a una consciència absolutament idèntica a si mateixa en el saber-se a si mateixa. Aquest absolut reconcilia en la seva lògica contrastada l'objectivitat de la substància del món ordenat i la subjectivitat d'aquesta consciència de si.

La dialèctica és l'esforç que la raó desplega per a comprendre's a si mateixa en el seu principi, en la seva metodologia, en la seva qualitat de garant de tota veritat teòrica i de tota modalitat pràctica. La raó presa en la seva idea transcendeix el concepte referit als fets empírics. I és exactament aquesta transcendència la que hem de retenir com una determinació de la mateixa raó.

La idea de dialèctica és necessàriament constitutiva de la raó en la seva capacitat de síntesi, capacitat de construir la unitat del món. Capacitat que

es manifesta a l'extrem en l'esforç per unificar els contraris on queda abolit el caràcter numèric del múltiple.

Hegel mereix una atenció especial en parlar de dialèctica. En la seva filosofia, la teologia és concebuda no com un «intellectus fidei», sinó més aviat com la reintegració de la raó discursiva a la contradicció de la raó divina compromesa en el procés de la seva autocomprensió. La intel·ligència de la Paraula de Déu es converteix en una verbalització de la raó divina. Divinització de la raó i racionalització del diví: aquests dos moments són recíprocs, quedant abolida d'aquesta manera la distinció entre fe i raó. Hegel violarà el límit que aquí ordenava el saber al món empíric, i allà confiava l'absolut a la fe. Absolut i saber queden reconciliats.

El que així trobem pot ser considerat com la il·lusió d'una teologia totalment filosòfica, o com el fi d'una teologia autònoma; assistim a la creació d'una teo-logia filosòfica els efectes de la qual envaeixen el camp de les ciències que deixen de ser profanes. El que aquesta il·lusió teològica amaga és, en definitiva, el trencament de la relació entre fe i raó, el fi de la teologia. I amb el fi de la teologia, la filosofia pot accedir a l'estatut «espiritual» de saber.

La idea de teologia és inseparable de la relació fe-raó. Per a accedir a la idea d'un «intellectus fidei» és necessari satisfer a una primera exigència, a saber, la de llur distinció. La relació en la distinció dels gèneres apareix com un moment reflexiu relatiu a la *ipsa res* de la teologia. I aquesta exigència no és reductible ni a la sola raó ni a la fe explícita. Es tracta més aviat de la crítica de l'estatut de tota teologia possible.

Aquesta crítica és en si un procediment de la raó, i d'una raó que no està unívocament fixada sobre si mateixa; que ha fet l'experiència dels seus límits. Almenys aquesta experiència pot tenir com a moment constitutiu un acte de fe en l'existència. L'experiència crítica és contrària al procediment dialèctic en la mesura que aquesta és una experiència de la totalitat o d'un procés de totalització conforme a una naturalesa de la raó.

Es tracta de satisfer tres exigències per a poder determinar la naturalesa del pensament teològic i per a armar-lo contra la temptació de fer coincidir el seu propi principi discursiu amb el logos de Déu. Aquestes tres exigències són el límit crític, la transgressió i la distinció entre fe i raó. La tesi que cal verificar és si l'analogia, compresa com analèctica, respon efectivament a aquestes tres exigències. Amb altres termes, si Déu no és la raó, és justificat dir que és el ser?

Ana-logia ens remet a *logos*. Expressa la coherència d'un món de correspondència i harmonia. La proporció és el moment racional de l'harmonia. L'ana-logos aixeca acta d'una necessitat fonamental de l'home: la de moure's en un món que parla simultàniament a la sensibilitat i a la intel·ligència. El món és també el lloc d'una experiència del límit i, per consegüent, d'una transgressió (aquest tema és desenvolupat en l'excursus primer dedicat a Kant).

Quan diem que dues nocions són anàlogues fem reflectir en el llenguatge condicions de possibilitat de dir aquest món contemplat. Entre la univocitat que reflecteix en la paraula la identitat de la cosa i que regula l'exigència del Mateix (Levinas), i l'equivocitat que destaca la paraula de la cosa fins al

punt de fer-li significar una cosa i l'altra, hom es pregunta com és possible pensar l'Altre (veure l'*excursus* segon dedicat a Husserl).

Queda encara «l'analogia entis». Se'ns pregunta sota dues formes de transgressió: sota l'analogia d'atribució la primera; la segona analitza la realitat segons les modalitats de ser dels diferents tipus d'éssers. Desembo- ca en la teoria de l'*eminència* en la mesura que és la negació del ser que permet dir «ser» eminentment a Déu. Si afirmar significa posar la identitat, la negació obre a l'Altre, significat per l'*eminència*. Com que l'Altre és una figura de la transcendència que no pot ser pensat a partir de les coses sinó a partir de l'experiència de l'altre subjecte, de l'altre Jo, és també l'*eminentment* altre que trobem en aquell que no és l'home sinó el ser en Persona (*excursus* tercer dedicat a E. Stein).

A mode de conclusió d'aquest article, podríem dir que els elements d'una filosofia de l'Altre (Levinas) són decisius per a renovar una teoria de l'analogia.

Jean-Pierre Labarrière, *La dialèctica hegeliana*

Si es vol ser precís, la dialèctica per a Hegel designa un dels moments del procés total del conèixer, o un dels moments del procés total de l'efectivitat: exactament el segon, el que articula negativament l'immediat a si mateix en el moment de la seva pròpia mediació.

Així la veritat és per a Hegel la reconciliació dels moments contradictoris que són l'enteniment, d'una part, i la raó, de l'altra, sota la forma negativa i dialèctica.

Amb Hegel ja no existeixen determinacions donades: tota diferència és posada a partir de la identitat d'origen de l'interior i de l'exterior.

Tot el que és solament és el que ell és en tant que ell és el que exclou de si, i precisament en tant que l'exclou.

S'ha comès la injustícia, en un passat recent, de remetre a la dialèctica hegeliana la responsabilitat d'un desenvolupament de les ideologies totalitàries. Aquesta tesi és contestada pel nostre autor. La dialèctica hegeliana proposa una unitat que és de l'ordre de la unitat plural: una articulació interna dels termes diferents en tant que diferents. Es tracta d'una ontologia? No, si hom entén per ontologia la ciència d'un *ser* que seria pensat com a subsistent per si mateix, totalment acabat, en el seu objectivisme immediat, anteriorment a la intel·ligència de la seva significació relacional. Sí, si l'ontologia és compresa com l'exposició d'aquesta «història compresa» que neix al punt de trobament i de pressuposició mútua de l'exterior i de l'interior, de la idea i de la seva efectuació. El vertader nom d'aquesta ontologia és aleshores el d'una doctrina de la llibertat. Una llibertat concreta, desplegada en termes d'història.

Sis tesis donen la pauta del pensament dialèctic de Hegel:

1. La intel·ligència d'una cosa —teòrica o pràctica— forma part d'aquesta cosa.
2. En tota realitat així constituïda, la identitat i la diferència creixen sempre conjuntament.

3. Quan es tracta de termes que estan en relació de necessitat, és la distància mateixa que és llur relació.
4. Tot el que es defineix per l'exclusió d'alguna cosa és de fet determinat negativament per allò mateix que exclou.
5. A igual distància d'una «transparència» reductiva i d'una «estran-gereïtat» immobilitzada, la veritat del que és efectiu és saber-se «autònom» —d'una autonomia relacional.
6. És així com una lògica de la solidesa deixa el lloc a una lògica de la llibertat.

André Clair, *Kierkegaard i l'acte dialèctic*

En un extens article, A. Clair presenta el pensament de Kierkegaard de manera força exhaustiva i com a complement de la dialèctica hegeliana. Per a Kierkegaard, el model que cal seguir és Sòcrates; ell ha introduït la ironia en la reflexió. La ironia es caracteritza com a negativitat; és de naturalesa dialèctica; és la forma originària i elemental de la dialèctica perquè significa, de manera indirecta però essencial, una altra cosa de la que diu, el seu sentit difereix de la seva expressió i n'és l'oposat.

Aquest aspecte, pròpiament conceptual o teòric de la dialèctica, només té significació en tant que relacionat amb aquest aspecte existencial de la vida d'un home (ironia, plaer, treball, sofriment, joia), totes les coses que resten amagades al discurs més penetrant, més matisat, més subtilment dialèctic.

Fer de la ironia l'acte reflexiu inicial, és testificar que la realitat de la vida és de natura ambigua, és a dir, que hi ha un lligam constitutiu entre dos elements incommensurables l'un a l'altre. La ironia introdueix en la dialèctica d'una manera privilegiada en tant que diu una paraula reservada sobre l'existència, una paraula de doble sentit.

La relació a la sensibilitat constitueix la via d'accés a l'existència. La dialèctica especulativa o abstracta és unilateral en la seva mateixa complexitat, perquè considera totes les coses des del punt de vista de l'esdevenir de la raó; la dialèctica existencial es constitueix sempre en la dualitat, en l'afirmació i en la repetició de dos elements que es mantenen cara a cara.

L'especificitat de la ironia és de significar la negativitat irreductible, i el símbol del negatiu és el buit; en la ironia, la qüestió queda suspesa al no-res.

Així esdevé esclatant, pel biaix de la ironia, la diferència amb tota filosofia de la totalitat o del sistema.

El pensament kierkegaardian es caracteritza sempre per posar en relació dos elements antagonistes (finit-infinit, possible-necessari, cos-ànima, temps-eternitat). Més original és l'oscil·lació que caracteritza l'acte de constitució del pensament, la tensió entre el patètic i el teòric.

La tesi de Kierkegaard és que la paradoxa absoluta és l'oposat de la mediació. El lloc de la qüestió és l'existència; i és sobre aquest punt que la filosofia de Hegel és desqualificada. La crítica es concentra en un sol punt: el llenguatge de l'abstracció és incompetent pel que fa a l'existència. Segons el sentit hegelian, abstreure significa separar, copsar a part el que només existeix en relació. Aquesta separació és el tall entre el pensament i

l'existència. Aquesta incomprensió ve del fet que es fa de l'existència el lloc d'un concepte exhaustiu i recapitulador. El fet d'existir no és reconegut com a irreductible al concepte; la raó és capaç de fer-se adequada a l'existència.

L'anàlisi kierkegardiana consisteix a establir la distinció primer entre dos punts de vista: el de l'etern i el de l'existència de l'individu singular. Es tracta de fer comprendre que la qüestió s'ha de formular en funció de dues posicions límit. El punt de vista de l'etern és el de l'intemporal, d'una neutralització dels existents o d'una visió retrospectivament contínua dels esdeveniments particulars de la història. En aquest cas no hi ha alternativa; el que ha passat, una vegada passat, és immutable i intel·ligible; tota contradicció queda abolida. Tota filosofia que ignori la reflexió sobre l'acte d'existir de l'individu i que no el reconegui irreductible, considera la realitat des del punt de vista de l'etern; fa com si la seva reflexió no fos un punt de vista determinat i pretén de situar-se més enllà de totes les perspectives particulars, pretenent integrar-les totes.

És aquí on rau l'elaboració d'un pensament existencial. L'arrelament en l'experiència n'indica el lloc. Comporta un arrelament patètic. És en aquest nivell que cal comprendre l'alternativa.

Hi ha un discurs rigorós de l'existència, i la seva primera paraula és: *o bé / o bé*, alternativa que no és exclusió, sinó relació. És el primer lligam del discurs i de l'existència. Reconèixer l'alternativa és començar a pensar l'existència; suprimir-la, és suprimir l'existència. L'alternativa és l'essència de tota relació a l'existència; és el primer element essencial de l'existència.

Christophe Calame, *Dialèctica i negativitat*.

L'autor vol abordar la qüestió de la dialèctica prenent com a punt de referència l'Escola de Frankfurt, ja que els plantejaments de les seves idees posen en qüestió la mateixa essència de la raó i no simplement s'han de considerar al nivell d'una teoria social neomarxista.

L'Escola de Frankfurt, en efecte, ha escrit la seva dialèctica de la raó. Però per a comprendre-la correctament cal remuntar-se a la dialèctica de Hegel. Les figures de Hegel són figures copsades al negatiu, separades. No obstant això, la dialèctica mateixa de la contradicció les fa constitutives d'estats més elevats del pensament. L'esperit es reconeix en el negatiu; fent això, quan l'integra al seu saber infinit, reconeix també els moments del seu camí com a tals. Conserva la comprensió, la memòria del seu itinerari, i és per això que és espontàniament obert a les qüestions socials, estètiques, religioses, etc. Segons l'Escola de Frankfurt, al contrari, la dialèctica de la raó no conté cap element de comprensió de si, de rememoració. És essencialment supressió de si, refús de retornar sobre la seva pròpia història. La dialèctica de la raó s'oblida, es desconeix, es negligeix. El camí de l'esperit retornant sobre si mateix, per copsar les etapes del seu esdevenir, és donat per l'Escola com un acte anant en sentit invers de l'esdevenir.

Aquesta autosupressió de la raó, aquesta dialèctica de la raó, val com a fenomenologia de l'esperit. Ja que en l'ordre de l'ètica igualment, la supressió de tota referència metafísica condueix a l'autodestrucció.

La dialèctica de la raó no és cap «Sozialphilosophie». Dóna al negatiu la preponderància en la constitució del subjecte i del món objectiu.

És la irreductibilitat del subjecte que s'ha esfumat enfront de la preponderància del negatiu. Què queda del subjecte? En queda la filosofia, que repensa la dialèctica de la raó; l'obra d'art; els noms d'algunes institucions, a falta de llur esperit, com una crida vivent.

Un pensament que ens ha ensenyat la proximitat del negatiu, conclou l'autor, pot exigir també que siguin deixades obertes certes qüestions.

Gabriel-Ph. Widmer, *La dialèctica en teologia*.

La qüestió de la dialèctica en teologia es planteja avui per a aquells teòlegs que prenen seriosament l'oposició entre el cristianisme i la mentalitat moderna, sigui aquesta idealista o materialista. El problema seria el de la compatibilitat o incompatibilitat de l'Evangelí amb la tendència de l'esperit modern a emancipar-se de tota alienació religiosa secularitzant la fe.

Històricament, l'expressió «teologia dialèctica» designa les temptatives de K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner, F. Gogarten, etc. per sortir dels atzucacs a què el lliberalisme i el cristianisme social havien conduït la teologia, sense recaure en les dificultats d'una restauració de l'ortodòxia. Aquests teòlegs afirmen la radical transcendència del Déu de la Bíblia, la sobirania de la seva paraula manifestada de manera decisiva i definitiva en Jesucrist. Reconeixen la primacia de la Revelació testimoniada en l'Esclat i contesten les pretensions de la moral i del sentiment religiós per a salvar l'home de la seva pèrdua; refusant a la cultura, a la filosofia i a tots els béns espirituals de valer-se d'un valor salvífic. L'home és incapaç de conèixer el Déu veritable, el Déu viu; només pot reconèixer Déu en Jesucrist.

Fundada exclusivament en la Revelació, és una teologia de la Creu.

El terme dialèctica qualifica la modalitat antitètica de les relacions instaurades per Crist entre Déu i l'home. Per a K. Barth, la teologia dialèctica és la sola tercera via conforme a la revelació bíblica entre l'historicisme psicologitzant del lliberalisme i la dogmàtica ontologitzant de l'ortodòxia. S'entén per dialèctica tota concepció que afirma les propietats contràries d'una realitat, no per a confondre-les o separar-les o juxtaposar-les, sinó per posar-les en relació les unes amb les altres salvaguardant llur especificitat. Posar en relació significa conservar, en el procés reflexiu, el moviment que constitueix la realitat. A més, dialèctica designa tota posició de la teologia en tant que intenta de comprendre la fe per una de les seves components. La teologia fa viure la fe com la fe fa viure la teologia. Teologia, fe i història mantenen relacions de reciprocitat.

La mort, conseqüència de la kenosi del Fill, i la seva elevació, conseqüència de la seva obediència a la Creu, són les condicions de la salvació. Són les condicions i el contingut de la teologia que la fan dialèctica.

El creient ha de deixar-se desappropriar de sí mateix per reapropriar-se la seva veritable identitat, la re-creació en l'Esperit.

El problema de la dialèctica en teologia és un dels aspectes de la qüestió de la compatibilitat o de la incompatibilitat de la fe cristiana i de la

mentalitat moderna, a condició de fer veure la conformitat de la dialèctica qualitativa amb l'estructura essencial de la Revelació cristiana: l'encarnació. Prenent consciència de la incompatibilitat de l'Evangeli i de la mentalitat dominant en aquest fi de segle, el teòleg reaprèn, gràcies a la dialèctica, que només hi ha teologia de l'amor amb vista a la llibertat, i de la llibertat amb vista a l'amor.

Eberhard Jüngel, *La significació de l'analogia per a la teologia*.

Escrit en forma de tesis, l'article d'E. Jüngel conté afirmacions importants referents a l'analogia.

L'analogia designa una semblança imperfecta de dues o més coses basades en llur relació a un «analogans» comú del qual depenen en tant que «analogata» (analogia de proporció i/o d'atribució). L'analogia també designa una semblança perfecta de dues relacions els termes de les quals són totalment diferents (analogia de proporcionalitat).

Pot ser anàleg l'ús d'un terme que permeti d'anomenar diferents coses. També pot ser-ho la manera com l'enteniment humà concep, sense conèixer-ho, quelcom desconegut o incognoscible. Pot ser-ho també el conjunt coherent del ser.

En teologia és pertinent l'ús de l'analogia, com a estructura ontològica de la relació entre Déu i la seva creació; com a model d'hermenèutica per a formar conceptes teològics (discurs humà sobre Déu); com a punt de partida d'una teoria ètica de la fe cristiana.

Per a utilitzar correctament l'analogia en Teologia és necessari reconèixer que Déu s'ha revelat en Jesucrist com aquell que pren la paraula per a interpel·lar l'home sobre Déu.

La doctrina de l'analogia emprada per la teologia tradicional peca pel desconeixement del caràcter d'interpel·lació i d'esdeveniment propis al discurs apropiat sobre Déu (cosa que condueix a una analogia de la reserva, segons Jüngel).

Comprendre l'analogia de les paraules que parlen de Déu a partir del caràcter interpel·lador del llenguatge i no solament a partir del seu caràcter designatiu, i relacionar amb aquest aspecte interpel·lador les estructures de narració del discurs humà, és reconèixer en l'esdeveniment del discurs un moviment que va a l'encontre de l'interpel·lat. El discurs sobre Déu parlarà aleshores de Déu com d'aquell que ha pres la paraula i ha sobrepassat d'aquesta manera la diferència qualitativament infinita entre Creador i creatura per a arribar a ser concret en una semblança que, en el si d'una dissemblança tan gran, encara és més gran. L'analogia que d'aquesta forma es designa és l'analogia de «l'Advent» (diferent de l'analogia de la reserva); aquesta només és possible perquè Déu s'ha presentat per mitjà del llenguatge interpel·lant els homes i desenvolupant el seu ésser com a amor; a través de Jesucrist.

La doctrina dels atributs divins, que aquí només indicarem, és un cas exemplar del discurs analògic sobre Déu. L'analogia de «l'Advent» permet comprendre tots els atributs de Déu com a *attributa communicabilia*. Déu, comunicant-se en el seu amor, ens dona a participar en els seus atributs,

sense divinitzar-nos. L'home pot ser de manera humana el que Déu és de manera divina.

Els atributs principals són:

L'omnipotència de l'amor que es dóna a si mateix els seus límits.

La llibertat de l'amor que es lliga a si mateix.

La saviesa que es comunica i condueix l'amor al seu objectiu.

La justícia que instal·la la gràcia en el seu dret i fa prevaler l'amor.

L'eternitat que es realitza com a història d'amor.

La santetat de l'amor que s'exposa al no-res i l'anorrea.

La veritat que revela la majestat de l'amor.

Pierre Gisel, *Sobre l'afirmació i la negació. Perspectives teològiques.*

En un suggerent article, P. Gisel presenta una sèrie de proposicions per a la consideració de la teologia que em semblen tenir un gran interès, pel fet que representen una valoració crítica de l'analogia i de la dialèctica i de la repercussió que ambdues tenen en el discurs teològic.

La teologia cristiana ha desconfiat sempre de les reduccions a l'U, perquè són sempre reducció al *Mateix*. La reducció és sempre el fet d'una negació que empobreix, que exclou la pluralitat, la singularitat. La teologia cristiana intenta pensar una afirmació que compregui la pluralitat, que afirmi la irredutibilitat de les positivitats concretes.

La fe i la teologia cristianes no es presenten originàriament com una empresa de totalització que sancionaria el conjunt del real. La confessió de Déu apareix unida a la d'una novetat, una irrupció. Déu és el qui es revela: entrarà en la carn d'aquest món com l'Altre. La teologia no pot parlar d'encarnació sense fer referència al misteri de la Creu, que no pot ser identificat a cap saber.

La fe i la teologia cristianes han d'evitar a la vegada identificar Déu i el real així com erigir entre ells una oposició de principi.

Serà meditant la transformació de què són testimoni la fe i la teologia cristianes com es podrà precisar el joc de la negació en règim cristià. El procés de transformació del qual respon la fe cristiana cristal·litza en el «misteri pasqual». La transformació s'anuncia allà com un «pas». Aquesta transformació en forma de pas és la de Crist. És una novetat. És el lloc d'una negació, negació de la mort, d'una fatalitat. Negació del fracàs (el Crist glorificat és el Jesús crucificat). El misteri pasqual s'ofereix, doncs, com el lloc d'una revelació, que ens remet al Déu de Jesucrist.

La teologia advocarà per un ordre de la confessió, desconfiant de les temptacions de transformar-se en saber que procuraria visibilitat, evidència, univocitat.

La doble necessitat per a la teologia cristiana d'un ordre de la confessió i d'una relectura del passat troba la seva cristal·lització en el fet d'una «escriptura». Les anàlisis que fa l'autor del que implica una «escriptura» són de gran interès. Ens limitarem a indicar-ne els punts principals.

L'escriptura és una història de les figures de la fe. Passat que guarda la vibració d'un present quan és explicat. No és un cos de doctrines autoritari

i sagrat. Són figures d'homes, la idea central de les quals és la de testimoniament.

Fe i testimoniament. Les figures són el que són en funció d'un moviment de referència; comprometen a una confessió de Déu. Però el fet escriptura es proposa també com un cos de textos passats, tancat. És posició. Posició d'existència on l'home i el món hi són considerats. Explicar el passat i dibuixar la figura d'existència que hagi pogut sorgir-hi és testificar una promesa.

Escriure suposa sempre un destinatari, sigui aquest amagat o invocat més enllà d'una absència. Escriure obre un món. Escriure és entrar en l'esfera de la paraula que és a la vegada resposta, metamorfosi, oferta de comunicació. Recíprocament, escriure suposa la realitat d'un arrelament particular, d'un lloc i un temps precisos, d'un present situat. El fet escriptura apareix a les antípodes d'un universalisme que es creuria dispensat de tota obligació concreta, encarnada, particular. Escriure suposa el temps i el límit.

El caràcter originari del fet escriptura ha d'impedir que, per a la fe cristiana, la normativa sigui segons les regles d'una autoritat formal, extrínseca. Teològicament la regla de fe ve determinada per l'objecte mateix de la fe; autoritat i manifestació o reconeixement d'una realitat van junts. L'article de fe té autoritat perquè la veritat s'hi manifesta.

Tot el que s'ha dit impedeix de pensar que la veritat en teologia tingui valor de pur concepte lògic, unívoc. La veritat és misteri que convoca, que convoca a una participació polaritzada per un fi mai posseït. Justament perquè la veritat no és mai posseïda, sinó que és objecte d'un testimoniament, la teologia ha de donar extrema importància a la matèria; la positivitat, no posseïda, de la veritat, i la possibilitat del cos escriptura i de gestos que és l'Església és conseqüència l'una de l'altra. Entre ambdós s'obre una distància i un joc de respostes, un joc que podem qualificar d'analògic.

Per al teòleg, l'home és sempre primerament interpellat abans de poder reemprendre pel seu propi compte la interpellació que li ve del món.

L'afirmació és autotestificadora i creadora de l'altre, posat i sol·licitat en la seva diferència.

L'analogia no pot sorgir d'un discurs universalitzant. Si l'ordre de l'analogia sembla obligat és per a preservar, tant pel que es refereix a Déu com pel que es refereix a l'home, una substancialitat legítimament particular i individual, una diferència irreductible.

Evocar un joc d'analogies en aquesta lògica de l'existència que s'ha deixat instruir pel fet escriptura, és indicar el contrari d'una assumptió del concepte en l'universal.

El conjunt d'aquest discurs (afirmació-negació) suposa una comprensió específica de la diferència o de l'alteritat; diferència que no equival a contrari o a oposat. En teologia, la diferència presenta l'estatut d'una primera afirmació que s'imposa: oferta d'una positivitat sense cap altra raó que la seva mateixa manifestació. Un règim d'analogia neix d'aquesta posició de diferència: l'alteritat de Déu que s'imposa sense que jo l'hagi escollit, que m'instaura en la meva diferència i que és inapropiable.