

Formas teóricas de lealtad en la izquierda analógica: Beuchot auxilia a Rorty

Theoretical forms of loyalty on the analogical left: Beuchot assists Rorty.

ALDO ENRICI

PROFESOR TITULAR ORDINARIO DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA AUSTRAL.
ARGENTINA

E-mail: aenrici@unpa.edu.ar

DOI: <https://doi.org/10.24197/st.2.2017.37-57>

RECIBIDO: 29/01/2017

ACEPTADO: 25/03/2017

Resumen: El presente artículo pretende explorar las razones por las que Richard Rorty, desde su filosofía, advirtiera en 1998 la aparición de un líder político como Donald Trump. El motivo sobresaliente esgrime su desconfianza por la izquierda cultural. Rorty aboga por una izquierda reformista junto a una actitud académica solidaria, preocupada por los pobres, pero además por ampliar una intelectualidad que traza un vínculo entre la lealtad política y la solidaridad científica. Se suma a Rorty la consideración de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, cuya contribución fortalece a la izquierda actual.

Palabras clave: Sociedad, Política, Rorty, Beuchot, Hermenéutica.

Abstract: This article aims to explore the reasons why Richard Rorty, from his philosophy, warned in 1998 the emergence of a political leader like Trump. The outstanding motive is the distrust of the cultural left. Rorty advocates a reformist left along with an academic attitude of solidarity, concerned about the poor, but also for expanding an intellectuality that draws a link between political loyalty and scientific solidarity. Added to Rorty is the consideration of the analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot, whose contribution strengthens the current left.

Keywords: Society, politic, Rorty, Beuchot, Hermeneutics.

1. INTRODUCCIÓN: LA PROFECÍA

El filósofo norteamericano Richard Rorty volvió a ser tomado seriamente, en especial por la prensa política, tras la última elección presidencial, cuando se evidenció que sus pensamientos habían dado aviso al peligro por el que podría pasar la sociedad norteamericana si no advierte que la “izquierda cultural” no se acerca a la comunidad. Rorty (1998b) intenta dar a entender que esa antipatía que los estadounidenses con poca educación sienten hacia los graduados universitarios que de modo soberbio les dicen cómo comportarse encontrará una válvula de escape y algo se romperá.

Los últimos años de Rorty estuvieron orientados a la discusión política, a partir de espacios a los que era invitado por editores, más alejado de las grandes Universidades, lo cual daba la posibilidad al filósofo de impartir su compromiso con la izquierda política norteamericana. La idea impartida tiene su fuente en el libro *Forjar nuestro país (Achieving our country)*. El mismo es un texto escrito por el filósofo estadounidense para discutir el espacio de la izquierda política en Estados Unidos. En esa publicación Rorty describía la fractura de la izquierda que llevó al movimiento a su propio colapso. Según publica el diario británico *The Guardian*: Los estadounidenses que tratan de descoser el fenómeno de Donald Trump se han vuelto hacia un filósofo de izquierda tardía, que predijo que las antiguas democracias industrializadas se dirigen a un período semejante a Weimar, en el que los movimientos populistas podían derrocar a los gobiernos constitucionales¹.

Años antes en *Contingencia Ironía y Solidaridad*, un texto posmoderno y utópico, el autor delineaba el perfil de un “ironista” de una democracia liberal sería el de quien está dispuesto a poner en cuestión los términos de su léxico último. Puede a su vez llamarse “ironista liberal” si ha asumido que la crueldad es lo peor que se le puede hacer a otro ser humano. Este retrato, según Rorty (1987) de luchar contra la crueldad y practicar el cuestionamiento de sus propias convicciones, se puede rescatar en su redacción defendiendo la democracia sobre la filosofía en Respuesta a su amigo personal y contrincante intelectual Richard Bernstein.

2. LAS DOS IZQUIERDAS

Esta especie de profecía no hacía sino mostrar en ese momento (Rorty 1998b) que lo que se denomina *cultural left* había descuidado la sociedad democrática, haciéndolo de un modo peyorativo, debido a que no era aceptado un

¹ Americans trying to unpick the phenomenon of Donald Trump have turned to a late left-leaning academic, who predicted that old industrialized democracies were heading into a Weimar-like period in which populist movements could overturn constitutional governments. Richard Rorty escribió en 1998: "El electorado no-suburbano decidirá que el sistema ha fallado y empieza a buscar a un hombre fuerte por el que votar". Edward Helmore en Nueva York. Sábado 19 noviembre de 2016

perfil ironista dentro de la intelectualidad de su país. Lo que tenía Rorty en su pensamiento era el perfil de republicanos nacionalistas extremos que se aprovecharon de la actitud despectiva de los intelectuales de izquierda para con los ciudadanos que no podían ir a las universidades, para lo cual aboga por un concepto aparentemente flojo académicamente, pero preparado para el debate concreto, como “izquierda reformista”.

El concepto «izquierda reformista» intenta cubrir a la mayoría de la gente que la derecha teme y odia desdibujando la línea que los marxistas trataron de marcar entre la izquierda y los liberales” (Rorty 1998b: 49).

La postura rortyana sigue legitimando la forma de una democracia liberal oponiéndose al remanente del lenguaje marxista de que suelen hacer uso los de la izquierda radical. Transcribiendo el desmerecimiento postestructuralista hacia lo universal, Rorty considera que muchos progresistas estadounidenses tienen que abandonar su estéril propensión hacia los grandes proyectos inabarcables y revolucionarios a la manera del cristianismo, el nihilismo o el marxismo, que se nutren de un pueril e inabarcable deseo de Sublimidad y Verdad, para pasar a la participación en «campañas», en actividades limitadas y finitas con objetivos concretos de las que siempre es posible saber si se ha fracasado o triunfado. Para pensar la justicia social tenemos dos modelos de izquierda. Por un lado está lo que él llama una “izquierda reformista”, así descrita, la que construye un programa de reformas enraizado en los precios reales de las cosas, en la fuerza de las sociedades frente a los mercados, se fija en prácticas sociales de mejora concreta y desprecia las políticas revolucionarias, académicas y panfletarias. Gran parte de la izquierda actual con formación universitaria, sin embargo, no se reconoce en esta izquierda reformista sino en una “izquierda cultural”. En una entrevista Rorty aclara que la concurrencia de la guerra de Vietnam, el escándalo de Watergate y la pérdida de confianza de la gente en la presidencia hicieron que los estudiantes de la izquierda radical se interesaran por políticas no mayoritarias.

“...la idea de Marx de que el sistema no puede reformarse concurrió con el sentimiento de que el gobierno estaba corrompido, lo que hizo muy difícil que la izquierda se sintiera patriota”. (Rorty, 2005: 128)

Desde una tesis en la que se considera que cuanto mayor es el grado de cambio social más se subvierte el orden establecido, como consecuencia de ello emergería en la intelectualidad urbana una nueva izquierda, radical y revolucionaria que abandonaría el activismo en las calles e instituciones, por la contemplación teórica en el despacho universitario, seguir leyendo a Marx. Una izquierda dudosamente democrática, que no fue a votar ni realizó militancia en las elecciones de 2016 salvo en las grandes ciudades de Estados Unidos. Lo que Rorty critica a esta izquierda cultural no es la adopción del pensamiento postmoderno, que él también sustenta, sino la contracción de éste en un fundamento filosófico, en una

«tesis general» para la acción política. La idea principal es que en el actual mundo académico no se discute sobre pequeñas reformas para una amplia mayoría y eso la conforma en una elite conservadora y hasta cruel o indiferente. Le es pudoroso, hasta subvalorado, hablar sobre si le alcanza el dinero a un asalariado, si las ciudades se quedan sin trabajo por la exportación de mano de obra a Indonesia o si los jóvenes podrán ir a la universidad. A esa izquierda Rorty le ha tenido desconfianza, porque es una intelectualidad encerrada en sus oficinas de sus Campus. Entre una filosofía científicista y el estado de santidad al que pretenden llegar algunos filósofos conviene entender la filosofía como política, entonces advierte

3. FILOSOFÍA POLITIZADA O FILOSOFIA COMO POLITICA

Hay tres formas de acceder a nuevas verdades, por inferencia, por percepción y por metáfora. La metáfora es la única de ellas que cambia la composición de nuestro lenguaje, no solo insertando nuevas construcciones o nuevas palabras, sino extraviando el sentido lógico, llevándolo a una nueva lógica. La metáfora se convierte en precursora de nuevos usos del lenguaje, no tan solo en un ornamento o una pirueta más para decir lo mismo. Toda metáfora tiene un uso que previamente parece falso, para convertirse por su mismo uso en una evidencia literal.

Para ejemplificar basta con la simple y hasta punzante advertencia de Donald Davidson: “Alguna vez fue que las botellas y los ríos no tenían, como hoy, bocas” (1984: 246). Si la filosofía se desarrolla desde una “crítica total” a un sistema, genera entonces metáforas emparentadas con una desaceleración de la esperanza. Las concepciones emparentadas con este emblema de la filosofía, se encuentra asociada a un negativismo típico de “la nueva izquierda”. Es decir que con esta forma de pensar entraremos en sintonía con la noción de que “algún día”, llegaremos a lo profundo de la realidad social, invitándonos a seguir estudiando o publicando y a seguir con conversaciones cerradas a la esfera académica. La conclusión a la que se arriba es contundente: no hemos creado instrumentos conceptuales para actuar políticamente superiores a los que a comienzos de siglo XX disponía Dewey (1993, 46). Esta concepción de una filosofía participativa, con interés político, que denunciara Rorty, ha generado una escala de seguidores y escritos que, amparándose en Rorty como profeta, resuelven destinar mucho de la responsabilidad de la intelectualidad antipolítica, como si fueran formas de vanidad cultural, que permitiera la aparición no tan inesperada de políticos populistas.

4. LEALTAD, JUSTICIA Y SOLIDARIDAD.

Esta izquierda cultural, es en general una astucia para no enfrentar una supuesta realidad totalmente corrupta y engañosa. Ya no es un fenómeno norteamericano, sino que es universal en los Campus universitarios, puesto que no se asocia con espacios mínimos donde los problemas son menores como el aumento de una tarifa de gas. Se ha especializado en políticas de la diferencia con la “bendición del capital global” que permite y festeja ese experimento poco influyente mientras no se entrometa en sus negocios. En lugar de tomarse en serio la elaboración de leyes justas, utiliza el género en las normas para profetizar el colapso de un sistema que los financia mientras no se ocupen de lo concreto, sino solamente de sus *papers*. En lugar de preocuparse por los indigentes, los desempleados, estos intelectuales de la filosofía se preocupan por la invisibilidad biopolítica y pansexual de un poder ubicuo.

La izquierda cultural de los sesenta sigue viva en Europa y muestra diariamente sus contradicciones, sobre todo cuando emergen cuestiones como la violencia, el hambre, la vulnerabilidad y el perdón. Los atentados contra el Manchester Arena (2017) o toda su seguidilla cuyo origen se remonta al 11 de Septiembre de 2001, ha mostrado una izquierda culturalmente contradictoria que se preocupa por el terrorismo pero no se preocupa por el desempleo, argumentando la decadente situación del sistema occidental, como si antes debemos esperar que se desplome como resultado de su inconsistencia. Esta izquierda simplemente cultural, ya no es una discusión de los Norteamericanos sino un descubrimiento que se ha extendido a territorios académicos del mundo. Han sido descubiertas sus inclinaciones a mantenerse en el lecho de la diferencia, pero no debiera seguir siendo el mundo de la izquierda aislada, que no entiende que lo valioso es inventar fórmulas para generar lealtades. Ser un “intelectual reformista”, como propone Rorty, implica introducirse en la distinción entre lealtad y justicia. La mayoría de nosotros es proclive a pensar que las reglas de la justicia deben imponerse sobre cualquier forma de lealtad. Sin embargo muchos cometeríamos perjurio para facilitar a padre o hijo una falsa coartada. Pero si una persona inocente es equivocadamente condenada como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia. Las democracias del primer mundo no podrán perdurar a la globalización del mercado de trabajo. Las democracias benignas enfrentan una deliberación entre mantener holgadamente sus propias instituciones democráticas o tratar con justicia a los países pobres.

Ahora bien, sentiremos tal conflicto sólo en la medida en que podamos identificarnos con la persona inocente a la que hemos dañado, puesto que se vuelve complicado reconocer una injusticia. La corrupción financiera no irrita tanto como un señor que maltrata a un perro en la calle. Incluso, retóricamente no es eficiente la discusión sobre ciertas injusticias puesto que su análisis no implica el

involucramiento, sino un análisis flemático. En cambio, si la persona es cercana, el conflicto probablemente será intenso. Si es un extraño, especialmente de distinta clase o nación, el conflicto puede resultar bastante más débil. Tiene que haber algún sentido en el que él o ella sean «uno de nosotros», alguien de mi clan, antes de que comencemos a atormentarnos con el asunto de si hicimos o no lo correcto al cometer perjurio. Resulta valioso entonces que no pensemos en la justicia de modo abstracto, puesto que las lealtades suelen ser más eficientes al momento de decidir. No obstante, nuestra lealtad a tales grupos ampliados se debilitará, e incluso desaparecerá, cuando las cosas se pongan realmente feas —cuando todos suframos hambre, cuando nuestros hogares deban ser desalojados por falta de pago de las hipotecas. Volvemos así al problema original que planteamos como dilema de las dos izquierdas, puesto que en esas circunstancias de malestar general gente a la que alguna vez consideramos como uno de nosotros resultará excluida.

“Compartir la comida con gente empobrecida de la calle es natural y correcto en circunstancias normales, pero quizá no en medio de una hambruna en la que hacerlo supusiera deslealtad con la propia familia”. (Rorty 1998a:56).

Por lo tanto, en cuanto las cosas se ponen más difíciles, los lazos de la lealtad con los que nos son cercanos se estrechan, mientras los que nos unen con los distantes se relajan. Cuanto más difícil es la situación social, más complejo resulta el predominio de lo abstracto sobre lo cotidiano. Supongamos que las vacas resultan ser portadores de un virus mutado que, aunque a ellos no les hace daño alguno, es invariablemente fatal para los humanos. En este caso minimizaríamos las acusaciones de «especie-centrismo» y participaríamos en la necesaria masacre. La idea de justicia entre especies se convertiría en irrelevante porque las cosas se habrían puesto realmente difíciles y nuestra lealtad a la propia especie sería prioritaria. En estas circunstancias la lealtad a una comunidad ampliada —la de todas las criaturas vivientes de nuestro planeta— se desvanecería. (Rorty 1998) Rorty contribuye con un argumento no citado por los intelectuales como profecía. El planteo es aún más duro que el anterior. La dura situación creada por la desterritorialización de empleos del primer al tercer mundo. Es probable que produzca un continuo descenso de los salarios de los operarios norteamericanos es posible contratar a un trabajador industrial en Taiwán por la décima parte de lo que habría que pagar en su propio país.

Pero los imperativos morales tienen prioridad sobre los anhelos americanos o de cualquier nación, lo que lleva a un conflicto a los países ricos. Se trata de la deliberación entre perpetuar la riqueza de las instituciones democráticas de estas naciones o tratar con mayor justicia al tercer mundo. Lo que hay que entender entonces es que si pertenecemos a países pobres no podemos permitir que se perfeccionen esas democracias a costas de nosotros los latinoamericanos. De ahí

cierta confusión entre saludar o descreer de una oferta como la de quien promete mayor grandeza, la grandeza perdida. Se ha convertido en un lugar común entre los ricos afirmar que el trabajo asalariado en Europa y Estados Unidos está sobrevalorado en términos del mercado global. Cuando a los hombres de negocios se les dice que están siendo desleales con su propio país dejando ciudades enteras sin trabajo se excusan con que ellos ponen la justicia por encima de la lealtad. Es decir que las clases ricas dueñas de empresas internacionales con maquiladoras en Indonesia o El Salvador están utilizando como explicación de su reducción de costos para la mano de obra la justicia universal.

La justicia es universal y les exige que actúen como ciudadanos del mundo. Si vamos hacia la hipótesis de que las instituciones democráticas y las libertades serán viables sólo cuando están apoyadas en un bienestar económico sólo a costas del sufrimiento del resto del planeta entonces el nuevo problema será cómo haremos para que haya justicia en países pobres y democracia en los ricos. Rorty observa una derivación que bien puede explicar no solamente el acceso de Donald Trump, sino la desaparición de partidos políticos con integrantes cuyas ideas son socialistas como grupos con posibilidad de acceso al poder, puesto que hay una proporción directa entre el universalismo obrero y el desvanecimiento de bienestar en los estados democráticos ricos. Dentro de los partidarios de la justicia hay una obligación moral universal inicial sobre la que se vuelve densa en la medida en que se hace más concreta. Para los partidarios de la lealtad primero hay un sentimiento denso de lealtad que se va extendiendo mediante la educación a realidades más alejadas, como los asalariados de otros países, los vegetales, los animales, los pobres.

5. OTRAS COMUNIDADES. METÁFORAS Y CORRESPONDENCIAS.

Cada vez resulta más complicado el papel de las universidades si tenemos en cuenta que “la universidad es un lugar donde la gente joven puede discutir cómo atrapar el tiempo con su pensamiento y decidir cuál es la tarea que su generación puede emprender para avanzar moralmente” (Rorty, 2005:107). Rorty se inclina por este segundo tipo. Su postura explícita favorece la idea de conflicto de lealtades amplias frente a lealtades pequeñas. Por esta razón la democracia tiene prioridad sobre la filosofía desde la lectura de Rorty. Sin democracia no se puede pensar filosóficamente de este modo. El inconveniente es si estamos hablando de una democracia universal o la democracia de Estados Unidos partidaria de la lealtad nacional. En este punto Rorty se vuelve claramente norteamericano, etnocentrista y anti-kantiano. No es complejo transferir el tema a su propia situación según el contexto, donde cada uno de nosotros deberá pensar la lealtad de modo etnocéntrico o comunitario, pues los conflictos morales no pueden ser entre un deber universal y

un sentimiento, sino entre diferentes intensidades de lealtad con las que nos identificamos.

Los dilemas morales no son, según este punto de vista, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades (*selves*) alternativas. La identidad es un centro de gravedad narrativa. En las sociedades tradicionales la comunidad tiene una sola narrativa, por lo tanto la identidad moral no está en disputa. En las sociedades no tradicionales la mayoría de la gente tiene diversas narrativas a su disposición y, de este modo, diferentes identidades morales. Lo interesante de este tema ético es que puede derivarse a la razón científica. La filosofía desde este punto de vista abre un campo de interés intercultural al referirse a la solidaridad, a la lealtad ampliada y a los acuerdos no forzados. Al comenzar el capítulo sobre la Contingencia, Rorty (1996b) señala que en épocas en que se llevaban a los judíos hacia Auschwitz había más probabilidades de que los daneses y los italianos los escondieran en sus casas para protegerlo que si el judío residía en Bélgica. El autor se pregunta por las razones. La respuesta dada se corresponde con las aptitudes descriptivas que abundaban más entre unos que entre otros. Por ejemplo, en algunos lugares predominaba pensar “es padre de un niño, como yo” o, es “nuestro vecino”, en lugar de “es tan solo un judío”. Esta situación aproxima la solidaridad a la lealtad. Hay circunstancias concretas en que nos compadecemos de alguien no por mera solidaridad de especie sino por cercanías compartidas.

La Filosofía Edificante de Rorty parte de la crisis propia en su propia carrera académica como filósofo analítico, donde el problema del conocimiento se había vuelto una contienda sin rumbo acerca de la representación y la anti representación, (Rorty se declara antirrepresentacionista) ocasionados por la metáfora del espejo de la mente. Posteriormente postula el modelo de filósofo “Edificante” estableciendo un contraste entre la filosofía que se centra en la epistemología y la filosofía que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología (Rorty 2010: 324).

Los filósofos Edificantes se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva (por ejemplo, sobre qué es la filosofía). Se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo (Rorty, 2010: 332). Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como ausencia representación en absoluto. Como aquel que construye modos de pensar revolucionarios pero que no permite que se sistematicen sino que prefiere la autoparodia y la reinterpretación (*Bildung*) constante, siguiendo la premisa de Hans Gadamer, la concepción pragmatista de James y la propuesta epistemológica de una epistemología esperanzada que, en lugar de distinguir entre ciencias sociales y ciencias naturales reconoce momentos de la investigación científica, aquellos que conforman momentos de control y aquellos que conforman momentos de comprensión de valores.

6. LA FILOSOFÍA ESPERANZADA COMO COMPROMISO HUMANO

Rorty traza un esbozo de una posible narrativa de progreso de la izquierda norteamericana que devuelva el optimismo en el futuro nacional y la confianza en las instituciones y prácticas democráticas a las nuevas generaciones de universitarios: si las preocupaciones de la izquierda se tornaron posmodernas, es decir, una deconstrucción del poder, mediante el análisis del lenguaje, del arte, de la ciencia, del género, del poder, pero sin una contrapartida de acción científica y cotidiana, la epistemología como compromiso humano.

La verdad y el método se conciben como asuntos en que el ser humano está comprometido frente a algo no humano, como es el caso de una realidad externa y objetiva. Lo objetivo y lo subjetivo como tema epistemológico conformarían por lo tanto una dicotomía en la ciencia y en la conversación cotidiana. Es preciso tener en cuenta que en la filosofía puede ser una partición análoga a la relación hecho-valor. En otras palabras, cuando hacemos ciencia, o cuando estimamos diferencias de objeto entre ciencias sociales y ciencias exactas y naturales, podemos inclinarnos por un punto de vista diferente. Desde este punto la ciencia tiene momentos, períodos, intereses. A veces el destino de las ciencias radica de control de los hechos. En otras ocasiones el punto de vista suele ser comprensivo de los valores y costumbres. Esa inclinación muestra a las ciencias en aspectos epistemológicos asociados a la intención. La división entre ciencias duras y blandas equivale a una división semejante por ejemplo a los fines con que se compra un automóvil de los años 60 ya para admirar la cosmología mecánica de aquellos años, como una pieza de arte. Están también quienes lo compran para restaurar y vender. El comprador podría tratarse de la misma persona, salvo que existen dos sentidos, dos intenciones. La filosofía edificante admite su anhelo de que la sociedad pueda ser “poetizada” aun antes de ser “racionalizada” a la manera epistemológica como lo demandara la Ilustración. Estamos hablando del anhelo de una sociedad intelectual que resulta del abandono de la filosofía meramente analítica. Otro tipo de filosofía, la centrada en la epistemología comprometida con lo externo a lo humano se caracteriza por un predominio de la reflexión sobre la crueldad y un aumento constante de sensibilidad que permita la solidaridad.

7. LEALTAD Y SOLIDARIDAD

En la Introducción del libro *contingencia ironía solidaridad*, como alternativa a la objetividad, Rorty introduce la noción de solidaridad, asociando este concepto a nuevas formas de argumentar que nos conmuevan. Considera que la solidaridad humana no se logra mediante la investigación académica de los hechos sino a través de la capacidad imaginativa de reconocer a los demás como compañeros en el sufrimiento. Nuestro sentimiento de solidaridad se refuerza que

aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, alguien con quien nos une una metáfora que no habíamos considerado, en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana (1996: 209). Es un “nosotros” que va en expansión a través de metáforas vinculantes, como el mismo se ejemplifica a través de la “justicia como Lealtad ampliada” en una posición que podríamos calificar anti-universalista. La lealtad se sobrepone a la justicia, -como hemos visto- puesto que resulta poco fértil preocuparnos por el sufrimiento de la humanidad toda, siendo lo más común reconocer el sufrimiento en aquellos que tienen cierta cercanía, promoviéndose de este modo un "nosotros" en expansion. Los conflictos que separan las comunidades entre "nosotros" y "ellos" son conflictos sentimentales entre lealtades. Entre estas lealtades hay conflictos hasta que algún sufrimiento sea compartido metafóricamente y haya una vinculación solidaria.

No podemos decir cuándo ocurrirá pero cuanto más interés prestemos a la imaginación, a la ampliación de nuestro conocimiento hacia otras costumbres y hábitos mejores serán las condiciones para advertir sufrimientos con los cuales compadecemos. Seremos objetivos cuando menos hilos de vinculación sentimental existan respecto a lo que estudiamos. Somos objetivos en un laboratorio con los virus de una enfermedad que azota a un país en guerra, pero somos solidarios si valoramos los riesgos ambientales que implica para los investigadores de nuestra universidad el uso de determinados reactivos en un laboratorio precario.

A la disyuntiva entre objetividad y solidaridad se anexa la existencia de una distinción epistemológica entre hechos duros y hechos débiles, la cual es una distinción que discrimina entre hechos controlables, tecnologizables y comercializables, por un lado y valoraciones sociales no controlables, sino discutibles o conversables, por lo tanto comprensibles, y en muchos casos distantes a la tecnologización, como gustos políticos o sentimientos de placer o dolor. Los hechos duros no dependen de cuestiones subjetivas en cuanto éstas se consideran valoraciones personales destinadas a alguna forma de actuar conversacional. El átomo, el bosón, una enfermedad epidémica, se encuentran en el máximo de objetividad y representacionalismo. Sin embargo la evaluación del riesgo atómico de una planta nuclear sobre los bienes culturales de una ciudad, teniendo en cuenta antecedentes dolorosos -imaginemos Chernóbil-, la decisión de invertir millones en un acelerador de partículas en lugar de invertirlos en seguros para desempleados o las prácticas sociales para prevenir una enfermedad están colmadas de valores que no pueden juzgarse objetivos.

8. ANTRIRREPRESENTACIONISMO: QUARKS Y BOSONES

Una polarización derivada es la de que el antirrepresentacionista insiste en que esta *última* explicación es una pseudoexplicación: se trata de una tesis que

podemos esperar que formulará, tarde o temprano, el realista típico. Éste dirá que conseguimos una representación *precisa* porque, en ocasiones, los elementos no lingüísticos hacen que los elementos lingüísticos se utilicen como se utilizan. Según esta explicación, la razón por la que los físicos han llegado a utilizar «átomo» como lo hacemos nosotros es que realmente “existen átomos” ahí fuera, que se han hecho representar de forma más o menos exacta -que han hecho que tengamos palabras que se refieren a ellos y que tomemos parte en la práctica social llamada explicación física microestructural—. La razón por la que esta explicación tiene más éxito que, por ejemplo, la explicación astrológica, es que ahí fuera no hay influencias planetarias, mientras que sí *hay* en realidad átomos ahí fuera.

El antirrepresentacionista, (casi todos los hermenéuticos, entre ellos Rorty), concede de buen grado que nuestro lenguaje, como nuestro cuerpo, han estado ajustados por el entorno en que vivimos. En realidad, insiste en esta idea — la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje no podrían estar (como teme el representacionista escéptico) fuera de contacto con la realidad, como tampoco podrían estarlo nuestros cuerpos—. Lo que niega es que es útil desde el punto de vista explicativo elegir entre los contenidos de nuestra mente o nuestro lenguaje y decir que este o ese elemento «corresponde a» o «representa» el entorno de un modo que no se da en otros elementos. Otra cosa es intentar *explicar* esta utilidad por referencia metafórica a nociones representacionistas, como suponer la noción de que la realidad a que hace referencia el «quark» estaba «determinada» antes de que surgiese el término «Quark» (mientras que la referida, por ejemplo, a «beca doctoral» sólo apareció una vez surgieron las prácticas sociales correspondientes). Para la visión pragmatista antirrepresentacionista no hay diferencia entre un quark y una beca desde el punto de vista ontológico. Una beca es una propuesta de trabajo existente, cuya utilidad ha sido evaluada, como el descubrimiento del quark. Ambos convocan a realizar acciones de forma diferente, pero no se puede decir que el Quark sea una pieza atómica anterior a la beca, que siempre desde épocas del Big Bang estuvo, pues el quark puede ser descartado por otras unidades físicas juzgadas más útiles, aun no descubiertas o que destierren la idea de Quark tal como la entendemos, del mismo modo que una beca puede ser substituida por un subsidio. Si el Quark fuera eterno, y estuviera esperando su descubrimiento, entonces tendríamos que aceptar una concepción de ciencia acumulativa y tendríamos dudas sobre lo ocurrido en la ciencia con anterioridad al descubrimiento de este elemento atómico. A su vez la Beca es valorada pero se es consciente de que es una decisión tomada dentro de una institución. A su vez la beca también es resultado de un entorno cultural, académico e histórico.

No quiere decir que el Quark sea un invento pasajero, sino que es un excelente instrumento para realizar acciones científicas y tecnológicas o para creer en el vacío como algo llamado "campo de bosones". La intención en el caso físico radica en trascender lo lingüístico, o en no discutir si el elemento sub atómico es una construcción social y científica resultado de una necesidad para dar coherencia

y sentido a una teoría. lo mental, para tener acercamientos a realidades “no expresivas” si seguimos al antirrepresentacionismo extremo, hemos de «reconocer que todo pensamiento es una ilusión», pues el ataque a los pensamientos trascendentes depende de una posición tan radical que también socava las pretensiones trascendentes más débiles incluso del pensamiento menos filosófico»..

9. SEMEJANZA ENTRE CUADROS IMPRESIONISTAS Y BOSONES.

El bosón de Higgs desde el punto de vista del científico interesado en el control es "duro", en cuanto su observación no es más placentera que una mitocondria, ni depende de los sentimientos de sus investigadores, ni de opiniones o valoraciones, pero sí depende de la esperanza de realidad o hipótesis de los representacionistas, optimistas de la existencia de hechos externos al lenguaje representativo en tanto que tratan de justificarlos a partir de demostraciones complicadas. Sin embargo, aunque no es observable, es una hipótesis cuya probabilidad de existir –de ser real- es cercana a “uno”. Pero podríamos estudiar qué dio lugar al estudio del bosón, o quiénes de los compañeros de Higgs eran los que estaban en desacuerdo con sus opiniones. Otra interpelación que podríamos hacer es por qué el editor de un libro sobre la historia física del Bosón, en lugar de llamar al bosón “partícula maldita” *goddamn particle*, tal cual lo había hecho un brillante físico, Leo Lederman, le puso “partícula de Dios” *God particle*. La razón obedece a que el título partícula de Dios es más atrapante desde el marketing puesto que vincula astrofísica con teología, de modo que su interés se hace mucho más amplio para los lectores². (Lederman, 2007) hace una fina analogía: la del impresionista Claude Monet cuando pintaba su serie sobre la catedral de Rouen, con la tarea de los físicos detectives de partículas. El artista francés capturaba con su pincelada suelta y nerviosa la luz del sol en diversos momentos: cuando esa estrella estaba en la cúspide, cubierta por neblina, o al momento de ponerse, entre otros ejemplos, lo que inevitablemente se reflejó en una amplia paleta de tonalidades. A cada una de esas luces se exhibe un aspecto diferente de la verdad. Los físicos trabajan con el mismo enfoque. Nosotros empleamos partículas diferentes: un flujo de electrones, un flujo de muones o de neutrinos, a energías siempre cambiantes. Necesitamos toda la información que podamos obtener.

El 4 de junio de 2012, se dieron a conocer los resultados la prueba experimental. El auditorio principal del CERN está completo. Muchos físicos y

² El nombre fue acuñado hace dos décadas, cuando Leo Lederman -premio Nobel de Física en 1988 por su trabajo sobre los neutrinos-, escribió un libro denominado *The Goddamn Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?*. (“La Partícula Maldita: Si el Universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?”), donde sus capítulos hablan sobre esta esquivada partícula. Los editores encontraron que el término “maldita” era demasiado controvertido y lo cambiaron a *The God Particle*. (la partícula de Dios).

aficionados más jóvenes acamparon la noche anterior para conseguir un sitio y ser testigos de un hito histórico. François Englert y Peter Higgs, estaban en la primera fila como los padres de la teoría que siguen vivos. Había que probar la hipótesis. Lo que se probó es que la probabilidad de existir es 0,999.

“Lo que había corrido como un rumor por pasillos y despachos de la institución ginebrina durante meses iba a ser confirmado. Finalmente, después de millones de euros invertidos para la prueba, varias generaciones de científicos dedicados a ello, miles de técnicos e investigadores y más de 40 años de intentos fallidos, sueños rotos, discusiones, apuestas, falsos rumores y eterna espera, al fin, sí, al fin” (Santaolalla 2015: 93).

Una partícula elemental probaba su existencia y resolvía tantos problemas de la física sub atómica. Se confirmaba su existencia por aproximación. Con esa aproximación no evidente sino altamente probable se resolvían incógnitas físicas de las ciencias más duras. Para los artistas impresionistas la realidad es algo cambiante, no es inmutable, y la luz es quien transforma la realidad, por eso representan series de un mismo motivo, ya que éste se transforma en función de la luz. Por ejemplo, Claude Monet, quien busca establecer una relación entre la luz, el tiempo y el espacio. El atractivo del impresionismo y sus limitaciones son una y la misma cosa. Se trata de una visión del mundo en términos de lo que nosotros vemos, no de lo que sucede en el paisaje, ni de lo que pensamos o sentimos, una visión superficial, inmediata, la impresión, en la cual las formas sólidas se disuelven sobre la tela en una lluvia de colores. Cuando aparecieron las primeras producciones pictóricas impresionistas, ya no tenían formas delimitadas, las caras eran de colores caprichosos, los cabellos azules, las canoas habían perdido forma. Pocos creían que se trataba de arte. Más bien la ironía de los mejores críticos desvalorizaba la obra. Louis Leroy, hace reseña menoscabante de la primera exposición impresionista de

“Al contemplar la obra pensé que mis anteojos estaban sucios, ¿qué representa esta tela?... el cuadro no tenía derecho ni revés” (le Roy 1874).

Su crítica satírica publicada en *Le Charivari* contra la exposición de artistas independientes de 1874 acuñó el término "impresionista", inicialmente dirigido contra el cuadro *Impresión, sol naciente* de Claude Monet. En cuanto crítico Leroy no discute sobre la realidad del color o de la tela, sino sobre el valor suficiente del impresionismo como arte, incluso el crítico alcanza a preguntar sobre qué representa la tela como si los objetos pintados fuesen difusos. Entendido así, la obra “impresionista” es resultado de la permanencia de esa corriente en las galerías y exposiciones. Estaba en juego mientras tanto su crédito como obra de arte, que no dependía de una prueba sino de la valoración de público y críticos.

Para probar la existencia sería mejor buscar un vocabulario que no depreciara las ciencias destinadas a valores, fines, esperanzas, deseos. No es difícil probar la existencia del cuadro de Monet aunque sí lo es probar el valor estético de una pintura impresionista si no es con la comprensión de la misma. Sólo se la postula como real, pero no está definida para someter a una prueba semejante a la realizada con el “bosón de Higgs”. Más nos interesa, en este caso filosófico, comprender las intenciones del impresionismo.

Monet no es solidario con los artistas de su época, o ellos no fueron solidarios con él.

10. LA CIENCIA Y EL CONSENSO NO FORZADO.

El científico no es esclavo ni humilde servidor de una realidad fuerte sin valores. Es más bien alguien que se debate entre lo concreto y lo solidario. Lo concreto capturado en observaciones controladas, que prueban en alta probabilidad la hipótesis, -ajenas a valores éticos, políticos y morales-, cuya aplicación posterior podrá utilizarse para ayudar a la humanidad solidariamente. Lo solidario hemos de vincularlo con la actitud científica ligada a cómo evitar sufrimientos, o cómo advertirlos, cuando aún no pertenecen a “nosotros” a los que busca comprender, integrar, y generar herramientas para su comprensión.

Cuando discutimos sobre ciencias y tecnologías, suponemos que lo hacemos dentro de una racionalidad indiscutible. Racionalidad implica en sentido metafórico, lo que se manifiesta como metódico en cuanto “Criterio de éxito fijados de antemano”. Los pintores no están seguros de qué desean -no serían tan racionales pues no tienen método exitoso- por lo tanto los subsidios a los poetas y pintores no son tan importantes como los destinados a ciencias que ayudan tecnológicamente a la humanidad, cuya matematización puede pasar metafóricamente a la física y de allí a la economía y de allí a la contabilidad de los supermercados. Los poetas crean nuevos estándares en la medida en que actúan. Aplican su necesidad de razonabilidad en decisiones que les permiten generar la incorporación de sentimientos.

La actitud de una actividad comprensiva, o lo que suele llamarse ciencias blandas, no buscan éxito, sino sostener la conversación y lograr “acuerdos no forzados”. Los científicos están muchas veces forzados en sus acuerdos por la necesidad de resultados y por métodos indiscutibles. Sin embargo cooperan entre sí para que sus resultados sean acertados, utilizables. No pueden llegar a un consenso apresurado, o no tienen ni deberían tener presiones de tiempo o de resultados para acordar más allá de la argumentación. Estamos hablando de una racionalidad tolerante. No se trata de concluir que el científico cuyo método corresponde a endurecer las ciencias sea un intolerante. El enemigo de la tolerancia no es la intolerancia es la indiferencia. La racionalidad en este sentido implica preocupación

comprensiva frente a otros lenguajes o tipo de argumentaciones, una sensatez que implica llegar a mantener una conversación con alguno de los que de modo preliminar no integra el “nosotros” puesto que tiene otras preocupaciones. La verdad se concibe tradicionalmente como el único punto en el que el ser humano es responsable frente a algo no humano. El compromiso con la «racionalidad» y el «método» se considera un reconocimiento de esta responsabilidad. El científico se convierte en un ejemplo moral, alguien que desinteresadamente se expresa una y otra vez ante la dureza de los hechos (1996, 57). La complicación aparece cuando los resultados procedentes de un experimento metodológicamente controlado son más válidos que la opinión de un ciudadano, pero no nos sirven para estimar si sufre alguien cuando enviuda o cuál emoción provoca en un paseante el encuentro con determinada obra de arte.

La racionalidad debería tener entonces otra definición tomando a favor la capacidad de lograr acuerdos no forzados entre nosotros. Nosotros somos los humanos con un vocabulario y unos valores que varían entre comunidades, que buscamos comprendernos intentando evitar sufrimientos y aún no hemos logrado acuerdos universales. Esta respuesta es necesariamente etnográfica, en cuanto implica que debemos operar con nuestro propio criterio y que siempre podremos ampliar el nosotros hacia otras culturas, intentando tejerlas con las nuestras. Lo que no podemos cometer es el error moral de “elevarnos por encima de todas las comunidades humanas. No podemos aspirar a ese asidero celestial desde nuestra coherencia, o “mero consenso” (Rorty 1996: 61). Las creencias de otras culturas deben comprobarse intentando tejerlas con creencias que tenemos, buscando acuerdos no forzados. Más importante que la Verdad como algo externo existente a lo cual respetar, es considerar el proceso de construcción entre diferentes creencias, de acuerdos que nos permiten proclamar resultados. Es decir, consideramos que dentro de la racionalidad se busca suavizar diferencias sin sobreponerse ni enemistarse. Aquí aparecen los “auxiliares de la racionalidad”, que consisten en construcciones que permiten el acercamiento de las partes, aún no convencidas, hacia una búsqueda transdisciplinar, una lealtad que supera el rigor disciplinario en nombre de la conversación, entendiéndose por tal el acuerdo no forzado ni exigido de carácter operativo e institucional, logrado con la menor influencia externa sobre los científicos desde el punto de vista epistemológico.

No hay razones para elogiar a los científicos por ser más objetivos o lógicos, o metódicos... Pero sí hay razones para elogiar las instituciones que han creado y en las que trabajan y utilizarlas como modelos para el resto de la cultura (Rorty 1996: 62).

La solidaridad científica contribuye al logro de resultados cuya garantía es la conversación entre expertos sin presiones epistemológicas de ningún tipo. Puede parecer que la actitud científica, colectiva, en equipo, fruto de la búsqueda de acuerdos no forzados parece pertenecer más a las ciencias duras, a su respeto por la solidaridad para encontrar resultados dentro de líneas consolidadas. El mundo

propio de las ciencias de los valores o estadios de las ciencias comprensivas, dependiente de egos, dependiente de modas, resulta de un de proyectos cuyo modo de trabajo es solidario. Un artículo científico (*paper*) se vuelve solidario en la medida en que apela a diferentes opiniones de otros autores y artículos a los que se lee, otros equipos, a los que reconoce y trata de incluir en sus propias interpretaciones. En este sentido la solidaridad para construir un artículo científico vuelve al artículo más objetivo.

La transdisciplinariedad se da como actitud de salir de los posibles encierros lógicos de la propia disciplina científica y auto-encierros –los mismos que practica la izquierda cultural- que la misma profesión impone desde su lógica excluyente. Basarse en predecir y controlar, como lo hace la ciencia objetiva es una actitud que no afecta al método solidario, y es acerca del método que la actitud blanda debería pronunciarse, intentando que una mayor carga metafórica permitiera intervenir sobre el método, sin que sea un imperativo la prioridad del método. Ponerse de acuerdo entre científicos implica una racionalidad mucho más flexible pero no más sencilla. Por ejemplo, controlar a una especie de algas como peligrosas para su consumo es un acuerdo al que debe llegarse no forzosamente pues es una decisión que aunque sea presionada desde la sociedad que consume algas habitualmente, o laboratorios que la usan para producir cremas para la piel, no debería influir sobre la decisión de los científicos.

11. HACIA UNA IZQUIERDA ANALÓGICA

La dificultad de situarnos en un grupo fuera de nuestra comunidad, de modo neutral y sin incidir, implica un modo de acordar intervenciones, no de lograr objetividad naturalista. Estamos en camino de entender que estudiar un grupo humano es insertarse como un extraño a un conjunto que se autodenomina “nosotros” y que tendrá oportunidad de incluirnos, del mismo modo que quisiéramos incluirlos nosotros. Las opiniones del grupo serán escuchadas desde nuestros conocimientos intentando traducir o interpretar cómo dichas opiniones pueden introducirse como inserciones que interesan a nuestra comunidad. Richard Rorty ensaya la distinción estética entre lo bello y lo sublime en el arte, para trasladarlo al plano de la discusión sobre la racionalidad. Manifiesta el tránsito de lo bello a lo sublime como el de dos especies de hablar de la actitud racional hacia la verdad. En la verdad importa más el carácter de dialéctica interpersonal.

“En el caso de la belleza, importa como manera de sostener la conversación entendiéndose sobre ciertas cualidades reconocibles. En cambio en lo sublime tenemos la necesidad de servirnos de representaciones, cuando no hay nada que representar sobre ello (Rorty 2001: 54).

La filosofía por un lado busca trascender cuando su tema se torna acerca de la verdad como coincidencia con algo externo a la propia comunidad. Este es un esquema muy sostenido dentro del neopragmatismo. En el caso de la “filosofía continental” hay búsqueda de consenso, más allá de la búsqueda representación externa y de coherencia. En esto se centra la filosofía actualmente, intentando lograr formas de comunicación que no sean meramente coherentes y en encontrar formas de análisis de juicios que no necesariamente estén aliados a los estadios de control. Podría hablarse entonces de metáfora o entidad analógica, cuya coherencia no es sencillo de estimar, puesto que una construcción metafórica, por ejemplo la “Partícula de Dios” de Leo Lederman (como vimos), no es inicialmente vinculable a la referencia, por ejemplo “bosón de Higgs”. Sin embargo ha podido vincularse el bosón de Higgs a la fugacidad de la búsqueda artística de los impresionistas.

La hermenéutica analógica, tiene un valor interpretativo valioso cuando practica una solidaridad basada en la “hibridización barroca”, que hizo posible racionalizar la convivencia entre indígenas y españoles en el difícilísimo cruce entre ambos en territorio americano. Puede ser posible afirmar, como lo sostiene Mauricio Beuchot, que una metáfora contiene algún un hilo de comunidad con aquello a lo que se refiere en cuanto practica una semejanza. Beuchot sostiene que ese hilo se mantiene puesto que hay ontología, es decir interpretación del ser. La interpretación es una, la del ser, el resto es aproximativo y será múltiple si no se respeta la diferencia onto-lógica, que en cuanto diferencia llega a ser “diferencia ana-lógica”, sin la cual acontece el olvido del ser (Beuchot 2015, 119). Pero ese hilo debe descubrirse. Podríamos hablar de una contienda entre univocistas cerrados y equivocistas cuasi anárquicos en términos de Mauricio Beuchot quien manifiesta que el destino del pensamiento es buscar la “analogicidad”, una solidaridad aceptable entre familias de ideas, porque en el fondo actualmente la mente humana ni se siente a gusto sin anclajes, puertos, sentidos, ni tampoco en el dogmatismo del ser, la verdad y el uno. Esto nos permite vincular la solidaridad a la analogía y al pensamiento de izquierdas.

Rorty expuso sobre *La crítica del juicio* en Madrid. Es una obra fundamental en la historia del arte, ya que en ésta Kant desarrolla dos categorías que marcan una gran división. La categoría de lo bello predomina en el paradigma clásico: la representación como forma determinada rige en la composición de la obra. La categoría de lo sublime rompe y se deslinda del límite impuesto por la forma, dejando que fluyan los sentimientos más profundos del ser humano sin una necesidad de representación. La estética de Kant marca la división de la historia del arte a partir de la categoría de lo sublime. La representación es dejada atrás junto con la categoría de belleza adherente. Mientras lo bello se refiere a la forma del objeto que consiste en su limitación, lo sublime, por el contrario, se halla en un objeto sin forma en cuanto en él es representado lo ilimitado. Lo sublime es una proyección del sujeto, incluso se podría decir, un estado del espíritu que se da cuando la forma sensible sobrepasa la capacidad de comprensión de la imaginación.

La razón es la facultad de lo infinito, de lo suprasensible. Lo Sublime demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos (Kant, 2006: 139). El espíritu excede a las representaciones que se pueden juzgar como bellas y quiebra con los límites sensibles, “se exige en el espíritu humano una facultad que sea ella misma suprasensible. Sólo mediante ella es totalmente comprendido lo infinito del mundo sensible (Kant, 2006: 147). Sin embargo, decir que lo sublime se halla en la naturaleza es algo completamente falso. La sublimidad se encuentra en el espíritu del hombre al no poder aprehender ciertos entes de la realidad sensible, lo sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, en un cuerpo, en un cuadro, en una poesía, en un algoritmo, pues esto nos conduciría a lo sublime como sensación, más cognitiva que ontológica. Lo sublime se refiere tan sólo a ideas de la razón. Del mismo modo Richard Rorty recorre el camino hacia una ontología de la lealtad, en cuanto que la lealtad puede universalizarse y volverse teórica. Un camino ha sido marcado por Beuchot. Aunque Rorty ha presentado el suyo de modo auténticamente posmoderno, con razonamientos no forzados, lo cual no quiere decir con poco razonamiento, sino con una forma de discusión que no admite verdades absolutas suprahistóricas, sino conversacionales que en cada momento y en cada lugar debe ser útil para evitar el sufrimiento. En esta dirección es que debemos pensar no solo que el ser es histórico sino que tiene una territorialidad, de modo que no es lo mismo en Latinoamérica que en Asia o Europa. Donde estemos, aunque no es lo mismo, saber que nuestra limitación es nuestra fuerza, nos permite reconocer que entre todas las limitaciones se halla una cercanía. No es posible despoblarse de universales, únicamente contemplables, ni de elementos concretos acerca de los cuales es posible razonar. Ni la diferencia ni la analogía valen por sí solas. La civilización avanza porque hay a quienes no les importa que lo que digan parezca raro irracional, irreductible. Acaso “eso quiso decir Holderlin cuando escribió que lo que permanece lo fundan los poetas” (Rorty, 2001: 63). No hay algo más esperanzador que eso, que sigue siendo la creencia ilusionada en la capacidad de llegar a conversar con Trump o con los terroristas, de modo no forzado. Digamos que vamos hacia una izquierda analógica.

12. CONCLUSIONES

Hemos debatido sobre cómo la crisis de la izquierda en cuanto a su eficiencia participativa ha sido pronunciada por Rorty, con la seguridad de que desde las políticas de la diferencia no es logable revertir injusticias tan notorias. No se pueden abordar los temas políticos que muestran sufrimientos evitables desde teorías sofisticadas. Ni el marxismo ni la filosofía analítica ni la filosofía continental postnietzscheana han hecho algo por lo que mueren de hambre ni los que están aterrorizados por su actual desposesión, (Rorty, 1993:47). Además hemos visto que la solidaridad científica se concentra en un estadio de mayor inclinación a resolver

problemas humanos que la objetividad científica. La base de la solidaridad ampliada a la humanidad podría estar en un nuevo reconocimiento de la analogía olvidada y distanciada de la filosofía por una diferencia que ha logrado mayores resultados en cuanto a distanciamiento se refiere. La lealtad y la solidaridad tienen su fuente en la diferencia analógica, en el imperativo de la diferencia sobre la semejanza, el préstamo, la cercanía entre familias lingüísticas, políticas y científicas.

La globalización permite un pronunciado acento de las diferencias y una concentración de poder, a la vez equivocismo y nominalismo, pero un “vacío analógico” que pocos entienden aún, o que pocos recuerdan. Si algo ha descubierto la filosofía latinoamericana se trata de que América posee analogías que desearía aplicar para mejorar sus condiciones de vida. Poco sería decir que la analogía es la más pragmática de las relaciones entre culturas, puesto que no quita identidad, pero tampoco impone. Mientras no sea ontologizada la analogía se irá imponiendo e irá mejorando como condición de herramienta de confianza política. Esta es una franca propuesta de la hermenéutica analógica (Beuchot) que puede colaborar con las claras señales de un final de la filosofía como contribución a la política, como posible tránsito entre lo bello racional y lo sublime sin palabras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beuchot, M (2015). *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México: UNAM.
- Davidson, D. (1984). *Inquires Into Truth And Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Helmores, E. (2016). 'Something will crack': supposed prophecy of Donald Trump goes viral. *The Guardian*, Nueva York. Sat. 19 nov. 2016. <https://www.theguardian.com/us-news/2016/nov/19/donald-trump-us-election-prediction-richard-rorty>.
- Kant, I. (2006). *Crítica Del Juicio*. Barcelona: Espasa Libros.
- Le-Roy, L. (2011). “La Exposición impresionista de 1874”. *Le Chevari*. <http://sdelbiombo.blogia.com/2011/020601-las-criticas-a-manet-y-a-los-impresionistas.php>
- Lederman, L. (2007). *La partícula de Dios: si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*. Barcelona: Crítica.
- Rorty, R. (1987). Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. *Political Theory* 15 (4): 564-580.
- Rorty, R (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R (1996b). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2001). La belleza racional lo sublime no discursivo y la comunidad de filosofas y filósofos. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34: 45-65.
- Rorty, R (1998a). *Pragmatismo y Política*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998b). *Achieving our Country*. Harvard: Harvard University Press.
- Rorty, R. (2010). *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Editorial Trotta.

Santaolalla Camino. J. (2015) El bosón de Higgs: la partícula maldita. *Dendra, Revista de Medicina.* 2015, 14. 1. http://dendramedica.es/revista/v14n1/07_El_boson_de_Higgs.pdf

