



MIQUEL SEGURÓ

# Sendas de finitud

Analogia y diferencia

Herder

MIQUEL SEGURÓ MENDLEWICZ

# Sendas de finitud

Analogía y diferencia

**Herder**

*Diseño de la cubierta:* Herder Editorial

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 2014, Miquel Seguró Mendlewicz

© 2015, Herder Editorial S.L., Barcelona

1.ª edición, 3.ª impresión, 2016

1.ª edición digital, 2016

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3958-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com))

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

*Als que em regaleu el do  
de la vostra amistat*

«*El hombre feliz necesita amigos*»

ARISTÓTELES,  
*Ética a Nicómaco*, IX

*...espero tu comentario, Yoyo*

## PRESENTACIÓN

### I. ALMA, CIUDAD Y ANALOGÍA. PREGUNTANDO POR «PLATÓN»

1. ¿Qué significa «ser político»?
2. El sentido de la dialéctica
3. ¿La infeliz conciliación?

### II. LA HERMENÉUTICA DEL AD UNUM TOMASIANO: EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

1. La triple senda de atisbar al Infinito
2. La «realidad» de la participación
3. «Dios», entre la meta-física y la meta-física
4. El conflicto de las interpretaciones

### III. EN LA SENDA DE LA MODERNIDAD. LA DISPUTATIO XXIX DE F. SUÁREZ

1. «Sobre Dios, ente primero y sustancia increada, en cuanto puede conocerse su existencia por razón natural» (Disputación XXIX)
2. Suárez: caballo de batalla
3. En la senda de la Modernidad

### IV. ACOGIENDO LA DIFERENCIA. SUÁREZ, CAYETANO Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA (MAURICIO BEUCHOT)

1. El esquema de la atribución: el modelo de Suárez
2. El esquema de la proporcionalidad: el modelo de Cayetano
3. Dimensiones actuales de la pregunta por la analogía
4. Las «sombras» de la analogía

### V. DESCIFRANDO LA EXPERIENCIA MÍSTICA (KARL JASPERS)

1. Los ejes de una filosofía: Mundo, Existencia y «Tras-

*cendencia»*

2. Conviviendo con el límite: «Trascendencia» y cifras
3. El dilema de la *unio mystica*
4. El fondo sin fondo de la pregunta existencial: dialéctica y límite
5. La sabiduría de la diferencia

VI. EL SER COMO MEDIACIÓN. ONTOLOGÍA, ESTÉTICA Y ANALOGÍA EN H. U. VON BALTHASAR

1. La ontología estética de Tomás de Aquino
2. La diferencia entre «ser» y «Dios» como ontología teológica
3. Estética, cristología y analogía
4. La senda balthasariana o el dilema de la analogía

VII. LA CIRCULARIDAD HERMENÉUTICA: ANALOGIA FIDEI Y ANALOGIA ENTIS

1. Primer interludio: Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg
2. Segundo interludio: E. Przywara

VIII. POR LOS CAMINOS DE LA CONTINGENCIA

1. Apertura e inestabilidad del «ser»
2. La «Trascendencia» y el confín de la meta-física

IN ITINERE

BIBLIOGRAFÍA

## Presentación

*Perplejidad.* La mayoría de acontecimientos que vivimos, y casi siempre los más relevantes, suceden sin que los elijamos. Para empezar, venimos al «mundo» sin saber por qué; pertenecemos a un determinado tiempo, espacio y entorno sin haberlo decidido; nos descubrimos atravesados por una serie de condicionamientos corporales, afectivos y anímicos que nos son impuestos. Las cosas aparecen como pura contingencia, porque podrían perfectamente ser de otra manera. Y es que nada es más extraño a nosotros mismos que nosotros mismos. Vamos un paso por detrás de todo: nuestra corporalidad, nuestro deseo, nuestro anhelo, nuestra esperanza. Y aun así tenemos la sensación de que dentro del estrecho margen que «todo» esto nos deja podemos interpretar y cuestionarnos qué podemos hacer y de qué modo podemos hacerlo. Podemos darnos cuenta de que estamos, en efecto, condicionados por este «todo» y aún así creemos sentirnos, de algún modo, «libres».

Este resquicio de trascendencia inquieta, de pensamiento vivo, da pie a una multiplicidad de preguntas y cuestiones, cotidianas y existenciales, que no pocas veces nos sobrepasan. Unas cuestiones que, sin tampoco haber elegido tenerlas, debemos afrontar. Qué somos, qué es el mundo, qué significa realidad, qué sentido tiene «todo» esto... Y no como meras cuestiones teóricas, puesto que es en la simplicidad de la cotidianidad donde justamente adquieren su desnuda y radical fuerza.

La analogía es nuestro «estar», nuestro modo de afrontar nuestra existencia y, por derivación, «la» existencia. *Analogía* significa, literalmente, razón (-logos) que se repite o que está sobre (ana-) las cosas que divergen. Es el recurso epistemológico por el cual se establece una semejanza entre dos o más realidades diversas a partir del descubrimiento de un parecido presente en cada una de ellas que permite

relacionarlas más allá (o a pesar) de sus diferencias. La analogía no es patrimonio de ninguna cosmovisión ni creencia porque funda toda cosmovisión. Y tampoco es un capítulo aparte de la «teoría» metafísica, en el peor sentido de la palabra. La analogía forma parte de nuestra cotidianidad: nos planteamos los días a partir de la semejanza que creemos encontrar con los días anteriores; nos relacionamos con las personas a partir de lugares comunes (intereses, emociones, creencias); imaginamos un viaje a partir de los datos que hemos ido recabando y que hacemos nuestros. Es decir, con la analogía vamos adaptando nuestra vida a lo conocido, estableciendo estrategias interpretativas que mitigan eso que tanto nos asusta: la diferencia.

Pongámonos en la siguiente situación: dos o más personas discuten sobre el pigmento con el cual «darán color» a una de las estancias de una casa. Para ello seguramente deban en primer lugar acordar qué tipo de cambio quieren operar, lo que comportará explicitar qué entienden por «dar color». Superado este primer escollo y acordado el sentido del cambio que quieren hacer (pongamos que ganar en luminosidad), el siguiente paso será buscar el tipo de pigmento que mejor exprese ese deseo. En ello es donde probablemente más conflictos de pareceres se sucederán. Es posible que converjan, teóricamente, en un color e imaginen que se corresponderá con lo que buscan. Así, satisfechos con la elección puede que apliquen una primera nota de pigmento para remachar la decisión. Sin embargo, y tras un primer momento de complacencia por «haber acertado» es posible que ese color luminoso lo sea menos por el juego cromático de las sombras. O un imprevisto: supongamos que el pavimento apaga en exceso su fuerza. Aquello tan acertado se convierte así en menos plausible e incluso en desaconsejado. Pronto virarán en su elección y considerarán una solución que teóricamente era menos satisfactoria pero que resulta se ajusta y asemeja más a lo que anhelan. Después de algunos rodeos sentirán que ahora sí, al fin, han dado con el color y con la intención buscada, más allá de las diferencias nominales de unos y otros. Así,



lo que para uno era de un tono, para otro es de otro. Convencidos de lo óptimo de su parecer, volverán a imaginar el espacio y lo presentarán, con decisión, a un tercero. Pero la nueva perspectiva adolece de un mal «colindante» insospechado a los ojos obcecados de los electores: el color da luz al espacio, ciertamente, pero por el contexto y el juego de los elementos el espacio queda reducido, de manera que la bondad y preeminencia luminosa buscada a través de ese color hipoteca de tal modo un «bien» fundamental (la sensación de espacio) que debe pasar a un segundo plano... Y los contadores vuelven a ponerse a cero.

Esta situación, tan cotidiana como aparentemente banal, es un vivo ejemplo de la realidad analógica que es el vivir y del dinamismo intencional que nos constituye. Podemos reconocer en esta disputa algunos de los elementos característicos igualmente presentes- en tantos otros episodios de «la» vida, como puede ser la descripción de un viaje que hayamos hecho, la sensación de esfuerzo que sentimos al hacer deporte o la certeza de estar viviendo algo «irrepetible». Y es que no siempre las cosas parecen ser lo que son. O mejor, las cosas son como (a)parecen en toda su amalgama de posibilidades. Nuestra existencia es un devenir dialógico inmiscuido en este abanico de apertura de potenciales datos, de ahí que debemos compartir constantemente hasta qué punto estamos hablando de «lo mismo», o cerciorarnos de si el grado de equívoco que tenemos respecto a algunas de las posiciones fundamentales que tenemos, incluso en las cosas más evidentes y primarias, es más profundo de lo sospechado. Es decir, constatar la impronta de la polaridad de nuestro ser-en-el-mundo: la realidad y la presencia de la diferencia como telón de fondo del vivir y la relatividad de las perspectivas.

La historia de la filosofía es fiel ejemplo de esta tensión analógica. Uno toma un autor, lo lee y ve que lo que sostiene tiene mucha «razón». Luego lee a otro, su reverso, y es posible que también le parezca que la tiene. ¿Cómo puede ser? Y más aún, porque si empieza a reconstruir al primero puede que caiga en la cuenta de que las mismas críticas

con las que lo desarma sirven también para el segundo. ¿Resultado? Más perplejidad: si antes ambos tenían razón, ahora parece que ambos están profundamente equivocados.

En un importante trabajo de arqueología filosófica Jean-F. Courtine<sup>1</sup> nos traza una reconstrucción de la noción de «analogía del ser», cuya principal paternidad es atribuida generalmente a Aristóteles. En el marco de una clarificación del concepto de «filosofía primera» aristotélico al que se refiere, 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 de una ciencia de lo soberano, que nacida a raíz de la polisemia de la «catolicidad» (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 este 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. Dicho de otro modo, se confunde la generalidad neutra del ser con la interpretación gradual de la realidad.

En consecuencia, 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, dice) supondría desconocer el sentido último del concepto aristotélico de *fysis*. Con ello se trataría de sortear la imprecisión de la que fueron «víctima» los comentaristas 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 desde la que debería leerse la dialéctica aristotélica, que 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.

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. Es una cuestión muy importante porque nos ayuda a comprender qué necesidad viene a llenar la analogía. La problemática queda situada por el Estagirita dentro de un contexto semántico, acota. 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. El término *paranomia* deriva etimológicamente de dos vocablos griegos, '*pará*' que significa 'impropio', y '*nomos*' que significa 'nombre' y, como decimos, tiene como principal preocupación la dimensión semántica de las palabras.

Sin embargo, Courtine muestra como paulatinamente se fue configurando a través de los comentaristas neoplatónicos una identificación entre esa similitud de la paronimia y la reducción a lo «uno» típico de la atribución y de la participación. De esta manera, un concepto tan lejano a Aristóteles como es el de «participación» ontológica, entendida como la comunión de los seres en una mismidad original, irá ganando un protagonismo que de antemano no debería por qué tenerlo. Como consecuencia, el enfoque vertical típicamente platónico suplantarán 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 plural 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 otras palabras: la homonimia ('*homo*', mismo; '*nomos*', nombre) y su ontologización por medio de la participación

y la continuidad entitativa que supone sustituirá a la paronimia.

Este «contrasentido» se prolonga para Courtine también en figuras como la de Alberto el Grande, para quien la paronimia se entiende como *convenientia*, como la referencia unitaria de una serie de términos heterogéneos. O en Tomás de Aquino, donde la analogía de atribución resultante pone de manifiesto ante todo la dependencia causal existente entre la *plenitudo essendi* original y lo finito. O, sobre todo, con Suárez, con quien se da una comprensión de esa unidad última atendiendo a su simplicidad, lo que hace que la reflexión metafísica gire en torno a un concepto más estrictamente formal, que comprende a todo lo óntico (¡también «Dios»!).

De todo ello resulta que la concepción onto(teo)lógica 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 sobre esta cuestión hay que convenir con Courtine que el hecho de que un episodio de la metafísica se resuelva como constitutivamente onto(teo)lógico no significa que el pensar metafísico como tal discurra por los parámetros de la onto(teo)logía. Por eso entiende 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— puede que responda a un exceso de estrechez en sus miras, a un deseo, curiosamente, de reducción unitaria de la diversidad. Su concepción de la historia de la metafísica se olvida de la *diferencia* radical e insuperable que el neoplatonismo plotiniano establece, por ejemplo, entre el «uno» y el «ser». Porque en todo caso de lo que se trata, y ahí reside el valor de la obra de Courtine, es de reconocer que la diferencia es la cuestión fundamental con la que se enfrenta el pensamiento a su propia experiencia.

A la luz de esta hipótesis, la presente obra tiene por objeto una aproximación a algunos elementos de la diferencia desde el punto de vista del análisis metafísico. La plurali-

dad de prismas que «la» realidad nos ofrece ha sido motivo principal del interés de la filosofía. El ser se dice de muchas maneras, apostilló Aristóteles. Pero, ¿hay alguna que lo diga mejor que otra? La tradicional analogía del «ser» se ha centrado en ese intento, tratando de vislumbrar la elasticidad del concepto análogo para su trasposición a las diferentes regiones de la realidad. Así, su tenor ha sido demasiadas veces el de querer reducir la diferencia a la unidad o, a lo sumo, el de domesticarla.

Nuestra postura al respecto es que el dinamismo de la diferencia (y la identidad relativa que presupone) forma parte de la vida del pensamiento porque constituye el vivir. La alteridad que se desvela apunta a una dinámica y a una interpretación mundana que guardan relación con la antropología, una noción igualmente dinámica. A Parménides y Heráclito les fascinó el cambio porque no lograban entender hasta qué punto era posible que la realidad se compusiera de alteridades y aun así permaneciera. Es muy probable que todavía hoy estemos en el mismo punto, y no por demérito nuestro, sino porque así parecen ser las cosas.

Si la «historia» se ha convertido en tema es porque su mismo acontecer es en sí mismo «el» tema. El presente libro toma como preámbulo este hecho para centrarse en algunos episodios de «la» historia de la analogía para ver de qué manera la dinámica propia de la analogía se ha articulado en su curso cronológico y *kairológico*. Es un estudio sobre la dinámica de la dinámica de la interpretación vital.

Las sendas aquí recogidas responden a una forzosa selección, discutible y ampliable, pero en cualquier caso no caprichosa, de algunos episodios fundamentales para una comprensión de esta dinamicidad y de la diferencia como semántica propia de la experiencia vital. En algunos casos hemos recuperado, ampliado y adaptado algunos trabajos ya publicados anteriormente con el fin de enriquecer la perspectiva metafísica sobre la analogía que queremos transmitir. Así sucede por ejemplo con el primer capítulo, en el que comenzamos analizando la disimetría de la «analogía cívica» de Platón para plantearnos si el cliché histórico

«Platón» es posible. La sospecha es que no. Toda reducción a un solo fenómeno hermenéutico dice más de nuestro deseo de unidad que de una realidad plausible. Esto mismo podemos apreciar en autores igualmente complejos como Tomás de Aquino, protagonista del segundo capítulo. En esta ocasión es la interpretación dada por algunos «tomistas» (y otros que no lo son) de la analogía tomasiana su vector. En la disparidad de las opiniones reseñadas en relación a la cuestión de la participación y la onto(teo)logía, del «ser» y de «Dios», se comenzará a dibujar en el horizonte el tema de fondo de la analogía en su traslación al «Absoluto»: ¿es posible no caer en el ontologismo cuando nuestras pretensiones de referimos epistemológicamente a ello son meta-simbólicas?

El tercer capítulo, que tiene a Suárez como interlocutor, incide todavía más en esta encrucijada. A partir de un análisis de la disputation que dedica el Eximio a la cuestión de Dios pretendemos trazar la senda que nos conduce desde sus posiciones a la ontología de la primera Modernidad, porque, como dice Gilson, en ella queda configurado el camino a la logización y cuantificación ordenada del «ser». Con todo, la no consecución del éxito conceptual que se propone la atribución no significa, como es obvio, que la proporcionalidad propuesta por Cayetano, tradicional adversario del atribucionismo, tenga automáticamente las de ganar. Así lo analizamos en el cuarto capítulo, donde nos servimos de esta tradicional disputa como antesala para el planteamiento de la analogía que lleva a cabo Mauricio Beuchot.

La incursión en la obra de Beuchot nos sirve para dar espacio prioritario a autores más contemporáneos. En primer lugar a Karl Jaspers, sugerente y poliédrico pensador cuyas posiciones son fundamentales para comprender el sentido de este libro. A él le sigue Von Balthasar, quien, desde un prisma radicalmente diverso (verdaderamente en sus antípodas, podríamos decir), desglosa su visión analógica en torno al dilema de «la» fe y «la» razón, y su proyección más allá de lo finito y la razón humana. A partir de una personal

relectura de algunos pasajes tomasianos, la posición de Von Balthasar tiene mucho que ver con la diferencia, pero desde un punto de partida netamente diverso al de Jaspers. La *fe en la revelación* del teólogo choca frontalmente con las posibilidades de la *fe filosófica* del metafísico.

Las preguntas que este análisis nos dejan inciden nuevamente en la cuestión de la analogía en su tradicional uso: la posibilidad de esgrimir un lenguaje adecuado sobre «Dios», lo que a su vez nos remite al corazón mismo de la analogía, el concepto de «ser». Este doble núcleo temático compone el séptimo y octavo capítulos. En primer lugar, nos hacemos eco de la cuestión de la analogía en Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg, teólogos sistemáticos protestantes y afines al primado de la fe pero no recelosos de la razón, y en Erich Przywara, erigido como portavoz de la respuesta católica al dilema de la finitud de la analogía y la modestia de su alcance. El trasfondo de este encuentro no es otro que la disputa entre *analogia fidei* y *analogia entis* y la posibilidad de reducir a un solo principio la pregunta por el dinamismo mismo de la finitud y la «Trascendencia», que Jaspers contrapone a la noción teísta de «Dios». El análisis nos dará cuenta de la relación de circularidad que una y otra guardan entre sí y de la imposibilidad de reducir el círculo hermenéutico de lo que es «trascendente» a un solo principio. Por eso, en segundo lugar, nos planteamos si el bucle hermenéutico que atraviesa la metafísica no es más que una expresión del juego entre identidad y diferencia que atraviesa al mismo «ser». En este caso echamos mano de Ortega como paradigma del dinamismo fundamental de la vida de los conceptos.

Puesto que toda «historia» es siempre «historia contemporánea» nuestra aproximación a estos autores «clásicos» es desde la consciencia hermenéutica de lo temporal. Así, en buena medida la haremos de la mano de algunas voces contemporáneas que nos ayudan a entender de qué manera podemos aproximarnos *hoy* a ellos. De ahí que muchos capítulos se conviertan en una auténtica *ágora* de discusión de diferentes puntos de vista en torno a un fenómeno, pre-