

MORALIDAD, EL YO Y LA SOLIDARIDAD SOCIAL POSMODERNA SEGÚN R. RORTY

William R. Daros*

RESUMEN: En este artículo se presenta la posición de R. Rorty sobre la moral. Este filósofo critica a las filosofías que presuponen que existe algo superior al hombre individual y que se reduciría a la naturaleza humana, -verdad fundamental- común a todos, y pauta para establecer lo bueno y lo malo. Rorty propone admitir, más bien, que la cultura y la moral es poética, o sea, creación de cada persona y de cada pueblo. Admitida esta contingencia y la del lenguaje (donde no existe una sola forma de expresión o comunicación), hay que abandonar la búsqueda de un punto de validez universal para la moral. En su concepción, el yo ha quedado vaciado de todo substrato metafísico y reducido a las contingencias que le acaecen a cada uno. La moral es contingente e histórica y expresa los deseos de las personas y de la comunidad, sin confundir lo privado con lo público. Pero en todo caso, es deseable que nos propongamos evitar en la práctica la crueldad, fomentar un gobierno basado en el consenso de los gobernados, y permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible, aunque para esto no haya argumentos que fundamenten nuestros deseos. Tal es la pragmática moral light de la Posmodernidad, en la versión de R. Rorty. Sin embargo, la solidaridad –que es una ampliación del yo, la capacidad de incluir, por compasión recíproca, en la categoría de un “nosotros” a personas muy diferentes de nosotros– es también deseable como característica moral de nuestra especie.

ABSTRACT: *Morality, the self and postmodern social solidarity following R. Rorty.*

This article summarizes R. Rorty's viewpoint on morals. This philosopher takes a critical stand on those philosophies that presuppose the existence of a superior being which, though well beyond the individual human being, may be narrowed down to human nature itself. This would stand as the essential truth –to be shared by everybody and serving as a borderline between good and evil. In contrast, Rorty's proposal is centered on admitting the poetic notion underlying culture and morals; that is to say, the creation of each individual and each group of people. Having admitted both this contingency and that of language itself (where there is no single form to express or communicate), one should give up searching for a universally valid point for morals. In its core, the self now lies devoid of any underlying metaphysical support and limited to individual contingencies. Morals are both contingent and historical and epitomize the desires of individuals and peoples alike, without taking the private for the public realm. Anyway, it is advisable that we all strive to stay away from cruelty, to support a government backed by the consensus of its citizens and to foster as much communication devoid of dominance as one can possibly do; even if there are no arguments to support our own desires. This is the Post-modern light set of pragmatic morals as viewed by R. Rorty. However, solidarity –which is an extension of the self, the capacity to regard others as “we” through mutual compassion for people quite unlike ourselves– should also characterize the morals of our species.

El sentido tradicional de la moral según Rorty

1. Los seres humanos viven en sociedad, actúan y sus acciones son juzgadas como correctas o incorrectas, como justas o injustas, según normas de *moralidad*, esto es, según normas asumidas como costumbres (*mores*). Ahora bien, ¿el valor de estas nor-

mas tiene vigencia solo según la fuerza de la costumbre? ¿Son sólo pautas sociales? ¿Y si lo son, quiénes las establecen y por qué tienen vigencia? ¿Debemos tratarnos como iguales o como diferentes? ¿Hay un *ser* que nos hace igualmente humanos? ¿Existe un *deber* que nos impone ser de tal o cual manera? Estas son cuestiones de las que se ocupa el estudio de la moral, pero afectan profun-

* William Daros es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Ha realizado estudios y trabajos de investigación en Italia. Actualmente se desempeña como Investigador Independiente del Conicet, con sede en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Ha publicado numerosos artículos y libros en el ámbito de la Filosofía y la Educación.

damente la vida social, pues la vida social es juzgada también por pautas morales.

Richard Rorty¹ cree que la moral ha sido tradicionalmente justificada mediante el recurso a la idea de la existencia de una *naturaleza humana* que nos es común, fuente de la *comunidad humana y social*. Tanto la vida privada, como la vida pública, debía regirse por algo superior a cada uno de nosotros; y eso superior era la naturaleza humana que nos distinguía de lo que son los animales. Por lo tanto, existía una solidaridad fundada en el ser mismo del hombre, en su naturaleza, y no en la mera buena voluntad de cada uno.

La intención de unir lo público y lo privado subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta '¿Por qué va en interés de uno ser justo?', como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio de los demás. Estos intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad un esfuerzo dirigido a la perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza humana común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás².

El pensador, en el ámbito de la moral tradicional, creía que más allá del tiempo y del azar, *existía un orden* que determina el núcleo de la existencia humana y establecía una *jerarquía de responsabilidades*. La moral no era pues algo solamente deseado o deseable, sino exigido por la naturaleza humana. La moral tenía que ver con una conducta regida por *la verdad y la objetividad*, expresadas en la misma noción de “naturaleza humana”.

Por otra parte, esta moral tradicional es aún hoy compartida, en la práctica, por la

mayoría de los no intelectuales que están comprometidos con alguna forma de fe religiosa o de racionalismo ilustrado³.

Rorty no se propone argumentar contra la moral tradicional, ni averiguar si la naturaleza humana es naturalmente buena o naturalmente sádica. Su propuesta consiste en *abandonarla*, dado que es pragmáticamente ineficaz, y un debate filosófico sería “una materia perfectamente inofensiva”, esto es, no cambiaría las conductas⁴.

El sentido pragmático y contingente de la moral

2. La concepción de la moral tradicional ha sido puesta en duda por filósofos escépticos como Nietzsche y por pensadores historicistas como Hegel.

Los escépticos han creído ver en la metafísica (la cual afirma la existencia de una naturaleza humana que tiene un ser o existencia que no se ve) y en la teología, intentos por hacer que el altruísmo parezca más razonable de lo que es.

Para éstos (los escépticos) en el nivel 'más profundo' no hay sentimiento alguno de solidaridad humana; ese sentimiento es un 'mero' artificio de la socialización humana⁵.

No obstante, los escépticos no negaron siempre y completamente la existencia de la naturaleza humana: algunos creían que ésta consistía más bien en instintos, en voluntad de poder, o en impulsos libidinales.

En este contexto, se volvía la espalda a la sociedad como construcción racional y natural. Los escépticos pensaban al hombre como propenso a la asocialidad o reducían la sociedad a un pequeño grupo.

3. Autores historicistas como Hegel, por su parte, negaron también la existencia de una naturaleza humana común, o algo común en lo más profundo del yo, para todos los hombres de todos los tiempos y lugares; pero, sin embargo, pretendieron ampliar el sentido de la comunidad.

El recurso de Hegel consistió en “insistir en la socialización”. Estimó, en efecto, que las circunstancias históricas constituyen todo lo que son los seres humanos hasta el punto de sostener que “no hay nada por debajo de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano”⁶.

4. Rorty estima que este giro historicista que se encuentra en la filosofía moderna, en general, ha ayudado a todos a liberarse, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica. Los hombres ya no buscan huir del tiempo histórico que les toca vivir para explicar lo que son.

La sociedad contemporánea ha reemplazado la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social. Pero si los historicistas desean hablar de una sociedad más libre y más justa, no tienen otro fundamento que lo irracional o lo estético (Dewey, Habermas).

Existe, sin embargo, un grupo de historicistas, entre los que predomina el deseo de creación de sí mismos, de autonomía (Heidegger, Foucault, Derrida). Para otros autores, sin embargo, la perfección se centra en la vida privada que se crea cada uno para sí mismo (Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Nabokov). Otros autores, finalmente, están comprometidos con un esfuerzo compartido, social: El esfuerzo por hacer que nuestras instituciones y nuestras prácticas sean más justas y menos crueles (Marx, Mill, Rawls).

5. La moral pragmática, propuesta por

Rorty, es una *moral utilitaria y antropocéntrica* en el sentido “de que los seres humanos se deben respeto los unos a los otros; pero nada más”⁷. Los pragmatistas y utilitaristas están “en lo correcto cuando *funden lo moral con lo útil*”⁸. Una sociedad liberal como la norteamericana es utilitaria. *Quiere tener libertad, pero no se interesa mayormente por la verdad*; porque no cree que pueda existir algo así como el “amor a la verdad”. La libertad del liberal no supone que nuestros tratos con los conciudadanos son románticos o inventivos: tienen más bien la rutinaria inteligibilidad del mercado o de los tribunales, de los negocios o de la competencia. La sociedad liberal no le regala nada al individuo: sólo procura que la gente alcance sus fines privados sin dañar a otros. No es finalidad de la sociedad o del Estado querer crear un nuevo ser humano⁹. Lo privado no debe confundirse con lo público.

La propuesta de Rorty se dirige a indagar cómo unificar, el aspecto antropológico e individual con el social, en una perspectiva más amplia y en una única práctica, tanto la creación del sí mismo como la justicia, tanto la perfección privada como la solidaridad humana.

*Lo más lejos a que puede llegarse en la tarea de unir esas dos indagaciones consiste en concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, ‘irracionalistas’ y esteticistas como lo deseen, en la medida que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar prejuicios a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos. Pueden tomarse medidas prácticas, para alcanzar esa meta práctica. Pero no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano teórico*¹⁰.

Esta unificación debe ser práctica, aunque sea teóricamente imposible, porque lo privado es no compartido, inadecuado para la argumentación, dado que se parte de intereses divergentes; pero el tema de la justicia es público y compartido, y es un medio para intercambiar argumentaciones. Rorty considera a los dos intereses (el privado y el público) como igualmente válidos pero irreconciliables.

La *sociedad es un compromiso y una lealtad entre personas*; pero debe mantenerse clara la distinción entre *lo público y lo privado*. No se debe querer revolucionar o suprimir sea lo público sea lo privado. La sociedad no avanza con revoluciones, sino con evoluciones: progresa lentamente, entre una multitud de opciones culturales, sin una disciplina o práctica central privilegiada¹¹. Para ello, hay que ser pragmatistas, pero con el deseo de “llegar a ser útiles para construir una comunidad de cooperación”¹². Por ello, Rorty concibe la decadencia moral no como algo que tiene que “ver con nuestras costumbres sexuales: tiene que ver con nuestra aceptación de que los ricos les saquen cada vez más a los pobres”.

6. Rorty se define como “ironista liberal”. Por un lado, *ironista* es aquel que toma con cierta ironía la actitud de esperar la salvación o solución de sus problemas de algo que venga de otro mundo, de algo que no depende de la voluntad de los hombres. Por otro, *liberal* significa amor a la libertad y exclusión de los actos de crueldad, dado que *la crueldad es lo peor que se puede hacer*. Mas ante la pregunta “¿Por qué no ser cruel?”, no hay ningún apoyo teórico. Solo se apoya en la creencia de que la crueldad es horrible.

Empleo el término ‘ironista’ para designar a esas personas que reconocen la

*contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir...*¹³

Ser pragmático, en este contexto, significa –social y políticamente– tratar de disminuir el sufrimiento innecesario. La *izquierda académica* actual cae en lo que ya Dewey le criticaba: su falta de sentido pragmático. Esta izquierda proporciona la “técnica para hacer justificaciones intelectuales del orden establecido”; ataca teóricamente, en un gran nivel de abstracción, al sistema y se preocupa poco de las propuestas concretas. La izquierda académica se dedica a escribir sobre las clases de “otro”, “diferente”, estigmatizado (gays, negros, latinos); pero no son “otro”, en sentido interesante, los desempleados, los indigentes, los que viven en remolques. La especulación teórica le impide a la izquierda académica ver lo concreto y pragmático: “La izquierda debería conceder una moratoria a la teoría”. La izquierda debería leer menos filosofía francesa apocalíptica y filosofía alemana, y más “economía política”¹⁴.

7. Este filósofo estima que es deseable una solidaridad en el contexto de una utopía liberal posmoderna: posmetafísica y posreligiosa.

Esta utopía liberal no se fundamenta en argumentos, sino en la “capacidad imaginativa” de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. “La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la refle-

xión”. Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos desconocidos por nosotros.

Para generar esta sensibilidad, no se requiere del pensamiento teórico, sino de descripciones detalladas que nos hagan ver cómo son los que sufren, de modo que no podamos decir: “No lo sienten como lo sentiríamos nosotros”¹⁵. Estas descripciones se logran con géneros como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental, y en particular con las novelas.

*Esa es la razón por la cual la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vínculos de cambio y de progreso moral*¹⁶.

8. La conducta moral, en la concepción utópica de Rorty, “es asunto de condicionamiento más que de penetración intelectual”, hija de un tiempo y de un lugar¹⁷. La conducta moral debería fundarse en “una cultura historicista y nominalista”, con narraciones que conecten el presente con el pasado, por un lado; y, por otro, con utopías futuras ulteriores, en un proceso sin término, hacia la realización de una *incesante libertad*, sin convergencia hacia una *verdad preexistente*¹⁸. En este sentido, Rorty pone como ejemplo al poeta Walter Whitman (1819-1892), estadounidense muy orgulloso de su país:

Whitman pensaba que nosotros, los estadounidenses, tenemos la naturaleza más poética porque somos el primer experimento completo de autocreación nacional: la primera nación-estado que no tiene que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios. Somos el más fabuloso de

*los poemas porque nos ponemos en lugar de Dios; nuestra esencia es nuestra existencia, y nuestra existencia está en el futuro. Nosotros redefinimos a Dios en términos de nuestros egos futuros*¹⁹.

La sociedad futura debería ser una *sociedad liberal*, con medios para impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad, con libertad de prensa y con oportunidades para ejercer una influencia política²⁰.

9. La sociedad es el ámbito donde se ejerce la moral y la solidaridad. Rorty piensa a la sociedad fundada no en un universalismo (o sea, en nociones comunes, como la justicia, la verdad, la responsabilidad), ni en un racionalismo donde algunos tengan la razón y en nombre de la razón la impongan. Rorty trata de disolver esta alternativa. Desea que se deje de preguntar por la validez universal. También él desea que se llegue a un acuerdo, libremente, acerca de *cómo cumplir con los propósitos comunes*. Pero esto debe lograrse sobre la base de una creciente percepción de *la radical diversidad de los propósitos privados*, del carácter radicalmente poético (creador) de las vidas individuales, fundado en la creación de una conciencia (de un nosotros) que subyace en las instituciones sociales.

La *cultura (o cultivo) de las instituciones* no tiene un fundamento en algo distinto del esfuerzo de cada uno por crearla, pero sin querer unificar lo privado con lo público. Por eso, es una cultura poética: por ser creadora de la vida individual y de la social sin unificarlas.

*Mi cultura ‘poetizada’ es una cultura que ha renunciado al intento de unificar las formas privadas que uno tiene de tratar con la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos*²¹.

La solidaridad imaginada y deseada

10. En este contexto de cultura poética, creada y creadora, la *solidaridad* (el considerarnos *in solidum*: como una sola cosa o especie) no tiene otra base que la creación que de ella hicieron los hombres. No obstante esta débil base, la solidaridad es digna de ser deseada. La solidaridad constituye una forma de vivir que deberíamos proponernos lograr como una creación nuestra, para evitar el aumento de sufrimiento innecesario entre los seres humanos. Para esto no se requiere inventar nuevas razones: ni centradas en el sujeto, ni centradas en la comunicación.

Se ha abandonado la noción de que la 'razón' designa un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de 'razón comunicativa' que reemplace a la de la 'razón centrada en el sujeto'. No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador, que desempeñe la función que una vez desempeñó Dios²².

Rorty, como Dewey, estiman que el pragmatismo puede ser compatible con la creencia religiosa, “pero con una creencia religiosa privatizada”, no con iglesias que adoptan posiciones políticas. Mas bien que tener curiosidad por Dios, habría que emplear las fuerzas en tener curiosidad por descubrir los deseos mutuos²³.

11. Admitido que la cultura es poética, o sea, creación de cada persona y de cada pueblo, y admitida la contingencia del lenguaje (donde no existe una sola forma de expresión o comunicación), *hay que abandonar la búsqueda*

de una validez universal para la moral. Este solo rasgo de abandono de la búsqueda de fundamentos es suficiente para inscribir, sin dudas a Rorty como un representante de los filósofos posmodernos.

Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y de las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible²⁴.

Los llamados principios morales (no matarás, no robarás, etc.) no son, pues, suprahistóricos, sino constituyen resultados útiles, fruto del desarrollo histórico de una sociedad determinada. En moral, no existen primero los principios universales y abstractos, y luego las lealtades entre los miembros de los grupos pequeños. *Primero se da la lealtad que procede del sentimiento* (del sentir que el otro es uno de nosotros, de nuestro grupo, al que debemos lealtad). La *obligación moral* no es el resultado de la razón, sino del sentimiento de lealtad. Ser justos, *hacer crecer la justicia*, consiste entonces en hacer crecer el sentimiento de que los demás son como nosotros, de nuestro grupo. La ley moral no surge de la pura razón, como quería Kant; sino que “es, como mucho, el resumen de la red concreta de prácticas sociales”, como querían Hegel y Marx²⁵.

En este contexto, la moral no se basa en la verdad entendida como correspondencia entre nuestras ideas y las cosas; sino que la verdad solo podría entenderse como aquello

a que se llega por consenso, aquello a “lo que llega a creerse en el curso de las disputas libres y abiertas”²⁶.

12. Mas aún dentro de esta “verdad” débil, democráticamente conseguida como consenso, la solidaridad es deseable. Esta es una *finalidad deseada o deseable* de la sociedad justa y libre, con ciudadanos con vida privada, pero con la suficiente imaginación y *deseo común y solidario* de suprimir el sufrimiento innecesario.

*Lo que cuenta, para los pragmatistas, es la invención de formas de reducir el sufrimiento humano e incrementar la igualdad, aumentando la aptitud de todos los niños para comenzar su vida con iguales oportunidades de felicidad... Es una meta por la que vale la pena vivir pero no exige el sostén de fuerzas sobrenaturales*²⁷.

Pero no se debe esperar un progreso en la solidaridad o un cambio en el estilo de vida debido a la filosofía ironista (esto es, de aquella filosofía que prescinde de la metafísica o toma con cierta ironía los fundamentos metafísicos).

Esta filosofía, pragmática y posmoderna, que asume Rorty, es por el mismo Rorty criticada como una filosofía que “no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará”. Es necesario *conmover* para que los que poseen se hagan solidarios de los que no poseen medios para suprimir el dolor. Para ello se requiere de la estrategia de la imagen, de la fantasía en los detalles que muestran el sufrimiento en personas iguales a nosotros. “El novelista, el poeta o el periodista liberales son idóneos para esto. El teórico liberal habitualmente no lo es”²⁸.

Creer que somos iguales por naturaleza, o que hay una igual dignidad humana en las

personas “es una excentricidad occidental”²⁹. La igualdad es etnocéntrica: los norteamericanos son iguales entre los norteamericanos, los marxistas entre los marxistas, etc. Es inevitable nuestra filiación espacio-temporal contingente; pero aún así es deseable y aconsejable la terapia de ampliar nuestra igualdad etnocéntrica, aunque este deseo no pueda basarse en la idea de que existe una única y misma naturaleza humana que nos hace igualmente dignos. Los ideales de *la igualdad, la dignidad, la justicia*, aunque son de hecho limitados, son la mejor esperanza de la especie.

*Esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de la justicia procedimental y la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico; e insta a reconocer que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales pueden ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie*³⁰.

Cuando se trata del progreso moral, social y político, —progreso en la materialización de los sueños utópicos como el de un mundo sin clases, sin castas, un mundo igualitario— “lo mejor que podemos pedir para el próximo siglo es que estos sueños se puedan seguir soñando”³¹. Lo que es previsible para el siglo que viene es un poco más de igualdad, entre el burócrata y el campesino, dentro de las naciones industrializadas; pero la mayoría de los que nazcan en el próximo siglo nunca usarán una computadora ni viajarán en avión. No obstante, como los que a principios del siglo XX escribieron acerca de la ciencia ficción ilusionándonos con un mundo mejor que en parte se hizo realidad, debemos mantener las esperanzas intactas, la

creencia de que *los seres humanos pueden cooperar para determinar el futuro*. La adopción de una esperanza social utópica es la versión secularizada de la esperanza cristiana de que todos los hombres vivan como hermanos; la esperanza de que ningún chico tenga que sentir una envidia innecesaria por el alimento, la ropa o la posibilidad de estudiar de otro. Podemos esperar la protección del Estado a los analfabetos, a los desempleados, a los desnutridos. Quizás el único proyecto importante se halla en mantener viva la esperanza de que tarde o temprano, todos los niños tengan iguales oportunidades en la vida.

13. *La raíz de la solidaridad* no se halla en tener una naturaleza humana en común, ni un lenguaje común, sino “*sólo el ser susceptible de padecer dolor, y, en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación*”³².

En la perspectiva y lectura que Rorty hace acerca de cómo estamos viviendo mundialmente, no debemos hacernos muchas ilusiones acerca de un futuro mejor, *más igualitario*. Con frecuencia oímos hablar de computadoras más veloces, más inteligentes, más económicas, de nuevos tratamientos médicos que prolongan la vida y la calidad de vida; mas esta proyección solo es pensable para una fracción de la población mundial que hoy vive confortablemente, y que vivirá en mejores condiciones aún.

“Pero la mayoría de los que nazcan en el próximo siglo nunca usarán una computadora ni serán tratados en hospitales ni viajarán en avión. Tendrán suerte si aprenden a usar el lápiz y papel, y muchas más si se les administra una medicina un poco más costosa que una aspirina... No existe ninguna proyección convincente sobre un posible incre-

mento generalizado de la igualdad humana”³³.

El enfoque económico mundial no hace pronosticar un incremento en bienes comunes para toda la humanidad. Quizás haya una cosa en común entre los hombres solidarios: la esperanza de que el mundo de uno (con sus pequeñas cosas en torno de las cuales teje su propio léxico último, su propia filosofía de vida) no será destruido. Lo que se considera *un ser humano* no es una esencia metafísica, sino es algo pragmático; “algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas”³⁴.

En la cultura actual, ha perdido sentido —se ha vuelto ininteligible para Rorty— todo lo que pretende fundarse en algo que esté más allá de la historia; pero el sentido de solidaridad permanece intacto. ¿En qué se funda entonces el hecho de la solidaridad? Rorty cree encontrarlo en “una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no en el reconocimiento de algo previamente compartido”³⁵. Esta identificación combina *el aborrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*.

14. El ser humano está solo con su acto de elegir. Mas las narraciones, que le ayudan a identificarse con los movimientos comunitarios, generan en él la sensación de ser algo más: de ser parte de un sistema o máquina mayor. “Ésta es una sensación que vale la pena”³⁶. La identificación que genera la solidaridad se debe a la imaginación entre grupos de personas, no con el género humano en general.

Nuestro sentimiento de solidaridad se

*fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es 'uno de nosotros'; giro en el que 'nosotros' significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir 'debido a que es un ser humano' constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa*³⁷.

En la estimación de Rorty, existe un *progreso moral*, pero no hay que pensarlo en abstracto, sino en forma concreta y pragmática. Debemos remplazar preguntas teóricas como “¿Qué es el hombre?” “¿Qué puedo hacer o esperar?”, por otras pragmáticas: “¿Qué fines comunitarios voy a compartir?” “¿En qué clase de persona debo intentar convertirme?”³⁸.

No existe el mal, el bien, la verdad en abstracto. Como afirmaba el pragmatista Dewey, el mal o lo peor es un bien rechazado, es lo que quedó después de una deliberación y elección. En el momento de elegir, nada de lo que se va a elegir es un mal: es un bien en competencia con otros. Después de la elección, lo rechazado aparece como un bien menor, como un mal en esas situaciones o circunstancias³⁹. Pero no existe un punto fijo, una verdad absoluta, respecto de la cual las cosas son buenas o malas. Resulta fútil preguntarnos si vamos en la dirección correcta.

Que las comunidades humanas se pregunten '¿Nuestra historia política reciente, esa que resumimos en un relato de progreso paulatino, nos está llevando en la dirección correcta?' resulta tan fútil como que la ardilla se pregunte si su evolución desde la musaraña ha ido en la dirección adecuada. Las ardillas hacen lo que es mejor según sus propias luces, y lo mismo hacemos nosotros. Ellas y nosotros nos hemos movido en la dirección de lo que parece, según nuestras

*respectivas luces, una mayor flexibilidad, libertad y variedad*⁴⁰.

15. En este contexto, el progreso debería orientarse pragmáticamente hacia una creciente solidaridad humana, donde conviven la flexibilidad, la libertad y la variedad. La solidaridad se basa en la capacidad para percibir con mayor claridad que *las diferencias tradicionales* (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y demás, de la misma especie) *carecen de importancia* cuando se las compara con las *similitudes* referentes al dolor y la humillación; dolor y humillación que se hacen patentes en las novelas, en los escritos etnográficos más que en los tratados filosóficos y o religiosos. Dicho brevemente, la *solidaridad* es la capacidad de incluir en la categoría de un “nosotros” a personas muy diferentes de nosotros⁴¹. “Debiéramos tener en cuenta a los marginados”, y esto podría lograrse si los consideramos no como a “ellos”; sino -sin otra razón- como personas como “nosotros”. Debemos ser capaces de *ampliar nuestra simpatía*. Los indios, no tuvieron derechos humanos intrínsecos. Ellos, tanto ebrios como sobrios, no eran, en Norteamérica, considerados personas, no tenían dignidad humana: “Eran simples medios para los fines de nuestros abuelos”. Por el contrario, fueron los intelectuales, especialmente los antropólogos los que los vieron como interlocutores semejantes, los que simpatizaron con ellos y los que los convirtieron lentamente en objeto de justicia social⁴².

*Deberíamos extender a todos los bípedos implumes el respeto que sentimos sólo por la gente como nosotros. Se trata de una idea excelente, de una buena receta para secularizar la doctrina cristiana de la fraternidad entre los hombres*⁴³.

La mayoría de la gente –que no es profesionalmente intelectual– no se considera de la “especie humana”; sino cree pertenecer a la clase de los seres humanos *buenos* y se define por oposición a otra que es mala. “Lo decisivo para su sentido de quienes son (esto es, para saber quienes son) es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable”⁴⁴.

16. No hay un fundamento real para la solidaridad, no hay un léxico único o común y fundamental, válido de por sí para todos. No está claro por qué debemos ser más bien liberales que fanáticos, a no ser que se recurra a una teoría filosófica de la naturaleza humana. Lo que podemos desear es aumentar el “nosotros”, “nosotros los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas”⁴⁵. La moral y la solidaridad se construyen, y Rorty estima que “el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación”⁴⁶. Este liberalismo “no necesita ningún fundamento filosófico” ya que se puede justificar por los resultados que promete y no por los principios a los que apela⁴⁷.

No podemos sino partir del lugar en que nos encontramos, del nosotros que somos, de un etnocentrismo; pero de un etnocentrismo consciente “formado para destruir el etnocentrismo” ampliándolo lo más posible⁴⁸. Al ampliar el nosotros, ampliamos la responsabilidad moral.

Si se abandona, en efecto, la idea de verdad, de objetividad, de naturaleza humana, de razón, entonces *no hay nada ni nadie ante el cual responder*. En nuestra civilización occidental culta, el hombre respondía de sus actos ante Dios; luego Dios fue suplantado por la naturaleza humana, después por la

democracia, finalmente la responsabilidad se encontró solo como una lealtad ante las propias opciones individuales⁴⁹. Mas es de desear que se aprecie a la democracia “como el medio principal por el que puede llegar a existir una forma de humanidad más desarrollada”, más humana que la predemocrática⁵⁰.

Solo ampliando el yo hacia un nosotros cada vez más abarcador, crecerá el ámbito de la responsabilidad moral. Los pragmatistas como Rorty son poco afectos a las teorías en sí mismas, por el contrario, recomiendan contrastar las creencias pragmáticas con las otras alternativas y elegir la más eficaz o útil, en vez de preocuparnos sobre si hay algo que las vuelve “verdaderas”.

*Adoptar esta actitud nos liberaría de interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia, y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirán por cuestiones prácticas sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales o intentar sustituirlas por otras. Dada esta sustitución, no habría nada ante lo cual ser responsable excepto nosotros mismos*⁵¹.

17. La *compasión recíproca* es la base suficiente para la creación de una sociedad moral y política. La política no requiere fundamentos extrapolíticos o filosóficos: le es suficiente *el acuerdo o deseo de los ciudadanos*. Lo mismo puede decirse de toda acción humana: ella no necesita de referencia a creencias previas sobre el ser humano o sobre la realidad; estas creencias o filosofías son descripciones posteriores, y surgen cuando se han dado acciones exitosas para el individuo o para la comunidad. También la moral es algo que se construye. De hecho, el poder europeo pasó lentamente a manos de personas que sentían

conmiseración por el humillado y soñaban con la igualdad humana; pero puede sencillamente ocurrir que, al final, “el mundo sea dominado por personas que carecerán de tales sentimientos y de tales ideas”⁵².

Esta utopía ironista, que basa la pauta o los principios morales en la mutua compasión, puede parecer una fantasía; pero ideas como el rechazo de la prisión sin juicio, de la utilización de los prisioneros de guerra como esclavos, la tortura como medio para obtener una confesión, el uso de rehenes, la deportación de poblaciones enteras, fueron “una vez fantasías tan inverosímiles”, como la idea de que la compasión recíproca es una base suficiente para una asociación moral, social y política⁵³.

Todavía me resisto a aceptar que Hayek haya tenido razón cuando dijo que no puede haber democracia sin capitalismo; lo que sí creo es que el capitalismo es necesario para asegurar una oferta confiable de bienes y servicios, así como para asegurar que habrá suficiente excedente de capital como para financiar el bienestar social⁵⁴.

Vivimos una “época de apogeo de lo difuso”, sin objetividad, sin claridad teórica, sin racionalidad lógica, sin criterio moral preciso. Una sociedad, en este clima cultural, “no serviría a un fin mayor que a su propia conservación y mejora”, basada solamente —como lo hacen los políticos prácticos— en el sentimiento de lealtad, creyendo que de este modo conserva y mejora la civilización. Una sociedad así

...Identificaría la racionalidad con ese esfuerzo, en vez de con el deseo de objetividad. Por ello no sentiría necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca⁵⁵.

18. Esto no significa, sin embargo, que no haya una moral social o *justicia* en la sociedad. La justicia no es una fidelidad a un orden superior y anterior a los ciudadanos; sino la congruencia de sus aspiraciones, dada una historia y unas tradiciones arraigadas. La justicia debe vivirse como la “intuición de equilibrar”. En la práctica viviente, esta intuición, resultará “un acuerdo exitoso entre individuos” y “tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad (*of the self or of rationality*)”⁵⁶. El cambio de moral, en consecuencia, “se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos en vez de incrementar nuestro conocimiento”⁵⁷.

En resumen, no hay una naturaleza humana moral; solo existe la débil posibilidad de crear consensos de equilibrios, de ser fieles a ellos y tolerantes con las opiniones dispares. La igualdad y la justicia se construyen, y aunque Rorty sabe que “la justicia social no tiene mucho que ver con problemas filosóficos”, éstos —lo mismo que la literatura— pueden generar esperanzas en la construcción de “una legislación más distributiva”, de “economías capitalistas con un rostro humano”. La izquierda tiene la tarea de dar esperanzas y sugerir leyes concretas para “domesticar el poder salvaje de la economía global y ponerla al servicio de la igualdad humana”⁵⁸.

La libertad y el yo

19. La base de la moral se hallaría, en resumen, en las *formas de hablar comunes* y en las *esperanzas comunes*, ambas procedentes de una cultura “poética”⁵⁹.

Pero ¿cómo cuadran, en este contexto, el yo, la libertad y sus decisiones?

Rorty no hace una teorización acerca de la existencia o no existencia de la libertad. Él

la asume como un hecho práctico, como un hecho que se da en la práctica social. La libertad se hace manifiesta sobre todo cuando las contingencias nos llevan a reconocerla. Las cosas no están fijadas por el destino para el hombre. El reconocimiento de las contingencias (esto es, de las cosas que son o existen, pero bien podrían también no ser, porque no son necesariamente) es “la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal”⁶⁰.

“Ponemos a la libertad por delante de la perfección” afirma Rorty, siguiendo a John Rawls⁶¹. Con el ejercicio de la libertad, podemos mejorarnos lentamente; y no se requiere por el contrario, ser primero perfectos para ser luego libres.

20. La *libertad* es un hecho en las sociedades liberales; pero este hecho fue construido y debe ser cuidado.

La libertad es ante todo *libre discusión* a nivel político y social. Si cuidamos la libertad, los otros valores (como la verdad y el bien) se cuidarán por sí solos. Porque la verdad y el bien es lo que resulta de la libre discusión⁶².

En este sentido, la libertad es la fuente de la moral. Pero la moral y la libertad que interesa a Rorty es la moral y la libertad *institucionalizadas*, enraizadas en las instituciones (y, por lo tanto, sociales y políticas), cuya raíz está en la libre discusión; no tanto la libertad y la moral de cada uno, con sus respectivos intereses ideológicos.

La libre ‘discusión’ no quiere decir aquí ‘libre de ideología’, sino que simplemente alude a la discusión que tiene lugar cuando la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común

*y la paz y la prosperidad han hecho posible que se disponga de tiempo necesario para prestar atención a muchísimas personas diferentes y para pensar acerca de lo que éstas dicen*⁶³.

Mas la *libertad social* no debe ser confundida con la libertad individual o privada. La sociedad liberal crea las condiciones para la libertad social entre los hombres; pero cada uno puede ser individualmente libre hasta tanto no dañe la libertad ajena.

En una sociedad justa y libre, los ciudadanos pueden ser (o siguen siendo) tan privatistas, ‘irracionalistas’ y esteticistas como lo desean, siempre que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar daño a los otros ciudadanos. Pero tiene además un *límite moral*: lo deben hacer sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos⁶⁴.

21. El yo parece ser la sede de la libertad individual, pero no hay un “yo nuclear”: un núcleo que constituye al yo⁶⁵. Eso que llamamos “yo” no tiene una esencia fija; sino que es un “poema”, una creación, una contingencia, algo que acaece y contingentemente está donde está y habla como lo hace.

Siguiendo a Freud, Rorty cree que hay que contribuir a desdivinizar el yo, haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.

El “yo” no es un sistema estructurado, sino “un tejido de contingencias”, de cosas que acaecen o suceden: *Yo soy eso que me ha sucedido*. No existe un “yo” origen de facultades distintas, sino solo modos distintos de adaptación⁶⁶.

22. Es necesario abandonar la idea abstracta del “yo”, como si tuviese un ser característi-

co. Debemos volver a lo particular; ver las situaciones y posibilidades particulares, similares o diferentes por las que pasa cada uno, pues eso es lo que constituye al “yo”.

*Sólo si nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros mismos algo que valga la pena, crear un yo presente al que podamos respetar*⁶⁷.

En este contexto, el yo no está constituido por grandes verdades referentes a la naturaleza humana, a la verdad o a la justicia; “sino por una infinidad de menudos hechos contingentes”⁶⁸, de los cuales se habla. La conciencia del yo (o autoconciencia) surge precisamente como un asunto lingüístico: “Desde nuestra perspectiva, antes que empezáramos a hablar de ‘conciencia’ nadie era consciente de ser consciente”. La conciencia es un producto social, logrado mediante el lenguaje y la conciencia de pertenencia a un grupo hace a la persona⁶⁹.

23. La libertad se da, entonces, entre los condicionamientos del pasado, la capacidad y valor de la imaginación, y se manifiesta en la capacidad para hacernos redescubriéndonos, reinterpretándonos, reconceptualizándonos.

*Nos redescubrimos a nosotros mismos, redescubrimos nuestra situación, nuestro pasado... y comparamos nuestros resultados con descripciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros los ironistas, tenemos la esperanza de hacerlos, mediante esa redescubrición continua, el mejor yo que podamos*⁷⁰.

La libertad se manifiesta en ese poder elegir y presentar las cosas, haciéndolas parecer tanto buenas como malas, redescubrién-

dolas de acuerdo a intereses o perspectivas diversas.

Más aún en este contexto, se puede pensar en *dos fines en sí mismos para la libertad*: Uno es la ampliación de nuestro yo presente (esto es, la búsqueda de solidaridad); y el otro, “la invención de sí mismo”⁷¹.

24. Hasta tal punto Rorty admite la libertad individual y social, que se dice política y abiertamente *liberal*. Pero, en su concepción, la libertad y la sociedad liberal no tienen fundamentos teóricos válidos.

*Hay que fomentarla por sí misma. Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado. Esa es la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de ‘fundamentos filosóficos’*⁷².

Lo importante no es discutir acerca de qué es (búsqueda de la esencia) el yo o la libertad, sino el cuidarlos. A la libertad no hay que fundamentarla, sino deseársela en concreto: desear la libertad de prensa, de discusión, de elección.

*Nosotros, los ironistas que también somos liberales, pensamos que esas libertades no requieren ningún consenso acerca de ningún tema más fundamental que el de su propia deseabilidad*⁷³.

Pero, finalmente, el yo y la libertad armonizan cuando lo más importante no son los fines; sino cuando el yo es considerado como “concatenación de creencias”, como “capacidad de elegir”⁷⁴, porque allí es libre. Es más, sin la elección, no hay moral o ética.

Concibo la ética como aquello que hay

*que comenzar a crear cuando nos enfrentamos a una elección entre dos acciones irreconciliables, cada una de las cuales podría, en otras circunstancias, ser igualmente natural y adecuada*⁷⁵.

Ahora bien, dado que Rorty no admite nada absoluto ni un principio ético supremo, la elección es siempre *una cuestión de compromiso entre bienes antagónicos* y no una elección entre el bien absoluto y el mal absoluto⁷⁶. Es más, dado que para los pragmáticos como Rorty no existe una naturaleza humana intrínseca, tampoco existen obligaciones morales connaturales. Por ello, la libertad (y la elección) no tiene una norma que la hace buena o mala. La libertad resulta pues moralmente compatible “con todas y cualesquiera decisiones sobre el tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir”⁷⁷. Al elegir, sin embargo, con amor se hace la luz, porque “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad”⁷⁸.

Importa hacer elecciones prácticas, correctas; sabiendo que “correcto solo significa el contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar”⁷⁹.

25. El “yo”, o la mente humana, en última instancia, es un “mecanismo tejedor” de creencias, tradiciones y elecciones, en un contexto social⁸⁰. El yo es un “nexo de creencias y deseos carentes de centro”, en medio de circunstancias históricas: un nexo que se teje y se vuelve constantemente a retejer, porque opina, cree, interpreta, valora, elige.

El “yo”, en fin, es una creación social y nuestra.

Estoy presuponiendo que uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión o a su noción privada del sentido

*de su vida. Esto presupone, a su vez, que no existe ‘una verdad objetiva’ sobre cómo es realmente el yo humano*⁸¹.

Pero un “yo” que no sea psicópata o enfermo, *un yo moral*, aun siendo flexible y con disposiciones no armónicas, involucra en su autoconcepción “relaciones con otras personas”. El desarrollo moral en el individuo y en la especie humana como un todo, “tienen que ver con advertir otros yo humanos de modo de extender las variadas relaciones que los constituyen”. El ideal ha sido entrevisto por la concepción cristiana y budista de la santidad: “un yo ideal para quien el hambre y el sufrimiento de *cualquier* ser humano (y aún, quizás, de cualquier animal) resultan intensamente dolorosos”⁸².

En resumen, el *progreso moral* no consiste en un aumento de racionalidad o de inteligencia, ni en una disminución de la superstición o del prejuicio. Lo mejor es pensar, en la práctica y sin fundamentos metafísicos, el progreso moral como un incremento en la *sensibilidad para responder a las necesidades* de una variedad más y más extensa de personas, abarcar a más seres humanos en nuestra comunidad. Este deseo debiera estar por encima del deseo de estabilidad, seguridad y orden⁸³.

En este contexto, *ser racional, ser leal y ser moral* son tres formas de decir la misma actividad: es adquirir, construyéndola, una lealtad más amplia, no forzada, entre individuos y grupos. Es una actividad, al mismo tiempo, *racional* (en donde se buscan los fines y los medios proporcionados para lograrlos) y *emocional* (porque se advierte que los otros son como uno, capaces de negociar una convivencia en paz). Y es moral porque la justicia adquiere el sentido de tratarlos de igual manera, dado que somos un mismo grupo⁸⁴.

Queda claro, para Rorty, que se trata de una propuesta irónica, vista desde la privilegiada situación actual de los Estados Unidos, pero él estima que se trata sin embargo de una propuesta pragmática para estos tiempos posmodernos.

Observaciones finales

26. Leyendo a Richard Rorty, se aprecia en sus escritos una cierta paradoja. Por un lado, Rorty se opone a las teorizaciones sobre la ética y desea pasar rápidamente a medidas de acción que propongan cambios; pero, por otro lado, para lograr este cambio, Rorty debe teóricamente proponer las ventajas de la moral pragmática.

En realidad, no se puede ser ni siquiera práctico sin una teoría que justifique el valor de la práctica respecto de la teoría. El hombre requiere de ideas para actuar humana y coherentemente. El mismo pragmatismo es una teoría acerca de las ventajas del actuar práctico.

27. Mas los escritos de Rorty ponen en cuestión *el problema del fundamento del actuar*. Rorty no cree que la práctica necesite de fundamentos teóricos para ser realizada. Estima que lo importante es, en un mundo contingente, obrar y observar las consecuencias: primero es la acción, luego la reflexión para mejorar la acción.

28. Otra observación se puede hacer a los escritos de Rorty en esta materia. Desde un punto de vista cristiano, parece ser una *visión reductora* estimar que hay que ser historicista para liberarse, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; y que los cristianos buscan huir del tiempo histórico que les toca vivir para explicar lo que son.

No hay Dios, ni realidad, ni nada que preceda el consentimiento de la gente libre. Lo que me gusta de Dewey y del pragmatismo es la meta antimetafísica según la cual no hay posibilidad de apelar a algo más alto que un consenso democrático⁸⁵.

En la concepción de Rorty, el hombre –y sus decisiones tomadas democráticamente– se convierten, entonces, en el valor absoluto, sin otra instancia superior.

Mas la creencia en seres metafísicos no implica necesariamente un huir del tiempo histórico ni negar que el hombre debe asumir sus decisiones y responsabilidades, sino simplemente asumirlas e interpretarlas desde Alguien que le da a esas decisiones un sentido nuevo, no clausurado en este mundo histórico. La existencia de Dios no libera a los hombres de sus responsabilidades, ni es un obstáculo para ellas, sino más bien un estímulo.

29. Rorty frecuentemente describe bien situaciones sociales existentes; su filosofía se vuelve atrayente por su sensibilidad social (el ideal de suprimir la crueldad, los sufrimientos innecesarios) y por sus –lamentablemente pocas– propuestas pragmáticas; pero sus interpretaciones son discutibles. Rorty, afirma, por ejemplo, que la sociedad contemporánea ha reemplazado la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social⁸⁶. Numerosos casos podrían apoyar esta afirmación, más no por esto ella queda sin más justificada. Una libertad sin verdad como meta, no es humana: es más bien la espontánea ley de la jungla. Se da en el pragmatismo *un cierto positivismo*, por el cual lo que la sociedad hace o ha construido –por el hecho de haberlo hecho o construido–, sin más, o frecuentemente, tomado como una norma para la conducta humana. Pero,

por ejemplo, aunque todo el mundo mintiera, y cambiase -aun en el caso que esto fuese totalmente posible- la verdad por la mentira, esto sería un hecho, pero no un derecho y sin más justificado.

30. La crisis social actual es compleja; tiene variables que simultáneamente afectan su funcionamiento: la responsabilidad del Estado por la cohesión social, la relaciones entre economía y sociedad (crisis del trabajo y leyes de convivencia humanamente dignas), los modos culturales a través de los cuales se forman las identidades individuales y colectivas⁸⁷. En este contexto, el optimismo presentado por los escritos de Toffler, la CEPAL y la Unesco⁸⁸, según los cuales la educación y el conocimiento constituirían la variable clave sobre la cual sería posible una *transformación productiva con equidad, y una mayor solidaridad y bienestar para todos*, ha dado paso a lecturas más complejas⁸⁹.

La sociedad basada en el uso intensivo de conocimientos han producido simultáneamente fenómenos de igualdad y de desigualdad, originándose dos tipos de solidaridades: la de los excluidos y la de los no excluidos de los sistemas de producción⁹⁰.

31. El ideal de la Revolución Francesa, *Igualdad, Libertad, Fraternidad*, parece a los posmodernos irrealizable y contradictorio: si se logra la igualdad, ésta se alcanza por la fuerza, y excluye entonces a la libertad. Y viceversa, alcanzado un margen de libertad, éste genera desigualdades en los logros. Pero, de todos modos, la que ha salido perdiendo en este ideal ha sido la *Fraternidad*: la idea de que todos somos hijos de Dios, y en consecuencia, hermanos.

Nuestra sociedad posmoderna no solo se ha secularizado, se ha también desentendido

de toda idea superior a nuestro mundo y a nuestro transcurrir temporal. El hombre, abandonado a sí mismo, es concebido como artífice de su propio destino, en una competencia que no es, frecuentemente, solidaria ni leal, generando un mundo social poco confiable y seguro, donde la verdad (esto es, lo que son las cosas y sucesos -aunque a mí, sujeto, no me favorezca que sean de tal o cual modo-), queda reducida al interés de los sujetos (frecuentemente anónimos) más fuertes. No sin razón se ha hablado de un *darwinismo social* en donde triunfa y es seleccionado el más fuerte. Estas ideas, no obstante, se hallan en neta oposición con otras ideas cristianas que estiman que *el hombre es humano precisamente por defender al débil, al huérfano, a los ancianos*.

Cristianamente no existe sociedad donde no hay socios, donde no participan -en libertad y solidaridad- todos de los beneficios y fracasos de sus acciones, con un fuerte sentido de pertenencia social y no de exclusión del sistema.

Por otra parte, los beneficios anónimos de la globalización *han roto las formas tradicionales de solidaridad y cohesión entre los semejantes*. Los grupos beneficiados tienden a comportarse, en el nivel global, sin compromisos con los destinos de las personas afectadas por las consecuencias de la globalización, que parece escapar incluso de las manos de los Estados Nacionales, generándose una especie de tribalización de la sociedad en torno a beneficios económicos. La tendencia al empobrecimiento creciente del 80 % de la población mundial y al enriquecimiento creciente del 20 % restante, indica que el deterioro económico es socialmente mucho más profundo de lo que aparece. Con este deterioro, *disminuyen también las condiciones de educabilidad para la solidaridad social*: por un lado, cada vez más personas *no*

tendrán acceso a un desarrollo cognitivo básico y tecnológico necesario para no ser excluidos del sistema productivo (desarrollo básico que “está vinculado a una sana estimulación afectiva, buena alimentación, y condiciones sanitarias adecuadas”, desde los primeros años de vida); por otro lado, la *socialización primera* que otorga el sentimiento de pertenencia a un grupo y un proyecto de vida valioso, y que procede de un grupo familiar estable, con una seguridad económica también relativamente estable (otorgada por la capacitación constante y los seguros sociales en caso de crisis), entra en crisis con el deterioro económico y la pauperización de la clase media.

*No se trata solamente de preguntarnos cuál es la contribución de la educación a la equidad social; sino, a la inversa, ¿cuánta equidad social es necesaria para que haya una educación exitosa?*⁹¹

32. Parece que nos hallamos ante una sociedad paradójica: por una parte, favorece y promueve la *autonomía cultural* de los ciudadanos entendida como manera de pensar independiente, cada vez a menor edad; por otra, la *autonomía material* se adquiere cada vez más tarde.

Se genera, en este contexto, una aparente y falsa solidaridad humana, donde los mejores económicamente tienden a agruparse con los mejores, y los desfavorecidos a unirse pasivamente –sin medios– en la exclusión.

No obstante, la tendencia a *la libertad para aproximarnos a una mayor igualdad de oportunidades iniciales y humanas* sigue siendo un ideal deseable aunque utópico; pero esas ideas utópicas son las que permiten ver lo mucho que queda por realizar. La justicia y la solidaridad siguen siendo elementos básicos para garantizar el carácter sostenido

del desarrollo social humano y cristiano⁹².

Los escritos de Rorty vuelven a poner en tela de reflexión el sentido de la solidaridad y, aunque no se comparta con él su historicismo e inmanentismo, hay que reconocer que él ha insistido en la necesidad de ampliar, en la práctica, el sentido de “nuestros semejantes”. El pensamiento cristiano siempre ha insistido en este sentido, aunque no siempre ha sido eficaz en la realización de sus ideales.

Por ello, creemos que es *innecesario*, en la concepción filosófica de Rorty: a) su deseo de abandonar toda búsqueda de fundamentos y b) su aproximarse a un escepticismo generalizado respecto de las teorías, c) en un inmanentismo historicista⁹³. Mas, por otra parte, los grandes ideas del Occidente Moderno (Libertad, Igualdad, Fraternidad) deben convertirse en realizaciones prácticas como lo desea el pragmatismo, para que esas utopías no queden desacreditadas y abandonadas, corriéndose el riesgo de que sean suplidas con otras realizaciones inhumanas.

Por lo demás, Rorty al insistir en considerar a los dos intereses (el privado y el público) como *igualmente válidos pero irreconciliables*, no está haciendo más que separar al individuo (la persona individual) de la sociedad (la persona que –para ser humana– está relacionada con leyes) y se olvida de la responsabilidad de la solidaridad mutua. Pero las mismas propuestas filosóficas de Rorty quedan vaciadas de contenido y valor cuando él mismo considera al hombre, al “yo”, –como empirista, pragmatista y posmoderno–, vaciado de contenido y reducido a lo que le acaece. ¿Qué sentido tiene luchar por la solidaridad para con las personas humanas si éstas son sólo el recuerdo que ellas tienen de sí mismas? La *solidaridad*, sin un recurso a un yo ontológico (esto es, que tiene un ser por el que debe responder), solo se reduce a

un recurso *sentimental y romántico*: al sentimiento de compasión, como ya lo había sugerido J. J. Rousseau. Diríamos que este recurso pragmático al sentimiento es poco práctico desde el punto de vista social, económico y político⁹⁴.

Por último, si Rorty deseara proseguir con su principio filosófico pragmatista no debería olvidar que *la utilidad primera de*

toda sociedad es poseer un bien común, sin el cual no hay posibilidad de *ser solidariamente socio* ni formar sociedad.

A un cierto punto, no hay cuestión más práctica que una buena teoría que conduzca a la acción eficaz, y es posible que la teoría filosófica de Rorty -en su pretensión de eficacia- olvide cuestiones teóricas importantes para una buena práctica moral y solidaria.

NOTAS

¹ Richard Rorty ha nacido en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Standord. Después de transitar un período en lo que podríamos llamar una Filosofía del Lenguaje, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno.

² RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 15.

³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 17. Cfr. ROCHE, G. *L'apprenti-citoyen. Une éducation civique et morale pour notre temps*. Paris, ESF, 1993.

⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 201. Cfr. RORTY, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967. RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 96, 161, 162. RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 41.

⁵ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 15.

⁶ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 15.

⁷ RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

⁸ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 79-80. "El pragmatismo no cree que la verdad sea la meta de la indagación. La meta de la indagación es la utilidad, y existen tantos propósitos diferentes como propósitos a satisfacer" (Idem, p. 53, 71).

⁹ RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 273. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: Failed Prophecies, Glorious Hopes, p. 201-209.

¹⁰ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 16.

¹¹ RORTY, R. *La academia antipatriota en NUSSBAUM, M. y otros. Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As., F.C.E., 1997, p. 27-32. Cfr. CRITCHLEY, S. *Desconstrucción y pragmatismo: ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?* En MOUFFE, C. *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 52.

¹² RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 118.

¹³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 17. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin,

- 1999: *Love and Money*, p. 223-228.
- ¹⁴ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 84-85, 73.
- ¹⁵ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18.
- ¹⁶ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18. Cfr. CEBRIÁN, M. *La interpretación de los mensajes televisivos por la infancia en Comunicación, Lenguaje y Educación*, 1993, n. 18, p. 67-80. PORCHER, L. *Télévision, culture, éducation*. Paris, Collin, 1994.
- ¹⁷ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.
- ¹⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18-19. Cfr. FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Bs As., Planeta, 1992.
- ¹⁹ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 34. Cfr. RORTY, R. *La academia antipatriota en NUSSBAUM, M. Y otros. Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997, p. 27-32. RORTY, R. *Norteamericanismo y pragmatismo en Isegoría*, 1993, n° 8, p. 5-25. RORTY, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* en DICKSTEIN, M. (Comp.) *The New Pragmatism*. Durham, N.C., Duke University Press, 1998.
- ²⁰ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 85.
- ²¹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 86. RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 83-84.
- ²² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 309..
- ²³ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 28 nota 8, y p. 29. RORTY, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en PUTNAM, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997.
- ²⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 313. Cfr. LUKES, S. *Moral diversity and relativism en Journal of Philosophy of Education*, 1995, n. 29, 2, p.173-179.
- ²⁵ Cfr. RORTY, R. *Pragmatismo y Política*. O. C., p. 108-112.
- ²⁶ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 166, 290, 158, 169, 253. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. c., p. 228.
- ²⁷ PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. O. C., p. 311. Cfr. SCAVINI, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999, p. 157-159.
- ²⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 112.
- ²⁹ RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volumen 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 281.
- ³⁰ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 282. Cfr. HUDE, H. *Mercado y solidaridad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1996, n. 205, p. 395-407.
- ³¹ RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, 7/3/99, p. 8-9. NOVO, M. *Pedagogía y Posmodernidad. Ni olvido de la historia ni relativismo moral* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n. 265, p. 86-89.
- ³² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 110. Cfr. JUGO BELTRAN , C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.
- ³³ RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, 7 de Marzo, de 2000, p. 8.

- ³⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 207.
- ³⁵ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 208. Cfr. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 272.
- ³⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. c., p 228.
- ³⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 209. RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 72.
- ³⁸ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 340.
- ³⁹ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 338 nota 45.
- ⁴⁰ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 337.
- ⁴¹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 210. RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. - SHUTE. St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112-134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 73, 71.
- ⁴² RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 279, 267, 280. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 214.
- ⁴³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 71.
- ⁴⁴ RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 72.
- ⁴⁵ Cfr. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 259. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 215.
- ⁴⁶ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 293. Cfr. RORTY, R. *Dewey between Hegel and Darwin* en ROSS, D. (Comp.) *Modernism and the Human Sciences*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1994. KOLENDA, K. *Rorty's Dewey* en *The Journal of the Value Inquiry*, 1986, n° 1, p. 57-62.
- ⁴⁷ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 14. Cfr. RORTY, R. *Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy* en *Business Ethic Quaterlly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.
- ⁴⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 216.
- ⁴⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 250.
- ⁵⁰ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 30 nota 12 y p.39. BUGOSSI, T. *Democrazia e aristocrazia in Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2, p. 57-64.
- ⁵¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 65. Cfr. CAPUTO, J. *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty* en *Review of Metaphysics*, 1983, n° 36, p. 661-685.
- ⁵² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 203. Cfr. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Madrid, Paidós, 1997, p. 60.
- ⁵³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 202.
- ⁵⁴ RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. O. C., p. 82.
- ⁵⁵ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 69. RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 50. Cfr. ILLESCAS, M. *El hombre y su mundo: Caminos de la historicidad* en *Revista de Filosofía*, 1997, n° 90, p. 303-340.

- ⁵⁶ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 251, 252. Cfr. NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995. LUHMANN, Th. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós, 1997.
- ⁵⁷ RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O., C., p. 65.
- ⁵⁸ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 16. RORTY, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en PUTNAM, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997.
- ⁵⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 104.
- ⁶⁰ "We... put liberty ahead of perfection" (RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 65). Cfr. SORIA, F. *Cultura y libertad*. Valencia, Universidad de Valencia, 1996. CONNELL, R. *Escuelas y justicia social*. Madrid, Morata, 1997
- ⁶¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 253.
- ⁶² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102.
- ⁶³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102. Cfr. WATT, J. *Ideology, objectivity, and education*. New York, Teachers College Press, 1994. MARCUSE, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- ⁶⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 16. Cfr. SCHWALBE, M. *The Autogenesis of the Self* en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1991, n. 3, 269-294. BLANCO REGUEIRA, J. *Merleau-Ponty o la agonia de la subjetividad* en *Revista de Filosofía* (México), 1995, n. 84, p. 402-419. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.
- ⁶⁵ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 207. Cfr. POPPER, K.-ECLESS, J. *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1982. GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.
- ⁶⁶ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 50, 52.
- ⁶⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 53. ANGERS, P. - BOUCHARD, C. *L'auto-appropriazione*. Bologna, EDB, 1994. BILBENY, N. *El idiota moral. La vanidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- ⁶⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 206. Cfr. DEI, H. *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*. Bs. As., Almagesto, 1993.
- ⁶⁹ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 313, 271.
- ⁷⁰ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 98. Cfr. GRIMAL, P. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona, Gedisa, 1991. TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991.
- ⁷¹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 83, nota 24.
- ⁷² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 71. Cfr. GONZÁLEZ-SIMANCAS, J. *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona, EUNSA, 1992. MARTÍNEZ MARTÍN, M. *La educación moral: una necesidad en las sociedades plurales y democráticas* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 1995, n. 7, p. 13-39.
- ⁷³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102.
- ⁷⁴ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 253.
- ⁷⁵ RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 88.
- ⁷⁶ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 309. Cfr. STRIKE, K. - EGAN, K. *La autonomía como obje-*

to de la educación en *Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1981.

⁷⁷ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 187.

⁷⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 278. Cfr. TABERNER GUASP, J. *Socialización y espíritu crítico: educación ético-cívica en Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 199, p. 547-568. WATZLAWICK, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990.

⁷⁹ RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley*. O. C., p. 90-91.

⁸⁰ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 131, 258 nota 39. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 78. DARÓS, W. R. *Erich Fromm: El condicionamiento psicológico y su dimensión social en el ámbito moral en Intersticios. Filosofía, arte, religión*. México, 1995, n. 3, p. 67-87.

⁸¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 262. LELAND, D. *Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critic from a Feminist Point of View en Praxis International*, 1988, n° 8, p. 275.

⁸² RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 88. Cfr. I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986. OLNECK, M. *Terms of Inclusion: Has Multiculturalism Redefined Equality in American Education?* en *American Journal of Education*, (Chicago), 1993, n. 3, p. 234-261.

⁸³ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 91, 92, 95, 102. Cfr. POWER, F. - LAPSLEY, D. (Ed.) *The Challenge of Pluralism: Education, Politics and Values*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1993.

⁸⁴ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 120. Cfr. CHIMIRRI, G. *Ragione e azione morale. Conflitto e conciliazione di teoria e pratica*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1997.

⁸⁵ "There's no God, no reality, no nothing that takes precedence over the consensus of a free people. What I like about Dewey and pragmatism is the anti-metaphysical claim that there's no court of appeal higher than a democratic consensus." (Rorty, R. *A conversation with R. Rorty by Scott Stossel*. 23-4-98).

⁸⁶ Cfr. RORTY, R. *Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy en Business Ethic Quarterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.

⁸⁷ FITOUSSI, J-P. Y ROSANVALLON, P. *La nueva era de las desigualdades*. Bs. As., Manantial, 1997.

⁸⁸ Cfr. TOFFLER, A. *Cambio del poder*. Barcelona, Plaza y Janés, 1990. UNESCO *Learning: The Treasure within*. Paris, Unesco, 1996.

⁸⁹ Cfr. TEDESCO, J. *Educación en la sociedad del conocimiento*. Bs. As., FCE, 2000, p. 14-15. CUESTA ÁLVAREZ, B. *Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria en Estudios Filosóficos*, 1996, n° 130, p. 453-510

⁹⁰ HALPERIN, L. *Menores, pobreza y estrategias de sobrevivencia en revista Iniciativas para el desarrollo de espacios solidarios*. 1991, n. 1, Informe especial, p. 1-15.

⁹¹ TEDESCO, J. *Educación en la sociedad del conocimiento*. O. C., p. 92. Cfr. FABBRI, E. *Familia, generadora de la solidaridad de corazón en CIAS*, 1999, n° 484, p. 264-272. HUDE, H. *Mercado y solidaridad en Revista Española de Pedagogía*, 1996, n. 205, p. 395-407. FUENTES PÉREZ, F. *Economía y ética: agonía de un malentendido. Necesidad y otros supuestos para una Razón Solidaria en Estudios Filosóficos*, 1994, n. 124, p. 359-380.

⁹² Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A. *La deontología profesional y el humanismo de la solidaridad en Consudec*, n. 791, p. 12-13. GONZÁLEZ, S. *Educación para un futuro solidario*. Madrid, Paz y Cooperación, 1993.

⁹³ Cfr. JUGO BELTRAN, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty en Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.

⁹⁴ Cfr. FRASSER, N. *Solidarity or Singularity? Richard Rorty, Between romanticism and Technocracy en Praxis international*, 1988, n° 8, p. 267. I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986.