

**FRONTERAS ANALÍTICAS DE LA RACIONALIDAD SOCIAL CONTEMPORÁNEA**

**ANALYTICAL BORDERS OF THE CONTEMPORARY SOCIAL RATIONALITY**

PROF. DR. JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

UNIVERSIDAD DE SEVILLA – UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[barrientos@us.es](mailto:barrientos@us.es)

Recibido: 10/06/13

Corregido: 15/07/13

Aceptado: 31/07/13

**Resumen**

Ramón Queraltó y Mauricio Beuchot se han situado en la frontera de la tendencia analítica. Ambos testifican las limitaciones sociales del positivismo univocista y evitan un equivocismo postmoderno. Sus programas se asientan en una teoría alternativa que integra los beneficios y supera las debilidades de la modernidad y la postmodernidad. Queraltó apela a una relacionalidad racional tecnológica y reticular y Beuchot a una hermenéutica analógica. Este artículo estudia las concomitancias de sendos filósofos y sus dividendos para la ciudadanía actual para, más tarde, indagar en su posible límite anagógico. Estas cuestiones son el fundamento para el desarrollo de una comprensión con incidencias en las ciencias humanas y, sobre todo, en la sociología.

**Palabras clave:** razón tecnológica, hermenéutica analógica, razón experiencial, postmodernismo, modernidad.

**Abstract**

Ramón Queraltó and Mauricio Beuchot has been located on the frontier of analytic tendency. Both testify the social limitations of univocism positivism and they prevents an equivocism postmodern. They programs are based on an alternative theory that integrate the benefits and overcome the weaknesses of modernity and postmodernity. Queraltó appeals to a relational rationality technological and reticular, and Beuchot to an analogical hermeneutic. This paper studies the concomitances between both philosophers and their dividends for the current citizenship. Later we investigate possible anagogic limit. These questions are the basis for the development of an understanding with incidents in the human sciences, especially in sociology.

**Key words:** technological ratio, analogical hermeneutic, experiential ratio, postmodernism, modernism.

## **1. La vocación social de la racionalidad queraltónica y la hermenéutica beuchotiana.**

Mauricio Beuchot y Ramón Queraltó son dos filósofos procedentes de geografías dispares, México y España respectivamente, con conexiones subrayables. Las vinculaciones se inician en la lectura de Beuchot de la tesis doctoral del español sobre el pensamiento de Bartolomé de las Casas. La condición de dominico del americano le animó al estudio profundo del texto del europeo que, en la segunda mitad de los años setenta, se convirtió en un referente para los investigadores del reformista social nacido en el siglo XV.

Si bien sus trayectorias teóricas iniciales no preludiaban la penetración práctico-social posterior de sus filosofías, el rumbo cambia, pues sus reflexiones poseen un marco teórico atento a las coyunturas de la sociedad contemporánea: la tecnología y la comprensión que evite los absolutismos del modernismo y del postmodernismo. Ramón Queraltó diseñó la racionalidad pragmático-tecnológica después de apercibirse que los moldes modernos habían periclitado y que eran incapaces de enfrentar las cuestiones éticas nodales de la contemporaneidad. Mauricio Beuchot proyecta una hermenéutica basada en la analogía, es decir, que acoja la fortaleza del argumento y obvie el desplome epistémico moderno.

De modo concreto, la hermenéutica analógica del mexicano capacita para una recuperación humanista de la sociedad, en la medida en que capacita a la filosofía para asumir posturas plurales ordenadas y jerarquizadas de acuerdo a criterios. Con ello, se cumple el modelo demo-crático desde instancias fuertes. Se acepta la tolerancia como respeto de la diferencia aunque usando el criterio argumental para priorizar el valor de los juicios emitidos. En este sentido, cuando durante una entrevista en México le preguntaban sobre el papel de la filosofía en las universidades, respondía en los siguientes términos:

Creo que debe ser el mismo que tuvo siempre. El de ser la conciencia, sobre todo moral, de la sociedad y dar a las ciencias una estructuración más humana. En la época medieval, que es donde propiamente surgen las universidades, éstas eran el órgano de consulta de los gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos; asesoraban moralmente en

las cuestiones difíciles. Claro que no siempre fueron escuchadas, pero cumplían con su obligación, como lo hicieron Francisco de Vitoria en España y muchos otros. En la actualidad, los políticos la escuchan menos, pero son los que más necesitan atenderla.

([http://www.youtube.com/watch?v=ItJApqA5PjM&feature=player\\_embedded#at=29](http://www.youtube.com/watch?v=ItJApqA5PjM&feature=player_embedded#at=29), último acceso 12 de julio de 2012)

Estas aseveraciones legitimaban a otros humanistas que defendieron el papel de la filosofía como herramienta para la orientación del sujeto, como fue el caso de Ortega y Gasset (Ortega, 1983: 275-276) y Antonio Fontán (Fontán, 2008).

Ramón Queraltó se aferra a estos planteamientos al defender que “las filosofías que han pasado la criba de la historia”, aquellas que contienen los libros de textos filosóficos, han sido respetuosas con objetivos sociales, esto es, son aquellas que cumplen los siguientes ítems:

i) que han abordado por derecho los problemas de su tiempo histórico propio; ii) que los han analizado con rigor lógico y argumentativo ejemplar; iii) que han desembocado finalmente en propuestas hermenéuticas con sentido sobre el hombre y su mundo; y iv) las cuales han ayudado al hombre a profundizar –y, a veces, a satisfacer– la necesidad existencial humana básica: saber a qué atenerse respecto de su vida y su entorno histórico y cultural (Queraltó, 2008a: 18)

Ambos se distancian de filosofías especulativas por su raquitismo práctico sin que ello obste para que los análisis de sus libros posean armazones sustentadores fuertes. Así, la filosofía de Queraltó despliega un examen de la sociedad, tras el que descubre la racionalidad tecnológico-pragmática como básica para responder a los problemas sociales de la contemporaneidad. Mauricio Beuchot sortea el totalitarismo positivista integrando el mundo y el sujeto en su hermenéutica. En suma, sendos pensadores se apartan del solipsismo cartesiano pero no rechazan al sujeto, se alejan de la ausencia de criterios gnoseológicos perorados por la postmodernidad sin regresar al absolutismo moderno que establece una verdad universal. Sus obras abrazan con maestría los dos polos de la racionalidad: su trascendentalidad (y la esperanza en que la razón siga siendo fundamento de comprensión) y su inmanencia (por medio de la incardinación relacionista sobre los agentes humanos: la ciudadanía que expone verdades analógicas, maleables pero no débiles).

## 2. Fundamentos teóricos.

### 2.1. Crítica al absolutismo moderno.

La razón moderna se enraíza en un univocismo que establece que sólo existe una interpretación o versión correcta de la realidad, “las demás son, en su totalidad, incorrectas”<sup>1</sup>. Esa verdad hegemónica coincide con la de la ciencia formal o empírica y su criterio es el verificacionismo (Beuchot, 2000: 46).

Queraltó suscribe esta conclusión y explica el triunfo de la ciencia desde las potencialidades que proporciona para dominar el mundo, desde la seguridad que procura y desde la emancipación de poderes fácticos religiosos que concede (Queraltó, 2003: 41). Tal éxito condicionó el adelgazamiento de la razón y su identificación con una modalidad particular: desde Descartes y Kant, se conceptúa como su universo lo lógico-argumental.

El problema surge cuando despiertan sus límites internos y externos. Desde el punto de vista interno, podemos apelar al teorema de Gödel, a los problemas de la física cuántica relacionados con el principio de incertidumbre de Heisenberg o a las críticas de la filosofía de la sospecha que hacen depender el argumento de la voluntad de poder nietzscheano, del inconsciente freudiano, del *ordo amoris* scheletiano o de las superestructuras económicas marxistas. Anarquistas del conocimiento como Feyerabend en su *Contra el método*, las críticas de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* o la sociología del conocimiento de *Ideología y utopía* de Mannheim ponen en un brete a las ínfulas objetivistas y a la autonomía autócratas de los científicos. Las afrentas ideológicas a la ciencia de Habermas, la dependencia del conocimiento de los horizontes en la hermenéutica de *Verdad y método I* de Gadamer y las propuestas de nuevos modos de verdad *altheicas* de Heidegger inscritas en *La proposición del fundamento* recuperan la tradición de las ciencias del espíritu y esclarecen que otros tipos de verdad poseen una legitimidad tan válida como la incardinada en *adequatio* de las ciencias.

---

<sup>1</sup> Beuchot, Mauricio: *Tratado de hermenéutica analógica...*, pág. 46. Véase también *Perfiles esenciales* (cfr. Beuchot, Mauricio: *Perfiles esenciales...*, págs. 21-28).

Los límites externos de la razón moderna se disparan, también, en el siglo XX. Los avances científicos colapsan a pesar de las algaradas con las que se jactaban ante los nuevos desafíos que las mismas ciencias generan. La *Primavera silenciosa* de Rachel Carlson o *One world* de Peter Singer y las obras de los ambientalistas de los últimos años determinan que la esperanza en una razón moderna está conduciendo al desastre medioambiental. La *Mínima moralía* de Adorno o *Eichmann en Jerusalén* de Arendt ilustran como el apego a una racionalidad positivista enemiga de versiones más flexibles provocan desastres y hecatombes que demandan una sujeción de la racionalidad tiranía objetivista en el campo de la ética.

Aun la metafísica descubre los límites de este abordaje, pues la quiebra de un metarrelato válido de modo universal, como explicitan Vattimo en *La sociedad transparente* o Lipovetsky en el *Crepúsculo del deber*, genera una confusión difícil de sostener filosófica y vitalmente. Así, se precisa recuperar otras racionalidades como la poética de Zambrano o la mística de Heidegger, que permiten el acceso a una totalidad desde geografías metamodernas. Cuanto menos se requieren racionalidades mediadoras como las de Beuchot y Queraltó.

## **2.2. Críticas al postmodernismo equivocista.**

Las tendencias precedentes permiten un desliz inconveniente hacia un escepticismo solipsista (Queraltó, 2008b: 10-11). La quiebra de la racionalidad moderna y la reducción que confundía el todo (la *Razón*) con una parte (la *razón moderna*) insta al discurso del fin de la *Razón* (erróneamente) y engendra un caos inmovilista por ausencia de esperanza en los asideros de la modernidad (Queraltó, 2003: 32) o a quedar en una racionalidad que sólo aspira a ser una “conversación interesante” (Queraltó, 2003: 44). Los discursos fuertes de la razón quedan derogados por las citadas inconsistencias y agotamientos epistemológicos internos y por los desafueros externos (tipo Auschwitz) que mueven a una concepción más débil de la comprensión.

Queraltó ilustra el agotamiento usando como marco explicativo el concepto de complejidad. “La razón moderna es fundamentalmente analítica, es decir, acomete su tarea mediante la división del objeto en sus partes constituyentes” (Queraltó, 2003: 52);

no obstante, la sociedad contemporánea compleja exige integrar (más que separar) cada ingrediente del ente para dar respuestas sistémicas. El postmodernismo niega la posibilidad de la integración por inconmensurabilidad de los horizontes de cada integrante; por ello, no aporta herramientas válidas para los problemas actuales. Frente a él, el relacionismo será un punto intermedio que aporte alguna luz.

La descripción queraltónica del postmodernismo inane concuerda con la crítica beuchotiana del equivocismo. Sus características principales son (1) la multiplicidad de interpretaciones ante un fenómeno común y (2) la imposibilidad de jerarquizarlas debido a la inexistencia de criterios de demarcación y de taxonomización (Beuchot, 2002). El mexicano distingue la misma una rendición racionalista que conduce a un inmovilismo y mutismo por mor de la seriedad epistémica: si todos los discursos son posibles dentro de cada marco subjetivo (y, con frecuencia, caprichoso), ¿cómo es posible alcanzar un discurso común?

De hecho, la confusión discursivo-racional alcanza al sujeto rompiendo el humanismo en la medida en que el individuo no podrá poseer una esencia válida para todo momento sino que dependerá de cada circunstancia y de instancias tan tornátiles como los argumentos.

Beuchot incardina esta tramoya en dos épocas el postmodernismo y el romanticismo, enfatizando en ambos las tendencias antojadizas de una subjetividad que no se aviene a argumentos racionales.

En los dos pensadores, crepita una apreciación aguda: la destitución de un tipo de comprensión o de un camino de acceso a la realidad no destituye a la razón misma, del mismo modo que la desautorización de un sistema de gobierno no hace ilícito al poder en sí. Por tanto, no se trata de capitular sino de recuperar la esencia de la razón y encontrar aquella que se aclimate a las necesidades de la sociedad en curso.

## **2.3. Respuestas racionales:**

### **2.3.1. Relacionismo pragmático-tecnológico.**

Según *Ética, tecnología y valores en la sociedad global*, el postmodernismo nos ha robado la posibilidad de equivocarnos (Queraltó, 2003: 32). No se puede inferir que no exista verdad alguna o *la Verdad* del hecho de que las nuevas circunstancias obliguen a pensar en un nuevo molde para sus contornos. Esta constatación y el estudio del tipo de sociedad en que vivimos anima a Queraltó a producir un nuevo modelo de racionalidad que permita volver a aprehenderla: la tecnológico-pragmática que se concreta éticamente en un relacionismo reticular.

El principal elemento de la racionalidad tecnológico-pragmática consiste en el paso pragmático, no pragmatista, por el que se subordina la pregunta teórica clásica esencialista “¿qué es esto?” a “¿para qué es esto?” (Queraltó, 2008b: 33). Este cambio y las adherencias aplicadas de la tecnología mueven a nuestro filósofo a utilizar tal epíteto. La mencionada subordinación no acarrea la *negación* de las dimensiones esencialistas sino que se ejerce una moratoria sobre ellas pues, en primer lugar, el interés de ciudadano medio se circunscribe a la utilidad del objeto. Esto es patente en diversos orbes sociales como la elección de carreras académicas o la selección de los programas de investigación fundamental o de las políticas a adoptar por los gobiernos, entre otros.

Ese pragmatismo es configurado en una obra de un joven Queraltó desde la concepción “relación”, bosquejada como una “categoría ontológica constituyente” y erguida sobre la “naturaleza y esencia de los entes” (Queraltó, 1992: 54). No es suficiente decidir pragmáticamente sino que es preciso llevarlo a término sistemáticamente. El relacionismo resulta de la naturaleza de una sociedad donde el concepto de complejidad citado requiere respuestas a problemas derivados de la globalización (Queraltó, 2003: 61-71) y cuyas réplicas son del mismo carácter relacional: la sostenibilidad (Queraltó, 2008b: 217-223), la tolerancia (Beuchot, 2008b: 177-183) o la configuración reticular de la ética.

Los modelos piramidales de la ética, guiados por una jerarquía de valores estática y universalizable para la decisión moral, periclitán en medio de una actualidad que exige atender a los variopintos parámetros de la decisión. Coherente con su sistema y su compromiso social, Queraltó proyecta un modelo ético que transforma la subordinación de valores en una coordinación para la decisión ética. La apreciación es concordante con

las de otros especialistas en ética como Peter Singer, quien desde los años ochenta advierte que las jerarquías axiológicas no son suficientes para dar respuestas adecuadas a los retos actuales (Singer, 1994; Singer-Kuhse, 1985). La toma de decisiones no dependerá, según *La estrategia de Ulises*, del cotejo del dilema moral con una jerarquía o decálogo axiológico univocista sino de un filtrado y clarificación de los valores incardinados en la decisión, del análisis de sus relaciones y de su eficacia en relación a fines pragmático y de una conclusión optimizada de acuerdo a los parámetros mencionadas. Los valores que configurarán la red axiológica base de la decisión del sujeto dependen de los criterios formales de “eficacia operativa”, es decir, movilizarán “un resultado inmediato en la realidad según la acción diseñada (eficacia) con el menor coste general, temporal y de cualquier otro tipo (operativa)” (Queraltó, 2008b: 33). Desde la óptica individual, el “interés” y la “conveniencia” esclarecida por el sujeto constituirán la articulación básica (Queraltó, 2003: 200-202).

En suma, los valores básicos a los que nuestra sociedad da preeminencia dependen de que *interesen*, sean *convenientes*, *eficaces* y optimicen la *operatividad*.

Este paisaje no ofrecerá respuestas válidas universalmente, como en el caso de las pirámides trascendentales modernas previas, pero esto no quiebra la esperanza como sucede en el postmodernismo. Por el contrario, singulariza una verdad entendida como construcción donde es posible el error y la mejora del saber.

### **2.3.2. Analogismo hermenéutico en Beuchot.**

Por su parte, Beuchot realiza una propuesta que sigue los vientos queraltonianos y que conforma la “mediación entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca” (Beuchot, Arenas-Dolz, 2008: 50): la analogía. Ésta es expuesta en los siguientes términos:

Consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclíteica de la diferencia, la coronación del relativismo, que es otro monolitismo, sólo que atomizado (Beuchot, 2000: 43)

[La analogía] nos ayudará a evitar y superar la intervención unívoca (moderna y positivista) y la interpretación equivocista (posmoderna y romántica) (Beuchot – Arenas-Dolz, 2008: 50)

Una hermenéutica analógica evitará la interpretación univocista de los científicismos y positivismos, al igual que la interpretación equivocista de los relativismos y subjetivismos (Beuchot, 2004: 79)

Su objetivo es “*frenar* el relativismo de la interpretación infinita, así como la inconmensurabilidad completa (...). De hecho, se superará el *impasse* que se da por la distensión de los dos extremos del universalismo y el relativismo. Ayuda a abrir los márgenes de la interpretación, pero sin que se pierdan su carácter de fronteras o límites” (Beuchot- Arenas-Dolz, 2008: 56). La analogía “trata de situarse como participando de ambas” (Beuchot- Arenas-Dolz, 2008: 50), de las notas positivas del univocismo y del equivocismo. Se afincaría (1) en la *seguridad* racional que proporciona la racionalidad científica y argumental asumiendo la *liberación* humilde del absolutismo objetivo mediante un contextualismo y (2) en un subjetivismo que supere un sentimentalismo caprichoso y que capte la multiplicidad a la que se abre la fuente por la necesaria historicidad del sujeto. La racionalidad derivada es la abducción de Peirce, que, en concordancia con los planteamientos queraltónicos Queraltó, acepta sus conclusiones como una verdad en camino (Beuchot, 2000: 25).

Frente al dogmatismo modernista y al escepticismo postmoderno, asume un “escepticismo moderado” (Beuchot, 2011: 15-20) o un “relativismo relativo” (Beuchot, 2011a: 21), esto es, una postura familiar con el relacionismo queraltónico. Ese relativismo sale del pirronismo gracias a su relatividad o conexión con el texto, es decir, las comprensiones son mejores o peores según se adapten al contexto y al texto. Por ejemplo, entender el significado de la palabra “madre” no depende sólo de la definición del diccionario (texto) sino de aquel que la ha usado y de su época.

De acuerdo con el *Tratado de hermenéutica analógica*, si la semántica es univocista y se adhiere a una verdad por *adequatio* entre la cosa y la mente y la sintaxis es equivocista y acepta una verdad coherentista en la medida en que sus juicios dependen del correcto tramado relacional de sus razones (no necesariamente de su conexión con el

mundo), Beuchot reclama la pragmática para su analogía y usa el criterio de validez (Beuchot, 2000: 97). Así, vemos coincidir de nuevo al mexicano con los trabajos del filósofo sevillano: ninguno abandona las dimensiones trascendentales de la razón, pero no quedan enclaustrados en las mismas sino que la realidad supone el segundo pilar de sus consideraciones epistémicas.

Metafísicamente, esta circunscripción alza a Beuchot a un realismo crítico, que lo hace superar el univocista idealista y el equivocismo escéptico (Beuchot, 2011b: 151-153). Obsta decir cómo ese realismo encuentra un aliado valioso en el relacionismo queraltónico como medio de concreción fáctica, puesto que parte la realidad y de la analítica crítica para sus aserciones.

Cuando el filósofo mexicano desciende al plexo ético, el fundamento coincide con los queraltónicos. Como éste, se opone a una ética de principios, que se equipara con la jerarquía queraltónica, y a una consecuencialista, que sería la base de la ética relativista negada por el autor de *La estrategia de Ulises* (Beuchot, 2004: 45). Ni los valores son, ni los valores valen (Beuchot, 2004: 83-85) sino que los valores se viven de forma analógica. Por eso, ambos mantienen moldes básicos coincidentes, los Derechos Humanos (Queraltó, 2008b: 174-175; Beuchot-Arenas-Dolz, 2008: 101-108). Esta aceptación no es rigurosa aunque sí rigurosa, puesto que la fuerza racional que los sostiene se funda en una aceptación analógica de la comunidad de cada uno de ellos y de su sistematización.

Beuchot reclama el “bien adecuado” como formalización básica del valor (Beuchot, 2004: 75). El bien se equipararía con el “interés” queraltónico: todo sujeto desea su propio bien o su propio interés. Este criterio no es suficiente “ya que no todo lo que es bueno es valioso” (Beuchot, 2004: 75); por eso, hay que introducir un modulador “lo adecuado” que conecta con “lo conveniente” del sevillano. Tal es la simetría que Beuchot afirma que “el hombre hace valiosas a las cosas, pero no completamente, pues las tiene como valiosas porque hay cierta *conveniencia* que encuentra en ellas” (Beuchot, 2004: 76).

Según Queraltó, el interés conveniente por antonomasia se acopla con el concepto de felicidad. De acuerdo con Beuchot, el bien adecuado con la “plenitud”: “el valor es el

bien adecuado al hombre, esto es, que lo plenifica” (Beuchot, 2004: 75). Ni que decir tiene que la unidad aristotélica de la felicidad y la plenitud hacen que nos apercibamos de cómo la finalidad ética vuelve a hermanar a estos dos autores. Tales influencias aristotélicas no son causales a la vista del libro del sevillano titulado *Naturaleza y finalidad en Aristóteles* y de la condición dominica del máximo seguidor del estagirita, Santo Tomás de Aquino.

Beuchot se niega el intuicionismo axiológico platónico y al nominalismo donde el valor es creado por el hombre, asume un aristotelismo donde el valor emerge en la intersección entre hombre y mundo (Beuchot, 2004: 79, 81), tal como se producía en la estructura reticular queraltónica. Si bien, encontramos cierta ambivalencia no resuelta cuando indica que “hay” valores allende al hombre y a las circunstancias, pero que no “subsisten”, puesto que requieren estos contenedores para tomar cuerpo.

La filosofía beuchotiana es presidida por una mayor materialidad que la del español, pues llega a aceptar tablas de valores (Beuchot, 2004: 87) y valores universales (Beuchot, 2004: 90), a pesar de que éstos, señala, sólo sean legítimos en la medida en que se encarnen analógicamente. Caso diferente es el de Queraltó que sólo asume formalidades axiológicas (como la tolerancia o la felicidad) dúctiles y dependientes de los nodos axiológicos de cada circunstancia.

### **3. Fronteras anagógicas en Beuchot y Queraltó.**

#### **3.1. La prudencia como potencia analítica del límite.**

La articulación de la evaluación axiológica queraltónica responde a una columna vertebral con conceptos claves como nichos axiológicos, maximizaciones de valores elegibles o mínimos bajo los que la opción no es aceptable. Cada paso es tributario de un modelo moderno no absolutista en la medida en que los criterios son argumentales y conceptuales, obvian concepciones estéticas o intuicionistas y manifiestan proclividad por lo pragmático. Sin embargo, hay una dimensión que escapa a este molde: “la dimensión prudencial”.

*La estrategia de Ulises* esboza el siguiente dilema: la elección entre dos valores (o dos sistemas de valores) requiere un criterio metasistémico que sirva como criterio (operativo y eficaz) para optar. Ahora bien, la elección de ese marco exige otro superior, lo cual nos conduce, como en el dilema de Gödel, a un proceso “ad infinitum” (Queraltó, 2008b: 156). La salida a este sisífico laberinto depende de la “regla de la prudencia (RP), la cual consistiría en examinar las acciones *similares* anteriores –por tanto ya efectuadas- y tener en cuenta sus resultados en cuanto a satisfacción de los mismos valores considerados, o al menos valores equiparables” (Queraltó, 2008b: 157). Ciertamente, esa prudencia se establece racionalmente, en la medida es que implicaría una metaevaluación de circunstancias precedentes.

La prudencia en Beuchot escapa con mayor acierto al esquema racionalista y nos abre un nuevo cosmos. El *Tratado de hermenéutica analógica* determina la comprensión como una virtud que se puede enseñar o intensificar en escuelas que configuran no sólo la mente mediante técnicas sino la vida mediante el ejemplo (Beuchot, 2000: 33-34).

No hay escuelas de sabiduría o prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. De modo que la gente piensa que sí puede aprenderse o adquirirse el hábito de la buena interpretación o la *virtus hermenéutica* (Beuchot, 2000:34)

Al taller entramos como aprendices, para trabajar con un maestro y aprender de él y de los demás alumnos el arte del que se trata. Así se adquiere el arte de la interpretación. Puede que alguien sea buen hermeneuta de manera innata, como hay también buenos poetas o buenos oradores por naturaleza; pero el estudio los hará mejorar. Y mucho más el estudio compartido, dentro de una comunidad hermenéutica o escuela, dentro de una tradición (Beuchot -Arenas-Dolz, 2008: 81)

Junto a la prudencia, la sutileza capacita para ver sentidos ocultos del texto. “La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo e inclusive al oculto. O como encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno” (Beuchot - Arenas-Dolz, 2008: 81). Estas acciones aúnan la intelección racional técnica (*esprit géométrique*) y la agudeza intuitiva (*esprit de finesse*). La sinfonía coral de sus voces se conoce como sutileza. En suma, la comprensión no depende sólo de vías

argumentales y de la definición sino del desarrollo de la intuición, en el sentido platónico.

### 3.2. La frontera anagógica.

Las sendas iniciadas por Beuchot invitan a recorrer la vía anagógica. La anagogía supone una comprensión y una racionalidad que mezcla hermenéutica y ontología. El sendero anagógico es el recorrido por el discípulo para ir desde la visión de lo superficial o físico a lo trascendental, para perforar la epidermis de lo dado e intuir en ello su significado esotérico o el reservado a los iniciados (Antón Pacheco, 2010:62-68, 150-196). Esta vía anagógica es legítima para nuestros dos autores, a diferencia de lo dispuesto por la modernidad. Desde el plano conceptual, será recorrida cuando Queraltó y Beuchot, después de sus análisis argumentales, descubran fondos e interpretaciones previamente no intuitas. Sin embargo, les falta el estudio de la experiencia y el desapego a lo racional para una anagogía real.

La anagogía deriva de una comprensión más tributaria de las experiencias que de la intelección conceptual. Consiste en aquella intelección que se produce en el sujeto a medida que va ascendiendo en la vía místico-experiencial, lo cual le ayuda a acceder a la verdad profunda que reside en los entes y a los que permanece cegado el neófito.

La anagogía concuerda con la verdad por desvelamiento o *aletheica*, en lugar de con la coherentista o a la adecuacionista. Las tendencias pragmáticas de Beuchot y Queraltó los disponen en la senda de esta verdad, pero sus adherencias analíticas limitan la posibilidad de incursionar en estos prados, sin que ello obste para que la asuman como posibilidad.

El caso paradigmático de esta limitación es la consideración de Beuchot del símbolo. El mexicano se opone a Pannikar, aseverando que la analogía puede dar razones *suficientes* para comprenderlo sin ser necesario ser vivido. La comprensión anagógica, la de Pannikar, se cierra en esta posibilidad. La obra del español, *Iconos del misterio*, responde a Beuchot con un dogmático, “El discurso sobre Dios es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera analógico” (Panikkar, 2001: 38-39).

La cercanía queraltiana al criterio epistémico de verosimilitud popperiano y la aproximación beuchotiana a la abducción de Peirce constatan que el paisaje desde el que actúan es el analítico. No obstante, lo llevan hasta sus últimas consecuencias y se aparta del absolutismo del discurso univocista moderno.

En síntesis, Beuchot y Queraltó manifiestan coincidencias incluso en el encuadre de sus filosofías: la analítica llevada a sus límites analógicos y vitales.

#### **4. Conclusión: ¿la anagogía experiencial como límite del relacionismo reticular y de la hermenéutica analógica?**

Las líneas precedentes nos han ofrecido una panorámica de los focos de interés que delinean los asideros racionales de Mauricio Beuchot y de Ramón Queraltó. Ambos consiguen con maestría salir de la tiranía modernista sin caer en la desidia postmoderna; para ello, articulan las dimensiones trascendentales con las inmanentes-subjetivas generando síntesis con suficiente maleabilidad para dar respuestas que no hagan ostracismo ni a la razón ni a la persona. Ninguno impugna un actor subjetivo en el acto epistémico o hermenéutico, pero no naufragan en una consideración caprichosa subjetivista, esto es, en una aquiescencia a un sujeto que sólo sirva para deformar el conocimiento o la comprensión.

El juego entre los dos baluartes (persona y racionalidad) habilita para discursos humanos y cercanos al hombre, evita atrincherarse en una dictadura positivista que obvie a la persona y, aunque no obtiene verdades absolutas, puesto que han de vincularse con entes espacio-temporales, cosecha una verdad en camino, esto es, un contenido que se va construyendo y que se puede perfeccionar con la integración de nuevos argumentos (Queraltó) o que admite visiones corales de acuerdo con su esencia analógica (Beuchot).

A pesar de eso, quedan vestigios modernistas en los dos. Ambos aceptan los Derechos Humanos como principios básicos en sus éticas y Beuchot parece asumir entidades éticas que, si bien sólo existen encarnadas, mantienen cierto cuerpo inalterable. Por otro lado, existe una adhesión a la articulación racionalista para la toma de decisiones, tendencia más evidente en el sevillano. La *Estrategia de Ulises* está marcada por las

influencias de la teoría de la decisión, aunque incentive el brazo contextual y relacional, escapando del restrictivo mapa hiperuránico. La regla de la prudencia es sintomática de esta huída. La fuga de Beuchot a lo racionalista es más palpable al enfatizar el concepto *subtilitas* o las dimensiones artísticas de la interpretación y la exigencia de que el aprendizaje del acto hermenéutico se geste dentro del taller con un maestro. Ahora bien, aun la *subtilitas* es explicada en el *Tratado de hermenéutica analógica* como un procedimiento (conceptual) basado en el estudio del texto, el intertexto y el contexto (Beuchot, 2000: 24). Ítem más, la interpretación dependería de la abducción que implica realizar hipótesis que habrían de contrastarse argumentalmente con los elementos citados (Beuchot 2000: 25-26).

Estas concepciones modernistas gestan aprehensiones mediadas por el concepto y el argumento, pero queda la pregunta de si existen ciertos objetos que escapan a esta modalidad de captación de lo dado y que requieren accesos no conceptuales ni argumentales. El símbolo es la vía para responder a esto, aunque se podrían añadir otros entes como la praxis ritual o el mito.

Ciertos autores señalan que el símbolo “sólo se puede mostrar” (Beuchot – Arenas-Dolz, 2008: 55), tal es el caso de Panikkar que asevera que “los símbolos sólo pueden vivirse, no interpretarse” (Beuchot 2007: 37). Ricoeur también destaca que la praxis ritual posee grosores que no pueden ser explicados sino vividos (Ricoeur, 2004). Por último, Eliade apunta que la explicación del mito se basa en su ex-posición, es decir, su apertura y revitalización antes que su estudio analítico (Eliade, 1979). Beuchot acepta que “hay una parte del símbolo que no se puede decir, que sólo se puede mostrar. Esa parte que sólo se puede mostrar es la más grande, más amplia y más profunda” (Beuchot – Arenas-Dolz, 2008: 88). Sin embargo, no orquesta un mecanismo de aprehensión acorde a este tipo de entes con la misma destreza que en el caso de las variantes analógicas. Añade que la analogía ofrece un conocimiento *suficiente* de tales entes. ¿Es real esta suficiencia o se precisa un abordaje anagógico para apresar el significado de estos entes simbólicos y de los experienciales?

Sin duda, la explicación del símbolo desde las geografías ensayístico-argumentales es *posible*: prueba de ello son los ensayos escritos sobre tales particulares, incluidas las de aquellos que se oponen a esta visión como Eliade. Ahora bien, ¿son *suficientes*?

La respuesta depende del contexto desde el que deseamos responder. Desde el universo analítico, la *explicación* analógica o la comprensión relacional de un ente atraviesa el velo de la incompreensión generada por la respuesta, es decir, se dispone en el límite de la explicación analítica al romper el univocismo que le es propio. Compárese el estudio analítico del símbolo de la bandera donde se alcanza una conclusión que se presenta con visos de universalidad con aquella investigación analógica que busca a sujetos de diversa procedencia (militares, sus madres, empresarios, académicos) e indaga en el sentido de este ente. La analogía podría jerarquizar cada visión en relación a la cercanía al objeto, pero asume como explicación del emblema nacional una pluralidad de perspectivas.

Desde el cosmos analítico, la analogía no sólo es *suficiente*, al realizar un estudio con criterios racionales que incluso admiten la jerarquización de las visiones, sino *optimizada*, en la medida en que se particularizan visiones inherentes a cada universo y sin caer en un caos sin un referente, que en este caso sería la bandera. La optimización analógica procede, además, de que se aparta de las limitaciones del postmodernismo y del positivismo modernista sin cejar en el empeño por confiar en la razón.

No obstante, ciertos autores señalarán que el símbolo ha de ser narrado o vivido (Pannikar, 2001) en la medida en que hay instancias que escapan a la naturaleza analítica de la analogía y del relacionismo visto hasta aquí. La comprensión de la bandera del soldado que luchó en el campo de batalla nunca podrá ser capturada a menos que se haya vivido, puesto que la experiencia dispone al sujeto en una atalaya diferente que le permite ver con nuevos ojos. Ese alzamiento en la visión requiere nuevos modos de expresión, nuevos conceptos y formas de generar el discurso, pasar del ensayo a la poesía y a lo místico y de lo místico a un silencio sonoro. Como la analogía usa como herramienta comunicativa y expresiva la palabra, no queda diáfana su competencia para ex-poner la esencia de tales entes. Por consiguiente, desde el orbe anagógico, la analogía posee potencialidad para explicar tales entes, pero no dispone del poder necesario para traerlo a la vida, es decir, no es una explicación *suficiente*.

La crítica de nuestros dos pensadores a la aproximación anagógica es que tal posición conduciría a una “teología o mística del puro silencio” (Beuchot 2007: 12). Esta crítica es válida en la medida en que Pannikar, entre otros, han concluido que éste constituye el

fin de sus filosofías (Pannikar, 2001: 40-41). Ese silencio, desde la visión analítica, impediría la comunicación y discusión de resultados y, por ende, conduciría a una ciencia más apegada a los ángeles que a los seres humanos. El error en esta aproximación consiste en analizar la entraña anagógica desde un orbe ajeno a la misma.

El supuesto silencio que impone la analítica a la anagogía sólo se cumple visto desde el racionalismo analítico, al equiparar mutismo con incomunicabilidad. La miopía de la analítica consiste en creer que sólo hay un modo de ejercer este acto, cuando, sin embargo, la comunicación puede darse por otros medios, como la *comuni3n* (silenciosa). Es más, la analítica puede cuestionar la ausencia de criterios para determinar si una verdad anagógica es más v3lida que otra. Ahora bien, la inexistencia de criterios categorizables en un listado conceptual no obsta para que 3stos no existan; su estandarizaci3n se ofrece experiencialmente y de este mismo modo se aprenden: desde la familiaridad con la verdad o con el maestro para capturar la intuici3n precisa para realizar la distinci3n.

No profundizaremos en estos pormenores, que forman parte de otros de nuestros trabajos de investigaci3n actuales. Por el contrario, enfatizamos c3mo los absolutismos anag3gicos que reduzcan a saber de segundo nivel al relacionismo y a la analogía o las dictaduras analíticas que nieguen las visiones experienciales por no disponer de herramientas para su evaluaci3n se desacreditan por s3 mismas. Por eso, a pesar de los límites de las perspectivas de Queralt3 y Beuchot (desde el marco anag3gico) ambas opciones manifiestan una buena salud cuando no alzan armas contra otros modos de aprehender el mundo.

El relacionismo pragmático-tecnol3gico y la analogía no sólo son cruciales para una reflexi3n racional en la actualidad sino que conforman su vanguardia más ardiente y proclive a responder y dar curso a las limitaciones de la raz3n moderna. Su convergencia depende de un an3lisis com3n de las coyunturas sociales y de respuestas que abren v3as para la acci3n: el mexicano desde la comprensi3n y el espa3ol desde la acci3n 3tica y la epistemología. Ambos han fraguado una propuesta mediadora que permite a la raz3n seguir respirando y que abre esperanzas para desafiarse a s3 misma mediante la anagogía.

## Bibliografía

- ANTÓN PACHECO, J.A. (2010): *El ser y los símbolos*. Madrid: Madara.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio (2000): *Tratado de hermenéutica analógica*. México DF: Ítaca.
- (2002): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México DF: UNAM.
- (2004): *Ética*. México DF: Torres asociados.
- (2007): *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. UNAM, México DF.
- (2011a): *Epistemología y hermenéutica analógica*. San Luís de Potosí: Universidad de San Luís de Potosí.
- (2011b): *Manual de filosofía*. México DF: San Pablo.
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio - ARENAS-DOLZ, Francisco (2008): *Hermenéutica en la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- ELIADE, M. (1979): *Imagens e símbolos*, Arcádia-Minerva, Lisboa.
- FONTÁN, Antonio (2008): *Príncipes y humanistas*. Madrid: Marcial Pons.
- ORTEGA y GASSET, José (1983): *Qué es filosofía*, en *Obras completas*. Madrid: Alianza.
- PANIKKAR, Raimon (2001): *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península.
- QUERALTÓ MORENO, Ramón (1992): *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre «more technico»? Barcelona: PPU.*
- (2003): *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Madrid, Tecnos.
- (2008a): “Mentalidad contemporánea y filosofía aplicada: razones pragmáticas para la “Estrategia de Ulises”” en José Barrientos Rastrojo, J.: *Filosofía aplicada a la persona y a grupos*. Sevilla: DOSS, pp. 17-26.
- (2008b): *La estrategia de Ulises o ética para una Sociedad tecnológica*. Sevilla: DOSS.
- RICOEUR, Paul (2004): *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- SINGER, Peter (1994): *Rethinking life and death. The collapse of our traditional ethics*, Nueva York: St. Martin’s Press
- SINGER, Peter - KUHSE, Helga (1985): *Should the baby live? The problem of handicapped infants*, Oxford University Press, Oxford.