

Hermeneútica analógica y neopragmatismo. Abducción, *phronēsis* e imaginarios entre Beuchot y Rorty

Analógic hermeneutics and neopragmatism. Abduction, *phronēsis* and imaginary between Beuchot and Rorty

Aldo Juan Enrici

Universidad Nacional de la Patagonia Austral
enrici_20@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo despliega elementos contenidos de la hermenéutica analógica, cuyo filósofo principal es Mauricio Beuchot, motivado en gran medida por Charles S. Peirce. Estos elementos se manifiestan en el pragmatismo hermenéutico de Richard Rorty, en su desarrollo sobre la contingencia y la filosofía edificante, el progreso moral expuesto en el incremento de la solidaridad ante el sufrimiento. La solidaridad planteada por Rorty se expande a partir del uso de nuevas metáforas o nuevas formas de hablar teniendo en cuenta la contingencia del lenguaje, lo que remite a la *phronēsis*. Desde Aristóteles a Gadamer la *phronēsis* ha sido considerada una sabiduría práctica directamente ligada a la capacidad de comprensión. El pasaje entre imaginarios sociales, de uno a otro, es analógico. Se revisa el estudio que hace Mauricio Beuchot sobre la comparación filosófica entre una filosofía pragmática y una hermenéutica analógica para tener en cuenta elementos en común. Ellas han de ser las únicas que abran la puerta para desatascar el diálogo filosófico. El encuentro filosófico entre Beuchot y Rorty ocurre a través de la metáfora como analogía o modo de conocimiento donde la argumentación predomina sobre la semántica y la sintaxis. La hermenéutica analógica hace referencia a la posibilidad de desarrollar la comprensión de diferencias culturales mediante el uso del razonamiento abductivo y metafórico. En el caso de Rorty, este tiene inquietud por la generación de nuevas metáforas que permitan la ampliación de la solidaridad y la reducción de la crueldad del mismo modo que Beuchot, quien entiende que la analogía supone un modo barroco de cultura del mestizaje.

Palabras clave: hermenéutica analógica; neopragmatismo; imaginarios sociales; Beuchot; Rorty.

Abstract

Analógic hermeneutics develops the understanding of cultural differences using abductive and metaphorical reasoning. Two main authors worked in this line: first, R. Rorty who generated new metaphors for solidarity and the reduction of cruelty; second, M. Beuchot who understood analogy as a baroque mode of cultural mixture in his comparison between pragmatic philosophy and analogical hermeneutics. The philosophical encounter between Beuchot and Rorty occurs through metaphor; both authors used analogy as a mode of knowledge where argumentation prevails over semantics and syntax; they both then in consequence unlock the possibility of a philosophical dialogue. This article centers on the disclosure of elements contained in analogical hermeneutics within the works by Mauricio Beuchot inspired mainly in Charles S. Peirce works. The article shows how Rorty's hermeneutic pragmatism defends a contingency philosophy supporting moral progress due to increase of solidarity. Rorty's solidarity expands using metaphors considering the contingency of language (linking with the concept of *phronēsis* or practical wisdom linked to understanding skills since Aristotle and Gadamer). The article also shows how analogical hermeneutics explains the analogical use of social imaginaries in current societies.

Key Words: analógic hermeneutics; baroque; neopragmatism; social imaginaries; Beuchot; Rorty.

Recepción: 1.3.2016
Aceptación final: 28.12.2017

Introducción

Nos encontraremos con dos filosofías que convocan dos filósofos. Por un lado Mauricio Beuchot, de formación teológica, para quien, efectivamente, El tomismo se conforma como su sistema filosófico de referencia. Desde él he entablado diálogo con las corrientes contemporáneas, una de ellas ha sido la hermenéutica. Realiza su diálogo desde el tomismo con la filosofía analítica, cuando estuve en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, de la UNAM. Pero después, pasa al Instituto de Investigaciones Filológicas, de la misma universidad, "mi diálogo cambió, y, desde el tomismo, se dirigió a la filosofía posmoderna. En ella el principal instrumento conceptual es la hermenéutica, y por eso dirigí mi diálogo principalmente hacia ella" (Beuchot y Hernández, 2012).

Por otro lado Richard Rorty es un pensador neopragmatista, fallecido en 2007, de fuerte formación Analítica, compilador de un conjunto de posiciones al que denomina "giro lingüístico", que posteriormente se desvía hacia una hermenéutica pragmatista. Para Rorty –siguiendo las pautas de Wittgenstein– las prácticas sociales son generadas por el lenguaje en su multiplicidad de juegos. Ideas como estas son las que hicieron de Rorty un pragmatista dedicado a inhibir a los filósofos la curiosidad de preguntarse por asuntos inefables. En lugar de enredarse en eso, Rorty pensaba que el fin de toda investigación debiera ser "hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia" (Rorty, 1993: 49). Trabajó la filosofía política desde su posición contingente, ironista y edificante, combinando las escuelas anglófona, de tipo analista, con la filosofía continental posmoderna, revitalizando el pensamiento pragmático, William James y John Dewey (Rorty y Postel, 2007).

Hacia la abducción

Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica, menciona que su filosofía le debe mucho al pragmatismo de Charles S. Peirce, a quien reconoce como referencia de su propia hermenéutica analógica (Beuchot, 2011). Su semiótica es considerada como una teoría de la interpretación, sobre todo a través de la noción de interpretante, que es la más difícil. Entre el signo y el objeto significado surge en el intérprete un signo de segundo orden que es el interpretante. Es decir, es signo de un signo, precisamente del signo que se trata de interpretar. El "interpretante", para Peirce, puede entenderse como un concepto, una acción, o un hábito.

Un concepto de extraordinaria riqueza semiótica en Beuchot es la distinción entre símbolo con función de ícono y símbolo con función de ídolo (Volkow, 2011). En el caso de símbolo como ícono, el mismo se desempeña como mediador cognitivo, pero no es el objetivo de una búsqueda. En cambio, cuando su función es ídolo en su funcionamiento, pierde su transparencia de mediador, se vuelve objetivo cognitivo, axiológico y se encapsula en un narcisismo alienante, se vuelve poseedor de poder, dejando de ser símbolo y haciendo de finalidad de una búsqueda. El mundo de las ideas de Platón evita reemplazar a los símbolos

sensibles de la Justicia, como un Juez prestigioso, o un palacio arquitectónico vistoso, por ideas reales y tutoras.

Platón hizo uso de la analogía comparando la idea de bien con el sol: el bien es el sol de las ideas (Platón, 2005). Establece por tanto una analogía ontológica entre el Sol y el Bien, como fuentes generativas de semejanzas. Como el sol engendra, así también el bien es fuente de generación. De la misma manera que hay semejanza entre lo engendrado y lo que engendra, el mundo sensible se asemeja a la fuente del *logos* del que participa. El bien proporciona a las ideas su inteligibilidad.

Dos universos que entre sí tienen la diferencia ontológica de que por un lado está la Verdad y por otro la Opinión. Para Platón hay dos mundos incompatibles, uno corresponde a la verdad permanente y el otro a lo cambiante, sin embargo la analogía, a través de la alegoría es utilizable pedagógicamente para vincularlos.

El razonamiento alegórico establece una semejanza entre un relato icónico, que nos permite la comprensión sensible y un modelo filosófico complejo y universal exclusivo. Este último es el razonamiento dialéctico o *logos*. Se trata de un paralelismo entre dos tipos de argumentos concurrentes, acerca de la definición de un concepto o idea, como la amistad o el amor.

En un tiempo el relato mitológico no parecía racional, se decía que había “un tránsito del mito al *logos*”. Los mitos no ocurren en el plano racional, sino imaginario, ejemplar, pero son acontecimientos concretos. Los mitos hacen historia y la historia se construye junto a la presencia de mitos que relatan acontecimientos que dan respuesta a aquello que la razón pareciera no encontrar pero, a su vez, entendemos que aportan verdades que han otorgado y dado sentido a la vida. Los mitos ofrecen una perspectiva para explicar situaciones históricas, nos dan cuenta de los orígenes, de las fuerzas de la naturaleza en la vida del hombre, de las relaciones de alteridad y de las fronteras que permean las relaciones entre grupos, entre lo divino y lo terrenal (Crespo, 2015). Los mitos entienden sobre orígenes, sobre los primeros sucesos, donde la fuerza aun doblega a la cultura, parece decirnos Crespo. Por eso son ejemplares, como las alegorías o las fábulas que ocurren en un principio distante, en el relego, la lejanía de esa fuerza ante toda razón cultural que quisiera diseminar alteridades definidas.

Sócrates para ejemplificar didácticamente a sus interlocutores utiliza alegorías. El uso de la argumentación mediante el relato de una alegoría, para alcanzar un razonamiento dialéctico, implica la analogía entre ambos razonamientos. El razonamiento alegórico es un relato analógico, que nos permite encontrar acuerdos o aproximaciones razonables como la que existe entre una alegoría acerca de la luz y la sombra y un razonamiento filosófico acerca del Bien. El razonamiento alegórico no equivale a una deducción, sino a una propuesta no pensada en la que confiamos, puesto que la conclusión no está contenida en las premisas, sino que se constituye en una metáfora. Podemos acercar la analogía clásica a la metáfora neopragmática utilizada por Rorty, para quien la creación de nuevos léxicos y metáforas: “no puede llegar a

través de un proceso de inferencia. La analogía adecuada es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas” (Rorty, 1991: 32).

Santo Tomás de Aquino argumenta desde la analogía para la demostración de la existencia de Dios. En la *Suma Teológica*, (primera parte, capítulos 2 y 3), encontramos formuladas las “cinco vías” tomistas de la demostración de la existencia de Dios, procedentes de la filosofía de Aristóteles y Platón, las que adapta a la filosofía cristiana (Aquino, 2001). Los diálogos cotidianos no incluyen la posibilidad de la deducción como descubrimiento, pues no es posible dialogar únicamente con deducciones, sino que es necesario hacerlo con lo no excluido en el razonamiento deductivo. No parece arriesgado, desde la lógica rigurosa, inferir de manera analógica, o no deductiva, en un razonamiento cotidiano, sobretodo porque se trabaja de modo sensible y probable, tratando de convencer sin pruebas, de acuerdo a la posibilidad que otorga el uso de metáforas. El argumento cotidiano tiene componentes estéticos y retóricos. Hablar sobre Dios desde la fe no es problemático como el establecimiento de una conversación entre alguien con fe y alguien sin fe. Los religiosos hablan para los religiosos sin necesidad de discutir si Dios existe, pero demostrar la necesidad de la existencia de Dios vale para conversar y enriquecer transculturalmente a quienes no tienen las mismas convicciones por motivos lógicos o por tradiciones familiares y comunitarias. Esta demostración enriquece la solidaridad entre los que creen en su existencia y los que aún no. Santo Tomas no necesita hacer la demostración, pues Dios existe para un cristiano, independientemente de la demostración. Pero el Doctor Angélico desea hacernos entender la necesidad lógica de la realidad de Dios. Dios no es un mito, es necesaria su realidad para comprender la facticidad del mundo.

De la abducción hacia el barroco

El pragmatismo enlaza el significado y la argumentación con la experiencia a construir, más que con las causas pasadas, abriendo la posibilidad del descubrimiento de hipótesis. Su método de conjetura informada o intuitiva, se conecta con la experiencia futura. La abducción es el razonamiento que conduce hacia la hipótesis, esto es, desde las observaciones hacia la hipótesis que les señala su causa o los explica. Tratamos de realizar –o de construir– prácticas que justifiquen nuestras hipótesis. Esta forma de tomar los razonamientos de modo pragmático y hermenéutico proviene, según Beuchot, de Peirce. El razonamiento analógico, abductivo, es una forma de razonar esperanzada y alejada de la ontología. Sostiene Beuchot:

El estudio de Peirce me hizo percatar de la línea pragmatista de la filosofía analítica embonaba con la hermenéutica, como se ve en Davidson y Rorty. Y también, el estudio que hace Peirce de la iconicidad, que es la analogía de los escolásticos, me hizo ver la necesidad de una pragmática y una hermenéutica analógicas. (Beuchot, 2011: 11)

Estructura del razonamiento abductivo:

Abducción

Supongamos una ciudad donde llueve todos los días.

Siempre que llueve mis padres van al cine.

Mis padres fueron al cine hoy.

Luego:

Es probable –espero– que hoy haya llovido. [Hipótesis]

Hipótesis refutada:

Hoy no llovió

La hipótesis nace como un razonamiento de manera sólo problemática o conjetural, (Peirce, 1931-58: vol. 5. §188, 1903). En el texto *Acerca de la clasificación natural de los argumentos* (Peirce, 1931-58: vol. 2. §461, 516), expone los tres métodos de razonar, que en la terminología aristotélica son: *epagogé*, *apodeixis*, *apagogé*. Aristóteles (1931) había tratado la *epagogé* o inducción, en el capítulo 23 del libro II de los *Primeros Analíticos*, y se esboza como un proceso contrapuesto a la *apodeixis*, que lo entiende como el razonamiento necesario, o deductivo o apodíctico. En la hipótesis se logra mediante abducción el pase del efecto a la causa. La abducción es el único razonamiento que introduce nuevas ideas. Peirce distingue el razonar hacia una hipótesis del razonar desde una hipótesis. La abducción es razonamiento hacia la hipótesis, desde los hechos hacia la hipótesis causal o explicativa (Beuchot, 1998).

La deducción consigue la conclusión contenida en las premisas. La inducción permite conseguir la premisa mayor. La hipótesis permite la premisa que oficia como condicionante. Maneja semejanzas o analogías, aun cuando la inducción también lo hace. La abducción tiene en cuenta la posibilidad de encontrar familiaridades no previstas que engendra una construcción imaginaria en el pasaje de la conclusión a una premisa, que trata de asumir, cosa que se necesita hacer para generar hipótesis. Cuando adoptamos cierta hipótesis, no es únicamente porque explique los hechos observados, sino también porque la hipótesis contraria llevaría probablemente a resultados contrarios a los observados (Peirce, 1970), es decir a su refutación. La producción de hipótesis es abductiva aunque su descarte es deductivo. Peirce se anticipa históricamente al proceso de falsación que propondrá Karl Popper, quien desde la lógica de la investigación científica, de modo deductivo, muestra cómo las hipótesis tienen la virtud epistemológica de ser falsables, pueden ponerse a prueba para ser contrastadas por la observación de lo contrario (-p) a lo proclamado como hipótesis (p). En el ejemplo visto: “Hoy llovió” sería la afirmación contraria, pero observada y pragmáticamente destructora de la conclusión abductiva, la cual deberá modificarse en una nueva hipótesis. Peirce (1970) expresa que la hipótesis afirma que los citados hechos, cuando ocurran, serán de tal naturaleza que confirmen sin validar totalmente, y no refuten. Tenemos así, en la imposibilidad de inferir inductivamente, conclusiones hipotéticas, otra razón para distinguir los dos tipos de inferencia.

La diferencia entre Popper y Peirce, es que el primero no se detiene a estudiar el procedimiento del conocimiento ordinario, o bien, lo que podríamos denominar contexto de descubrimiento del conocimiento. Popper (1977: 16-23) observa que Peirce presta atención al tema de la

génesis de nuestro conocimiento lo cual es excluido de la lógica falsacionista. Es posible que haya una analogía entre el proceso de descubrimiento y el proceso de falsación.

El pensamiento analógico opera como moderador de la exclusión. Puede servir para reconocer de modo razonable el fracaso multiculturalista en América que desestimara la dignidad del indio en el proceso transcultural de mestizaje. El razonamiento analógico permitió ver al indio como un semejante, “a pesar de que todo indicaba una exclusión homicida y que era imposible oponerse a tan monstruosa situación ya de hecho irreversible” (Beuchot, 2006: 46). Es posible una mezcla o incorporación social analógica, lo cual puede encontrarse en el movimiento Barroco. Una época en que las etnias no se dedican a enfrentarse, sino a intercambiar como hace referencia Beuchot, cuando refiere la nueva “raza cósmica” que postula José Vasconcelos y al Barroco como situación o momento de amplitud metafórica nos viene a dar una nueva cara del sufrimiento al que fueran expuestos los indígenas, porque en su encuentro “ni los indios son indios ni los españoles son tales”, se crea una nueva raza, una raza mestiza con nuevas exigencias. Al tomar distancia de la perspectiva univocista se dice que dicho filósofo está logrando un intento analógico de no exclusión, sino de incorporación.

La pregunta moderna europea a partir del siglo XVII por el yo, o por lo que denominaríamos la cuestión filosófica de la identidad personal, parece ser una constante de la autorreferencia Barroca, tanto en los planteamientos filosóficos como literarios. Es una pregunta que se responde de modo imaginario, a través del uso constante de metáforas. La *episteme* barroca ha dado lugar a obras literarias que se re-presentan en su interior, en donde el autor se referencia en el acto mismo de pintar *Las Meninas*. La música parece querer perdurar infinitamente repitiendo las frases musicales hasta el cansancio (Gil, 2007).

El borde de la duda metódica cartesiana que inaugura la filosofía del siglo XVII es de carácter Barroco, o sea que es inauténtica desde una tradicional lógica rigurosa, puesto que parte de un planteo de escepticismo. El barroco tiene en sus fuentes un escepticismo que plantea idas y vueltas, cruces de diferentes posturas, carencia de idealismo. Descartes parte de la carencia de esencias duda metódica, como método escéptico que después justifica su existencia evidente, pero sin sustancialidad. René Descartes está anclado al Barroco. Si la duda cartesiana fuera desde una lógica severamente escéptica, sería imposible tener seguridad de la duda. En su estructura barroca resulta aceptable, en cambio, el mestizaje entre teología y filosofía, utilizando a Dios como garantía de una nueva filosofía. Del mismo modo resulta aceptable cómo Diego Velázquez reúne tanta diversidad en su pintura Barroca, como es el caso del pintor autorreferenciado y los reyes solo en una especular aparición, mientras la Infanta se fusiona en un mismo plano con sus meninas. En el caso de *Don Quijote*, como obra literaria se encuentra citada dentro de las páginas del mismo *Don Quijote*. Jorge Luis Borges en *Magias parciales del Quijote* (1960), desde un contexto sudamericano, advierte cómo Cervantes se complace en fusionar el mundo imaginario del lector y el mundo del libro. En el sexto capítulo de la primera parte, el cura y el barbero revisan la biblioteca de don Quijote, que es un personaje ficticio

dentro de la misma ficción, aunque el libro sí existe. El lenguaje sobrepasa en realismo a lo designado. El barroco se autoduplica, se refleja, se enuncia a sí mismo para poder engañar a la muerte, para perdurar. En el contexto americano para Ramón Gutiérrez (2001) lo Barroco no ingresa en una dialéctica de enfrentamiento sino en un proceso de integración cultural. Los elementos de una praxis ritual o las premisas de una acción sacralizadora van desde el territorio hasta los aspectos de la vida cotidiana. No existe clara división del mundo sacro y del mundo secular como se concebía hasta entonces.

Hacia lo transcultural. La *phronēsis* como uso imaginario

Recientemente, los principales líderes políticos de Europa, coincidieron en afirmar que el multiculturalismo como proyecto político ha fracasado. Bajo la propuesta del multiculturalismo estatal se fomentó que las diferentes culturas vivan vidas separadas, alejadas entre sí y respecto a la cultura dominante. Se ha fracasado en ofrecer una visión de la sociedad a la que sientan que pueden pertenecer. Ángela Merkel, actual canciller alemana, líder política a nivel europeo, admitió decididamente el fracaso:

A principios de los 60 nuestro país convocaba a los trabajadores extranjeros para venir a trabajar a Alemania y ahora viven en nuestro país (...) Nos hemos engañado a nosotros mismos. Dijimos: "No se van a quedar, en algún momento se irán". Pero esto no es así. (BBC Mundo, 2010)

El multiculturalismo, al que podríamos llamar multiculturalismo sin analogía, estaba destinado a transformar a los inmigrantes de países pobres o a los refugiados en estado de guerra civil, en nuevos europeos, del mismo modo que el establecimiento de asentamientos y colonias europeos perseguía el objetivo de borrar tradiciones e identidades tribales e indígenas, para transformarlos en aculturados que vivieran de manera desprendida del intercambio con la sociedad europea. El fracaso era una referencia a la aculturación extranjera.

El antropólogo cubano Fernando Ortiz propuso que el término aculturación es limitado y no refleja la totalidad del fenómeno. De acuerdo a Ortiz el proceso no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, una parcial desculturación, y la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación (Ortiz, 1978).

Ortiz rebate así la visión unidireccional del fenómeno de transmisión cultural presentada en abrumadora mayoría en los trabajos de inmigración, teniendo en cuenta que la cultura invadida, al ser inferior o menos poderosa, no podría transmitir ninguna de sus costumbres. En todo encuentro entre culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: el resultante siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es diferente de cada uno de los dos, de una cultura a otra (Ortiz, 1978). Bronislaw Malinowski, el primer antropólogo científico que realiza observación participante, padre de la antropología moderna, reconoce a

Ortiz como un apto funcionalista, y la idea de intercambio transcultural, reconociendo la producción de Ortiz como una obra maestra de investigación histórica y sociológica, tan magistralmente condensada y documentada como libre de toda erudición pedante y estéril (Malinowski, 1978). Del mismo modo Melville Herskovits genera su apoyo explícito a la transculturación frente la aculturación. Herskovits, discípulo de Franz Boas, centra sus estudios en el ámbito de la aculturación, elaborando el concepto de interculturalismo, al referirse al contacto continuado y directo (2009,149). Herskovits aceptó positivamente la llegada de la idea de transculturación, puesto que era un relativista no convencido de la influencia total de una cultura sobre otra. El respaldo a la idea apareció en *Man and His Works* Herskovits (1949) reconoció del valor de la propuesta de Ortiz:

The word transculturation [...] is unambiguous with respect to the fact that every situation of cultural contact and the subsequent innovations that result from it implies cultural borrowing. [...]. Were not the term acculturation so firmly fixed in the literature of anthropology [...] "transculturation" might equally well be used to express the same concept.¹ (Herskovits, 1949: 529)

La transculturación puede tratarse de un proceso cuyas partes resultan modificadas y del que emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; un fenómeno nuevo, original e independiente. Las relaciones culturales son cada vez más transnacionales, lo que ha recompuesto el uso del término transcultural, que ha sido en general bien comprendido y aceptado. Sin embargo tenemos que reconocer que las relaciones de poder asimétricas caracterizan las zonas de contacto entre culturas. La transculturación apunta a la necesidad de la autoorganización de los grupos alternos según sus identidades e intereses y también su intercambio profundo y significativo. La combinatoria de prácticas diversas no se lleva a cabo libremente, porque no todos tienen la misma libertad, ni amplitud, ni poder para imponer costumbres o creencias, al momento de combinar o interpretar elementos culturales, ni todos los encuentros culturales son idénticos ni en igualdad de condiciones. La aculturación presupone que un encuentro desnivelado de poder entre grupos implica la eliminación de costumbres profundas de la cultura más débil, como también forma de imposición y dominación. No obstante en estos encuentros resulta imposible suponer que no haya un intercambio transcultural. Aun a pesar de genocidios y tormentos, la cultura europea fue cruzando pensamientos con el indigenismo, hasta llegar a aceptar y compartir costumbres, como el reconocimiento de prácticas de alimentación, creencias y organización netamente americanas. Inclusive, el mestizaje fue inmediato.

¹ "La palabra transculturación [...] es inequívoca con respecto al hecho de que todas las situaciones de contacto cultural y las innovaciones posteriores que resultan de ello implican préstamo cultural [...] no fuera el término aculturación tan firmemente fijada en la literatura de la antropología [...] 'transculturation' podría igualmente ser utilizado para expresar el mismo concepto" –traducción propia.

Aristóteles abordó el tema de la moderación como mestizaje de aspectos que conforman la vida buena. El discurso, la acción política, deben generar en su interior elementos en común, parentescos que permiten el uso y el movimiento de un tema al otro, ampliando la imaginación de un modo *phronético*. Lo propio de este rasgo virtuoso es el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas, no de modo parcial, como sucede con la salud, el vigor corporal, para la vida buena en general (Aristóteles, 1994: 1140a). La *phronēsis* ya no sería una ciencia (*episteme*) de lo necesario e invariable, sino la virtud dianoética propiamente humana según el reconocido estudioso de Aristóteles, Pièrre Aubenque (1963, 7-8), cuyo cometido es lo contingente, lo que puede ser de otra manera, permitiendo dirigirse hacia el bien realizable en el mundo. El cambio de rumbo vendría marcado por la intención metafísica de centrarse en el ser en lugar de proyectar el deber ser en lo que puede cambiar a través de la acción política.

Desde la hermenéutica lo conveniente es traducir *phronesis* por conciencia orientada por la acción hacia la elección auténtica para sí mismo como actitud comprensiva. Así como la idea de Bien resulta una generalidad mientras que el bien del hombre vive los principios en los acontecimientos singulares es preciso corregir la noción ideal de *lógos*, que no es la razón sino la actuación de acuerdo a las normas. Lo relevante es que la acción se implique como contribución a la paz comunitaria puesto que la sabiduría no está en la razón, sino en el actuar conforme a ella. No es simple conocimiento, sino discernimiento que decide la conducta moral. Este discernimiento no es una capacidad teórica, sino una determinación del ser ético, de las prácticas culturales y su forma de orientarlas a la mejora de la buena vida. La idea de *phronēsis* como un uso de la razón en sentido práctico ha sido reconocida desde la hermenéutica por Hans Georg Gadamer a partir de la lectura de Aristóteles, como un saber práctico que aspira a la razón práctica que "es también comprenderse a sí mismo y a nuestra propia relatividad en un auto-reconocimiento perseverante" (Gadamer, 1984: 309). La conciencia estética en Gadamer consiste adquirir sensibilidad comunitaria, volverse hacia lo que es formación del individuo en contenidos que trascienden la conciencia subjetiva, incluso la capacidad profesional intelectual y científica. Se trata de un distanciamiento respecto a la particularidad de las aceptaciones o rechazos inmediatos, el dejar valer aquello que no responde ni a las propias expectativas ni a las propias preferencias. Volverse comunitario implica elevarse por encima de la posibilidad de determinación pues la conciencia de la formación tiene su base en la relatividad histórica, una disposición fundamental la actitud de *phronēsis* de no rechazar inmediatamente como mal gusto cualquier gusto que difiera del propio que uno entiende como "bueno".

La *phronēsis* ha de concebirse como medida comunitaria, como intermedio entre los extremos del placer desinteresado y del sufrimiento compadecido. Un intermedio que no es promedio sino que es ejercicio de comprensión de lo equilibrado, una posibilidad de que los extremos se acerquen entre sí, se reconozcan y dialoguen en su limitación. La posibilidad de acceder al modelo de interpretación debe ser *phronético*. Los extremos prácticos no son incompatibles lo

que hace posible la práctica transcultural de fusión de horizontes, como encuentro medido por lo histórico del caso, que permite dimensionar el papel distanciado del rigor metodológico que la razón ha de desempeñar en la acción práctica.

Hacia lo imaginario analógico

El pragmatismo filosófico tiene una estrecha vinculación con la semiótica analógica, la cual es una formidable sección de la hermenéutica analógica. Beuchot comparte el razonamiento analógico con Peirce en un nivel intenso. La pragmática, al ser en extremo interpretativa, se vuelve una rama de la semiótica que resulta menos exacta, más arriesgada, y por ello suele quedar en una especie de región que se vuelve teoría del conocimiento, pensamiento débil o teoría poética

influyó para que yo buscara a los pragmáticos del lenguaje seguidores de Wittgenstein y de Austin, tales como Ryle, Strawson, Searle y Grice. Igualmente a los filósofos analíticos pragmatistas norteamericanos, como Quine, Davidson y Putnam, e incluso a Rorty. (Beuchot, 2011: 11)

En el fragmento anterior Beuchot, expresa una forma ingente de admisión, desde el adverbial de apelación, “incluso a Rorty”. El autor reconoce el extremo de llegar a leer a un pensador pragmático exagerado, tildado en ocasiones de equivocista. Rorty se encuentra ligado, mal o bien, correcta o incorrectamente, al relativismo, el posmodernismo liberal, a la declinación ontológica de la teoría filosófica de la democracia. Rorty promueve un pensamiento barroco posmoderno, que no es escéptico, como lo es en Descartes, sino contingente. Se atreve a intentar descubrir esa contingencia en la misma filosofía y lo expresa como “final de la filosofía” (Rorty, 2010). Al respecto Jürgen Habermas (1985: 24) defiende la labor de la filosofía como “guardiana e intérprete”, polemizando con la posición meta-filosófica defendida por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Advierte ante los intentos de “abolición literaria de la filosofía” en las claves “terapéutica, heroica y salvífica” (Rorty, 1989: 332) y, en especial, ante la amalgama de esas claves en el nuevo pragmatismo con el que Rorty quiere abrir las puertas de la postfilosofía (Habermas, 1985: 209). Rorty genera la idea de que la epistemología no puede erigirse con una jerarquía, un metadiscurso rector –vigilante–, por encima de las demás disciplinas, cuya tarea consiste en establecer la objetividad de la justificación de conocimiento formulada en diversas disciplinas científicas (Rorty, 1989). En la diversidad de mundos y de modos de pensar y expresarse, no tiene sentido tratar de promulgar leyes acerca de cómo debería funcionar la mente, puesto que proceder de esa manera sería proponer sólo otra manera de interpretar el mundo y hablar acerca de él, pero no del modo de poner fin a todas las maneras de expresarse. El desvío hacia la imaginación de Rorty hacia la filosofía contingente, comete un abandono tranquilizante de la filosofía analítica, naufragando en la tormentosa en la teoría del conocimiento (Enrici, 2000). Por lo tanto, no deberíamos tratar de crear un modelo mejor de la mente, sino arribar a la comprensión de cómo surgieron los diversos problemas del

conocimiento que acabaron por hacerlo un modelo analítico y tan unívoco hasta que perdiera bastante utilidad social. La univocidad conduce generalmente a juegos de lenguaje cerrados, para pocos, como si no hubiera acceso para interesados en esos juegos, salvo por el conocimiento difícil de transmitir y que pocos saben.

Rorty se acerca a Gadamer en su intento de rechazar el idealismo y el metodologismo de la teoría del conocimiento, impidiendo que la educación se transforme en una instrucción metodológica. La imagen clásica del hombre como un ser que conoce y analiza es la concepción que hay que abandonar (Rorty, 1989: 328), la que lleva a una actitud unívoca y excluyente. De acuerdo al planteo de Rorty, a partir de la concepción gadameriana de la construcción hermenéutica edificante derivada de su interpretación de *Bildung*, no hay modo de argumentar a favor de lo que se desprende de la imagen clásica del hombre (Páramo, 2013) y de su culminación con la epistemología moderna. Debido a la inexistencia de un terreno común, no puede calificarse como racional a la ciencia y como no racional a la *Bildung* o pensamiento edificante. No hay discursos que proporcionen espacios comunes de entendimiento pero sí posibilidades metafóricas de diálogo. Rorty lo ha tratado de exponer a lo largo de su deconstrucción de la historia del conocimiento moderno en un prolegómeno a una historia de la cultura occidental en la que la epistemología constituye un capítulo más, no una cultura universal sino un momento de la cultura universal (Páramo, 2013: 93). La filosofía, una vez desacreditada como del imaginario social, pasa a saber sin presupuestos y como salvaguarda de los fundamentos de cualquier otro saber, pasa a formar parte de la «conversación de la Humanidad» desde el punto de vista de semejanzas humanas que nos permiten reconocer sufrimientos y evitar crueldades dentro de la contingencia general del yo, el lenguaje y la sociedad.

Resolver los problemas entre hermenéutica y epistemología no implica elaborar cada vez un nuevo discurso de la representación del mundo, sino de la comprensión del diálogo de filósofos que plantearon problemas por esta vía de razonamiento. Siguiendo a Rorty (1989:132-135) deberíamos abandonar la epistemología en cuanto proyecto de aprender más acerca de lo que podríamos saber y cómo podríamos saberlo mejor mediante el estudio de cómo funciona nuestra mente. La hermenéutica se erige en un tránsito barroco y edificante entre una epistemología que ha caído en el exceso y otra, aunque nueva epistemología, aun no construida aunque esperada desde una *phronēsis*. Por esta razón el pensamiento edificante no es extremo, sino una variación, una contingente espera.

Que ésta sea una explicación satisfactoria o no del conocimiento es una cuestión epistemológica y, parte de la respuesta que se le dé exige un examen de su afirmación que debiéramos considerar como fenómeno social. La hermenéutica comienza a volverse distante de la univocidad epistemológica a la que había llegado la ciencia en sus visión orientada al modelo físico-químico dominante en la primera mitad del siglo XX, apelando según Rorty (1991: 26) a lo que los románticos expresaban al afirmar que la construcción y redescipción de

imaginarios es la facultad humana fundamental, el descubrimiento de que el principal instrumento de encuentro cultural fuera del rigor epistemológico es la capacidad de hablar de forma diferente, manteniendo el diálogo, más que el talento de argumentar mejor.

***Phronēsis* como sendero entre la Solidaridad y la Analogía**

Desde Aristóteles a Gadamer la *phronēsis* ha sido considerada una sabiduría práctica directamente ligada a la capacidad de comprensión. La contribución de Rorty ha de cuantificar la valía de la argumentación que realiza al referirse a la hermenéutica como un modo de comprender el conocimiento solamente guiado por la esperanza de llegar a un convencimiento mutuo entendido como diálogo sin representaciones sociales, no estrictamente epistemologizado, sin que sea necesaria una correspondencia unívoca y ni una representación exacta de la realidad. El pasaje de uno a otro es analógico, a través de la práctica comprensiva de solución de supuestas inconsistencias a través del diálogo edificante, de la construcción libre de imaginarios momentáneos. Rorty no menciona la *phronēsis*, aunque desvía la verdad y la objetividad epistemológicas hacia la filosofía praxis y la política. Cabe interpretarlo entonces como un nihilista equivocado, sin embargo el interés desviante en cuanto a la ontología y al pensamiento filosófico como discurso superior al resto de los discursos lleva a pensar en una posibilidad de entendimiento práctico tendiente a resolver dificultades intersubjetivas a pesar de las diferencias filosóficas.

Rorty continúa con el desarrollo de una actitud práctica originada en la sensibilidad. La comprensión del sufrimiento inadvertido y la acción solidaria correspondiente muestran cómo la debilidad ontológica permite ejercer fortaleza social. El ser humano políticamente es aquel que considera que la crueldad es lo peor que puede haber (Rorty, 1991,17). Se llama actitud liberal a la confianza en que la exposición de los detalles particulares de pena y humillación desconocidos incrementa nuestra sensibilidad hacia una disminución de lo injusto, de modo que el extraño termine siendo para nosotros analógicamente un compañero de sufrimiento, y por lo tanto uno de los nuestros a quien debemos ofrecer nuestra lealtad como actitud de *phronēsis*, dentro de un intercambio transcultural. Así, el cultivo del sentimiento de solidaridad lleva consigo la expansión del nosotros evitando crueldades que reconocemos mediante analogías con nuestra formación, nuestra lectura antropológica, científica y literaria. La disminución de lo injusto implica un indicador de progreso moral. Las contribuciones del intelectual moderno al progreso moral debieran ser las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación. Lo que compartimos con los demás seres humanos es la facultad de experimentar dolor. La diferencia entre el dolor humano y el animal está en la mediación del lenguaje: a los humanos se los puede humillar, o destruir la relación con el lenguaje que tenían. Se podría describir como la postura por una racionalidad subjetiva, no en el sentido relativista, sino en cuanto que la razón tiene que apostar por hablar del ser humano no como objeto sino como un tipo de ser que mezcla interioridad creadora y crueldad descendiente (Rorty, 1991:

195-196). Lo que suscita la solidaridad acercando a los seres humanos a ese límite no admisible de la crueldad, tratando de mantener el sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad (Beuchot, 2005, 33). Como lo diverso no es una esencia ni un lenguaje común sino solo el rechazo a padecer la humillación Juan José Ramírez (2012) entiende que en términos de Rorty cabe una pregunta: ¿quienes no acuerdan ¿no se han exiliado a sí mismos por elegir jugar otros juegos?. Esperamos que el desarrollo del impulso a la solidaridad complemente aquel principio de que en sociedades pluralistas y diversas, el empeño político debe estar puesto en la solidaridad, no en la búsqueda de la verdad, no se trata de que todos los ciudadanos coincidan en sus puntos de vista, sino en que no haya más víctimas: más que la tolerancia en el disenso y en los conflictos, lo que hace falta es compartir solidariamente el destino para configurar una sociedad menos cruel (Michellini, 2011). Considerar la diversidad al admitir una comparación histórica con otros intentos de organización social no es más que una metáfora invertida acerca de la civilización. La verdad es tan solo la utilizabilidad de aquellas metáforas que resultan más útiles y efectivas para alcanzar los fines de que se trate. El sentido de una afirmación no se distingue del uso para el pragmatismo en su definición de verdad, basada en una noción de analogía cuando permite resolver un problema. El hombre civilizado se distingue en su capacidad de reconocer la contingencia –la temporalidad analógica– de sus propias convicciones y defenderlas resueltamente “porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado” (Rorty, 1991: 69).

Rorty (1998) escribió un ensayo filosófico y autobiográfico, *Trotsky y las orquídeas silvestres*, en el que expresa su pasión por las orquídeas silvestres que coleccionaba en los bosques de New Jersey y que clasificó. Una orquídea silvestre es una flor delicada, cuyo hallazgo obliga al amparo, aunque no creemos que sea la última especie. Dar con una orquídea salvaje es disponerse al cuidado de algo extraño a través de la compasión por la extrañeza del ejemplar. Un sentimiento solidario y de responsabilidad pues es ella quien en cierta forma elige al que la encontrará. Las llamativas e híbridas orquídeas constituyen el modelo de la búsqueda de Rorty, como si tratara de explicar su vida filosófica como aproximación o búsqueda de formas de vida no reconocidas aún, como sucede con la búsqueda de nuevas especies de orquídeas.

No hay una verdad externa que debamos encontrar, en todo caso no importa si la hay. Se trata de un proyecto atenuado frente a una concepción metafísica del hombre, aunque otorga la fortaleza de cambiar sin sentir frustraciones. Lo común puede ser el vecindario, la profesión, la práctica de algún hábito. De esta manera los alcances de la solidaridad se limitan a una metáfora del nosotros expansiva, por oposición a una metáfora de ellos que retráctil. Rorty proclama en el capítulo primero de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, la historicidad del lenguaje. El lenguaje y la cultura no son más que un resultado de pequeñas mutaciones del lenguaje (Rorty, 1991: 36), cambios poéticos dados por el disfrute de hablar de forma diferente, incorporando metáforas, más que por el talento de argumentar mejor. El modo de hacerlo

consiste en la descripción de nuevas «formas de vida», hasta lograr pautas lingüísticas que la sociedad se sienta tentada a adoptar, haciéndoles así buscar estas nuevas formas de conducta no lingüística.

Conclusiones

Hemos intentado acercar dos propuestas filosóficas. Beuchot y su hermenéutica analógica iniciada en la filosofía clásica tomista y su cruce pragmatista en Peirce a partir la posibilidad de encontrar familiaridades no previstas que engendran una construcción imaginaria en el pasaje de la conclusión a una premisa metafórica. Rorty y su filosofía pragmática contingente, originada en la convergencia de la hermenéutica Gadameriana luego de una purificación analítica de la figura del espejo en epistemología. El encuentro entre Beuchot y Rorty ocurre a través de la metáfora como analogía o modo de conocimiento inclusivo, donde las nuevas argumentaciones o formas de decir predominan sobre la semántica y la sintaxis. Ambos filósofos provienen y utilizan saberes de filosofía analítica al servicio de la hermenéutica. La hermenéutica analógica hace referencia a la posibilidad de desarrollar la comprensión de diferencias culturales mediante el pensamiento abductivo, la posibilidad barroca de reconocer nuevos mestizajes. Rorty sostiene la inquietud por la generación de nuevas metáforas que permitan la ampliación de la solidaridad y la reducción de la crueldad del mismo. La hermenéutica analógica de Beuchot acierta en mostrar un rostro metafórico en la filosofía, como algo que nos permite lograr conversaciones con quienes no tienen las mismas convicciones, como inducciones para acercar posiciones. Este acierto no es más que un retorno a la *phronēsis* aristotélica, como la acción de comprenderse para comprender. Una aspiración a la moderada fusión de horizontes, de orden cultural y político, pero también retórico. Es un conjunto de conversaciones, sin espacios epistemologizados pero con disposición phronética, lo que nos permite sensibilizarnos con algún sufrimiento, que nuestros radares no pueden detectar.

Beuchot como Rorty reconocen que desde el momento en que se advierten que los seres humanos eran, y debían ser, tan diversos, no tiene sentido pretender que todos ellos abriguen en su seno una única y honda verdad (Rorty, 2010: 170). Es una coincidencia valiosa que tanto Beuchot como Rorty apelen a la literatura para buscar encuentros, como *Nabokov y la crueldad* o *Vasconcelos y el mestizaje*. Tenemos un contacto analógico con nuestros semejantes no pertenecientes a nuestra identidad cultural. En el caso de Rorty se trata de semejantes que sufren, cuyo dolor percibimos a través de metáforas no percibidas, a través de lecturas literarias novedosas. En el caso de Beuchot se trata de comprender las afecciones de exclusión social, mediante el encuentro metafórico en los bordes, en los vacíos donde no nos llegamos a entender epistemológicamente, –en palabras de Rorty–, en el horizonte donde es preciso un modo de *phronēsis*, donde el nosotros y el otro se analogan, donde la deducción y la inducción abren paso a lo abductivo. Entonces, lo que nos enseña la metaforización en Beuchot y Rorty es

que en los espacios de comprensión no universal sino local, como una novela, un relato periodístico, un mural, una iglesia barroca americana, nuestra sensibilidad está atenta a nuevas formas de de cercanías con el otro, sufrimiento que se pueden captar no de modo deductivo, sino de modo sensible.

Referencias

- Aquino, T. de (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1994). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Aristóteles (1931). *Obras Completas I. Lógica. Categorías. Hermeneias. Primeros analíticos. Libro 1*. Madrid: Espasa Calpe.
- Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. París: P.U.F.
- BBC Mundo (2010, Octubre 16). Merkel: multiculturalismo en Alemania, un "fracaso total". *BBC Mundo*. http://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/10/101016_angela_merkel_muticulturalismo_falla_alemania_med
- Beuchot, M. (1998). Abducción y analogía. C. S. Peirce y la Abducción. *Analogía Filosófica*, XII(1), 1-187.
- Beuchot, M. (2005). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Itaca.
- Beuchot, M. (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*. México: Ideas Mexicanas.
- Beuchot, M. (2011). Pierce y el Razonamiento Analógico. En *Hermenéutica y semiótica. Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales Peirceanas* (pp. 8-13). México: Centro de Estudios en Interpretación y Significación Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Beuchot, M. y Hernández, M. (2012). Entrevista a Mauricio Beuchot, doctorado honoris causa Universidad Anáhuac. <https://filosofiamexicana.org/2012/03/08/entrevista-a-mauricio-beuchot-doctorado-honoris-causa-universidad-anahuac/>
- Borges, J. L. (1960). Magias Parciales del Quijote. En *Otras inquisiciones* (pp. 53-57). Buenos Aires. Emecé.
- Crespo, C. (2015). *Circular para las Primeras Jornadas sobre Mito y Cultura* (comunicación). Comodoro Rivadavia: UNPSJB.
- Enrici, A. (2000). *La Hermenéutica Pragmática: del espejo a la contingencia. Hermenéutica como desvío en Richard Rorty*. Río Gallegos. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Gadamer, H-G. (1984). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Gil Folgueira, M. (2007). Una música para Michel Foucault. *Especulo. Revista de estudios literarios*, 37. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero37/mufouca.html>
- Gutiérrez, R. (2001). Repensando el barroco americano. *Arquitextos*, 2(19). <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.019/819>
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

- Herskovits, M. J. (1949). *Man and His Works: the Science of Cultural Anthropology*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Malinowski, B. (1978). Introducción. En F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (pp. 8-16). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Michellini, D. J. (2011). Política y solidaridad. Una aproximación a Richard Rorty. *Cuadernos de Ética*, 26(39), 1-14.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- Páramo Valero, V. (2013). Rorty y Derrida en el debate contemporáneo en torno a la superación de la epistemología. *Franciscanum*, 55(160), 81-110.
- Peirce, C. S. (1931-58). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Vols. 1-8)*. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press. B.71.030
- Peirce, C. S. (1970). *Deducción, inducción e hipótesis*. Buenos Aires: Aguilar.
- Platón (2005) República. Madrid: Alianza Editorial.
- Popper, K. (1977). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Ramírez, J. J. (2012). Filosofía, política y democracia liberal en Richard Rorty. *Revista Hermeneutic*, 11, 1-11.
- Rorty, R. (1989). *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1998). *Trotsky y las orquídeas silvestres. Pragmatismo y Política*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1993). *Heidegger, Contingencia y Pragmatismo Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos II*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2010). *La filosofía como género transicional en Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos IV*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. y Postel, D. (2007). Últimas palabras con Richard Rorty. *Letras libres*, septiembre, 36-38.
- Volkow, Verónica. (2011). Mauricio Beuchot. El símbolo en nuestro siglo. *Revista de la Universidad de México*, 88, 51-54.