

**EN DIÁLOGO CON MIQUEL SEGURÓ.
A PROPÓSITO DE *LOS CONFINES DE LA RAZÓN.
ANALOGÍA Y METAFÍSICA TRASCENDENTAL*¹**

Aceptemos como hecho incuestionable nuestra constitutiva finitud. Partamos de ella y de nuestra contingente existencia y preguntémosnos por lo Absoluto. Interroguémosnos sobre aquello capaz de unificar lo real y, por tanto, de ofrecernos una explicación cabal de nuestro propio ser y de nuestro propio existir. A este Absoluto lo llamaron los medievales el *Ipsum esse subsistens*. Pero ya desde antes, desde los albores de la filosofía griega, el hombre se ha encontrado siempre con su presencia —más o menos identificada— por lo menos, en forma de pregunta. ¿Cuál es el principio arcaico de todo cuya unidad simplicísima parece desmentida por la variedad de lo real? ¿En qué consiste el verdadero ser de todas las cosas? En definitiva: ¿por qué hay ser en lugar de nada? Ante una tal cuestión sólo a lo Absoluto (o al absurdo) puede uno dirigirse.

Ahora bien, ¿cómo situarse adecuadamente ante Él? ¿Desde dónde preguntar? ¿Cómo proceder? Siendo nosotros limitados y habitando un mundo igualmente condicionado nos está vetado el acceso directo —esto es: sin mediaciones— a aquella realidad que, por ser Absoluta, jamás comparece, tal como es en sí misma, entre las cosas de este mundo. ¿Cómo hablar, entonces, de esa tal realidad si ningún concepto parece adecuado a su excelsa Infinitud? ¿No habrá otra salida más que la del completo silencio? ¿Habremos, por el contrario, de renunciar al silencio, despreciando estos remilgos teóricos, y nombrarla como se nombran las cosas del mundo? Es en esta disyuntiva dónde se vislumbra la importancia del tema principal de este ensayo: la analogía.

La analogía ha sido siempre el recurso más profusamente empleado para evitar, por un lado, decir demasiado de lo Indecible y, por otro, vencer el silencio con una palabra apropiada. Pero, ¿qué es lo apropiado cuando se habla de lo Absoluto? ¿Por qué la analogía se presenta como un recurso adecuado? ¿Qué es, en definitiva, la analogía? ¿Cómo funciona? ¿Qué tipos de analogía hay? ¿Cuál es mejor? ¿Cómo replantear actualmente esta cuestión?

A preguntas como estas intenta responder el ensayo de Miquel Seguró. El trasfondo último que impulsa todo su esfuerzo es la indagación sobre la posibilidad y el sentido de una metafísica que responda a los interrogantes del hombre de hoy, después de la crítica de Heidegger. Su escenario más próximo es el contexto de la llamada metafísica trascendental que, como su propio nombre indica, remite directísimamente a los análisis kantianos de la *Crítica de la Razón Pura*. Con todo, su objeto concreto —teniendo siempre presente el trasfondo último y el escenario próximo— es el intento de los llamados «neotomistas trascendentales» de superar los límites teóricos de la razón, tan claramente señalados por Kant, usando la analogía —en sus modos varios y cada uno con sus propios acentos— con la ayuda del pensamiento filosófico y teológico de Tomás de Aquino.

¹ Cfr. M. SEGURÓ, *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental*, Herder, Barcelona, 2013.

En este libro el lector se encontrará, pues, con un análisis muy preciso del camino recorrido por el «neotomismo trascendental» al hacer confluír el giro antropológico de Kant con el realismo de Tomás, aunados ambos en el intento común de articular una epistemología y una ontología que permitan decir algo sobre Dios desde la condición de criatura.

En el primer capítulo el autor analiza con brevedad, pero con mucha precisión, el pensamiento de J. Maréchal, E. Coreth, K. Rahner, J. B. Lotz y, aún más brevemente, el de B. Lonergan. Son pocas páginas, pero muy bien sintetizadas y con denso contenido. Esta primera presentación es el telón de fondo sobre el que Seguró dibujará, a continuación, los perfiles del pensamiento de quien ocupa todo el segundo capítulo: José Gómez Caffarena. Su conclusión es clara: Caffarena es el más coherente de todos ellos en su fidelidad al método trascendental. Sin embargo, esta coherencia tiene un precio: exige habitar en el interior de lo que el autor llama el «cerco trascendental» y resignarse a no poder traspasar su perímetro. Los autores analizados en el primer capítulo intentan romper dicho cerco, pero el autor sostiene —si lo he entendido bien— que, por más que persisten en ello, en el fondo no logran quebrarlo con coherencia y acierto. ¿Síntesis imposible la de la metafísica kantiana con el pensamiento de Tomás? El autor afirma que la fidelidad a Kant (y en esto destaca Caffarena) exige el peaje del fenomenismo (contra toda alegría realista) y, por tanto, la comprensión del ser como interpretación, es decir, la renuncia a anclar nuestro pensamiento en el terreno firme de la realidad realmente conocida y no poder sino contentarse con que nuestro acercamiento a ella siempre resulte mediado por unas estructuras cognoscitivas —el lenguaje, especialmente— que tamizan nuestro acceso a lo real velándonos, irremediablemente, la aprehensión de la cosa en sí. Este sería, pues, el cerco trascendental: quedar preso del fenómeno sin poder transitar a la realidad nouménica. Cerco, además, muy pertinente y gráficamente expuesto en la cita de Goethe situada en el frontispicio del ensayo: «FAUSTO: ¿Yo retroceder ante ti, engendro de la llama? ¡Soy yo, soy Fausto, tu igual! EL ESPÍRITU: *Te igualas al Espíritu que tú concibes, no a mí. (...Y desaparece)*».

Lo que en el primer capítulo el lector puede interpretar como virtudes de los neotomistas señalados —a saber: sus esfuerzos por romper el cerco y alcanzar la realidad Absoluta— se nos aparecen luego, una vez leído el tercero, como infidelidades al propio método trascendental, sólo explicables desde una muy personal interpretación de ciertos postulados tomistas (para disgusto de otros tomistas que no reconocerán al de Aquino en dichos planteamientos). Y al contrario, lo que al principio del segundo capítulo son claras y contundentes críticas a la posición fenomenista, interpretacionista y nominalista de Caffarena el autor nos las muestra luego como señales de inequívoca coherencia y sensata fidelidad a los postulados genuinos del método trascendental. Bien es cierto que, para ello, Caffarena opta, en algunos puntos, por una interpretación de Tomás más en la línea de Francisco Suárez, pero primando siempre la impronta epistemológica y metafísica de Kant, sobre todo, en el interés práctico de la razón y en la opción por el sentido como único modo de postular cabalmente la realidad del Absoluto. A dicho Absoluto, por otra parte, no parece quedar más acceso que el del símbolo, de ahí la importancia que Caffarena concede a la analogía. ¿A cuál de ellas? A ambas, tanto a la de atribución como a la de proporcionalidad. Con todo, para el autor, por laudables y coherentes que sean los esfuerzos metafísicos de Caffarena, «ni recurriendo al “sentido” podría sortearse el cerco de la alargada sombra del subjetivismo trascendental» (p. 126).

El cuarto y último capítulo es igualmente interesante e, incluso, prometedor. Interesante porque en él se realiza una crítica contundente de la analogía de atribución. Prometedor porque, en sus páginas finales, el autor intenta un nuevo planteamiento de tan ardua cuestión.

Miquel Seguró sostiene que el uso de la analogía y la predilección, bien por la analogía de atribución (neoplatónica), bien por la analogía de proporcionalidad (aristotélica), supone siempre la asunción implícita de una metafísica global que, como tal, incluye igualmente una epistemología y una ontología. Lo que el autor quiere es «comprobar hasta qué punto es la propia idiosincrasia de la analogía de atribución y los elementos que la componen lo que precisamente hipoteca el alcance de su despliegue hacia lo Absoluto» (p. 137). O dicho de otro modo: «hasta dónde podemos afirmar una identidad trascendental del pensar y el ser como fundamento para un despliegue atributivo y fehaciente del conocimiento de la realidad “en sí”» (p. 140). Su conclusión será que la analogía de atribución presupone una ontología esencialista que corre el riesgo de subsumir al Absoluto bajo un común y uniforme concepto de ser y que, por ello, siempre cae presa del cerco trascendental. Y el peligro fundamental consecuente es el de la onto-teología. Para el autor, Tomás de Aquino incurre

en ontoteología en la cuarta vía sobre los grados de ser, pero en el conjunto de su pensamiento supera y evita tal defecto.

Luego de la demolición de los pilares que sostienen la analogía de atribución, ya en las páginas finales del ensayo, el autor se pregunta respecto de la analogía en general: «¿Por qué modelo optar, pues? Como planteamiento en sí, parece que por ninguno de los dos» (p. 173). Pero, a continuación, añade reveladoramente: «Lo más prudente sería tomar como camino heurístico aquel que se refiere a la realidad de los entes más en su *acto* de ser que en su *esencia*, que para el Aquinate [...] es la proporcionalidad» (p. 173). Y luego de esta clara toma de postura se añaden unas consideraciones que son de lo más prometedor, pero también, a mi modo de ver, de lo menos cuajado del libro. En ellas se resalta, principalmente, la diferencia original entre el Absoluto y los seres y, además, se introduce, finalmente, la distorsión óptica que supone la presencia y la realidad inequívoca del mal. E. Jünger y Ph. Nemo son los autores comentados.

Siendo este un libro muy sólido en sus exposiciones y consideraciones críticas, en las páginas finales, cuando se explora —como camino heurístico— la analogía de proporcionalidad, se echa en falta una mejor y más profunda consideración del tema clave que, queriéndose insinuar tras todo el tratamiento explícito de la analogía (tanto de una como de otra), apenas si logra asomar la cabeza hacia el final.

¿Cuál es la condición de posibilidad última y más profunda de la propia analogía? ¿Dónde reside la fuerza de su dinamismo interno? La cuestión de la analogía —con su metafísica siempre inherente— ¿no reclama por ella misma una pregunta por el concepto de «creación»? Si la analogía es un tipo de relación entre los entes y el Ser mismo ¿cuál es la relación más originaria que uniéndolos, los diferencia? Con esto me limito a indicar únicamente uno de los temas que, a mi juicio, debe mover al autor a ulteriores indagaciones que lleven a término lo que en este libro aparece como un buen inicio de investigación.

En estrecha relación con esto se encuentra lo que, a mi modo de ver, es la cuestión decisiva que explica que el autor se vea en la disyuntiva de tener que optar entre atribución o proporcionalidad (optando heurísticamente por esta última) y, finalmente, entre «diferencia originaria» y «comunidad» (afianzando su reflexión claramente en la primera).

Según creo, no hay necesidad de tal disyunción si se profundiza adecuadamente en el concepto filosófico y teológico de «creación». Dicha profundización ha de tener en cuenta que, en la relación del Absoluto con lo distinto de Él, la diferencia original —que con acierto señala el autor— es, no obstante, sólo uno de los polos de la relación dialéctica que se da entre ellos. Es cierto, y hay que enfatizarlo con Seguró cuantas veces sea necesario, que entre Creador y criatura hay una diferencia cualitativa absoluta que prohíbe e impide la objetivación de Dios. Esa objetivación que P. Tillich llamó acertadamente la «blasfemia involuntaria» desterrando de este modo cualquier tipo de ontoteología. Pero no hay que olvidar que el otro polo de la relación entre el Creador y su criatura no es sino la máxima unidad y la intimísima vecindad de quien, por ser absolutamente trascendente —y encontrarse, por tanto, allende las condiciones de la existencia— es igualmente —no en parte o de modo condicionado— absolutamente immanente a toda la realidad existente. De manera que la lógica transitiva que subyace al uso filosófico y teológico de la analogía —que, como es obvio (y bien claro aparece en el ensayo), ha de ser dialéctica en su continuo proceso de afirmación, negación y elevación— reproduce la dialéctica más profunda del concepto mismo de creación: máxima unidad en la máxima diferencia. Y por eso, la dialéctica de la creación posibilita la dialéctica de la analogía, esto es: la máxima cercanía semántica en una afirmación que, sin embargo, ha de ser negada una y mil veces para que pueda convertirse en vehículo adecuado de aquello que trasciende de todo lenguaje conceptual. Cuando la analogía de atribución se entiende prescindiendo de la dialéctica de la creación es cierto que se corre el peligro de convertir a la Causa Primera —denominación simbólica ésta que sólo como tal puede ser cabalmente concebida— en la primera de las causas segundas. ¡Como si entre los entes y su «Inicio absoluto» pudiese haber una continuidad ontológica horizontal (o vertical) ininterrumpida! ¡O una relación causal homogénea y secuencial! Por ello, conviene no olvidar nunca la distancia que mantiene la analogía de proporcionalidad. Ahora bien, a esta última conviene también recordarle que en el lenguaje sobre Dios no se trata únicamente de proferir realidades nominales que nunca rozan lo nombrado, sino que la pretensión última del lenguaje analógico es decir algo de la *realidad inobjetiva* del Misterio de Dios. Por eso, la tensión interna del pensamiento de Tomás —que el autor detecta y analiza muy bien— no ha de ser entendida en términos disyuntivos, sino también dialécticos. La cuarta vía no se opone a sus

afirmaciones más diastáticas y, por ello, la consideración de sus planteamientos sobre la analogía, a la luz de su consideración sobre la creación, ilumina mejor, a mi modo de ver, esta aparente contradicción tomasiana (que no es tal) y, además, corrobora muy bien la equilibrada conclusión del autor (cfr. 171). Cosa que, sin embargo, contrasta con los resultados negativos de su análisis sobre la analogía de atribución y su cautelosa aceptación —sólo camino heurístico— de la analogía de proporcionalidad. Si la globalidad del pensamiento de Tomás no incurre en ontoteología ¿por qué preferir únicamente la proporcionalidad? Una inteligencia adecuada del concepto de creación permite comprender más atinadamente la tan duramente denostada analogía de atribución del capítulo cuarto. Y evita lo que, a mi modo de ver, es el principal inconveniente de las páginas finales de este magnífico ensayo: su opción parcial por la sola «diferencia» entre entes y Absoluto.

Son elocuentes estas palabras del autor que me permito citar en toda su extensión: «Si de lo que se trata es de llevar a cabo una reflexión metafísica de la “contingencia” del acto de ser concreto de cada uno de nosotros, que además ponga en perspectiva una pregunta sobre el “Origen” de su contingencia, ello debe realizarse desde la asunción de su *diferencia original*. De lo contrario volveríamos al esquema de la “participación”, que denota una *com-unidad* de elementos segundos fundados en un elemento “Primero” que asegura su identidad originaria. La pregunta por el “Origen” apunta a un “más allá” real a toda categorización, a todo ascenso, a toda elongación conceptual o “paso al límite” de la mediación humana del pensar. ¿Qué elemento permitiría entonces la analogía? Sin duda ahí reside una de las dificultades máximas, porque de algún modo tal *diferencia original* rompe, precisamente, el cerco de la analogía» (p. 173-174). Lo que rompe la posibilidad de la analogía hasta el punto de imposibilitarla es la «diferencia original *estática*»; la diferencia original *no dialéctica*; la diferencia original vista únicamente desde ella misma *sin relación polar con nada más*. Esa sí que, como dice el autor, efectivamente, rompe el cerco de la analogía e imposibilita poder saber o decir nada del Absoluto.

Ahora bien, la diferencia original dialéctica —la que, por el contrario, está íntima, necesaria e inextricablemente fundida con la unidad original dialéctica— lejos de impedir la analogía, precisamente, la reclama imperiosamente. ¿Por qué? Pues porque dada la diferencia absoluta que distancia infinitamente al «Origen» de lo por Él originado, la criatura —que, recibéndolo todo, absolutamente todo, del «Origen» sin origen, se sabe constituida en su raíz más profunda por el alienato performativo de ese «Origen»— la criatura, digo, ha de mantener la máxima distancia posible en los conceptos que emplee al hablar sobre lo Absoluto, para tener conciencia de que no traiciona aquello de lo que habla en su mismo acto de hablar. Y como ha de hablar, valga la redundancia, con el único lenguaje que tiene a mano, como sus herramientas son los conceptos del lenguaje ordinario, la criatura no tiene más remedio que, al utilizarlos, negarlos, corregirlos, enderezarlos y, finalmente, orientarlos transitivamente hacia aquello hacia lo que apuntan sin pretender agotarlo, en lo que dice, de forma completa. Y eso sólo es posible con el uso de analogía. ¿Con cuál de ellas? Como el propio Caffarena sostiene, creo que hay que decir que con el de ambas, con el de la de atribución (liberada por la absoluta trascendencia del Absoluto de cualquier peligro ontoteológico) y con el de la de proporcionalidad (liberada de todo nominalismo por su absoluta inmanencia). La tensión interna que habita el concepto filosófico y teológico de «creación» se muestra, entonces, como la llave interpretativa que permite comprender, por ejemplo, como ya hemos insinuado, las oscilaciones de Tomás entre atribución y proporcionalidad, es decir, entre unidad y diferencia.

Junto con las cuestiones señaladas acerca del concepto de «creación» únicamente indico, ya para terminar, que un replanteamiento de la analogía requiere, igualmente, una reconsideración de la idea del ser humano. No sólo, pues, de la «creación», digamos, en su dimensión ontológica o cósmica, como realidad total en relación absoluta con el «Origen» no originado de todo cuanto existe, sino también en su dimensión estrictamente personal (que, por otra parte, viene muy de suyo con el giro antropológico del neotomismo trascendental). La cuestión decisiva a investigar aquí sería la creación a «imagen y semejanza» del propio ser humano. El ser humano no es ni idéntico a lo divino ni ajeno a él. De igual modo que la analogía describe una relación que navega entre los extremos de la univocidad y la equivocidad, así el ser humano, en su propia constitución creada, parece transitar ese camino medianero entre la máxima afinidad a lo divino —en el logos, la libertad, la interioridad, la relación— y lo que no es Dios pero, sin embargo, procede radicalmente de Él. ¿No tendrá el uso de la analogía filosófica su última condición de posibilidad en un trasfondo antropológico previo que, en definitiva, la hace factible? ¿No será el uso filosófico y teológico de la analogía la presencia, en la superficie de la existencia del ser humano y de su discurso proferido,

de un dinamismo antropológico más profundo que emparenta, desde el abismo, el misterio del hombre con el Misterio de Dios? ¿No habría que reconsiderar, desde aquí, el más inmediato y más sólido prejuicio que nunca parece ponerse en cuestión cuando se analizan los resortes íntimos de la naturaleza humana? Ese inmediato y sólido juicio previo que, después de los intensísimos análisis de Heidegger —sobre todo en *Ser y Tiempo*— parece casi imposible cuestionar es la identificación de los evidentes límites de nuestra existencia espacio-temporal —nacimiento, error; angustia, mal, muerte— con una suerte de finitud metafísica que nos convertiría en esencial e insuperablemente finitos. De ahí la ecuación filosófica y teológica que identificaría «finitud metafísica» —como descripción básica y elemental de nuestro propio ser— con «condición de criatura». Es desde aquí —como trasfondo implícito— desde donde parten, también, —como indicaba la primera frase de este escrito— los análisis de Miquel Seguró.

Ahora bien, me pregunto: ¿tendremos que aceptar sin un detenido análisis de la cuestión la finitud metafísica de la condición de criatura? Conviene advertir —pese a que aquí no podamos decir más— que no es lo mismo «finitud histórica» que «finitud metafísica». Y, también, que sólo dando por sentada la primacía de esta última —como es común hacer en la filosofía y en la teología del pasado siglo— pueden comprenderse los múltiples callejones sin salida en los que se ve encerrado el pensamiento filosófico y teológico actual. Las dificultades que plantea el uso de la analogía son muestra de los límites históricos de la condición creada, pero su existencia, su emergencia en el orden del universo, su aparición evolutiva en el pensar y en el decir humanos, tal vez, pueda ser cabalmente interpretada como un signo de una más profunda vinculación entre esa criatura, que tal dinamismo semántico desarrolla, y su Creador Absoluto.

No es este el momento de desarrollar estas ideas que, en este escrito, no hacen sino asomar tímidamente aun a sabiendas de su estado germinal. Quede únicamente constancia de la necesidad de cuestionar lo que al principio de este breve escrito pedíamos, por el momento, aceptar sin más: nuestra constitutiva finitud. ¿Habrá que aceptarla como un hecho incuestionable sin más? Dejo abierta una pregunta que no se contesta fácilmente con la obvia indicación de la presencia de la muerte, del mal, o las estructurales limitaciones de nuestra condición humana. Repito que una cosa es la constatación empírica de nuestra «finitud histórica» y otra muy distinta —que es precisamente la que creo que hay que, por lo menos, poner en cuestión— identificar a ésta con la «finitud metafísica». Hay cosas en nuestra finitud histórica que, a mi modo de ver, cuestionan nuestra supuesta finitud metafísica. Y no hablo únicamente de una potencial apertura al Infinito. No hablo sólo de una infinitud como tendencia o como orientación hacia un horizonte Absoluto. Hablo de la presencia en acto de un Infinito creado —que somos nosotros mismos— y que, siendo distinto del Infinito Absoluto —que sólo Dios es— tiene que ser visto, comprendido y repensado con todas sus consecuencias. Aquí, pues, la pregunta clave es: ¿puede pensarse cabalmente la existencia de «otros infinitos» que no son el Absoluto Infinito ni pueden ser reducidos únicamente a horizontales (o verticales) infinitos potenciales como si tal infinitud no fuese más que indeterminación interminable? Yo creo, con Manuel Cabada², que sí, pero renunciemos, por ahora, a desarrollar aquí esta cuestión que, a todas luces, nos llevaría en este momento demasiado lejos.

Ni que decir tiene que este último no es el tema del libro de Miquel Seguró y el autor me perdonará la inclusión de estas preguntas en un escrito que, en justicia, debería atender a lo que el autor propiamente ha dejado dicho o ha querido decir. Se comprenderá, igualmente, que de ninguna manera introduzco estas consideraciones a modo de crítica, sino únicamente como una llamada de atención sobre un asunto que está muy lejos de haber alcanzado claridad filosófica y carta de ciudadanía en nuestra forma de afrontar las cuestiones filosóficas y teológicas.

No puedo ocultar que, ciertamente, la lectura del ensayo de Seguró me ha suscitado estas inquietudes, pero reitero con toda claridad que su objetivo es bien otro y, a mi modo de ver, lo cumple con holgada soltura. El autor se proponía analizar la cuestión de la analogía en la metafísica trascendental del neotomismo del siglo XX. Pues eso es lo que hace con toda pertinencia y todo rigor crítico. Por todo ello, finalmente, y dejando fuera otras consideraciones sobre las que ya me extendido bastante —aunque, en realidad, he dicho bien poco— recomiendo sinceramente el libro de Miquel Seguró a quien esté realmente interesado en un estudio serio sobre la analogía y la

² Cfr. M. CABADA, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2009.

metafísica trascendental de apretada síntesis, buena claridad expositiva, mucha finura analítica y gran libertad crítica. Se aprende leyéndolo y, sin duda, estimula productivamente el pensamiento del lector.

PEDRO CASTELAO
Universidad Pontificia Comillas, Madrid