

## La Racionalidad Analógico-Simbólica como propuesta para la Post-Modernidad

MAURICIO BEUCHOT

El objetivo de este artículo es presentar una propuesta para desbloquear el impasse en el que parece estar estancada la discusión filosófica hoy en día. Se observa, por una parte, la cerrazón de los positivismos o científicismos; y, por otra, la excesiva apertura de los relativismos posmodernos. Al parecer, se trata de una lucha entre el univocismo de los primeros y el equivocismo de los segundos. En vista de ello, se busca una salida intermedia, en la noción de analogía, y se trata de delinear una hermenéutica analógica, que está siendo desarrollada por el autor y un grupo de investigadores. Esa hermenéutica está altamente interesada en la interpretación de los símbolos, ya que es en ellos donde más se encuentra lo más característico de las culturas, y al mismo tiempo es donde más se exhibe esa lucha entre los que quieren interpretar unívocamente al símbolo, reduciéndolo forzosamente a algún tipo de ciencia, y los que renuncian a interpretarlo y sólo quieren vivirlo, encerrados en un equivocismo que lleva, en el mejor caso, a la teología negativa, y en el peor al mutismo.

MAURICIO BEUCHOT. Doctor en Filosofía. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma universidad. Ha escrito los siguientes libros sobre el tema: *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (México: UIC - M.A. Porrúa, 1995); *Tratado de hermenéutica analógica* (México: UNAM, 1997); *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México: UNAM, 1998) y *Las dos caras del símbolo: ícono e ídolo* (Madrid: Caparrós, Col. Esprit, 1999).

## Introducción

En estas líneas me propongo abordar el problema de la racionalidad. Más concretamente, la crisis de la razón, según se ha presentado y resentido en la actualidad, por esa avenida de pensamiento que denominamos posmoderno. Lo que me interesa es ver por dónde podría encontrarse un camino para salir del *impasse* en el que se hallan en la actualidad las discusiones sobre este punto. Me temo que estamos varados por causa de las dicotomías tan fuertes que casi siempre trazamos, y por ello me parece que es necesario buscar una vía intermedia que no incurra en ninguno de los extremos.

En efecto, estamos ante el peligro del universalismo y el del particularismo o relativismo. Y hay que buscar algo distinto de ambos, intermedio y que ofrezca una alternativa viable. Creo encontrar esa alternativa en un replanteamiento de la racionalidad, no en un rechazo de la misma para caer en el irracionalismo. En lugar de esa renuncia a la razón, veo un tipo de racionalidad distinto del que se ha venido privilegiando, y que sería una racionalidad moderada, mitigada y matizada, la que a mí me gusta llamar racionalidad analógica. Ella se coloca entre el relativismo y el universalismo; del primero acepta una sana moderación o delimitación de los alcances de la razón, lo que puede llamarse un relativismo relativo; del segundo acepta que se puede universalizar, pero mediante unos universales *a posteriori*, no *a priori*, y que tratan de salvaguardar las diferencias que presenta la realidad, precisamente son universales analógicos, proporcionales, impuros o diferenciados, es decir, matizados. Veamos cómo puede estructurarse esto.

### La situación cultural postmoderna de crisis de la razón

Comencemos señalando que, efectivamente, afrontamos en la época actual una grave crisis de racionalidad. Se nos dice, y lo repetimos con frecuencia, que la razón está en crisis. Pero tal vez habría que decir, como lo hizo Husserl en su célebre escrito sobre la crisis de la ciencia europea de las primeras décadas

de este siglo, que se trata de la crisis de un modelo de razón, y que esa crisis no puede abarcar a todos los modelos de la racionalidad. No se la especifica así, pero es la razón moderna, esto es, el modelo moderno de la racionalidad, el que está en crisis, la crisis que surge en la reciente época cultural de la postmodernidad. Por eso no se podría decir que todo modelo posible de racionalidad está de más, ni siquiera que lo están todos los modelos actuales que se han presentado. Yo creo que, en primer lugar, se debe distinguir, hacer la matización que hemos propuesto, para poder presentar un modelo de racionalidad viable, así sea un *nuevo* modelo. Será uno que saque las lecciones de las críticas actuales de la postmodernidad, sin hacer que desaparezca la racionalidad. Sólo habría que ubicarla y medirla, esto es, señalarle sus límites.<sup>1</sup>

Es cierto que los racionalismos y empirismos, científicismos y positivismos, llegaron a atar tanto la razón, con lo que podemos llamar "exigencia de univocidad", que, en vista de ello, se ha dado un giro hasta el otro extremo, buscando roturar esa racionalidad univocista y abrirla, pero tanto, que se cayó en el lado contrario, el equivocismo, tal como se ve en muy numerosos autores recientes (postmodernos). Por eso yo deseo proponer un modelo que se mantenga en una posición intermedia, al que llamaré modelo analógico de la razón, o racionalidad analógica; la cual es a un tiempo seria y abierta, participa tanto de la univocidad como de la equivocidad, pero más de esta última, dada la condición humana. Se trata de debilitar las pretensiones de univocidad, pero sin caer de lleno en la equivocidad. Es una racionalidad consistente, pero amplia, sin llegar a esos extremos de apertura que piden muchos postmodernos. El término o concepto analógico tiene suficiente apertura, pero no pierde su rigor: como decía Aristóteles, con término analógico se puede silogizar, no se invalida el silogismo, como ocurre con el término equívoco.

La analogía es proporcionalidad, y es el recurso que le queda a la razón cuando topa con lo irracional. Por ejemplo, es el recurso al que acuden los pitagóricos cuando encuentran los números irracionales. Usan el procedimiento de la proporcionalidad, que

desarrollará Arquitas de Tarento. También la analogía es el recurso a lo no racionalizable que usa Platón, a saber, mediante los mitos. De una manera menos mitológica, pero, aun cuando es más formal, no es menos analógica, Aristóteles emplea la metáfora para decir cosas filosóficas, incluso metafísicas, y ve al ser a la luz de la homonimia proporcional, e incluso con atribución respecto de un principal (*pròs hen*), pensando que la metafísica tiene zonas de misterio, que sólo pueden decirse analógicamente. Los estoicos y los neoplatónicos usan la analogía, bajo la forma de la alegoría, para interpretar los mitos y los textos antiguos, como los homéridas, típicamente griegos, en sentido simbólico, único que podían recibir todos esos pueblos del helenismo, de la época alejandrina, que ya no eran de origen griego, sino sirio, egipcio, etc.<sup>2</sup>

En la Edad Media, la analogía fue el recurso para acceder a lo que no era abarcable por la razón, no irracional pero sí más allá de la razón, hundido en el misterio. Para tocar el misterio se acudía al discurso analógico, tal como se ve eminentemente en los místicos, siendo el mayor el Maestro Eckhart.<sup>3</sup> Y no era meramente una perezosa o acomodaticia concesión a la ignorancia, sino un reconocimiento humilde de los límites de la razón. Pero era un saber, un saber aproximativo, tentativo, que trata de proporcionarse a lo que no alcanza, a lo que le resulta por demás desproporcionado. Busca guardar las proporciones, por respeto a lo que le rebasa en proporción. Sigue siendo una racionalidad, pero no es ya prepotente e impositiva, sino atenta a lo real, respetuosa de sus condiciones y obediente a las normas y límites de su apropiación. Inclusive para transgredir esos límites es para lo que necesita la analogicidad, en concreto la de símbolo. Justamente la analogicidad le hace ser una racionalidad abierta, un conocimiento "con rostro humano". Esto es, trata de hacer humano el conocimiento, buscar lo más que se pueda de exactitud y rigor, pero con el reconocimiento del misterio con el que hay que convivir.

La modernidad olvidó casi por completo la analogía. Sólo sobrevivió en esa modernidad marginal que fue el barroco, lleno

de simbolismos y metáforas. Pero la modernidad oficial, la ilustrada, desdeñó la oblicuidad del discurso, quiso llegar directamente a la realidad, sobre todo mediante su ilusión de la presencia y la representación. La modernidad barroca no pretendió esa dirección, no se centró en la presencia, ni en la representación directa de la percepción sensorial directa, sino en la representación oblicua de la significatividad, del signo, del emblema, del símbolo. Por eso la modernidad ilustrada, tanto racionalista, con el presencialismo y representacionismo directo de Descartes, como la empirista, con el presencialismo de un Locke, de un Hume e incluso del sensista Condillac, tuvieron la pretensión de lo claro y lo distinto, de lo representable y representado directamente, sin aceptar que el discurso es más bien tropológico o figurado.

Lo mismo encontramos en los científicismos y positivismos, herederos del iluminismo o de la ilustración modernista. Buscaron la misma claridad y distinción, queriendo conjuntar tanto el ideal racionalista como el empirista, de adecuación sin par. Solamente se les opuso el romanticismo, que a veces se caía hacia la equivocidad, pero también supo anclarse en la analogía, como lo hace ver Octavio Paz, al decir que los románticos se aferraban a la realidad mediante la analogía y la ironía.<sup>4</sup> Pero nuevamente los positivismos ahogaron la analogicidad, y sólo volvió a levantar cabeza un poco con movimientos que reivindicaban lo concreto sobre lo abstracto, lo existencial sobre lo esencial y lo diferente sobre lo homogéneo. Sin embargo, la mayoría de estos movimientos caían, a veces irremediabilmente, en la equivocidad. Por eso surge ahora la necesidad y la urgencia de orientar los pasos del pensamiento hacia la analogicidad auténtica.

### La razón entre la presencia y la ausencia

La modernidad "oficial", pues, casi olvidó la analogía. Empeñada en lograr la univocidad de lo claro y lo distinto, relegó el pensamiento analógico, y sólo quiso encontrar lo unívoco.<sup>5</sup> Por eso suscitó reacciones muy grandes, de pensadores que quisieron defender

la diferencia, la diversidad. Ahora, en efecto, hay que dar razón del pluralismo, un pluralismo que contradice al univocismo que se quiso imponer, pero que también debe evitar el relativismo equivocista, el cual igualmente contradice al pluralismo, pues lo trivializa y hace que se llegue al absolutismo del "cada uno". Se trata de buscar, aunque sea como utopía, una racionalidad suficientemente abierta, y suficientemente acotada, esto es, con límites, como para que permita pensar. Es la analógica una racionalidad alternativa (por eso a veces la ven como heterodoxa tanto los positivistas como los postmodernos), y que puede rescatarnos del callejón sin salida del equivocismo; puede hacernos salir del laberinto. Por lo pronto nos coloca en el límite analógico de sus alcances.

Aquí se puede dar cabida a una fundamentación, a saber, una fundamentación no clara y distinta, no dura y firme, sino analógica, que tiene la pretensión de conocer ese fundamento, pero con las características de un conocimiento aproximativo, proporcional, suficiente. Es respeto a lo diferente, aceptando lo particular, pero sin olvidar lo universal ni renunciar a él. Entre el universalismo y el particularismo, esto es, entre el absolutismo y el relativismo, se dispone del pluralismo, un pluralismo analógico (que incluso es un relativismo relativo).

Frente al múltiple desencanto que hoy observamos, creo que hay que volver a pensar los problemas. No tirarlos a la basura ni jugar a dar respuestas absolutas, sino buscar otra manera distinta de establecerlas y de contestarlas. Ni un extremo ni otro, sino una propuesta intermedia. Una propuesta hermenéutica y además prudencial o de frónesis, la cual es eminentemente analógica.<sup>6</sup>

Puede hablarse aquí, entonces, de la búsqueda de límites. Es difícil y arriesgado buscarlos, pero más arriesgado, incluso pernicioso, es intentar vivir sin ellos. Se necesita buscar los límites y trazarlos, para poder realizar el camino del hombre. Un hombre como sujeto de modo distinto al que se siguió en la modernidad. No un sujeto claro y distinto, como quiso el racionalismo, con Descartes, sino un sujeto diferente, sujeto de

simbolización. Un sujeto no claro y distinto, sino claroscuro, analógico, proporcional. Más anclado en lo simbólico que en lo matemático y racionalista.<sup>7</sup>

No se puede dejar de lado el problema de los universales, se nos plantea con respecto a los particulares. Es el problema del Logos, del Verbo, de la Lengua que habla -como se podría decir parodiando al psicoanálisis lacaniano-; un Logos del que se nos dice que está muerto, ausente; pero está ahí, presente, sólo que no se muestra. Eso es lo que abre la posibilidad de la diferencia, del pluralismo. La Lengua, la Madre, la Ley, fueron demasiado impositivos, universalizantes. El particular se defiende del universal con el "no todos". Al simple decir que "no todos los hombres son consumistas", se da cabida a los que no han sido invitados a la fiesta, los relegados, los diferentes. Estamos respetando la diferencia, reconociendo lo otro, lo distinto.<sup>8</sup> Así se puede relacionarse, sobre todo con la ley, sin imponer, sin oprimir, y tenemos una ética benevolente y perfeccionante. Es por el acuerdo, que es lo que hace que podamos transgredir, pero con una transgresión que equilibre la balanza, que dé justicia, que se atreva a innovar, a crear, a construir, y no sólo a destruir. El transgresor no siempre es excluido, a veces él mismo se excluye, y pierde el fruto de sus tribulaciones; pero podemos dar lugar al disenso sin reprimir, tratando de integrar.

Cuando hemos ocupado el lugar del vacío, de la nada, cuando hemos probado el nihilismo y el escepticismo, cuando hemos apurado los tragos amargos de la angustia y la tristeza, volvemos más ricos al camino de la recuperación. Eso es lo que marca la diferencia entre la crisis auténtica y la que sólo es pose. Después de haber tenido la experiencia estremecedora de caída y sinsentido, es decir, de la depresión y la ansiedad sin fondo, somos capaces de salir a reconciliarnos con la realidad y asumir una sana creatividad. Podemos compaginar lo dado con lo aportado, lo antiguo con lo nuevo. En el fondo, esa experiencia (que curiosamente es como una experiencia mística al revés) nos capacita para salir del marasmo, del *impasse*. Si no, la experiencia fue fútil, o nos sobrecogió excesivamente, sin dejar

provecho. Hay que regresar, como decía Hölderlin, a la casa paterna (y materna),<sup>9</sup> al ser, a la realidad, pero de manera nueva, sacar de la propia muerte nueva vida, lo diferente, lo dinámico; sin perder la capacidad de su encauzamiento. Encauzar, no reprimir. Pero dejar ya la disgregación, para buscar la confluencia, la integración.

Pasar a unos universales no cerrados, sino abiertos, pero dentro de unos límites; unos universales no impuestos, sino convenidos, en parte encontrados y en parte construidos, siempre entre varios. Estar simbólicamente, pero ontológicamente también, como los muertos, ausentes que se hacen presentes, y actúan y viven junto con nosotros. Para todo ello necesitamos mediadores, o intermediarios, y esa intermediación la dará el analogizar. Es también la simbolicidad, pues el símbolo nos conecta, y en ese sentido nos ayuda a lograr universales. El intermediario por excelencia es el símbolo.<sup>10</sup>

Y todo esto es una labor diafilosófica, es decir, de acompañar el pensamiento de otros (culturas, sistemas, teorías distintas), y poder construir juntos el espacio común, el de la comunicación, el de la universalidad lograda. Este construir juntos es lo que da el símbolo. El símbolo reúne, y para hacerlo necesita de la diferencia. En efecto si no se nos da antes el símbolo como dos fragmentos separados que se pueden unir, esto es, como intencionalidad y capacidad de unir desde la fragmentación, no hay símbolo. Y el punto en que los dos pedazos se unen, el límite en el que los fragmentos se congregan, es exactamente la simbolización, lo más propio del símbolo. Por eso, para poder reunir nuestros fragmentos, y reunirnos nosotros con los demás desde nuestra fragmentariedad, tenemos que dar lugar a una racionalidad simbólica, analógica. Una racionalidad tal nos ayudará a respetar la diferencia, pero a unirla con la semejanza en un límite. Un límite analógico.

### Hacia una racionalidad analógico-simbólica

Una enseñanza de la hermenéutica es que la racionalidad es contextuada. Se da en el seno de una comunidad de hablantes, una

comunidad epistémica, o una tradición, o una cultura. Pero es posible trascender los límites del contexto, o de la tradición, o de la cultura. Una manera de hacerlo es mediante el diálogo. Otra que veo como necesaria es mediante la amestización analógica. Hacerse mestizo de la otra cultura y tradición. Algo más por lo que puede hacerse es por el compartir símbolos. El símbolo es lo que más une, lo que más vincula, lo que más hace compartir. Compartir los símbolos, para compartir universales.

En esta búsqueda del signo he seguido a Paul Ricoeur. El muestra un proyecto continuo de acceso al símbolo, en el que va de la eidética a la poiética. Asume el fracaso del sujeto cartesiano, representado en la fenomenología de Husserl. Pero Husserl quiso pasar por lo menos del yo al otro, y lo hizo por la analogía, con la idea del otro yo, del *alter ego*. Eso lo retoma Ricoeur en la eidética fenomenológica de la que parte en su estudio del símbolo. Con ella aborda las condiciones del yo que no es diáfano ni autoposeído. Analiza lo no querido, lo no comprendido, en *Lo voluntario y lo involuntario*. Después asume el símbolo en *Finitud y culpabilidad*, donde examina los mitos, que son símbolos. Luego pasa a *Freud, una interpretación de la cultura*, donde habla del símbolo en el proceso onírico. A continuación lo relaciona con la metáfora, a la que dedica un extenso estudio: *La metáfora viva*. Vuelve al símbolo en *Del texto a la acción*. Pero su discurso queda marcado por la metafóricidad, incluso por la narratividad, que es por donde sigue en *Tiempo y narración* y en *Sí mismo como otro*. Usando la filosofía reflexiva de Jean Nabert, el sí mismo se pone como otro; no es una intuición encerrada en el yo, sino abierta al otro. La conciencia se da con la condición de salir de sí mismo, a su opuesto. Pero la filosofía reflexiva va más allá de la eidética fenomenológica. Implica el deseo, el deseo de un hacer; por eso lo lleva a una poiética, en la cual se construye algo, una obra. Y esto lo conduce a la hermenéutica, pues una de las vías de acceso, no cerradas, es el símbolo. Y es que la verdad del símbolo es el compromiso del hombre. Hay una responsabilidad. Se compromete el juicio ante la verdad.<sup>11</sup>

Inclusive la identidad personal adquiere otras dimensiones: se va a la identidad narrativa. El yo no se conoce, se reconoce. De manera fichteana, se pone en sus obras y se reconoce en el compromiso de su sentido, en lo cual se da la comprensión del sentido. Es, si se quiere, algo arqueológico (como la genealogía de Nietzsche y la arqueología de Foucault). Aquí el sentido y la referencia no equivalen a lo que dicen Frege ni Wittgenstein, sino que, siguiendo a Nabert, tienen mucho de donación. En efecto, el mundo es dado al hombre, y el hombre sólo capta la referencia cuando se dona al mundo, cuando lo obedece, respeta y se compromete con él. Esto tiene un lado antropológico y hasta ético. La referencia es donación, donación mutua. El sentido, además, requiere sentimiento y no sólo razón.

De esta manera, se llegó al sentimiento. La reflexión hace volver al sentimiento, en última instancia. La identidad última se reconoce, según Ricoeur, como sentimiento. Incluso se conjuntan razón y sentimiento. Aquí razonar es simbolizar: ser razonable es ser simbolizante. La labor primordial de la razón es la simbolización. Pero el símbolo no sólo hay que describirlo, hay que vivirlo, producirlo y re-producirlo. Por eso no basta la eidética, y se pasa a una poética. Y eso implica pasar a la hermenéutica. Pues un símbolo hay que interpretarlo.

El símbolo es un evento ontológico, por eso la hermenéutica abre a una ontología, a una nueva, pues da un nuevo sentido del ser. Pero el símbolo no es el ser, sino que es un ser; hasta se puede decir que el ser es un símbolo. En efecto, el ser contiene simbolicidad, para el hombre. El ser no se da, para el hombre, en pura onticidad, ni siquiera en pura ontologicidad, siempre tiene necesidad de la mediación humana, que es la simbolicidad, es lo que los románticos buscaban para humanizar la naturaleza y para que la naturaleza naturalizara al hombre. Y es precisamente la analogía lo que haría análogos a la naturaleza y al hombre, para poder concodarse, armonizarse, encontrarse.

Veo que ocurre aquí algo curioso. Gadamer dice que sigue a Heidegger hasta el punto en que éste renuncia a la metafísica, y

dice que sólo quedan otras formas de conocer el ser, como la poesía. La poesía es la que nos hace conocer el ser. Pero Gadamer aclara que aquí es donde se aparta de su maestro, pues él sí cree que se puede hacer metafísica, incluso con la poesía.<sup>12</sup> Yo recojo eso, pero difiero de Gadamer en que creo que la metafísica se hace no tanto en la poesía, sino *desde* la poesía. Como una recuperación reflexiva y abstracta del contenido concreto y directo o inmediato de la poesía y de otros símbolos.

Esto ya lo veía Ricoeur. También lo sigo a él hasta donde ve el símbolo como aquello que da que pensar. Esto es, el símbolo da, es una donación, y da qué pensar; es punto de partida de la filosofía. El filosofar surge a partir de esa donación de sentido inicial que es el símbolo, que está inmersa en él, y se despliega para encontrar contenidos filosóficos (antropológicos, éticos y ontológicos) en el símbolo mismo. Pero me aparto de él en cuanto a su recurso a la metáfora para interpretarlo. Llega a un modelo metafórico de la interpretación. Pero me parece que eso es reductivo, reduccionista. Es lo que le lleva a la narratividad extrema de sus últimos trabajos, por ejemplo en *Sí mismo como otro*, donde ya habla de la *atestation*, del testimonio como fundamento. Yo prefiero ver la ontología como surgiendo desde la narratividad, pues veo la narratividad como indicadora de *acontecimientos significativos*, como señaladora de *realidades y símbolos*, esto es, como conduciendo a una parte ontológica y a otra hermenéutica. Si no, nos quedamos en el aire. Por eso busco un modelo hermenéutico más amplio que el de la metáfora. Y eso me conduce a uno más abarcador, que es el de la analogía.<sup>13</sup> En efecto, la metáfora es sólo una de las formas de la analogía. La otra forma es la metonimia, que es la que nos hace pasar de los efectos a las causas, esto es, a explicar, y de la parte al todo, esto es, a universalizar. Del fragmento a la composición. La metonimia parece ser la parte de la racionalidad, precisamente, científica. Y la metáfora es la parte de la racionalidad poética, que la complementa. Así, la ciencia y la poesía surgen de dos figuras retóricas de discurso: la metonimia y la metáfora. Las cuales algunos han querido ver emparentadas con los dos procesos más básicos

del hombre, incluso inconscientes, que son la condensación y el desplazamiento, como se ve en la confección de los sueños. Esto es lo que de Freud retoma Jakobson.

Lo cierto es que metáfora y metonimia se necesitan como aspectos para interpretar el símbolo. No basta la pura metáfora, como quería Ricoeur; pero tampoco puede bastar la metonimia, quedaría sin el sentido. Así, el símbolo puede aludir, con su metaforicidad, al sentimiento, al afecto, y con su metonimicidad, al intelecto, al concepto. Con ello se puede disfrutar del pensar, como quien degusta un poema; pero también puede explicar y universalizar, como quien busca fundamentos y alcances. Esto hace que el símbolo no se trate de interpretar sólo por su lado alegórico, ni sólo por su lado literal. Si se buscara el solo lado alegórico, todo sería movedizo, caótico; si se buscara el solo lado literal, como los positivistas con los mitos (Lévi- Bruhl, etc.), todo sería frío y vacío. Hay que conjuntar las dos cosas: el sentido literal y el sentido alegórico, para que el símbolo subsista. Y creo que , aun cuando Ricoeur vio esto en *La metáfora viva*, se quedó corto, en la sola metaforicidad, que ciertamente conjunta y distiende una verdad literal y una metafórica, pero que le falta algo más para ser modelo de interpretación. Por eso la analogía, que abarca metáfora y metonimia. Por eso un modelo analógico, y no sólo metafórico, de la interpretación, de la hermenéutica. Que también es un modelo de racionalidad, un modelo analógico de la racionalidad, o una racionalidad analógica. Con una razón que no se quede en lo unívoco ni que se caiga en lo equívoco, sino que, así como analogía incluye proporción, y las proporciones conectan con las razones, razones y proporciones, abre a una racionalidad que cumple con su carácter de *logos*, pero que sea un *aná-logos*, una razón proporcional, limitada y abierta a la vez, o delimitadora e integradora al mismo tiempo.<sup>14</sup>

## Conclusión

Como conclusión podemos, entonces, decir que no hay un solo tipo o modelo de racionalidad. Hay varios y muy distintos, y no separarlos viene a ser una simplificación indebida. Pero, sobre todo, lo que más conviene es darse cuenta de que el tipo de racionalidad con el que se ha pugnado es el univocista, moderno e ilustrado. Resulta adecuado, por ello, buscar un modelo alternativo, uno más abierto que el univocista anterior, pero que no caiga en el equivocismo de los relativismos con los que se ha reaccionado contra éste. Así, se presenta la oportunidad para un modelo que no sea ni univocista ni equivocista, y éste tendrá que ser analógico. Con la amplitud que permita escapar del univocismo del positivismo, pero con la rigurosidad que impida que caigamos en el equivocismo de muchos posmodernos.

Es hora de intentar roturar lo ya dado, de crear, si es preciso, el ámbito de nuestro propio pensamiento. Si no cabe en moldes estrechos, ensancharlos lo que sea necesario; pero sin que se pierda la racionalidad misma que intentamos reconstituir, restablecer. Por eso se presenta como viable e indicado el camino de remover y recuperar la simbolicidad que anima el fonde de nuestra razón; despertar la racionalidad simbólica, que pueda hacer de nuestra razón algo no meramente instrumental, sino donador de sentido, de significatividad. Una racionalidad simbólica que recupere los dos lados del símbolo: la metonimia y la metáfora. La primera para no perder la científicidad; la segunda, para no perder la poesía. Con ello veremos resurgir la razón, pero una razón distinta, que conjunte en un límite analógico la captación del ser y la alegría del sentido. Que lo haga en verdad acontecimiento significativo, que es el único que puede decirle algo al hombre.

## Referencias

<sup>1</sup> En esto, según una conversación que hemos tenido cuando vino a México en 1998, coincidimos Eugenio Trías y yo; él con su lógica u ontología del límite y yo con mi hermenéutica analógica, pues la analogía es un límite, un límite analógico, proporcional. También puede verse, para una discusión anterior, E. Trías, "Metonimia y modernidad. (Réplica a Mauricio Beuchot)", en J. R. Sanabria - M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México: UIA, 1997, pp. 289-291.

<sup>2</sup> Cf. A. Reyes, *La crítica en la edad ateniense, en el mismo, Obras completas*, vol. XIII, México: FCE, 1983 (1a. reimpr.), pp. 51 ss.

<sup>3</sup> Para esta historia de la analogía, cf. Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 19-78.

<sup>4</sup> Cf. O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, pp. 80 ss.

<sup>5</sup> Para la situación de la analogía en la modernidad, cf. Ph. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Analogía Filosófica, n. 3, 1998.

<sup>6</sup> Cf. A. Marino, "Phrónesis y sapiencia filosófica", en Varios, *Inter alia hermenéutica*, México: UNAM, ENEP-Acatlán, 1995, pp. 29-52.

<sup>7</sup> Cf. S. Reding Blase, "Entre lo acabado y lo siempre abierto: exactitud y analogía", en *Revista Universidad de México*, nn. 578-579 (marzo-abril, 1999), pp. 60-64.

<sup>8</sup> Cf. V. Cantón Arjona, *1+1+1 no es igual a 3. Una propuesta de formación de docentes a partir del reconocimiento del particular*, México: Universidad Pedagógica Nacional, 1997, pp. 79 ss.

<sup>9</sup> Cf. B. Allemann, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1965, pp. 15 ss.

<sup>10</sup> Cf. E. Trías, "Estética del símbolo", en el mismo, *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, 1997, pp. 125-134.

<sup>11</sup> Cf. P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1997, pp. 13-84.

<sup>12</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 33-34; el mismo, *Mis años de formación*, Barcelona: Herder, 1997.

<sup>13</sup> Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997

<sup>14</sup> Cf. L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998, pp. 44 ss