



LA ANALOGÍA SEGÚN MIQUEL SEGURÓ

MAURICIO BEUCHOT

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Ciudad de México

Rebut: 2024-12-15

Acceptat: 2025-01-31

RESUMEN: En lo que sigue deseo presentar algunas de las características de la noción de analogía en Miquel Seguró. Ha estudiado su teoría y su historia, pero también la ha aplicado a temas nucleares de nuestra vida. Uno de ellos es el de la vulnerabilidad que atañe al ser humano. Por eso comenzaré con ese tópico. Y después añadiré algunas consideraciones acerca de su reflexión sobre un concepto tan importante como el del pensamiento analógico.

PALABRAS CLAVE: analogía, vulnerabilidad, Miquel Seguró.

The analogy according to Miquel Seguró

11

ABSTRACT: In what follows, I wish to present some of the characteristics of Miquel Seguró's notion of analogy. He has studied its theory and history, but he has also applied it to core issues in our lives. One of them is the vulnerability that affects human beings. Therefore, I will begin with that topic. And then I will add some considerations about his reflection on a concept as important as analogical thinking.

KEYWORDS: analogy, vulnerability, Miquel Seguró.

Introducción

En lo que sigue deseo presentar algunas de las características de la noción de analogía en Miquel Seguró. Ha estudiado su teoría y su historia, pero también la ha aplicado a temas nucleares de nuestra vida. Uno de ellos es el de la vulnerabilidad que atañe al ser humano. Por eso comenzaré con ese tópico. Y después añadiré algunas consideraciones acerca de su reflexión sobre un concepto tan importante como el del pensamiento analógico.

La analogía como vulnerabilidad

Efectivamente, Miquel Seguró Mendlewicz (1979) acaba de publicar un libro sobre el concepto de la vulnerabilidad.¹ Ya que *vulnus* significa herida, suele entenderse la vulnerabilidad como el ser susceptible de ataques, o como el estado de doliente, pero también es “afectabilidad”, lo que nos afecta, que es tanto lo alegre como lo triste.² Es lo que nuestro autor toma como significado del término. En el fondo, se ve que se refiere a la inseguridad, a la duda, a la condición humana de no tenerlas todas consigo.

La retórica clásica tenía tres elementos: *pathos*, *ethos*, *logos*. Seguró divide su libro en el *pathos* de la vulnerabilidad y el *ethos* de esta, pero siempre acompañados por el *logos*. Y se centra en la filosofía, específicamente en uno de sus exponentes más preclaros: Descartes. El cual, como todos, tuvo sus dudas y sus temores.

Por eso Seguró puede ver a Descartes como vulnerable, con la razón vulnerable. Y desaloja muchos prejuicios, o juicios parciales, ya dogmáticos, con respecto al pensador francés. Uno de ellos es poner a Descartes como el racionalista mayor y, por lo mismo, el padre de la filosofía moderna. Pero no fue tan racionalista, porque puso la base de su racionalismo en el sueño. Tuvo unos sueños en los que se le entregaba una ciencia nueva, la cual iba a resolver todo.³ También fue muy religioso, incluso devoto. Vio como un don del cielo esa nueva ciencia, y peregrinó a la Virgen de Loreto, a dar gracias.⁴ Lo onírico y la religión no suelen verse como aspectos del racionalismo.

En él predominó la duda. Pocas ideas tuvo claras y distintas. Ejerció la duda metódica. Para paliarla, aceptó acríticamente el sentido común, la moral usual y la religión católica. También tuvo muy fuerte el miedo al engaño. Pensó en un demonio engañador y hasta en que Dios podía engañar. Y eso que había puesto a Dios como garante de la verdad. Había verdades absolutas, pero dependían de

¹ M. Seguró Mendlewicz, *Vulnerabilidad*, Barcelona: Herder, 2021.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 94.

la voluntad de Dios, más que de su inteligencia. En una carta a Mersenne le decía que “las verdades eternas, entre ellas las de las matemáticas, lo eran porque habían sido creadas por Dios”.⁵ Descartes era, pues, bastante voluntarista, y no tan racionalista.

Se lo pone como padre de la modernidad, por basar todo en el yo, según su famosa frase: “Pienso, luego existo”. Pero esta ya se encontraba en San Agustín y en el español renacentista Gómez Pereira. Por eso Descartes insistió, en la carta a su amigo Mersenne, en que no había leído eso en ninguno de los dos autores mencionados. Y, a pesar de que fue el campeón de las ideas claras y distintas, no alcanzó esa claridad y distinción en muchas de sus ideas. Ni siquiera en el *Cogito, ergo sum*. Filósofos analíticos, como Bernard Williams, lo han expresado: “Se ha incidido en que la tesis cartesiana es equívoca, que no es tan clara ni tan distinta. ¿Es la razón la que se piensa a sí misma? ¿Cómo se pasa de un pensamiento a un ‘yo’?”.⁶ Igualmente, a pesar de que postuló ideas innatas, dio mucha importancia a la percepción sensorial.

También se dice que fue el gran moderno por haber sido el campeón de la libertad, como quiso Sartre.⁷ Pero no fue tan libre, porque tuvo miedo a las autoridades religiosas, que no hacía mucho habían condenado a Galileo. Por eso Jaspers dice que Descartes ni fue tan racional ni tan libre. Tuvo muchas dudas y muchos miedos. Bastante esotérico y fantasioso.⁸ Por eso algunos lo han apagado mucho al Barroco, más que a la modernidad como tal.

A pesar de ver al cuerpo como una máquina compleja, que heredará La Mettrie con su “hombre-máquina”, y los sensualistas del siglo XVIII, se ocupa de las pasiones. Les dedica un tratado, y aprovecha mucho los estudios de Luis Vives sobre ese tema. Sin embargo, no es puramente pasional. Guarda el equilibrio entre la razón y la pasión. Tampoco fue tan dualista. Ciertamente separa el alma y el cuerpo, y tiene problemas para conectarlos, a más de esa idea extravagante de la glándula pineal como el punto en el que se unen. Sin embargo, aun para el conocimiento dio importancia al cuerpo, como lo vio Michel Henry.⁹ Parecidamente, Jean-Luc Marion ve la teología de

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁷ J.-P. Sartre, *Descartes*, París-Ginebra: Trois Collines, 1946.

⁸ K. Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires: La Pléyade, 1973, pp. 103 ss.

⁹ M. Henry, “Sur l’Ego du Cogito”, en *Phénoménologie de la Vie II. De la subjectivité*, París: PUF, 2003, p. 81.

Descartes como “blanca”, es decir, como bastante indiferente y débil.¹⁰

Así, Seguró puede mostrar un Descartes distinto. No es el univocista que han presentado, sino alguien analógico. No tuvo una razón unívoca, sino analógica, es decir, consciente de sus límites. Señaló las limitaciones de la pretensión de univocidad, y puso límites a la caída en la equivocidad del escepticismo radical.

Además, Descartes expone muchas cosas teóricas con ayuda de la fábula, incluso la de su propia vida, de la que saca moralejas. (Hasta se conoce uno de sus retratos más antiguos en el que aparece con un libro en la mano en el que se lee: *mundus est fabula*.) Y hace comparaciones o metáforas muy atinadas. Maneja bien la razón analógica. Así como Platón metía mitos en sus diálogos, para explicar muchas cosas, así Descartes metía la fabulación. Habla de fábula. Así presenta su vida en el *Discurso del método*, como fábula. Se parece a las representaciones teatrales que se hacían en su colegio de La Flèche. El mundo es representación (y voluntad) y, como señaló Jean-Luc Nancy, para Descartes el mundo había devenido fábula.¹¹ Así preconizó a Schopenhauer y a Nietzsche. Tal es la modernidad, si es que es algo.

 14

Por eso vulnerabilidad es igual a analogía. La analogía es vulnerable, porque se queda en la mediación. En las inmediaciones de la equivocidad, y nunca alcanza la univocidad. “De lo que se ha de dudar, en definitiva, es de la unilateralización del lenguaje. Es decir, de que el lenguaje sea unívoco o un malentendido constante. Es un falso dilema”.¹² Ese dilema se rompe con la analogización del lenguaje, que le da validez, aunque no irrestricta. Seguró conoce bien la teoría de la analogía.

El propio Seguró señala que la analogía fue pasando del lenguaje a la realidad, de la lógica a la metafísica, o de la hermenéutica a la ontología.¹³ Por eso llegó a ser *analogia entis*. Y sigue siéndolo ahora. Por eso ahora necesitamos recuperar la analogía para nuestra filosofía. Somos vulnerables, analógicos.

Seguró nos dice que una ética vulnerable no tiene criterio firme. Es perspectivista, pero no relativista. En efecto, el relativismo es

¹⁰ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París: PUF, 1991, p. 450.

¹¹ J.-L. Nancy, *Ego sum*, París: Flammarion, 1979, pp. 97-127.

¹² M. Seguró Mendlewicz, *op. cit.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 66.

autocontradicitorio, se refuta él mismo, pues sabe que hay una cosa que no es relativa, sino absoluta, a saber, el relativismo. Es una verdad invulnerable. En cambio, el perspectivismo “no sabe si se puede afirmar o negar definitivamente algo porque nunca llega al pleno de la certeza, lo que no le impide seguir buscando formas de reducir al mínimo posible la sombra de duda que siempre acompaña”.¹⁴ Conlleva una verdad vulnerable, pero que sobrevive a su falta de firmeza.

La vulnerabilidad implica enfermedad, y esta, cuidado. Se requiere una ética del cuidado del otro. Esto implica cierta identidad (en la afección) y cierta diferencia (cada enfermo es distinto). Es una manifestación de la analogía de la existencia.¹⁵ Para eso se necesita amor, o amistad, lo cual se da entre los semejantes, los análogos. Y la felicidad requiere amistad. Lleva al cuidado de sí mismo y de los demás.

Para la ética se requiere cierta universalidad, una que es vulnerable. Puede combinarse con el particularismo, porque no hay que perder al individuo. “Sin embargo, el particularismo puede llevarnos fácilmente al relativismo, que hay que diferenciar del perspectivismo que aquí proponemos. Un relativismo radical puede comportar la inacción que perpetúa la injusticia. Si no hay posibilidad de emitir juicios extrapolables que puedan ser válidos para todos y todas entonces tampoco hay posibilidad de pedir una responsabilidad en particular”.¹⁶ Tanto el universalismo absoluto como el relativismo excesivo son muy peligrosos. El primero es univocismo, que lleva a la injusticia por imposición, y el segundo es equivocismo, que lleva a la injusticia por despreocupación.

Para el cuidado se requiere la empatía. Es capacidad de meterse en el mundo del otro. “Es incorporar un *pathos*. Lo que requiere ser capaz de combinar objetividad y subjetividad, universalidad y particularidad, semejanza y diferencia. Analogía en acción, en definitiva”.¹⁷ Es compartir la vulnerabilidad, aceptada en uno mismo y reflejada en el otro. Es capacidad de vivir lo que vive el otro, al menos un poco.

15

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

Esto lo hizo Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, que fueron traducidas al francés por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. Allí, transita hacia el *alter ego*, y el propio Husserl dice. “El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo, es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual”.¹⁸ No lo es, porque exige más distinción con respecto al yo. A pesar de todo, es la analogía la que permite la semejanza sin perder las diferencias. También puede interferir en la empatía, porque metemos demasiado el “yo” al interpretar al otro. Pero es lo que permite la empatía, como lo mostró Edith Stein en su tesis de doctorado, supervisada por el mismo Husserl.¹⁹

Se presenta, entonces, el caso de la muerte. En ella se puede aplicar la analogía y el perspectivismo, pero siempre será una experiencia radical.²⁰ En primer lugar, la de los seres queridos. Además, la propia, que es imaginada de varias maneras.

También se vive la vulnerabilidad en la política. Se da la fantasía de las soberanías, y se quiere que sean absolutas. Pero el soberano no tolera rivales. “No se trata de ninguna identidad analógica, puesto que no hay dualidad posible. La analogía se establece cuando hay dos o más realidades que se pueden comparar, es decir, que difieren y a pesar de ello generan una comunidad, lo que presupone asumir como punto de partida que uno no es todo. En cambio, el totalitarismo pretende que no haya más realidad que él mismo, y hace del principio de identidad el rector de cualquier experiencia. Cualquier alteridad queda proyectada como la negación de lo ‘uno’, como su enemigo”.²¹ Por eso Carl Schmitt, de manera muy nazi, distinguía entre amigo y enemigo en la política.

Quedamos, así, en un mundo que no tiene fundamento fijo, es decir, no unívoco, sino analógico. Y vivir en él es difícil, da la sensación de vértigo. Pero la misma duda nos capacita para buscar respuestas, para tratar de convivir moralmente bien. Es decir, para sobrevivir, tanto en la teoría como en la práctica. Sabemos que es algo provisional, pero no tan débil o equívoco como para que no funcione. “Aceptar ser vulnerable significa afectar y ser afectado,

¹⁸ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 2005, p. 140.

¹⁹ M. Seguró Mendlewicz, *Vulnerabilidad*, ed. cit., p. 137.

²⁰ *Ibid.*, pp. 143-144.

²¹ *Ibid.*, p. 158.

situarse en el punto crítico donde brillan las luces que nos esperan y amenazan los infiernos que nos abochornan. Significa, como la vida en democracia, ponerse de pie cada día e interrogarse, interrogarnos, cómo estamos llevando nuestras vidas, y, con esa duda, salir al mundo”.²² Es que no se trata de una duda universal, sino de dudas particulares, que vamos resolviendo. Es lo que opuso el genial Charles S. Peirce a la duda cartesiana. No dudar de todo, sino dudar de cosas que no tenemos claras, y esforzarnos por aclararlas.²³

Seguró termina con algo importante. No se rechaza la metafísica en aras de un pragmatismo romo. Dice: “En el arranque de nuestra exposición decíamos que contraponer metafísica y vulnerabilidad es dejar a la vulnerabilidad y su semántica sin recorrido. Como si los términos *finitud, contingencia, absoluto, necesidad, eternidad o temporalidad* no fuesen consideraciones metafísicas”.²⁴ Si con Descartes veíamos que el mundo es fábula, también depende de cómo construyamos nuestras fábulas, lo cual es hacer filosofía. “El *modus operandi* de la condición vulnerable hace también del mundo una fábula, sí, pero no se lo inventa. Explora también el misterio de la existencia y el destino del mundo, pero sin perder de vista dónde tiene los pies. No vaya a ser que entretanto pise donde no debe y acabe, como Tales, dándose de bruces con el mundo”.²⁵ Esta remisión a Tales de Mileto, considerado como el fundador de la filosofía, nos hace volver al origen y, por lo mismo, cerrar algo redondo.

Como se ve, Seguró está haciendo una reflexión filosófica sobre la vulnerabilidad. De ahí resulta una filosofía vulnerable, que no es prepotente ni rígida. Es una filosofía analógica, la cual nos está haciendo tanta falta. En efecto, a veces se niega o esconde la imperfección, y se pretende una filosofía unívoca; otras veces causa tanta ansiedad la imperfección, que se cae en una filosofía equívoca, derrotada. Pero es mejor proponer una filosofía analógica, que acepta la imperfección, pero apuesta por la perfectibilidad continua.

Navegamos en el mar de la existencia, y nos fabricamos brújulas y mapas para no perdernos. A veces, inclusive, tenemos que ir parcando la nave por donde hace agua. La construimos mientras avan-

²² *Ibid.*, p. 166.

²³ Ch. S. Peirce, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, en *Obra filosófica reunida*, ed. N. Houser – Ch. Kloesel, t. I (1867-1893), México: FCE, 2012, pp. 2-73.

²⁴ M. Seguró, *Vulnerabilidad*, ed. cit., p. 169.

²⁵ *Ibid.*, p. 172.

zamos, como la que describe Otto Neurath.²⁶ Con todo, podemos avanzar en ella, con una construcción vulnerable, porque la analogía nos ayuda, le da la firmeza y solidez que son humanamente posibles. Y con eso nos basta, ya que ser vulnerable y reconocerlo es mejor que aparentar no serlo, y aspirar a una univocidad inalcanzable o hundirnos en una equivocidad que es mar tormentoso. Podemos bogar, en la existencia, sobreviviendo.

Saltar los confines de la razón

Miquel Seguró tiene otros libros sobre la analogía. Uno de ellos es *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental* (2013). Otro es *Sendas de finitud. Analogía y diferencia* (2015). Al primero de esos dos tuve el agrado de hacerle un prólogo, a petición de su autor.²⁷

En él, Seguró estudia a los principales teóricos del tomismo trascendental, como Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth y Gómez Caffarena. Analiza el uso que hacen de la analogía. Una cosa interesante que señala es que, gracias al pensamiento analógico, se puede hacer que a la metafísica de Santo Tomás no se le aplique la acusación de ontoteología lanzada por Heidegger. La cuarta vía para la existencia de Dios supone una gradación en los entes, hasta llegar al más alto, que sería Dios. Con esto se ha incurrido en esa acusación, pues consiste en hacer del ser un ente, y ya que Dios es el ser por esencia, se está haciendo que el ente que es Dios sea el ser mismo.

Sin embargo, según Tomás, el ser divino no coincide con el ser común. Según Seguró, la analogía de proporcionalidad puede hacer que el ser común sea distinto del Creador y de la creatura. Y acota: “En conclusión, si bien podemos decir que el proceder de la Cuarta Vía –tomada en sí misma e independientemente de las tres precedentes– sí permite pensar que su estructura responde a los parámetros de la onto(teo)logía heideggeriana, la obra de Tomás debe comprenderse como una propuesta compleja y poliédrica que incluye otros elementos que permiten igualmente pensar que no es posible, en su globalidad, circunscribirla a la trayectoria onto(teo)lógica de la Metafísica (piénsese, por ejemplo, en la diferencia *esse/essentia*). Porque al articular ‘la’ metafísica del Aquinate un discurso especulativo sobre el ‘origen’ del mundo, su última ‘palabra’ no puede ser otra

²⁶ M. Pérez Rocha, “El navío de Otto Neurath”, en *La Jornada*, 23 ago. 2012, p. 31.

²⁷ M. Seguró, *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental*, Barcelona: Herder, 2013.

que la del adagio aristotélico *finiti ad infinitum nulla est proportio*".²⁸ Es decir, la analogía, en este caso la de proporción, salva la metafísica tomasiana de incurrir en la acusación de ontoteología heideggeriana.

Seguró se cuestiona acerca de un replanteamiento de la analogía. La analogía de atribución corre el peligro de volver a la univocidad; es demasiado formal y por eso también corre el riesgo de conducir al esencialismo. La analogía de proporcionalidad corre el riesgo de que el término medio de la proporción sea una concesión al conceptualismo y a volver a la univocidad. Por eso, siguiendo a Gómez Caffarena, pide no perder en la analogía su carácter simbólico o parabólico.²⁹ De lo que se trata es de preservar el predominio de la diferencia en la analogía. Solo así se podrá atacar el problema del mal en el mundo.

Nuestro autor reflexiona, diciendo que, como ya lo decía Kant, estamos rodeados de preguntas que no podemos responder, pero que tenemos un imperativo de tratar de solucionarlas. Esta es la metafísica y la filosofía. Asimismo, hay clásicos que en la historia de la filosofía han profundizado en ello, y tenemos que atender a ellos; nunca están pasados de moda. "Pero las coordenadas para el despliegue de una especulación relevante pasan también por poner en marcha un discurso sobre la analogía que, en función de lo poco o mucho que hoy sabemos, sea prudente en el decir y en el callar. Porque en el tránsito entre lo uno y lo otro ya se topa uno con el problema de la ontología fundamental: expresar, sin traicionar, lo que sabemos de lo real. Somos contingencia, y por eso mismo cuestión. Estamos llamados a dar buena cuenta de ello y a proyectar, según se pueda, los modos de discernir algo del misterio que todo lo baña".³⁰ Siempre se trata de respetar la diferencia, que nos aparta y hasta nos aleja de la solución cabal a esos problemas.

Pero no se trata de abandonar la filosofía, como hizo Heidegger. O como lo hizo otro de su tiempo: Wittgenstein. Él decía que de lo que no se podía hablar era mejor callar, porque los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje. Pero discípulos suyos se animaron a hacerlo. Uno de ellos, Peter Frederick Strawson, dijo que para hablar del mundo no hace falta sobreponer sus límites, porque bastaba con poder pensarlos. Señala: "Nada hay aquí que exija, o

²⁸ *Ibid.*, p. 171.

²⁹ *Ibid.*, pp. 176-178.

³⁰ *Ibid.*, p. 185.

permita, una explicación como la de Kant. Para poder fijar los límites de un pensamiento coherente no es necesario, como Kant intentó hacerlo, a pesar de sus negativas a aceptarlo, pensar en ambos lados de esos límites. Basta con llegar a pensarlos. Ningún filósofo en ninguna obra ha llegado tan cerca de alcanzar esta agotadora meta como el propio Kant en la *Crítica de la razón pura*.³¹ Así nos mantenemos dentro de los límites de la sola razón, gracias al pensamiento analógico.

Pasando, ahora, al otro libro, en él me parece que Seguró plantea tanto su confianza como sus dudas acerca del procedimiento analógico. Es decir, ve sus alcances y sus limitaciones.

Claramente se ve que Seguró considera la analogía como un recurso para llegar a los confines de la razón, si no es que para traspasarlos. Nos revelan nuestra finitud, pero también nos incitan a superarlos, a transgredirlos.

Un amigo mío, ya finado, el filósofo catalán Eugenio Trías, venía seguido a México y me decía algo interesante: que si hubiera un Premio Nobel de Filosofía, habría que darlo al que pudiera conjuntar a Aristóteles con Kant. Y creo que tal es la empresa de Miquel Seguró, pues transita en el tomismo trascendental, como el de otro amigo, también ya finado, José Gómez Caffarena.

20

En *Sendas de finitud*, el autor se plantea el problema de la relación entre semejanza y diferencia, algo que ha recorrido la posmodernidad. En su libro analiza a varios autores: Platón, Tomás, Suárez, Jaspers, Von Balthasar, Tillich, Pannenberg, Przywara, Ortega y hasta mi hermenéutica analógica.

Con otros investigadores, asegura que pensamos analógicamente, con metáforas, parábolas y fábulas. También recorre algunos tramos de la historia del concepto, desde la antigüedad hasta la actualidad. Pero lo que le preocupa más es cómo el hombre trabaja la analogía o cómo ella lo trabaja a él, pues existe en el hombre. Explica: "Porque lo que aquí proponemos es, en definitiva, una aproximación antropológica que asume las intuiciones de 'frontera', aquellas que nos empujan a nuestros márgenes (a las preguntas de la vida) como un horizonte de discusión imprescindible y necesario, pero de un modo siempre abierto y no monopolizable".³² Esas preguntas vitales nos

³¹ P. F. Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, México: UNAM, 2019, p. 47.

³² M. Seguró, *Sendas de finitud. Analogía y diferencia*, Barcelona: Herder, 2015, p. 19.

llevan hasta a las fronteras del pensamiento. Y se ha usado la analogía para pasarlas.

La analogía es la marca, es el límite, es la frontera. De hecho, Trías me decía que mi hermenéutica analógica era muy parecida a su filosofía del límite, ya que en ambos casos se trataba de saltar esos confines.

Seguró entiende la analogía como relación de relaciones. Y es lo que hacemos al conocer: relacionar las cosas. Por eso sostiene que somos analogía, y por eso no hay que dejar de filosofar ni de hacer metafísica. “Aquí proponemos apostar por lo contrario. Somos seres analógicos y podemos construir espacios de interpretación que nos ayuden a afrontar de manera creativa nuestras preguntas más profundas y nuestros saberes más prácticos en diálogo con las interpretaciones de los ‘demás’. Entre otras cosas porque coexistimos y nos necesitamos unos a otros para comprendernos mejor. Así, terrenos tan repletos de perplejidades, cosmovisiones encontradas y dilemas prácticos como la bioética, la pedagogía o la gestión de los grupos tienen que ver, y bastante, con la analogía. Muchas de las decisiones que deben tomarse en estos contextos no tienen que ver con la estricta razón y sí con lo sintiente, con lo vital. ¿Y qué más personal, dinámico y arbitrario que las ‘opciones vitales’?”.³³ El pensar analógico es el que nos corresponde, a causa de nuestra finitud y nuestras limitaciones, las cuales no empecen para que nos lancemos a buscar algún orden entre las cosas.

21

Conclusión

Con lo que hemos visto nos hemos dado cuenta de que Miquel Seguró es uno de los actuales filósofos de la analogía. Nos hace ver la importancia de ese concepto; pero también nos muestra los problemas que lo rodean. Es la semejanza en la diferencia; y a nuestro autor se le ve insistir en preservar la diferencia, incluso privilegiarla. Eso es lo correcto. Porque la analogía nos deja más en el misterio, pero nos acerca a su conocimiento lo que es humanamente alcanzable. De ahí la riqueza que tiene la analogía, y que nunca acabará por perder.

Así, a pesar de las dificultades que Seguró señala en la analogía, nos muestra que esta ha sobrevivido y sobrevive, como ave fénix. Es que forma parte de nosotros mismos. Es algo de nuestro pensami-

³³ *Ibid.*, p. 209.

ento, algo que nos acompaña siempre, y sin lo cual no podemos apresar lo poco o mucho que alcancemos del mundo que nos circunda. Pensamos con comparaciones, metáforas y parábolas; es decir, con analogías. A veces nos exasperamos y aspiramos al conocimiento unívoco, pero nos caemos de él; a veces nos ahogamos en la equivocidad, que es, en definitiva, desconocimiento. Por eso hemos de tender a la analogía, y contentarnos con ella. Porque ella nos resulta suficiente.

Correspondencia**Mauricio Beuchot**

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Realizó, además, estudios de filosofía medieval en la Universidad de Friburgo (Suiza). Actualmente es investigador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas.

Es profesor en el posgrado de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, del Seminario de Cultura Mexicana y de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, en el Vaticano. Es premio UNAM en investigación en Humanidades (2000) y doctor honoris causa de la Universidad Anáhuac Sur (2013).

mbeuchot50@gmail.com