



W. R. Daros

**PROBLEMÁTICA SOBRE
LA OBJETIVIDAD, VERDAD
Y EL RELATIVISMO
en R. Rorty y A. Rosmini**

**UCEL
UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO
ROSARIO**

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2002. Editorial UCEL. Segunda edición 2008.

Copyright by *UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Queda, por esta ley, **prohibida y penada su reproducción**: Artículos 2,9,10,71,72,172.

Impreso y armado final en *Cerider: Centro Regional de Investigación y Desarrollo de Rosario*. Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

ÍNDICE

PROBLEMÁTICA SOBRE LA OBJETIVIDAD, LA VERDAD Y EL RELATIVISMO en Richard Rorty y Antonio Rosmini

NOTA BIOGRÁFICA.....	Pág. 6
- Richard Rorty.	
- Antonio Rosmini.	
PRÓLOGO de Jean-Marc Trigeaud (Professeur à l'Université Montesquieu, Bordeaux IV).....	Pág. 13
INTRODUCCIÓN: <i>Entre la descripción y la explicación</i>	Pág. 17
CAPÍTULO I: <i>¿Qué es filosofía?</i>	Pág. 26
A) ¿Qué ha sido la filosofía en el pasado según R. Rorty? La filosofía "abandonista" y pragmática de Rorty. Superar el giro lingüístico con un pragmatismo historicista.	
B) ¿Qué ha sido la filosofía para A. Rosmini? La filosofía de Rosmini, recuperadora de la tradición clásica. La filosofía como saber sistemático a partir de un principio fundante último.	
C) Observaciones confrontadas: la filosofía según Rorty y según Rosmini.	
CAPÍTULO II: <i>La mente y la verdad: ¿mitopóiesis filosófica o exigencia humana?</i>	Pág. 56
A) La invención filosófica de la mente según Rorty. La invención del conocimiento como representación. El concepto rortiano de verdad.	
B) La mente y la verdad según A. Rosmini. El conocimiento como presencia, la verdad de lo conocido, y el problema de la re-presentación.	
C) Observaciones en relación con la concepción de R. Rorty.	
CAPÍTULO III: <i>Más allá de la subjetividad y la objetividad</i>	Pág. 94
A) El sujeto humano en la concepción de R. Rorty No hay esencias. El problema mente-cuerpo. Tres modelos de la interpretación sujeto-mundo.	
B) Subjetividad y objetividad.	

Antidualismo: ni subjetividad ni objetividad.
Insignificancia de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Las apelaciones de los efectos prácticos en el contexto.

C) Subjetividad y objetividad en Rosmini.

¿A la búsqueda de la esencia?

El problema alma-cuerpo.

Subjetividad y objetividad.

Sentir no es conocer.

D) Observaciones conclusivas.

CAPÍTULO IV: *Relativismo y pragmatismo*..... Pág. 124

A) Los problemas del conocimiento según Rorty.

El conocimiento y los meandros del relativismo.

Pragmatismo etnocéntrico.

B) Conocimiento y relatividad en el conocimiento, según Rosmini.

“Conocer” algo como un considerarlo en forma absoluta.

Lo relativo y lo absoluto en el ser y en el conocer.

C) Observaciones conclusivas.

CAPÍTULO V: *La moral de la contingencia y la solidaridad deseada*..... Pág. 148

A) El sentido tradicional de la moral según Rorty.

El sentido pragmático y contingente de la moral.

La solidaridad imaginada y deseada.

La libertad y el yo.

B) El sentido de la moral rosminiana.

Moral objetiva y personal.

¿El objeto último de la moral puede hallarse en evitar el dolor y buscar el placer?

Solidaridad social.

C) Observaciones críticas.

CAPÍTULO VI: *La educación “infundada” en la filosofía posmoderna y pragmática*..... Pág. 180

El marco filosófico tradicional de la educación.

A) La concepción posmoderna de la educación, según Richard Rorty:

La concepción posmoderna y pragmática de la persona.

La concepción posmoderna y pragmática de la sociedad.

La educación como proceso social pragmático y posmoderno.

El aprendizaje cultural formal.

Educación sentimental como contagio y coherencia con las creencias del grupo.

B) Concepción rosminiana de la educación:

La educación de la inteligencia.

La formación del yo y, con él, la formación de la persona.

Hacia la educación de un yo realista, esto es, confrontándose con las exigencias de la realidad y de la coherencia.

C) Dos concepciones de lo educativo.

CONCLUSIÓN: *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo: ¿Mitopóiesis filosófica o exigencia humana?.....* Pág. 209

A) La propuesta filosófica de Richard Rorty:

El principio del pragmatismo.

La propuesta gnoseológica y antropológica.

La cuestión del relativismo.

La propuesta moral.

La propuesta educativa.

B) La propuesta filosófica rosminiana en confrontación con la propuesta de Richard Rorty:

El principio de la filosofía rosminiana.

La propuesta gnoseológica y antropológica.

La cuestión del relativismo.

La propuesta moral.

La propuesta educativa.

Cuadro comparativo y conclusión.

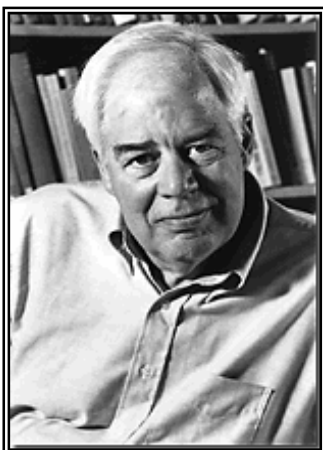
ABREVIACIONES Y BIBLIOGRAFÍA DE R. RORTY Y A. ROSMINI... Pág. 272

BIBLIOGRAFÍA GENERAL..... Pág. 280



NOTA BIOGRÁFICA

RICHARD RORTY



Richard Rorty, especialmente en su artículo *Trotsky y las orquídeas silvestres*, ha escrito unas breves referencias biográficas que utilizaremos aquí para que el lector pueda ubicar mejor los rasgos de su pensamiento.

Richard Rorty nació el 4 de Octubre de 1931, en Nueva York. Él se autodefine, en su infancia, como “un chico listo, presumido e hijo único”.

El padre de Richard Rorty fue un hombre culto que acompañaba a veces a John Dewey a México como representante de la comisión de investigación que presidía Dewey. El pragmatismo de Rorty y su admiración por John Dewey, (quizás el filósofo pragmático norteamericano más representativo), tienen, pues, orígenes familiares.

Su padre abandonó el Partido Comunista Americano en 1932 (cuando advirtió hasta qué punto el partido era dirigido desde Moscú) y fue luego calificado como trotskista. Cuando Trotsky fue asesinado, en 1940, su secretario John Frank, fue huésped incógnito en la casa del padre de Richard Rorty, en Flatbrookville.

Este hecho marcó la conciencia de Richard Rorty: “Crecí pensando que toda la gente decente era, sino trotskista, al menos socialista” (RR, n° 89, p. 30; n° 99, p. 3)¹. Como su padre había estado en una ocasión en la cárcel, por escribir sobre una huelga, también asoció a la policía con los matones que, aún por aquel entonces, seguían contratándolos con frecuencia para apalea a los huelguistas. Éstos le parecieron ser los grandes héroes de su época (RR, n° 96, p. 62).

Teniendo doce años trabajaba gratis, como chico de recados, llevando borradores de declaraciones de prensa de la *Liga de Defensa de los Trabajadores*, a diversas oficinas. Mientras los llevaba los leía y aprendió mucho sobre lo que los propietarios de empresas hacían a los sindicalistas, a los aparceros, a los bomberos de color. “Así que a los doce años yo ya sabía que el sentido de la vida era luchar contra la injusticia social”.

Pero Rorty tenía también sus intereses privados, personales: admiraba al niño, recientemente entronizado, Dalai Lama. Apreciaba también la vida de

¹ Véase, en *Abreviaciones y Bibliografía*, la referencia a las obras allí numeradas y a las páginas que citamos, tanto las de Richard Rorty (con la abreviación: RR, n° ..., p. ...), como las obras de Antonio Rosmini y a los párrafos citados (con la abreviación AR, n° ..., § ...).

campo y, en especial, las orquídeas silvestres, poco comunes, de las que llegó a catalogar 17 especies en las montañas del noroeste de Nueva Jersey.

A los quince años (1946), se traslada al Hutchins College de la Universidad de Chicago, que Rorty ironiza como "la mayor colección de neuróticos". Tenía el proyecto de "fundir en una sola imagen realidad y justicia". Buscaba un camino para ser al mismo tiempo un intelectual *snob* y un amigo de la humanidad, un ermitaño solitario y un luchador por la justicia.

En el Hutchins College reinaba una filosofía neoplatónica, opuesta al pragmatismo de Dewey. Se afirmaba allí que "el pragmatismo era vulgar, `relativista´ y autorrefutador. Tal y como lo enseñaban una y otra vez, Dewey no tenía absolutos. Decir, como Dewey decía, que `el crecimiento es, en sí mismo, el único bien moral´, le dejaba a uno sin criterio alguno sobre el `crecimiento´ y así, no había manera de refutar la sugerencia de Hitler de que Alemania había `crecido´ bajo su mandato. Decir que la verdad es lo que funciona es reducir la búsqueda de la verdad a la búsqueda del poder. Solo la apelación a algo eterno, absoluto y bueno -como el Dios de santo Tomás o la `naturaleza de los seres humanos´ de Aristóteles- nos permitiría responder a los nazis o justificar la elección de la social democracia y no el fascismo".

Todo esto sonaba muy bien a los oídos de un joven de quince años. Encontrar un absoluto era algo difícil de hallar, tarea para unos pocos elegidos, un desafío para un joven. Por otra parte, desacreditar a Dewey, héroe de la familia, era una forma muy cómoda de rebelión adolescente.

Por un momento, le pareció que solo los cristianos comprometidos (quizás anglocatólicos) podían servir con altruismo a sus congéneres; pero "una orgullosa incapacidad" de creerlo lo condujo gradualmente a retirarse de lo religioso e introducirse en el absolutismo filosófico.

Rorty lee entonces a Platón y se convence de que Sócrates tenía razón: la virtud es conocimiento. Se decidió, pues, especializarse en filosofía. De los quince a los veinte años apreció la filosofía platónica. "El platonismo -afirmaba- tenía todas las ventajas de la religión, sin requerir la humildad que el cristianismo demandaba y de la que yo era aparentemente incapaz".

Cuanto más filósofos leía Rorty, más claro le parecía que cada uno de ellos retrocedía sus puntos de vista a primeros principios que resultaban incompatibles con los primeros principios de sus oponentes. No parecía existir un punto de vista neutral desde el cual se pudiesen juzgar a esos primeros principios alternativos. No parecía posible llegar a una certeza racional; no se podía reemplazar la pasión por la razón.

La filosofía quedaba reducida a hacer distinciones para evitar las contradicciones: la prueba de la verdad filosófica era la coherencia. Hablando más en general, la filosofía parecía consistir en redescubrir el marco conceptual cuanto nos encontramos con una contradicción, de modo que las objeciones de los oponentes se volviesen irrelevantes. Pero Rorty dudaba sobre si esta forma de proceder lo haría más sabio o virtuoso.

De Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Leyó entonces la *Fenomenología del espíritu* de Hegel el cual describía a la filosofía como un tiempo o época hecho pensamiento. Meterse en el tiempo en que se vive podía ayudar a cambiar el mundo, y de este modo la filosofía tenía aún alguna función social que cumplir, aunque no existiese una comprensión del mundo fuera del tiempo y del espacio como pretendía Platón.

Pasó luego a ejercer la docencia, como profesor asociado, en el Welles-

ley College (1958-1961) y, como profesor con plena dedicación, en la universidad de Princeton (1961-1982).

La filosofía de Hegel y la capacidad literaria de Proust (*En busca del tiempo perdido*) maravillaron a Rorty, porque ambos describían el mundo sin preguntarse si lo que narraban tenía moraleja o no, ni veían las cosas desde el punto de vista de la eternidad, sino desde la temporalidad.

“Me encontré regresando a Dewey. Dewey me parecía ahora un filósofo que había aprendido todo lo que Hegel tenía que enseñar sobre cómo evitar eternidad y certeza, mientras lograba inmunizarse contra el panteísmo al tomar a Darwin con seriedad” (RR, n° 89, p. 37).

En ese tiempo, Rorty conoce al francés Derrida y éste le hace conocer a Heidegger. Le sorprendieron las semejanzas de las críticas de Dewey y Heidegger (y luego Wittgenstein) al racionalismo de Descartes y la recuperación del valor de lo temporal. De Dewey aprecia sobre todo su crítica al platonismo (RR, n° 121, p. 158; n° 31, p. 23); la crítica a buscar ayuda en algo trascendente; cuando en realidad -como lo ha visto Dewey- nuestro mundo es contingente, no tiene nada de necesario ni de absoluto: nuestro mundo es solo eso que nos sucede (RR, 31, n° 89). Rorty expresó estas ideas en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en el que se define como historicista antiplatónico. Él estima estar más cerca de los sofistas que de Platón (RR, n° 26, p. 149), asumiendo una concepción pragmática, romántica, humanista y secular, donde no hay nada fuera del ser humano que le sirva de guía al hombre: los hombres están librados a sí mismos (RR, n° 133, p. 43). Este libro le dio a Rorty la autoconfianza que aún le faltaba. Pero Rorty no había logrado aún la fusión de realidad y justicia que treinta años más tarde lo había llevado a la universidad.

Desde 1982 a 1998, ejerció la docencia universitaria en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Virginia, como profesor de Humanidades. Desde 1998, es profesor de Literatura Comparada, en la universidad de Stanford.

Rorty comenzó a ver que esta idea de fusionar realidad y justicia era un error. Solo la religión o una fe no argumentativa, podía aunar amor, poder, justicia en igual medida. Rorty escribió el libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, haciendo ver cómo sería la vida intelectual si no se consiguiera el intento platónico de unir realidad y justicia.

Para algunos cristianos, el amor a Dios y a las otras personas es inseparable; pero los demás no piensan de esta manera. Esto significa que, para muchas personas, lo que compartes con otras (por ejemplo, no comportarte como un matón, ayudarles a derrocar tiranos, alimentarlos cuando están hambrientos), es más importante que todo el resto. Ese compartir no se debe a nada racional, a ser hijos de Dios, a la naturaleza humana; sino a simpatizar con el dolor de los otros. Y este participar en el dolor no es una categoría universal, que abarque a todos y sea consistente.

“Esta es la historia de cómo llegué a los puntos de vista que mantengo” (RR, 89, p. 39).

Desde los veinte años, en los que creyó con Dewey y Hegel que el hombre es hijo de su tiempo y de su lugar, y que la objetividad no es algo más que la intersubjetividad, Rorty ha leído y discutido mucho. Pero en estos temas

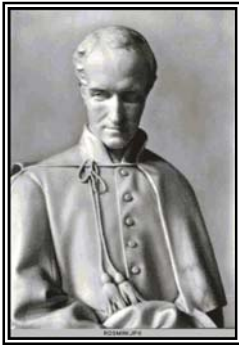
no cree tener en la actualidad más penetración intelectual que entonces. "Lo que todos estos años de lectura y discusión hicieron fue permitirme expresar mi desilusión con Platón, mi convicción de que la filosofía no es de ayuda para tratar con nazis y otros matones" (RR, nº 89, p. 42).

Políticamente, Rorty ha renunciado al socialismo, el cual hay sido un mal pragmatismo; y está dispuesto a admitir que el Estado de bienestar capitalista es "lo mejor que podemos esperar".

Pero aunque los hombres son productos del tiempo y del lugar en que viven, no todo es igual para Rorty: la tolerancia, la decencia con los otros seres humanos, la solidaridad humana, generar esperanzas, más que el conocimiento de algo no humano, es lo que realmente le importa, y hacen de Rorty un caballero quijotesco y de rostro humano, como lo llamara Rafael de Águila².

Actualmente Rorty es presidente de la división oriental de la Asociación Filosófica Americana y docente de la Universidad de Stanford en California.

ANTONIO ROSMINI



Antonio Francisco David Ambrosio Rosmini nació en Rovereto (ciudad sujeta a tributo a la Casa de Austria, aunque consciente de su italianidad), el 24 de marzo de 1797. Fue el primogénito varón y, según las leyes, heredaba todo el patrimonio familiar.

A los siete años frecuentó la escuela pública de Rovereto, según decía, "ad imparare la sapienza" (para aprender sabiduría). Mas de acuerdo con otra biografía, las primeras letras las recibe de un instructor que va a su casa.

Se destacó desde pequeño por ayudar a los niños pobres, regalándoles lo que podía.

Desde pequeño también fue un lector constante y ávido. Escribía un diario personal y resumía en él lo que leía.

Ya a los 15 años, sus maestros (sobre todo Pietro Orsi) admiraban su madurez mental, su capacidad para escribir y la amplitud de su cultura.

En 1816 obtiene el diploma de "maturità classica", con gran alabanza de los docentes. En el diploma se lo menciona como un "joven doctísimo y dotado de un agudo ingenio".

En los años 1816-1819, cursa sus estudios universitarios en teología en la Universidad de Padua. En 1821 fue ordenado sacerdote y se dedicó, en Rovereto a la oración y al estudio hasta 1826. En esos años escribe *Dell'educazione cristiana*.

En 1828, fundó el "Instituto de la Caridad" (hoy conocido como Padres Rosminianos). Viajó a Roma para obtener la aprobación del Instituto (lo que logrará en 1839) y para publicar en Roma su primera gran obra filosófica: el *Nuevo Ensayo sobre el origen de las ideas*.

Entre 1830 y 1840 escribe *La antropología en servicio de la ciencia moral*, la *Antropología Sobrenatural*, *La renovación de la filosofía en Italia*, *Los*

² DEL ÁGUILA, R. *El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano* en *Isegoría*, 8, 1993, p. 26-48.

principios de la ciencia moral: una historia comparativa y crítica, Sumaria razón por la que permanecen o se arruinan las sociedades humanas, La sociedad y su fin, El principio supremo del método y los reglamentos para las escuelas.

En 1836, la condesa Ana María Bolongaro (que morirá en 1848) lo invita a residir en Stresa y le dejará luego su palacio, que es la actual sede del Centro Internacional de Estudios Rosminianos.

Entre 1840 y 1850 escribió, entre otras obras, *Lo divino en la naturaleza, Psicología, Filosofía del derecho, Lógica, Sistema filosófico, Compendio de Ética, Teodicea, Vincenzo Gioberti e il Panteismo (Saggio di Lezioni Filosofiche)*.

En 1848, Rosmini había animado la esperanza de una Italia unida. Publicó un opúsculo sobre la Unidad de Italia, llamando a los italianos a la unión en una confederación de los estados actuales con la presidencia del Papa (Pío IX, 1846-1877). En esa fecha había publicado su *Constitución civil según la justicia social* y, tras las reformas iniciadas por Pío IX, se animó a publicar también el largamente preparado libro *Las cinco llagas de la Iglesia*.

En agosto de 1848, mientras se estaba curando de una dolencia hepática, el gobierno de Piamonte (donde Gioberti era ministro) encarga a Rosmini que vaya a Roma y trate de hacer un Concordato con la Santa Sede, al que le seguiría después un tratado político y militar. Luego de ser consejero del Papa, y posible cardenal, sus adversarios consiguieron que le incluyeran dos obras en el *Índice* de los libros prohibidos: *Constitución civil según la justicia social* y *Las cinco llagas de la Iglesia*.

Retornó a Stresa y escribió la *Introducción a la filosofía*. Pero la mayor parte de su tiempo, en estos años, lo dedicó a volver a redactar la *Teosofía* (u *Ontología, teología natural y cosmología*) que se publicó póstuma en cinco gruesos volúmenes (1859-1874).

Vuelto Pío IX a Roma, conservaba por Rosmini mucha estima. Decretó entonces que no se litigara más sobre los escritos de Rosmini, acusados de contener errores; y nombró una comisión de 16 consultores que, en secreto, leyeran las obras de Rosmini y le refirieran todo lo concerniente. El 14 de julio de 1854, la Congregación plenaria del *Índice*, presidida excepcionalmente por el Papa, estableció después de discusión, con 15 votos contra 1, el *dimittantur opera omnia*, esto es, la plena ortodoxia de los todos escritos de Rosmini.

En ese año Rosmini volvió a Rovereto a ver su casa natal y sus amigos. Allí al participar de un almuerzo, con muchas otras personas invitadas del lugar, se sintió mal y, según su parecer, estimaba que había sido envenenado. Tomó contraveneno, pero permaneció con graves dolencias hepáticas.

Volvió a Stresa, donde siguió escribiendo. Su muerte acaeció el domingo primero de julio de 1855, a los 58 años. Se halla sepultado en Stresa.

Sus adversarios, sin embargo, siguieron buscando la condena eclesial de su filosofía -filosofía que iba siendo aceptada incluso por obispos y seminaristas. La expresión *dimittantur* fue entonces entendida, en 1881, por la *Congregación del Índice* como sinónimo de que las *obras de Rosmini solamente no eran de lectura prohibida* (AAS, 13, 1880/81, 92), por lo que podían, sin embargo, contener errores y ser condenadas en una nueva revisión. De hecho el 14 de diciembre de 1887, el Papa León XIII firmó la reprobación, condena y proscripción -presentada por la Congregación del *Índice*- de 40 proposiciones (en sentido que las entiende el propio autor: "*in proprio Auctoris sensu*") que afectan a lo esencial de la filosofía rosminiana, algunas de las cuales (de la

proposición 35 a la 40) fueron tomadas de obras que ya habían sido libradas (*Dimittantur*), en 1854, por Pío IX, de toda sospecha de heterodoxia.

La condena afirma que no pocas proposiciones “parecen no ser consonantes con la verdad cristiana (*catholicae veritati non consonae videbantur*)”. La condena no menciona en qué sentido estar proposiciones no parecen ser acordes a la verdad cristiana. Sin embargo, en algunos escritos no oficiales se sugirió que ellas eran sospechosas de sostener un panteísmo o un ontologismo³. La condena se hizo afirmando que se lo *condena en el sentido que el propio autor Rosmini lo entiende al texto*. No obstante, la condena de esas proposiciones tienen sentido sólo para quien las lee con una mentalidad aristotélica o neotomista. Rosmini, en efecto, había repensado profundamente la concepción del ser (uno y trino) y la participación de los entes finitos en el ser, donde, en su intención y expresión, quedaba expresamente excluido el panteísmo y el ontologismo, cuestiones que Rosmini mismo había criticado a Gioberti.

Ya son muchos los autores, en efecto, que han visto en esas proposiciones condenadas un sentido ortodoxo⁴.

Sea como fuere, Rosmini es uno de los grandes filósofos de la toda la historia de la filosofía occidental. No sólo es uno de los últimos filósofos que ha escrito y desarrollado un *sistema filosófico* que abarca muy diversos sectores del quehacer filosófico (gnoseología, metafísica, derecho, moral, estética, pedagogía, teología natural, política, etc.); sino que, además, como muy pocos, ha construido un sistema coherente, con un repensamiento profundo y crítico de las cuestiones propuestas a consideración por la filosofía moderna.

Lamentablemente su pensamiento no fue bien recibido ni por los no cristianos que lo veían como a un decidido defensor de valores espirituales cuestionados por el sensismo de la época, ni por los cristianos que, con la condena eclesiástica, lo sometían a sospecha.

No obstante, después del Concilio Vaticano II, con la abierta publicación de su libro *Las cinco llagas de la Iglesia*, se comenzó a conocer su espíritu renovador. Actualmente y en el ámbito internacional, comienza el descubrimiento de su filosofía y de la grandeza de su personalidad. De hecho, no solo se han realizado numerosísimos congresos nacionales e internacionales dedicados a su pensamiento, sino que, además, en el ámbito católico, en febrero de 1996, se ha iniciado el proceso para su beatificación.

Más aún, el Papa Juan Pablo II, en su encíclica de 1998, *Sobre las relaciones entre fe y razón*, propone a Rosmini -junto a otras personas- como “ejemplo significativo de un camino de búsqueda filosófica”. Sin avalar ningún aspecto del pensamiento de estos modelos, no obstante se afirma que “prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados al-

³ “Ma voglia egli o non voglia, quel suo divino è Dio, e il Rosmini è caduto nel panteismo”. Cfr. F.C.D. Teólogo. *Ragioni della condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL Proposizioni di Antonio Rosmini*. Firenze, Cellini, 1889, p. 32.

⁴ Cfr. GIANNINI, G. *La metafísica de Antronio Rosmini*. Villa María, Ediciones Convivio Filosófico, 1997. MUZIO, G. *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane*. ROMA, Quaderni “Sodalitas Thomistica”, 1963. MORANDO, G. *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane*. Milano, 1905. PAGANI, G. B. *Le quaranta proposizioni rosminiane condannate dal S. Uffizio con decreto “Post Obitum”*. Roma, Forzani, 1908. DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?*, en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, p. 273-286. DAROS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita* en *Filosofia Oggi*, 1997, n° 80, F. IV, p. 407-411.

canzados al servicio del hombre" (nº 74).

El 1º de julio de 2001, en una *Nota sobre el valor de los Decretos doctrinales concernientes al pensamiento y a las obras de Rosmini* de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, teniendo en cuenta: 1) también el contexto, 2) la situación en la que fueron condenadas las proposiciones de Rosmini, 3) la dificultad de ser comprendidas desde una mentalidad neotomista reinante esa época, 4) las expresiones a veces ambiguas o equívocas de Rosmini, si no se las lee en la integralidad de sus obras; 4) tomando distancia de las interpretaciones idealistas, ontologistas y subjetivistas (todas ellas erróneas) que se han hecho de las ideas de Rosmini, 5) y reconociendo que los teólogos y filósofos católicos "han demostrado que tales interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición del Rove-retano", la Congregación para la Doctrina de la Fe, después de profundo examen de los decretos, estimó que "*se pueden actualmente considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales*" que determinaron la condena de las proposiciones rosminianas. El levantamiento de la condena está motivado por el reconocimiento de que el sentido de las proposiciones, condenadas por el Decreto *Post obitum*, "no pertenece en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras", realizadas por algunas personas, pero que son extrañas a las obras mismas⁵.

Finalmente ha sido beatificado el 18 de noviembre de 2007.

□

⁵ RATZINGER Joseph. Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Nota sui valori dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbatì* en *Charitas. Bolletino Rosiniano Mensile*. Luglio 2001, Numero Speciale, p. 208-209. La Nota ha sido aprobada por el Papa Juan Pablo II, en la Audiencia del 8 de Junio de 2001.

PRÓLOGO

Una elección socrática

Comparación no es razón. Es necesario ponerse de acuerdo sobre las dimensiones de referencia, sobre todo si una es mediadora de una opinión común, que está afectada como lo ha dicho Merlau-Ponty por los «irreflexivos», y la otra de un pensamiento menos conocido pero más auténticamente exigente. De entrada, las ventajas están repartidas de manera desigual.

Mas, justamente, para superar esta dificultad aparente el profesor Daros ha hecho la muy socrática elección que corresponde al mismo tipo de obstáculo que la reflexión filosófica debe dejar atrás por la vía dicotómica: demostrar aquello que es a partir de aquello que no lo es más.

En esta confrontación de datos, unos pueden en efecto pretender apuntalarse sobre los otros por la simple constatación de que el déficit de los primeros está satisfecho por el aporte de los segundos. No alcanza con el empleo constante de la contradicción, como lo hace con burla fácil Richard Rorty, para hacer tambalear una forma de argumentación rosminiana que desarrolla precisamente las certezas a partir de las dudas y que de este modo reconduce el espíritu de la parte al todo, desde el fenómeno al ser.

Por un lado, entonces, con Rorty se está en presencia de una teoría aparentemente instalada, de un contenido cultural a veces bastante pobre, pero que goza de los amplios medios de difusión del mercado del libro y que marca bien el reflejo sintético y característico de las concepciones de una sociedad civil condicionada por los movimientos de presión de masas. Por el otro, con Rosmini, se recibe la herencia de una tradición clásica que ya ha incorporado dialécticamente la diversidad de enfoques o de corrientes de ideas, y que ha defendido las demandas de una universalidad del conocimiento metafísico, a costa del relegamiento y la indiferencia. Es la eterna relación de fuerza entre la *doxa* y el sentido de la *alétheia*; las formas en evolución, la estructura permaneciendo sin cambio.

Pero ¿cuál de estas dos tendencias puede afrontar más serenamente el futuro, suscitando las energías de la renovación creadora de la inteligencia entre los más jóvenes, si no es la que no se enquistaba en los estereotipos soberbios, en las pasividades arrogantes, en las esclerosis narcotizantes de un enfrentamiento estéril que no gusta a nadie y que es incapaz de hacer amar la vida más allá de su propia subjetividad? La segunda tendencia que tan bien ilustra Rosmini justifica la vida (la palabra puede parecer « simple » pero ninguna otra reemplaza, ni «ser» ni «existencia») y ella permite abarcar la integridad de los componentes, porque se coloca al principio y al final, la conoce en sus pormenores, y no la deja vacilar sobre ella misma como una transición vacía, un sintagma formal del discurso, una shakesperiana «historia contada por un idiota»...

Un universitario francés aquí, séame permitido señalar esto, no se que-

da atrás. Rorty ha podido penetrar poco en Francia en el pensamiento científico, que en general lo ha ignorado o lo ha recibido con una reserva mezclada de ironía, fustigando a veces sus desventuras y ubicándolo entre sus « intelectuales » periodísticos a los cuales desprecia (un vehemente artículo de la *Revista Filosófica de Francia y del Exterior*, de PUF, lo ha comparado con una especie de cocinero jefe que recompone artificialmente los platos preparados por otros...). Pero esto puede ser una soberbia inoportuna. Por eso nuestro país no ha sabido conservar el recuerdo de Rosmini a quien en su momento había honrado, y tampoco procuró conocer mejor su obra. Después se ha olvidado de las aperturas, según la expresión de Marcel las « brechas », hacia lo ontológico para complacerse hoy con una filosofía racionalista y neopositivista. Y, finalmente, estamos librados a un proceso de reducción decadente. En una palabra: aquello que nos está faltando es el impulso mismo de la crítica de lo sensible que nutre toda reflexión elevada comprometida con la metafísica.

Ahora bien, reconocemos que es este impulso activo y generoso el que nuestro colega Daros tiene el mérito de cultivar: él ha sabido comprender cómo el pensamiento que requiere una humildad radical, no parte en sí del sujeto, de sus convenciones canónicas, sino del lenguaje en uso, ese lenguaje que es generalmente el del sofista y que toma la forma erística de todas las ilusiones del mundo encantado adonde nos sumerge, además, frecuentemente con nuestro consentimiento.

El filósofo es aquel que posee el arte de hacer salir progresivamente, con toda la serenidad del análisis sistemático, como perfectamente lo hace Daros, el discurso onírico y fantasmagórico del fondo de la caverna, para hacer un discurso alerta y lúcido, claro como la verdad en su objetividad. Y para desplegar este método no es necesario partir siempre de los « grandes » sofistas en los cuales el sistema se erige nietzschenianamente en místico. Es suficiente partir de los más « pequeños » que tienen menos de místicos... que los practicantes de un juego casi inconsciente: el juego social que interpretamos todos nosotros, el juego de las opiniones movidas por el *kreiton logos*. Es por eso que Rorty ofrece implícitamente una teoría flemática del intelectual *homo ludens*, el equivalente con rasgos más austeros de aquellos propagadores de las doctrinas empirista y sensualista que popularizaron a Locke y Condillac en el norte de Italia en la época de Rosmini.

De hecho, todo es divergente entre Rorty y Rosmini, como entre el dueño de una erística común, voluntariamente inorgánica, empírica y provocadora, y aquel que trata de responder a las expectativas últimas de la razón hasta llegar a la elaboración de una enseñanza que le permita educar y transmitir el conocimiento y la sabiduría.

Menos aún habrá investigado Rorty un sistema doctrinal en el que toda afirmación procederá a sus ojos de un fundamento dogmático que él recusa. Él prefiere volver entonces a llevar el conocimiento a la creencia, y la verdad misma a un estado emocional o a una convicción afectiva. El subjetivismo idealista retoma su rostro más antiguo: un rostro sin mirada, que lo autoriza a todas las contradicciones y a todas las paradojas. Contradicción entre el rechazo a afirmar y la afirmación de ese rechazo que implica (de modo naturalmente latente) las absolutizaciones en cadena. Una absolutización del juicio que declara la relatividad de toda cosa, una absolutización de su conocimiento fenomenalizante, una absolutización de su criterio de verdad fáctica, una absolutización del fin de la persona cognitiva que pierde su consistencia intelectual

y se encuentra reducida a no ser más que una puro agente empírico y funcional de las convenciones de grupo.

Las paradojas tienen en fin un desdoblamiento del cual esta persona es víctima; se convierte en un personaje sobre el escenario de una cultura pedagógica, jurídica o política, donde bajo el pretexto de protegerla o de desarrollarla, se la aliena a fines que le son extraños: ese resultado es normal, puesto que no habiendo más de ser, la persona ha cesado de tener un deber-ser propio. Se descubrirá así difícilmente en Rorty de qué defender los derechos del hombre o de la persona; pero la paradoja será que extrañamente (o de manera masoquista) es la referencia a Rorty la que será propuesta en las instancias oficiales de la cultura internacional a aquellos que comparten el cuidado de tal protección (para convertirla a veces desgraciadamente en perversa, impotente); no será a un Rosmini a quien se invocará, pues no se sabrá aceptar que su filosofía conduce a atribuir *ipso facto* a cada uno el estado de derecho que la cultura neoliberal no reconoce más que a algunos según sus méritos, y no en razón de su estricta calidad de personas que viven, con la exclusión de los otros. Esas consecuencias no son inocentes, más allá de los alegres ejercicios del lenguaje.

Juzguemos entonces las piezas de la coherencia lógica, e instruyámonos primero con las lecciones irresistibles de las tablas comparativas cuidadosamente elaboradas por Daros. Esas contradicciones y esas paradojas pueden deducirse fácilmente.

Pero, podemos decirlo, es este elemento polémico de agresividad el que solicita nuestra atención en Rorty y en la atmósfera « violenta » y opresiva que él vehicula. ¿Debe apelarse a Freud para interpretar esta agresividad con respecto a una cultura con fundamento metafísico que, sin embargo, desde Platón no ha sido jamás la cultura más respetada dentro de una sociedad (a menos que tome los caminos más estéticos de una creatividad para el arte como lo son en lo literario, los trágicos griegos y de los siglos XVII o XX francés)? La agresividad manifiesta los remordimientos y los remordimientos la culpabilidad. Ahora bien, ¿la falta no está en el error de percibir a la parte por el todo, de no ver más que a unos y no la totalidad que forman con los otros, error de excluir *a priori* y sin ningún problema de conciencia, desde la proximidad intelectual del ser? ¿Ni se ubica en esa primer insinceridad con nosotros mismos que tiende a negar la verdad cuyo marco objetivo nos es proporcionado por la ideación de nuestro espíritu?

Esto es a lo que pertinentemente apunta la *Psicología* de Rosmini cuando muestra cómo el testimonio de la idea del ser de la cosa percibida puede ser rápidamente ocultado por la acción de la razón conceptual y generalizadora que no recurre más que a los criterios de la ciencia y de sus verificaciones sobre los objetos abstractos parcialmente recortados en la realidad: dentro de *aquello que «tiene»* sin embargo de ser.

*

Sobre estos puntos agradezcamos al profesor Daros el haber hecho una obra magistral salvando a la filosofía rosminiana de un cierto descrédito de moda, y rehabilitándola a través de una crítica rigurosa y ajustada de las posiciones simbólicamente significativas de un Rorty. La muy socrática elección de Daros ha sido lúcida y valiente. Pero la exigencia de un método es más destacable todavía: no hay ninguna complacencia de nuestra parte en subrayar las cualidades a la vez estilísticas y retóricas de una exposición clara y completa,

que se compromete a decir todo y a ordenar todo sistemáticamente para la conveniente información del lector, sin prejuzgar acerca de sus apreciaciones, sin requerir de entrada la condenación de un pensamiento y la absolución de otro, sin señales que podrían ser poco científicas y a su vez, por lo menos, paradójales para una opinión instalada, incluso, dentro del ámbito universitario.

Este desarrollo ejemplar, que ninguno de nosotros ha tenido la fuerza de emprender, es tanto más loable puesto que Daros posee una obra suficientemente amplia tras de sí para tener que asumir tal radicalismo. Él ha podido descuidar ciertos desarrollos, suponiéndolos adquiridos, o admitir sin irracionalidad, ciertos juicios.

Pero sin duda aquí es Daros quien está más cerca de Rosmini. Rosmini maneja sin tregua esta misma técnica que Ottonello llama « la integración » (y que uno encuentra en Tomás de Aquino y en las dialécticas «disputativas» del *sed contra*). Se trata en primer lugar de abrirse en toda la extensión al contrario, y con todo el interés de tratar de entenderlo, cualesquiera sean las coordinadas relativas y discutibles que hayamos señalado al comienzo. Ahora bien, en el espíritu de esta obra de Daros, que nosotros estimamos admirablemente pedagógica, una técnica de este tipo se parece a lo que Lacordaire, el amigo francés del filósofo de Stresa, enseñaba a sus alumnos en religión: «Yo no busco convencer al contrario del error, aseguraba él, sino elevarme a una verdad más alta con él».

Nada podría servir mejor al proyecto de Rosmini, pues ese proyecto no conduce tampoco a «su» verdad, ni tampoco a cualquier narcisismo especulativo, sino a esta «interioridad objetiva» que supera el idealismo y que designa la condición eterna del sentido mismo de la verdad, bajo todos sus aspectos, de la educación a la política.

Jean-Marc Trigeaud

*Profesor de la Universidad Montensquieu Burdeaux IV.
Director del Centro de Filosofía del Derecho.
Director de la Biblioteca de Filosofía Comparada*

INTRODUCCIÓN

ENTRE LA DESCRIPCIÓN Y LA EXPLICACIÓN

1. Quizás podamos admitir, provisoriamente, que *explicar* es explicitar una causa (un motivo, un factor) para un efecto (una consecuencia, una derivación), de modo que éste resulta ser entonces inteligible por medio de aquella. Más apenas aceptado esto, surgen otros problemas: ¿Quién explica a su vez a la causa? ¿Hay otra causa, hasta llegar a una última o hasta abandonar la tarea, considerándola humanamente imposible?

Por otro lado, en un mundo que transita sin certidumbre alguna, sin una causa última (o admitida como tal) para los efectos, solo cabe la *descripción* que hace presente el mundo en palabras, como una paleta en la que se suman festosos colores televisivos, presentándose como imagen, sin tiempo para encontrarles un porqué y obtener una comprensión⁶. En este contexto, las filosofías que buscan un punto último de explicación, aparecen como una descripción, para lograr, a partir de un sentido (sensible o intelectual), aclarar un significado o una función.

Las ciencias, al buscar causas (aunque no últimas, sino solo hipótesis probables), entienden que explicar implica un proceder causal donde las premisas (sean leyes o hipótesis universales, confrontados con hechos particulares o universalizados) dan ser o sentido a la conclusión, que resulta ser una inclusión lógica como una parte en un todo. Por cierto que hay otros científicos que estiman que las ciencias *humanas o sociales* no deben buscar causas (humanas, libres, complejas, impredecibles), sino *solo describir* el estado de las situaciones.

2. Pero ¿cómo podemos ser críticos ante una descripción? Criticar una realidad o una concepción implica confrontar dos o más realidades o concepciones y advertir las razones de sus diferencias. Es por esto que no se puede ser crítico exponiendo solo descriptivamente las ideas de un autor: urge además confrontarlas y hallar las razones de sus diferencias. Sólo se puede decir que alguien es fuerte en relación con otro que no lo es, o que alguien es de izquierda siempre que exista también una derecha.

La crítica implica diferencias, admitidas y reconocidas como tales; pero supone además un puente que las relacione y haga notar las diferencias.

En las ciencias, son las leyes o los enunciados hipotéticos tomados

⁶ Cfr. MAFFESOLI, M. *Elogio de la razón sensible*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 149. KLIMOVSKY, G. – HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Bs. As., A-Z Editora, 1998, p. 75-99. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "Ideología"*. Madrid, Tecnos, 1992. OLIVÉ, L. *Conocimiento, sociedad y realidad*. México, F.C.E., 1997. SARTORI, G. *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 1998. BOURDIEU, P. *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997. RESCHER, n. *Los límites de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 242-243.

como (causas o premisas) universales, los que posibilitan explicar los hechos. En las filosofías, es necesario buscar los principios de explicación, describirlos y hacer notar qué explican y qué no llegan a explicar o dejan expresamente de explicar. Esto nos hace ver el valor de las explicaciones, esto es, a qué precio una filosofía explica lo que explica, sacrificando otros aspectos que no puede o no desea explicar.

3. “No se pueden ofrecer explicaciones en el vacío”, sin disponer de un marco teórico que describe los datos iniciales de lo que se quiere explicar⁷.

En nuestro caso será necesario, pues, exponer lo que los filósofos piensan, describiendo brevemente su visión del problema; pero no será suficiente. Será necesario establecer una confrontación entre los temas por ellos expuestos, haciendo manifiestas sus conclusiones.

4. Desde el momento en que el hombre busca una explicación es, en cierto modo, un ser idealista: un ser que da valor a las ideas y se rige teniéndolas en cuenta. Por más que deseemos atenernos a la experiencia (entendiéndola como la realidad sin mezcla de idea alguna), “nunca se podrá definir entre distintas teorías de la experiencia sobre la base de la experiencia misma”⁸.

Las teorías científicas se confirman deduciendo consecuencias observables y viendo si estas consecuencias se dan en la realidad, pero se refutan cuando una de esas consecuencias no se realiza.

Las teorías reposan sobre una creencia idealista: “Nosotros no conocemos cosa alguna, como no sea por la idea que tenemos de ellas”⁹. Una idea de la cual no sabemos si es verdadera o falsa, es solo una creencia: se sostiene por la voluntad del sujeto que cree en ella.

Los filósofos posmodernos han reducido el conocimiento a creencia. Los pragmatistas (que, partiendo de la admisión del que el mundo es contingente -sin ser ni verdad necesarios-, se desinteresan del problema de la verdad del conocimiento y solo se interesan en la utilidad de las consecuencias de las afirmaciones en relación con sus proyectos) también prefieren hablar de creencias antes que de ideas o conocimientos o representaciones.

5. El problema de la verdad es fundamental en el momento de hablar de conocimientos; pero, para quienes -como los posmodernos o pragmáticos- no la admiten, solo les queda hablar de proposiciones (expresiones del lenguaje) y de creencias en relación con conductas o comportamientos.

Según otros filósofos, sobre la verdad no se puede tener sólo creencia: a ella se la admite o no se la admite; la *verdad* es o no es la manifestación patente o desocultación (ἀ-λήθεια) del objeto inteligible. *Creer* en algo implica poner la confianza en algo o dar crédito a algo que puede ser o no ser; ahora bien una verdad que no sea verdad (que puede ser verdad y puede no serlo, al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista) no tiene sentido. La *verdad* (lo que algo es) frecuentemente se nos escapa; la *exigencia de la verdad* se presenta, pues, con cierta exigencia definitoria como el ser: o es o no es; si es, en cuanto es, no puede no ser (principio lógico de no contradicción).

⁷ KLIMOVSKY, G. – HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. O. C., p. 35. CRESSON, A. *Los sistemas filosóficos*. Bs. As., Leviatán, 1990.

⁸ DANTO, A. *Qué es filosofía*. Madrid, Alianza, 1996, p. 108.

⁹ CRESSON, A. *Los sistemas filosóficos*. Bs. As., Leviatán, 1990, p. 146.

Es cierto que algunos filósofos toman esta exigencia como un juego del lenguaje, entre otros juegos, y entre otros lenguajes posibles. Mas mientras usemos un lenguaje donde se emplee la palabra "ser" con sentido, no cabe otro juego. Por eso Nietzsche decía, con razón, que nuestro lenguaje (indoeuropeo: "la vieja hembra engañadora") implica una metafísica: implica el ser en infinitivo o infinito, sin persona ni tiempo. El ser, en efecto, es gramaticalmente un indefinido que lo abarca todo: lo que es, lo que ha sido, lo que será; lo que es real, lo posible, lo moral, lo sustancial y lo accidental, el efecto y la causa, lo particular y lo universal¹⁰.

6. En última instancia, como decía Ortega y Gasset, lo que está en juego, en un sistema filosófico, es su concepción del ser¹¹. El *ser*, en efecto, fue para los griegos como Parménides, nada más que ser, o sea, lo que fundamenta y da sentido a los entes; y es para el *materialista*, el equivalente de la materia y se agota en ella; para el *espiritualista*, es espíritu; para el *evolucionista* es devenir o evolución (cada cosa es lo que deviene); para el *empirista*, es experiencia; para el *racionalista*, razón; para el *idealista*, idea e ideal; para el *relativista*, es relación y en ella se agota lo que las cosas son; para el *descripcionista*, el ser es una descripción sin que importe el valor de verdad de la misma (las cosas, las personas, los acontecimientos se agotan en su descripción); para el *pragmatista*, el ser es contingencia y en ella, es un medio, una acción útil en función de las consecuencias que se desean; para el *fideísta* es creencia, el objeto de lo que afirma por un asentimiento de su voluntad; para el *nominalista*, el ser es solo un nombre, sin que las cosas nombradas posean otro fundamento, naturaleza o esencia; para el *escéptico* ausencia de seguridad o fundamento; para el *historicista*, el ser es historia, tiempo; para el *nihilista*, es nada de ser y todo se agota en los entes históricos.

Mas sea el que fuere el contenido que posee o se le atribuye a la categoría *ser* (o como quiera llamársele al principio último de explicación), la estructura de los sistemas filosóficos es *analógica*: en parte igual y en parte diversa. Puede ser diverso el *nombre* que se le dé al principio filosófico (materia, espíritu, experiencia, razón, idea) pero todos utilizan por igual alguno para dar sentido a las conclusiones u observaciones que advierten en este mundo. En este sentido, el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty pretenderá abandonar todo fundamento metafísico para su filosofía; pero no puede dejar de justificar esta opción afirmando que es útil hacerlo (y que la búsqueda de la verdad en sí misma es inútil, pues ésta genera más problemas que soluciones), estableciendo así *la utilidad* como principio último de su filosofar.

Es que para el hombre, *vivir* es tener o ponerse problemas. Estos problemas exigen salir de sí (del sujeto biológico) y tener ideas, las cuales no son el sujeto; sino lo que el sujeto tiene en su mente, como forma inteligible de un contenido mental: como forma inteligible es *idea*, como contenido es *concepto*. El vivir humano es, pues, al mismo tiempo, real y mental.

7. La posición de Richard Rorty, actual docente de la Universidad de

¹⁰ Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980, p. 74.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre la razón histórica* en *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1983, Vol. XII, p. 186, 202, 105-106. Cfr. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UNR, CERIDER, CONICET, 1988, p.17. FILIPPI, S. *Heidegger y la filosofía griega*. Rosario, CERIDER-CONICET. 1998.

Stanford en California, será contrapuesta aquí con la de Antonio Rosmini (1897-1855), filósofo italiano que repensó profundamente los supuestos de la filosofía moderna.

Ahora bien, R. Rorty ha asumido como válido, lo que él considera logros de algunos escritores contemporáneos, y que pueden resumirse en el *abandono de un centro natural ahistórico en el ser humano*: en otras palabras, ha aceptado una *visión inmanentista* de la vida humana.

“Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una racionalidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón y permanentes, y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental”¹².

Podríamos afirmar entonces que el punto de partida fundamental de Richard Rorty se halla en admitir que *todo lo que es, es contingente*, o sea, no tiene, en sí mismo, nada de absoluto, de necesario, de verdadero, de valioso¹³. Lo que es, bien pudo no ser. Este es el principio implícito del pragmatismo. Otro principio derivado del anterior y más conocido, puede explicarse así: Dado que todo es contingente, *lo importante* -lo valioso, lo interesante, lo “verdadero”- *resulta ser lo útil para los propósitos de cada uno*, individual o socialmente considerado. Al sistema filosófico que se edifica sobre estos supuestos se le puede llamar *pragmatismo*. Rorty se propone, pues, crear una forma de pensar el mundo humano, renunciando a toda otra referencia superior al hombre mismo: por ello, renuncia a tomar como punto de referencia a lo eterno, a Dios, a la Naturaleza, a la realidad, a la verdad, la objetividad, la subjetividad, etc. (RR, nº 104).

8. **E**l hombre está totalmente en sus manos. Él es la medida de las cosas. Él es el patrón. Él pone los límites. Por ello, un hombre llama loco a todo aquel que no puede tomar en serio lo que él toma. “Y esto, a su vez, es determinado por la educación y por nuestra situación histórica (*historical situation*)” (RR, nº 56, p. 188).

En este contexto, no hay causas últimas, metafísicas de la verdad, del

¹² “Anthropologists and historians of science have burred the distinction between innate rationality and the products of acculturation. Philosophers such as Heidegger and Gadamer have given us ways of seeing human beings as historical all the way through. Other philosophers, such as Quine and Davidson, have burred the distinction between permanent truths of reason and temporary truth of fact. Psychoanalysis has burred the distinction between conscience and the emotions of love, hate, and fear, and thus the distinction between morality and prudence. The result is to erase the picture of the self common to Greek metaphysics, Cristian theology, and Enlightenment rationalism: the picture of an ahistorical natural center, the locus of human dignity, sorrounded by an adventitious and inessential periphery”. RR, nº 56, p. 176.

¹³ Este principio, como todo principio, da sentido a lo que se deriva de él; pero no se prueba. Una prueba es una conclusión lógica -no contradictoria- a partir de un principio, por lo que el principio mismo *no es objeto de prueba o demostración*, sino sólo de *mostración* o *manifestación* de modo que será aceptado o no aceptado para explicar las conclusiones que de él se deriven.

ser, de los valores. No cabe, en consecuencia una explicación filosófica como tradicionalmente se la ha considerado. Solo cabe *describir* las situaciones, individuales o sociales, y sus problemas; pero *no explicarlos*; o a lo más, explicarlos en tanto y en cuanto es útil dar una explicación, siendo la utilidad práctica la razón última de la filosofía.

No existe un poder sobrehumano. En consecuencia, Rorty desea que los hombres no esperen que otra fuerza superior (Dios, Naturaleza, Instinto, Razón, Verdad, Objetividad, etc.) les solucione sus problemas.

“Considero el pragmatismo como el intento de lograr que el sentido de ciudadanía democrática desplace el sentido de obligación respecto de un poder no humano” (RR, nº 104, p. 16).

9. Mas no es tarea fácil definir la visión filosófica de R. Rorty. Él mismo se autodefine de muy variadas maneras:

- A) Es cierto que se define como un *pragmatista*, que admira a John Dewey y desearía ser su discípulo (RR, nº 31, p. 34, nota 25).
- B) Por otra parte, si bien no se dice ser relativista, convierte este concepto en sinónimo de antifundacionista o antidualista; y él se dice *antidualista* y *antifundacionista* (RR, nº 85, p. 229, 296, 315).
- C) Por una parte, Rorty se denomina negativamente como *antiplatónico*, *anti-metafísico* y *ateo*. El “es”, metafísico, fuera de todo tiempo y espacio, le resulta oscuro (RR, nº 85, p. 296; nº 31, p. 38-39). En consecuencia, define los entes, en cuanto se originan o están en un tiempo y en un espacio (por lo que es *historicista*) y no admite naturaleza en las cosas, o dignidad ni en Dios ni en las personas: para “los ateos *sui generis* como yo” -afirma Rorty-, esta dignidad (de las personas) consiste en operar en forma adaptativa desde dentro de nuestra tradición (RR, nº 56, p. 273).
- D) Por otra parte, se dice *nominalista*, y asume ya un *nominalismo metodológico*, ya un *nominalismo psicológico*, también llamado *idealismo lingüístico* (RR, nº 57, p.178,179,180; nº 85, p. 103, 67, 112; nº 100, p. 92, 309).
- E) Se dice también *conductista* (RR, nº 85, p. 154, 38); pero también se dice a la vez *antiesencialista*, *pluralista*, *pragmático* e *interpretacionista* (RR, nº 56, p. 143, 141; nº 57, p. 186), pues al no haber esencias en las cosas, todo se reduce a la interpretación que se hace de ellas.
- F) Rorty se define, a regañadientes, como *posmoderno* (RR, nº 57, p. 22; nº 89, p. 28; nº 96, p. 13; nº 100, p. 253).
- G) No deja de llamarse también *liberal reformista* (RR, nº 57, p. 257).
- H) Rorty se autocalifica también como *posnietzschiano* y *norteamericano postdarwiniano* (RR, nº 85, p. 299).
- I) En un cierto aspecto, se considera escéptico, pues afirma tener “una *actitud escéptica hacia los problemas y los vocabularios filosóficos tradicionales*” (RR, nº 85, p. 301).
- J) Por otra parte, se denomina *pospositivista*, *libre de la metodolatría* (RR, nº 85, p. 301) y considera que las formas científicas son solo formas útiles o exitosas de decir las cosas, sin gozar por ello de algún privilegio (RR, nº 64, p. 96).
- K) Se dice, además, *ironista*, esto es, capaz de ironizar e incapaz de tomarse en serio a sí mismo, a ninguna esencia real, ni a lo metafísico (RR, nº 53, p. 97, 91-92).
- L) Desde el punto de vista de su visión de las cosas, acepta un “*marco natu-*

ralista, en realidad materialista" (RR, nº 53, p. 213, nota 7).

- M) Se dice *etnocéntrico*, por lo que admite que cada grupo humano o etnia ve las cosas desde su punto de vista y desde su lenguaje (RR, nº 56, p. 42, 50 nota 11, 51).
- N) Se refiere, además, a sí mismo, como a *un antiesencialista, coherentista, no idealista* (RR, nº 56, p. 141).
- O) Es *"abandonista"*. En efecto, abandona sin más "la esperanza de universalismo", "el temor al relativismo"; los argumentos, las refutaciones, lo correcto, por lo útil; abandona la representación y el realismo; las nociones últimas; el dualismo esquema-contenido; la visión de conjunto; abandona "el deseo de objetividad", esto es, de entrar en contacto con lo no humano, con las cosas en sí mismas (RR, nº 56, p. 43, 47, 69, 141). Abandona la idea de que el hombre tienda a la felicidad o al altruismo. Siguiendo a Nietzsche:

"Nosotros negamos -afirma Rorty- que el hombre tienda a la felicidad, nosotros negamos que la virtud sea el camino hacia la felicidad, nosotros negamos que existan acciones que hasta ahora se denominaron morales, las `desinteresadas´ las `no-egoístas´" (RR, nº 57, p. 172, 20, 18, 157, 31, 180, 275)¹⁴.

- P) Aunque en otros tiempos fue políticamente comunista, hoy se define como *"intelectual liberal norteamericano"* (RR, nº 56, p. 49) que debe aceptar el hecho de partir de donde está, lo que significa, para él, que hay numerosas perspectivas que simplemente no puede tomar en serio. Sin embargo, sigue sintiéndose, como Dewey, de la izquierda reformista y anticomunista.
- Q) También se autodefine y se incluye entre los *"liberales humanistas decentes, representantes de la comunidad moral"* a la que sus lectores y él mismo pertenecen, no por ser más inteligentes que los matones contra los que lucha, sino simplemente más afortunado, por ser hijo de un tiempo y un lugar en que se defiende la democracia y se lucha contra los matones (RR, nº 89, p. 40).
- R) Se llama a sí mismo *"demócrata de izquierda"*, porque cree que la tecnología y las instituciones democráticas, con suerte, pueden colaborar para aumentar la igualdad y disminuir el sufrimiento (RR, nº 89, p. 43).
- S) Se denomina también *"un filósofo terapéutico"*, esto es, empeñado en curar el deseo de lo infinito y declinar las responsabilidades humanas en una fuerza no humana, o estimada sobrehumana, a la cual los hombre deberían atenerse (Dios, Naturaleza, instinto, objetividad, verdad, lo dado en la experiencia, etc.) (RR, nº 108, p. 281).
- T) En fin, por otra parte, Rorty estima necesario admitir un *"panrelacionismo"*, sin nada de absoluto, lo que se parece mucho al *relativismo* (RR, nº 64, p. 44; nº 104, p. 10, 294) que ya se le atribuyó a Dewey a quien él sigue en sus planteamientos filosóficos. No hay pensamiento sin un contexto en relación con el cual tiene sentido.

"Por culpa de esta negativa a ser incondicional Dewey fue acusado de suscribir el `relativismo´. Si `relativismo´ significa, simplemente, fracasar en el intento de hallar un uso a la noción de `validez independiente del contexto´, entonces

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin, Colli-Montinari, 1975, Vol. VIII/3, 23 (12), pp. 422-423. Cfr. CORNILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 204.

esa acusación estaba totalmente justificada" (RR, nº 104, p. 135).

Lo mismo puede decirse cuando se autodefine como "un convencido *holista, historicista, pragmatista, y contextualista*"¹⁵. No existe "el contexto correcto para leer un texto", sino que hay "tantos contextos como propósitos humanos" (RR, nº 104, p. 17). Dado que todo es histórico y contingente, lo importante es lo útil para los propósitos humanos, o sea, el *pragmatismo*. El hombre no está, pues, obligado a vivir según algo sublime (Dios, Moral, Naturaleza, principios), sino que de hecho vive intentando solucionar los problemas que le impiden el logro de sus propósitos individuales y sociales; se trata de crear consensos, no en nombre de la verdad o de la razón, sino para que el mundo se parezca más a nosotros (etnocentrismo) buscando medios para ser más felices, según nuestra perspectiva, en un clima políticamente democrático (RR, nº 104, p. 246-247, 24, 198, 268).

"Los pragmatistas no deberían ofrecer sistemas. Si queremos ser coherentes con nuestra propia explicación del progreso filosófico, los pragmatistas deberíamos contentarnos con ofrecer sugerencias sobre la manera de arreglar las cosas, de ajustar unas cosas con otras y de volver a ordenarlas según formas un poco más útiles" (RR, nº 104, p. 18-19).

10. Como se advierte, no resulta tarea sencilla calificar el pensamiento de R. Rorty. Si, no obstante, deseáramos buscar un denominador común a las calificaciones que él mismo se atribuye, podríamos afirmar que nos hallamos frente a un *filósofo inmanentista*, convencido de que el mundo es contingente (un mundo que es pero que pudo no haber sido, pues no tiene ninguna necesidad de ser, ni hay ser alguno que tenga en sí mismo esa necesidad); un mundo donde el hombre es el centro del interés, el cual tiene en sus manos su propia vida individual, cultural, social, moral: la visión del mundo y el mundo de los valores depende del hombre (entendido como un ser biológico-material, "listo", dotado de lenguaje), y éste no debe buscar ninguna salvación o refugio en algo o Alguien superior al hombre mismo.

Por otra parte, su visión de las cosas, admitida la contingencia, se halla anclada en la utilidad, por lo que Rorty es, -como admirador y seguidor de J. Dewey- por un lado, un *pragmático utilitarista e historicista* con cierto sentido moral y social, y con aprecio por la libertad, por lo que aspira a ser útil "para construir una comunidad de cooperación" de izquierda reformista pero no marxista; y, por otro lado, Rorty es un *posmoderno* por negar a la filosofía toda fundamentación metafísica y ontológica; y, sin embargo, poseedor de un gran aprecio por la imaginación, portador de un cierto idealismo leal a un país soñado (más que por un país en el que se despierta cada mañana) (RR, 96, p. 13, 93, 48, 118).

11. Lo dicho nos permite organizar nuestro *plan de trabajo y exposición*. Estimamos que, al estudiar los escritos de Richard Rorty, urge aclarar una temática fundamental: *la temática de la objetividad, y más en general, la temá-*

¹⁵ <http://www.stanford.edu/~rrorty>. RORTY, R. *Analytic philosophy and transformative philosophy*. 10 de Noviembre de 1999.

tica de la verdad y del relativismo.

No hay duda que Rorty pone sobre la mesa la urticante y clásica cuestión de la de *qué es la filosofía*, de sus posibilidades acerca de dilucidar la temática de la verdad, y las consecuencias de la objetividad, o bien de la relatividad de todas las cosas.

El primer capítulo estará dedicado a exponer, en consecuencia y en general, la concepción que Rorty se hace de la filosofía y su crítica a la concepción tradicional de la misma. Pero no se tratará de exponer solamente la concepción rortiana de la filosofía, sino de confrontarla en función de una crítica. Por ello, expondremos la concepción del filósofo Antonio Rosmini, concepción contraria a la de Richard Rorty. La crítica, en efecto, solo es posible cuando se confrontan ideas, se las criba, si nos atenemos a la etimología (κρίνω: separar para distinguir, para resolver un litigio; κριτήριο: norma para distinguir una cosa de la otra; κριτικός: capaz de juzgar).

12. En el segundo capítulo, pasaremos a considerar una temática imprescindiblemente relacionada con el tema de la filosofía: el tema de la *mente y la verdad*: ¿se trata de una exigencia humana, de una necesidad de la naturaleza humana, o estos dos conceptos son más bien el producto de una *mitopóiesis filosófica*, esto es, de una creación de los filósofos?

En el tercer capítulo, se amplía la temática anterior, relacionándose el tema de la verdad con el de la objetividad.

En el cuarto capítulo, se continúa el problema anterior refiriéndolo al *relativismo y pragmatismo*, esto es, al intento de convertirlo en propuesta filosófica.

En el quinto capítulo, se aplica el problema de la verdad, de la objetividad o del relativismo al problema del sentido y de la posible fundamentación de los actos morales. Surge, entonces, la propuesta de Rorty de una *moral de la contingencia y de la solidaridad deseada*.

En el sexto capítulo, la problemática se centra en la *educación "infundada" en la filosofía posmoderna y pragmática*, esto es, en la propuesta de acción y de cambio de las generaciones futuras. Se trata de una pretendida educación infundada, por lo que ponemos entre *comillas* a este adjetivo. Los razonamiento para llegar a *una negación de un fundamento es ya una forma de fundamentar*, así como, por ejemplo, el escepticismo se funda en una negación del valor de todo conocimiento. Este capítulo permite captar la coherencia de la propuesta presentada por Rorty y casi llevarla a una prueba por reducción al absurdo, advirtiendo las consecuencias de las ideas de Rorty, y por contraposición, de las ideas de A. Rosmini.

13. Es bien sabido que *no todo se prueba en filosofía*: los puntos de partida se asumen o no se asumen. Lo que se prueba o demuestra son las conclusiones, mediante la coherencia de éstas para con esos puntos de partida, más o menos evidentes, más o menos convencionales.

Para conocer, pues, un sistema es necesario desarrollarlo en sus ideas principales, y hacer constar la coherencia o incoherencia de sus conclusiones o derivaciones, consigo mismo, y con la realidad a la cual se refiere. No apreciamos el desprecio de un sistema, o de algunas ideas, fundado en intuiciones, afecciones o desafecciones. El conocimiento científico y filosófico o es lógico, o requiere como condición imprescindible de la lógica, entre sus

puntos de partida y sus derivaciones o conclusiones. No se trata de rechazar ciegamente los principios de uno u otro bando; sino de criticarlos por sus consecuencias: ¿Es verdad que el mundo es contingente? ¿Es lo más útil la *utilidad* hasta el punto de ser el principio máximo que debe regir a la filosofía (propuesta de Rosty)? O, más bien, la utilidad se halla en la *verdad*, la cual en sí misma no es útil (medio, instrumento); sino que es solo verdad, manifestación de lo que son las cosas, de modo que la verdad es útil solo a costa de no serlo, de no dejarse instrumentar, como lo sugiere la propuesta de Antonio Rosmini.

14. En resumen, la *hipótesis de trabajo* que aquí se asume se centra en intentar esclarecer si, por el lado del pragmatismo, la objetividad, la verdad, o incluso el relativismo, son solo una *mitopóiesis filosófica* (un mito creado por los filósofos, como sostiene Rorty, debiéndose abandonar tanto el aprecio por la verdad y la objetividad, como la enmarañada temática del relativismo, y apreciar pragmáticamente la utilidad y la historicidad de las cosas y sucesos). O bien, por el lado de la filosofía rosminiana, la objetividad y la verdad -la verdad objetiva, fundada en los objetos, y no es nuestras preferencias y utilidades- son *exigencias de la mente y de la naturaleza humana* que, aunque frecuentemente no se alcanzan en forma consciente y explícita, deben apreciarse, y deben buscarse, más allá de la utilidad que puedan prestar a los intereses privados, frecuentemente egoístas.



CAPÍTULO I

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

A) ¿Qué ha sido la filosofía en el pasado según R. Rorty?

1. La filosofía (que inicialmente y etimológicamente pretendió ser un *amar saber*) ha sido siempre, para los mismos filósofos, objeto de reflexión. Los filósofos dedicados a su tarea, han debido -tarde o temprano- dar una delimitación de lo que ellos entendían que estaban haciendo.

Con frecuencia, cada filósofo original ha dado su propia definición de lo que era la filosofía, de modo que han surgido muy diversas definiciones de la misma. Porque se puede estar de acuerdo, en general, en el *amar saber* y, luego, puede ser objeto de discusión *en qué consiste* ese amar y ese saber.

2. Según Richard Rorty, los filósofos piensan que su disciplina se ocupa de:

- a) Problemas perennes, eternos, que aparecen no bien se ponen a reflexionar.
- b) Establecer diferencias esenciales entre los seres; por ejemplo, entre los humanos y los demás seres, entre el cuerpo y la mente.
- c) Fundamentar el valor del conocimiento y de la mente humana, de modo que puede acreditar o desacreditar otras formas de conocer, como la científica, la moral, la artística o la religiosa.

En este contexto, la filosofía aparece como lo fundamental para todo el resto de la cultura, en cuanto define al hombre como-un-ser-que-conoce, con capacidad para representarse el mundo.

"Saber es representar con precisión lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones. La preocupación fundamental de la filosofía es ser una teoría general de la representación, una teoría que divida la cultura en áreas que representan bien la realidad, otras que la representan menos bien y otras que no la representen en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)" (RR, nº 26, p. 13).

3. Lo que sea la mente, y sus modos de proceder y representar, ocupó a los filósofos de todos los tiempos. Sobre todo en la época moderna, la filosofía se fue convirtiendo en el sustituto de la religión, en el área de la cultura en la que "se tocaba fondo", donde se podía encontrar el vocabulario adecuado de expresión de lo que son las cosas y fortalecer las convicciones de los intelectuales, descubriendo "el significado de la propia vida".

Rorty estima que la filosofía ha comenzado a considerarse una disci-

plina separada de las demás, y hasta superior a ellas, desde -y por obra de- la filosofía de Emmanuel Kant (1724-1804). Este filósofo había temido y criticado la filosofía de Locke: una filosofía que buscaba la seguridad en los aportes de los sentidos, como anteriormente Descartes la buscaba en la razón. Kant puso la seguridad en formas e ideas *a priori*, o innatas, e interiores a todos los datos culturales que aprenden los hombres (como las ideas de Yo, alma, Dios). Estas ideas daban fundamento: hacían del conocimiento *algo seguro, interiormente situado* en cada hombre que nacía y *generaban una facultad* de pensar que se llamó "mente" o "intelecto" o "razón humana".

Hasta nuestro siglo, los filósofos (como Russel y Husserl) tenían interés en *hacer de la filosofía algo riguroso y científico*, pero ya se presentía una situación de incomodidad para la filosofía. Ésta no podía considerarse ya más la vanguardia intelectual y la protectora de los hombres ante las fuerzas de la superstición, un peñón seguro ante la inseguridad de la vida humana. Los científicos, en efecto, por un lado, comenzaron a separarse de los filósofos, teólogos y librepensadores. Por otro, los poetas, los novelistas, los comunicadores sociales se convirtieron, lenta pero firmemente, en los que ofrecían mensajes morales o críticos a la juventud.

4. Los tres filósofos más importantes de nuestro siglo, según Rorty, Wittgenstein, Heidegger y Dewey, trataron en un primer momento de dar un nuevo carácter básico a la filosofía. John Dewey (1859-1952) -por quien Rorty siente una admiración que "casi no tiene límite"-, procuró ante todo ofrecer una visión naturalizada, cambiante y pragmática de la historia (RR, nº 96, p. 32, 93).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), en su primera gran obra filosófica (*Tractatus Logico-Philosophicus*) intentó construir *una nueva forma de representación*, considerando al mundo como todo lo que acaece y buscando en él *hechos atómicos o simples*, para iniciar *una representación fundada* (en esos hechos simples o atómicos) del mundo, donde la figura tenga en común con lo figurado, la forma lógica de la figuración¹⁶. Wittgenstein trató primeramente de sostener que los objetos pueden ser nombrados (nominalismo), sin decir su esencia (anti-esencialismo), representándolos con signos (dando una gran importancia al lenguaje)¹⁷. Pero luego *abandonó la idea de representación*, ateniéndose solo a que "el significado de una palabra está constituido por el solo uso de ella en el lenguaje"¹⁸.

Martín Heidegger (1889-1976), por su parte, intentó darnos un nuevo conjunto de categorías existenciales que no tuvieran nada que ver con la ciencia, la epistemología o la certeza cartesiana¹⁹.

¹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 1, 2.014-2.021. "Das Bild hat mit dem Abgebildeten die logische Form der Abbildung gemein" (2.2). Cfr. CAPUTO, J. *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty in Review of Metaphysics*, 1983, nº 36, p. 661-685. ASHER, L. *Heidegger, Rorty and Possibility of Being* en MERILL, R. (Comp.) *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington D.C., Maiseonneuve Press, 1988.

¹⁷ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. O. C., p. 3.221. Cfr. TRAPANI, D. Y OTROS. *Wittgenstein. Decir y mostrar*. Rosario, 1989.

¹⁸ "The meaning of a word is its use in the language" (WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York, MacMillan, 1960, p. 20).

¹⁹ Cabe recordar que cuando Rorty se refiere a la *epistemología*, lo hace -como los anglosajones- mencionando con ella lo que los latinos entendían por gnoseología o estudio del conocimiento y no, específicamente el *científico*, como hoy tendemos a usar este término. Cuando, por otra parte, se refiere a "versión naturalizada" de las cosas, entiende por *natural* la explicación que busca las

La filosofía "abandonista" y pragmática de Rorty

5. Rorty estima ser un continuador, en algunos aspectos, de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, al menos en cuanto estos autores están de acuerdo en "que hay que abandonar la noción de conocimiento en cuanto *representación exacta*", "descartar las nociones de 'fundamentos del conocimiento' y de la filosofía", y prescindir de la *idea de la mente*, que utilizaron en común Descartes, Locke y Kant, situada en el espacio interior del hombre y dotada de elementos y procesos que posibilitan el conocimiento (RR, nº 26, p. 15). *Abandonar esta idea de la mente* ha sido el objetivo expreso de la obra fundamental de Rorty (*El espejo de la naturaleza*) y, en general, el objeto de toda su propuesta filosófica.

Rorty ve a la filosofía tradicional como una empresa empeñada en escapar a la historia, encontrando condiciones ahistóricas (metafísicas) para cualquier cambio en la historia humana. En realidad, lo que hacen es eternizar "un determinado juego lingüístico, práctica social o autoimagen". Las filosofías tradicionales pretenden haber alcanzado la esencia de las cosas, del hombre, de la sociedad; pero solo intentan (por diversos motivos) eternizar ideológicamente una visión antigua de las cosas y de las instituciones. Por ello, Rorty -en su pragmatismo- desea "tirar por la borda tanta tradición filosófica como sea posible" (RR, nº 100, p. 173).

6. En este contexto, Rorty admite que los tres filósofos importantes de este siglo dejan un mensaje común historicista (RR, nº 26, p. 18; nº 89, p. 37).

El *historicismo* afirma que nuestros problemas, nuestro sentido de la existencia y nuestra filosofía solo se explican *dentro* de este nuestro mundo, en situaciones culturales de espacio y tiempo determinados. Desde un punto de vista tradicional, podríamos decir que se trata de una filosofía inmanentista, mundana, naturalista, porque dentro de este mundo se encuentran las causas de lo que somos.

"Desde Hegel, los pensadores historicistas... han negado que exista una cosa tal como 'la naturaleza humana' o 'el nivel más profundo del yo'. Su estrategia ha sido la de insistir en que la socialización y, por lo tanto, la circunstancia histórica, abarcan la totalidad: que no hay nada 'debajo' de la socialización o ante de la historia que sea definitorio de lo humano. Tales autores nos dicen que las preguntas como '¿En qué consiste ser hombre?' debieran ser sustituidas por preguntas como 'En qué consiste vivir en una rica sociedad democrática del siglo XX?'... El giro historicista nos ha ayudado a liberarnos, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; de la tentación de buscar una huida del tiempo y del azar. Nos ha ayudado a reemplazar la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social" (RR, nº 53, p. 15).

Ser historicista no es, para Rorty, algo despreciable, dado que todas las filosofías lo son, aunque la mayoría de ellas no desean reconocerlo y más bien, se ubican en un sitio como si el filósofo fuese un Dios, fuera de todo tiempo y espacio, que ve y conoce las cosas tal cual son, con absoluta verdad. A esto se le ha dado en llamar "ver las cosas *desde el Ojo de Dios*", desde la trascen-

causas (biológicas, físicas), y las interpretaciones o los significados.

dencia, desde la metafísica. Rorty rechaza, pues, ponerse a considerar las cosas desde el punto de vista de Dios y -descartado que ese punto de vista tenga valor real- centra filosofía desde el hombre situado siempre en un tiempo y en un espacio, con una cultura y una tradición (punto de vista historicista, immanentista, contingente). Si no se da un punto de vista de Dios, (objetivo, trascendente, absolutamente verdadero y verdad absoluta), entonces lo que queda son los puntos de vista de los hombres, con sus contingencias, con sus intereses (*pragmatismo*).

7. Mas, ¿con qué criterio o razones Rorty abandona, prescinde, descarta temas y problemas que fueron importantes para la filosofía anterior y clásica? Porque establecer (explícita o tácitamente) un nuevo principio último de explicación es iniciar una nueva filosofía. Es ese principio el que nos permite calificar a los sistemas filosóficos: Si lo último válido asumido es la razón entonces ese sistema de filosofía será un *racionalismo*; si lo último válido de un sistema es la experiencia sensible, ese sistema será un *empirismo*; si lo es algo que trasciende la física o lo observable (Dios, el alma, el espíritu), nos hallaremos ante un sistema *metafísico*. Si el principio último de explicación asumido es la creencia en que nada es cognoscible con seguridad, estaremos ante un *agnosticismo*. Si lo único o último válido lo constituyen las ideas, nos hallaremos ante un sistema filosófico *idealista* (platónico, berkeleyano, kantiano, hegeliano); si lo válido y principal es la realidad esto constituirá el principio de una filosofía *realista*. Una *filosofía*, en efecto, como sistema, no es más que el conjunto de consecuencias (para el ser del hombre, de la sociedad, de la moral, del conocimiento, etc.), derivables y derivadas de ese principio.

8. Rorty parece, por una parte, *abandonar* casi todos los principios de las filosofías anteriormente conocidas. Solo en un breve artículo (RR, nº 85, p. 295-315) Rorty afirma abandonar, o aconseja a los demás abandonar (*We shall abandon*) lo siguiente:

- "Tenemos que renunciar a la idea de que hay obligaciones morales incondicionales y transculturales, enraizadas en una naturaleza humana no cambiante y ahistórica".
- "Hacer a un lado tanto a Platón como a Kant". "Nos negamos a hablar de cierta manera: la platónica".
- "Dejemos de utilizar la distinción entre encontrar y hacer, descubrimiento e invención, objetivo y subjetivo".
- "Abandonar el proyecto filosófico tradicional de encontrar algo *estable* que sirva como criterio para juzgar los productos *transitorios*".
- "Dejar de distinguir entre lo absoluto y lo relativo".
- "Los pragmatistas hacemos caso omiso de las acusaciones de que somos 'relativistas' o 'irracionalistas' diciendo que esas acusaciones presuponen precisamente las distinciones que rechazamos".
- "Los pragmatistas... no tememos la necesidad de emplear la distinción realidad-apariencia, como así tampoco la existente entre lo encontrado y lo hecho. Tenemos la esperanza de reemplazar la primera por la distinción entre lo *más útil* y lo *menos útil*".

En las lecciones impartidas por Rorty en la Universidad de Girona, en 1996, manifestaba *abandonar*: los criterios de la eternidad o del más allá o de algo superior no humano que nos manda (esto es, lo que se suele entender

como trascendencia divina), de la realidad en sí misma, abandonar la idea de experiencia ante la cual el pensamiento debe rendir cuentas (trascendencia realista inmanentista), del mundo verdadero (trascendencia objetiva), del conocimiento como copia, de la responsabilidad hacia la verdad o hacia la razón, lo que no es útil (trascendencia moral); la distinción entre intelecto y sentimiento, o entre esquema o forma de pensar y contenido del pensamiento; la distinción ignorancia-conocimiento a favor de la distinción menos útil o más útil; propone abandonar el objetivo de la verdad por el de la felicidad; la verdad por la esperanza; la distinción sujeto-objeto por la idea de utilidad; abandonar la idea de que el conocimiento es lo más típicamente humano en el hombre, o que es representación de la realidad; abandonar la idea de inteligibilidad por la idea de búsqueda de solución de problemas; abandonar la idea de razón entendida como poder o facultad para conocer; abandonar la idea de experiencia ante la cual el pensamiento debe rendir cuentas²⁰.

En un libro más reciente aún, Rorty continúa con su forma de *filosofar "por abandono"* y estimula a abandonar, por inútiles:

- La distinción "apariencia-realidad", representación-realidad, las metáforas de forma y materia; en consecuencia, abandona también las nociones representacionistas; incluso abandona la noción de "realidad en sí misma". "Podemos arreglárnoslas perfectamente -afirma- sin la noción de realidad tal como es en sí misma", aunque sus adversarios nos llamen "idealistas lingüísticos", porque siendo él pragmatista abandona la discusión sobre "la naturaleza de la referencia", y "abjura de la ambición de trascendencia".
- En consecuencia, puede abandonar la noción de "experiencia perceptiva" y los supuestos del empirismo: "No veo nada que merezca la pena salvar en empirismo".
- Es bueno "olvidarse del ser", porque la necesidad de un mundo que nos guíe y la necesidad de dirigirnos a él para saber si nuestras afirmaciones son verdaderas, no es más que "una reliquia de la vieja necesidad de una guía autoritaria".
- Por esto, le parece mejor abandonar expresiones como "formas de inteligibilidad", como si la ciencia o el conocer tuviesen formas naturales que hacen inteligibles las cosas, siendo la ciencia más bien "una colección de artilugios útiles" ("técnicas para resolver problemas") y no una clase de conocimiento natural. Por ello, hay que "abandonar la convicción de que los intelectuales están mejor capacitados que los ciudadanos" para pensar los problemas de su tiempo.
- Rorty desea, además, abandonar y disolver así, "más bien que resolver el problema de la libertad y el determinismo".
- Por ello, se puede abandonar el tema de qué es humanizador y qué es deshumanizador; se puede prescindir "de la naturaleza de la humanidad y de la ley moral". También se puede abandonar la idea de finalidad, pues "la evolución carece de propósitos y la humanidad de naturaleza". Por ello, cabe "abandonar la nebulosa marxista", la "idea de ideología" y -si bien hay que apreciar la dimensión histórica en que todo se desarrolla-, se debe abandonar la "idea de historia como sustituto temporalizado de Dios o de la naturaleza".
- Por esto, podemos abandonar también la noción de "naturaleza intrínseca" de las cosas, independientes de su representación. Conviene abandonar esta cultura metafísica y la ontología con sus preguntas acerca de "qué es una

²⁰ RR, nº 104, p. 258, 10-11, 24, 32, 40, 48, 63, 75-77, 84, 86, 143, 146, 198, 221-222, 170, 136.

cosa". Esto lleva a abandonar, por ser carentes de interés, las cuestiones del escepticismo, del idealismo (trascendental o absoluto), del constructivismo lógico, de la fenomenología, etc.

- En consecuencia, se puede abandonar la idea de "la necesidad de la verdad absoluta", incluso se puede abandonar la preocupación por lo que causa la verdad, por lo que "hace verdadera" una proposición.
- La noción de objetividad, quedando satisfecho con la intersubjetividad.
- La distinción "sujeto-objeto", "subjetivo-objetivo", "esquema-contenido", "relativo-absoluto" por ser obsoletas. Si se abandona el requisito de objetividad, se abandona también el problema del escepticismo.
- En consecuencia, Rorty propone mantener en vigencia la *"esa costumbre pragmatista de negarse a reconocer la existencia de entidades que causen trastornos"*, aunque los demás lo tomen como "una negativa a afrontar los hechos"²¹.

Nos hallamos, pues, ante una filosofía "abandonista". Conscientemente Rorty abandona los puntos de vistas, los valores, los principios de toda filosofía que no sea la pragmatista. La práctica no debería llevarnos a perder tiempo buscando fundamentos que no existen. Hay que abandonar la búsqueda de fundamentos: "Quizás no hay ningún problema central o fundacional en filosofía" (RR, n° 8, p. 158). Esta ausencia de fundamentos es lo que acerca a Rorty al pensamiento de los filósofos posmodernos. Sin embargo, Rorty no estima que se deba abandonar la filosofía. La gente seguirá leyendo a los filósofos, quizás solo como libros "edificantes" o "terapéuticos", que incitan a pensar por cuenta propia y no tomándolos como depósitos de verdades. Lo importante, debiera ser "mantener la conversación del Occidente" (RR, n° 26, p. 355; n° 100, p. 302).

Rorty deja de lado también la imagen clásica de los seres humanos (como seres con una facultad de representarse el mundo: mente, inteligencia, razón) y de la filosofía como centrada en la epistemología (esto es, en los problemas del conocimiento) (RR, n° 26, p. 323). Este abandono se hace *sin angustias ni rencores, sin necesidad de discutir las razones del abandono*. Discutir los distintos principios de los diversos sistemas filosóficos supone admitir un superprincipio, común a todos ellos en al menos algún punto, y absoluto, con valor fuera y dentro de la historia humana, cosa que Rorty no admite. Desde el punto de vista pragmático, lo que importa no es pasarse la vida discutiendo y refutando posturas filosóficas pasadas, cuanto proponer nuevas utopías.

"No creo que las demostraciones de `incoherencia interna´ o de `relaciones de presuposición´ sirvan mucho para librarnos de las ideas o instituciones antiguas y malas. Por el contrario, esta liberación nos llega mediante la formulación de nuevas ideas brillantes, o visiones utópicas de nuevas instituciones gloriosas. En mi opinión, el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofre-

²¹ RR, n° 100, p. 11,12, 18, 20, 33, 45, 69, 70, 100, 107, 108, 118, 119, 123, 131, 146, 147, 161, 189, 191, 196, 198, 212, 248, 249, 286, 292, 362. En trabajos presentados por Internet, R. Rorty continúa sosteniendo esta tesis abandonista: "In this new (philosophical) world, *we shall no longer think* of either thought or language as containing representations of reality. *We shall be freed* both from the subject-object problematic that has dominated philosophy since Descartes, and from the appearance-reality problematic that has been with us since the Greeks. *We shall no longer* be tempted to practice either epistemology or ontology" (<http://www.stanford.edu/~rrorty. A pragmatist view of contemporary analytic philosophy.htm>). June 24, 1999.

ciéndonos un sustituto de ellas. Considero que la refutación es signo de falta de originalidad" (RR, nº 57, p. 171-172).

La tarea de la filosofía no se halla en refutar errores, sino, según Rorty, en crear un nuevo principio de interpretación, un nuevo modo de ver las cosas. Este nuevo modo de ver consiste en considerar las cosas desde *la perspectiva del pragmatismo*: pensarnos históricamente en un tiempo y en un lugar (y no fuera del tiempo, en un mundo metafísico); pensar en construirnos un futuro mejor según nuestros propósitos (y no esperar que esto suceda por una fuerza superior no humana); pensar utópicamente en realizar una sociedad democrática (RR, nº 104, p. 167).

Si bien se debe prestar atención a la voz del pasado, para tener efectividad retórica respetando las opiniones de la humanidad, no obstante, en casos excepcionales, si se desea un progreso moral e intelectual, ello no se logra sin "hacer caso omiso a las voces ancestrales" y abandonando los clásicos principios de la filosofía (RR, nº 104, p. 273).

9. Pues bien, Rorty abandona los principios de la filosofía clásica, ¿pero con qué criterio? ¿A partir de qué nuevo principio para su filosofía? El principio, por él asumido, es el de *la mayor o menor utilidad*, el principio de *una filosofía pragmática* (πραγματικόν: lo apto para negocios, para lo factible, para la práctica). Aunque Rorty no desea hacer un *sistema del pragmatismo*, no obstante, se sirve sistemáticamente del *principio fundamental del pragmatismo*: dado que *todo es contingente* (histórico, dependiente del contexto, sin ninguna necesidad, objetividad o verdad), *debemos guiarnos por lo más útil a nuestros propósitos*. Y para lograr lo más útil, conviene hacerlo no individual o egoístamente, sino socialmente mediante el consenso, cada vez más extendido, intelectual, moral y democráticamente, creyendo que es lo más útil para todos.

La razón que ofrece Rorty, con la que desea justificar el abandono de los principios filosóficos anteriores, consiste en "que tenemos que resolver *problemas diferentes* de los que dejaron perplejos a nuestros predecesores". Los problemas antiguos *carecen de interés y de utilidad* para Rorty y para los filósofos que él estima. Esto, sin más, justifica su abandono.

Antiguamente se discutían lógicamente los problemas, se los refutaba, si era necesario se recurría a sus orígenes históricos, pero se hacía patente la lógica contradicción de sus afirmaciones. Rorty asume otra actitud: lo que no interesa, porque no es útil, o lo que no es útil porque no interesa, se abandona sin más. Los problemas filosóficos, o de conceptos, propiamente no existen: solo se dan problemas de palabras. Éstas, de hecho, en cada época, se abandonan por otras que resultan más comprensibles y útiles²².

Rorty estima, por otra parte, que esto es lo que todos los filósofos hicieron: Cada filósofo trató los problemas que para él eran útiles. El pragmatismo recontextualiza a sus predecesores, apreciando los aspectos pragmáticos

²² "A concept, after all, is just the use of a word. Much-used and well-loved words and phrases are not abandoned merely because their users have been forced into tight dialectical corners. To be sure, words, and uses of words, do get discarded. But that is because more *attractive words, or uses, have become available*. Insofar as religion has been dying out among the intellectuals in recent centuries, it is because of the attractions of a humanist culture, not because of flaws internal to the discourse of theists". RORTY, R. en <http://www.stanford.edu/~rrorty>. *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy*.htm). June 24, 1999.

de cada uno de ellos. Pero, frecuentemente, lo que fue *útil* para los predecesores, no lo es para los sucesores: "Nosotros tenemos diferentes objetivos, que serán mejor atendidos si empleamos un vocabulario diferente" (RR, n° 85, p. 303). Todo adquiere más o menos valor, según sea más o menos útil para el logro de los fines que los hombres se proponen.

10. En este contexto, es asumido este *principio pragmático del interés y la utilidad como principio supremo*. Ahora bien, en una filosofía, el principio mismo no es criticable: por el contrario, él es criterio para toda crítica posterior. Dado que el mundo físico, social, cultural es contingente, sometido al tiempo; dado que nuestras visiones del mundo son contingentes, el asumir un principio filosófico depende de una opción o elección, de acuerdo a intereses (RR, n° 104, p. 156-157). El principio del pragmatismo se asume porque es útil, y el pragmatista Rorty estima que éste es el principio que vale para todos los sistemas por igual, lo deseen reconocer o no. Como ha dicho Nietzsche, -a quien Rorty ve como un protopragmático, "buen anticartesiano, antirrepresentacionista y antiesencialista como Dewey"-, todos los demás principios o categorías de otras filosofías, pretendidamente fundantes de la razón, "no constituyen más que un recurso de una determinada raza o especie: *su única `verdad` es la utilidad*" (RR, n° 57, p. 17,16; n° 99, p. 47).

Mas cualquiera advierte que lo que es *útil o pragmático* para uno puede no ser igualmente útil para otro o para otra época. La utilidad, en la concepción pragmática, se da dentro de una historia humana, en un espacio, en tiempo, en un contexto determinado y para fines determinados.

Pues bien, el contexto que asume Rorty es el de vernos como organismos, en una concepción darwinista, donde lo que importa no son las ideas, sino las creencias y "los mejores hábitos de acción para dar satisfacción a nuestros deseos" (RR, n° 85, p. 306). Los *hombres son organismos con deseos*, no con ideas puras. Por ello, el hombre no es un idealista que hace esfuerzos para ponerse en contacto con la realidad exterior; sino un realista y práctico utilizador de herramientas siempre en contacto con la realidad.

"Los pragmatistas tienen la esperanza de romper con la imagen que, en palabras de Wittgenstein, `nos mantiene cautivos`, la imagen cartesiano-lockeana de una mente que procura ponerse en contacto con una realidad exterior a ella. De modo que (los pragmatistas) comienzan con una descripción darwiniana de los seres humanos como animales que hacen los máximos esfuerzos para manejarse con el medio ambiente: los máximos esfuerzos para elaborar herramientas que les permitan experimentar más placer y menos dolor. Las palabras se encuentran entre las herramientas desarrolladas por estos animales inteligentes" (RR, n° 85, p. 303).

La imagen griega, cartesiana y lockeana de la mente, donde la verdad y la realidad, fueron dos preocupaciones fundamentales, fue útil hasta la modernidad, pero no lo es en la posmodernidad. Los problemas que afectaron a los griegos no son los problemas que afectan a los pragmatistas.

11. Según la concepción pragmática, detrás de cada acción espontánea no hay una razón o idea que la legitima. *La acción da origen a las ideas y no las ideas a la acción*. Las ideas lógicas y objetivas, los principios, las leyes sociales son productos tardíos de un logro lento y frágil de la humanidad. Primero es la

acción acompañada de deseos y esos deseos no tienen un fundamento filosófico previo. Estos deseos no son innatos ni sobrenaturales: son históricos. Los deseos no son racionales ni irracionales; hay que abandonar este dilema: "por esa razón no me parece que el término 'racional' sea útil en ese ámbito" (RR, nº 85, p. 313).

El pragmatismo no se presenta como una filosofía de fundamentación sino de acción. No expresa una fundamentación decisiva; no conlleva la última y fundamental verdad, sino un tránsito a la acción eficaz y útil, considerada la única que vale la pena: "Un tránsito de la filosofía a la política como instrumento adecuado del amor" (RR, nº 57, p. 77).

El pragmatismo de Rorty no es individualista, sino social: Rorty desea ser útil para "construir una comunidad de cooperación" (RR, nº 118). Esto hace que Rorty, aunque aprecie a Heidegger, nunca no lo ha visto como superior al pragmatista Dewey.

"He leído a Heidegger *según mi propia perspectiva*, de tendencia deweyana. Pero leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desagradecido por ello. Heidegger ignora alegremente, o interpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Platón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano. Quería escuchar algo que hiciese decisiva su propia posición histórica, haciendo terminal a su propia época histórica" (RR, nº 57, p. 77).

Superar el giro lingüístico con un pragmatismo historicista

12. Para algunos, el pragmatismo es una filosofía superficial (RR, nº 96, p. 118), propia de un país inmaduro (B. Russell); para otros, es la filosofía de la democracia (J. Dewey). Según Rorty, el *pragmatismo* puede y debe ser independiente de la opinión que nos hagamos de la democracia y de los Estados Unidos (RR; nº 64, p. 9; nº 59, p. 5-25).

De hecho, los primeros escritos de Rorty estuvieron enfocados principalmente al giro lingüístico que había padecido entonces la filosofía. La filosofía se había centrado en el lenguaje. El mundo, objeto de estudio de la filosofía, era el mundo del lenguaje humano.

"Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de las *ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de las *palabras*" (RR, nº 26, p. 242).

La filosofía del lenguaje se preocupó, primeramente, por el significado y el sentido de las palabras. Fue ante todo un positivismo lógico. Las palabras tenían un sentido cuando se apoyaban en algo positivo, sensorialmente constatable. Pero, en un segundo momento, esta filosofía concibió al lenguaje como un juego. El significado del mundo se basaba en el lenguaje (o los lenguajes) y éstos poseían una estructura relacional y convencional.

Pero la filosofía analítica estaba aún centrada en los significados, en los problemas del conocimiento -o como se expresa Rorty, en la epistemología-. Ahora bien, Rorty, ya en 1979, abandona los problemas del significado, pero

no el método (deconstructivo) de la filosofía analítica. Como la filosofía analítica del lenguaje había *desconstruido* el mundo antiguo, medieval y moderno para darle un nuevo significado a los lenguajes, Rorty advertirá que debe abandonar la filosofía de la analítica del lenguaje, centrada en los significados, y volcarse de lleno al *pragmatismo*, donde la palabra no es un significado ni una representación de una realidad; sino *una herramienta de acción* (RR, nº 82, p. 87-96, 35-44). En realidad, la filosofía analítica fue para Rorty una boleta que debía pagar a su generación si quería sobrevivir.

“Lo que yo sí tuve claro es que si no escribía sobre un problema analítico, respetable de ese estilo, no conseguiría un puesto de trabajo muy bueno. Como el resto de mi generación que nos doctoramos en filosofía, no es que fuera exactamente un cínico, pero supe de qué manera podía buscarme la vida” (RR, nº 96, p. 111).

La filosofía analítica, sin embargo, ha poseído un mérito pragmático: ha ayudado a ver claro entre tanto pensamiento difuso y pretencioso.

El pragmatismo ha tenido un giro lingüístico, pero en el sentido superador: ha necesitado cambiar de lenguaje y cambiar el sentido del lenguaje. Precisamente porque los problemas no existen en sí mismos, sino que se construyen, con un lenguaje apropiado a su tiempo y circunstancias, por ello, los problemas “se hacen, son artificiales y no naturales, y pueden *deshacerse* utilizando *un vocabulario diferente* del empleado por la tradición filosófica” (RR, nº 85, p. 302; nº 32, p. 1-23).

Pero adviértase bien que no se trata de un nuevo vocabulario para *representar* la realidad de un modo diferente, sino de un *uso diverso de herramientas para manejarse con el medio*. Hay racionalidad y autoridad epistemológica (conocimiento con valor) por referencia a lo que una sociedad, a través del lenguaje, nos permite decir. Esto podría llamarse un *conductismo epistemológico* y constituye una especie de *holismo* (de unidad que hace innecesarias las distinciones, porque se vuelven inútiles). Si entendemos las reglas de un juego lingüístico (de un lenguaje), ello es todo lo que necesitamos entender para manejarnos en una sociedad, sin otros fundamentos metafísicos (RR, nº 26, p. 265; nº 81, p. 35-44). El *conductismo epistemológico* no tiene nada que ver con Watson, el clásico autor del conductismo biológico. El conductismo epistemológico afirma que *el conocimiento se conoce a través de la conducta* del sentido común: no tiene más nada que decir en relación con el conocimiento y la verdad. Podría llamarse simplemente *pragmatismo* (RR, nº 26, p. 166).

13. Pero admitido el *pragmatismo* (πράσσω: hacer, realizar; πραγματεία: actividad útil, ocupación, negocio) como *filosofía fundada en idea de que la acción útil genera la idea y no a la inversa*, y si esa acción es el principio supremo de explicación filosófica, entonces todos los términos tradicionales y fundamentales de la filosofía tradicional cambian de sentido. La verdad y la felicidad humanas, por ejemplo, no difieren de la utilidad (RR, nº 26, p. 12). El pragmatista no intenta justificar sus metáforas con argumentos filosóficos, afirmando haber descubierto una verdad. No cree que haya naturalezas de esto o aquello por descubrir; “en cambio, al igual que Dewey, cuenta relatos” que él cree útiles (RR, nº 56, p. 118). El relato de la filosofía pragmatista de Rorty tiene, sin embargo, algo de *utopía pragmática*: sugiere maneras, con cierta

ironía, acerca de crear conjuntamente una sociedad universal, con encuentros libres y abiertos, capaz de crearse a sí misma, con experiencias más ricas, más experimentadas y menos penosas, de valores opuestos, al modo de las instituciones de Occidente liberal, con más tolerancia y menos sufrimiento innecesario (RR, n° 56, p. 287-288). Justamente lo que más le agrada a Rorty de la tradición pragmatista es su talante *antimetafísico* y su apelación al *consenso democrático* como apelación última²³.

Cada filosofía es un vocabulario final, un sistema de indicaciones para la acción en una sociedad, que no tiene justificación en sí mismo; sino que se lo usa como una *herramienta para actuar*. La filosofía pragmática ha abandonado la idea de que su función es representarse el mundo y justificar esta representación. Lo único que explica las cosas es la utilidad en una sociedad, las realizaciones, no las elucubraciones acerca del ser de las cosas: el mundo se explica con lo que se hace, no con lo que se piensa. Heidegger, por ejemplo, cree que lo que ha perdido la filosofía es el ser (en sí mismo y como fundamento del pensar y de las cosas). Pero como lo único que no se puede hacer es hablar a la vez todos los lenguajes posibles, entonces lo que se ha olvidado es que no hay un único lenguaje posible, una única filosofía. Se ha olvidado que las cosas son lo que hacemos con ellas y, en particular, el nombrarlas con utilidad para nuestros deseos.

“¿Qué se olvida cuando olvidamos la `apertura del ser´? La respuesta de Heidegger, conocida aunque poco útil, es el `Ser´. Una respuesta algo más compleja y útil es ésta: que fue el Dasein (el hombre existente) utilizando el lenguaje el que dejó ser, en un primer momento, a los seres” (RR, n° 57, 72).

14. **U**rgía pues realizar un giro lingüístico superador de la filosofía analítica, en la concepción de la filosofía y retornar al pragmatismo. Rorty se ha propuesto desconstruir la pseudonecesidad lógica de cimentar o fundamentar la filosofía con argumentos, instalándose en un confort metafísico que remitía a un más allá no constatable e inútil en la práctica.

La filosofía no tiene privilegios, no es un ámbito cultural con una facultad especial para encontrar la verdad. El filosofar es una práctica social, *una práctica de conversación* dentro de la propia comunidad cultural de pertenencia. Debemos, por lo tanto, “abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce” (RR, n° 26, n° 353). Esto significa que el filósofo no tiene un lugar privilegiado en el contexto de la cultura integral, de los demás participantes de la conversación cultural.

El *pragmatismo* es entonces la filosofía de personas que usan útilmente el lenguaje como una herramienta para actuar (donde las palabras no son mucho más que un nombre) y para satisfacer sus deseos, desde una posición situada socioculturalmente en la sociedad posmoderna, liberal burguesa del área nordatlántica. El pragmatismo utiliza pues el *nominalismo metódico* del giro lingüístico, para defender la tesis de que las palabras no significan principalmente; sino son ante todo herramientas de acción, indicadores de usos de acciones.

²³ “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.” (R. Rorty. *A conversation with R. Rorty* by Scott Stossel. 23-4-98).

“En el sentido que yo habré de usar este término, el *nominalismo metódico* es la creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o `naturalezas´ que: a) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidas de algún modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera” (RR, nº 8, p. 67).

15. Pero la filosofía no puede creerse liberadora de las condiciones sociales, culturales o económicas de la sociedad. La filosofía no tiene tanto poder. Ella ayuda poco a la política. Debe abandonar la idea de que la razón le da poder o la idea de que la política necesita de un fundamento racional, más bien que de un consenso basado en la esperanza (RR, nº 104, p. 112, 136, 246).

Al filósofo solo le cabe una *actitud irónica*, esto es, escéptica sobre cualquier tarea de fundamentación. Rorty ha separado la esfera privada de la pública estructurada. La filosofía no incide sobre esta última.

Según Rorty, la historia de la filosofía está marcada por dos estrategias: a) la práctica de discutir con los filósofos precedentes; y b) los intentos de hacer de la filosofía una ciencia o un conocimiento seguro, “una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas” (RR, nº 8, p. 47). Por su parte, Rorty estima que: a) no estamos forzados a filosofar a la manera tradicional (buscando fundamentos, con preguntas que, tal como se plantean, no tienen respuestas); b) no deberíamos hacer preguntas si no podemos ofrecer criterios para dar respuestas satisfactorias a esas preguntas; c) la filosofía debe abandonar la tarea de fundamentar, de buscar conocimientos seguros, de pretender tener un lugar privilegiado en la cultura de una sociedad; d) la filosofía tiene pues una función *irónica* (escéptica ante tales pretensiones).

“El *ironista es nominalista e historicista*. Piensa que nada tiene una naturaleza intrínseca, una esencia real” (RR, nº 53, p. 92). Advierte que cada filosofía es un léxico o vocabulario último, pero al investigar sabe que no llegará mucho más allá de los juegos del lenguaje de su propia época. El proceso de socialización lo convirtió en un ser humano al darle un lenguaje, pero le inquieta que “pueda haberle dado el lenguaje equivocado y haberlo convertido con ello en la especie humana errónea de ser humano”. No se puede salir del lenguaje para compararlo con otra cosa: estamos inmersos en la contingencia y en la historicidad de ese lenguaje (RR, nº 53, p. 93).

16. Más concretamente, en nuestro siglo, se han dado tres respuestas importantes a la pregunta acerca de *qué es la filosofía*:

- A) La primera ha sido la del filósofo Husserl que ha pretendido hacer de la filosofía una ciencia estricta (“la filosofía como ciencia de los verdaderos principios”, como “ciencia universal del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades”).
- B) La segunda respuesta ha sido la de tipo heideggeriana que considera los logros filosóficos como logros poéticos, creadores, pero solo interpretativos.
- C) La tercera propuesta es la pragmatista que “considera que la tradición ha de utilizarse igual que se utiliza una bolsa de herramientas” (RR, nº 57, p. 25).

De estas herramientas conceptuales (que consisten en nombres y usos), algunas tienen prestigio y utilidad, otras ya carecen de uso y simplemente pueden desecharse. El Marxismo, al que Rorty ha sido afecto, ha sido, en su concepto, un mal pragmatismo (RR, nº 57, p. 26, nota 3).

Más ¿por qué razón se puede o debe *ser pragmatista*? Rorty responde que esta razón se halla en que lo único que conocemos con seguridad son *nuestros deseos, lo que queremos realizar*.

“La única cosa de la que podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos.

Esto significa que la única forma en que podemos seguir la empresa de Platón es volvernó pragmatistas: identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad. La única cosmología que demos afirmar con certeza nos recomendó Platón es nuestra propia cosmovisión (comunitaria o individual), nuestra forma de disponer las cosas para su manipulación, la forma que dictan nuestros deseos” (RR, nº 57, p. 52).

Ante el mundo, reaccionamos teniendo interpretaciones, esto es, creencias y deseos. Cuando queremos realizar algunos de ellos, éstos se convierten en fines humanos y “la filosofía no podrá ser nunca nada más que *una discusión sobre la utilidad de las creencias*” para realizar los deseos, no teniendo “ninguna otra deuda con algo no humano” (RR, nº 104, p. 257).

17. Otra forma en que Rorty ha clasificado a los filósofos ha sido en dividirlos en dos grandes categorías.

- A) Los grandes *filósofos sistemáticos*: estos *construyen* y dan argumentos; construyen para la eternidad; creen ser objetivos, llegar a la verdad.
- B) Los *filósofos edificantes* (entre los que se incluye) destruyen en beneficio de la propia generación; “son reactivos, y presentan sátiras, parodias, aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando pase el período contra el que están reaccionando. Son intencionalmente perisféricos” (RR, nº 56, p. 334). Ellos deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo abandonar tener una opinión sobre tener opiniones. Su filosofía es más una conversación que una investigación, donde la verdad se subordina a la edificación, cuya tarea consiste en ayudar a “evitar el autoengaño de pensar que poseemos una naturaleza profunda, oculta, metafísicamente significativa que nos hace `irreductiblemente` diferentes de los tinteros o de los átomos” (RR, nº 26, p. 337). Indudablemente, los filósofos edificantes dicen que los filósofos sistemáticos no son filósofos; y estos dicen lo mismo de los filósofos edificantes como Nietzsche o Heidegger.

La filosofía “no es una especie natural” de conocimiento. Ella puede ser reformulada. Más bien que ocupar un área privilegiada de la cultura, se encarga de metaproblemas conceptuales desechados por otras disciplinas especiales, de la colisión entre ideas viejas y nuevas, competencia de los intelectuales más originales, diletantes e imaginativos del momento (RR, nº 37, p. 86). Pero se trata de una competencia, *no para criticar y desechar como incorrecta alguna filosofía*, sino de creaciones para *dar posibilidad a opciones*. Las filosofías, como las culturas, son léxicos cerrados, mundos más o menos coherentes, reinterpretables; pero no son verdaderos o falsos, puesto que no hay nada fuera de esos lenguajes que los pueda juzgar.

“Para nosotros, los ironistas, nada puede servir para una crítica de un léxico último salvo otro léxico semejante, no hay respuesta a una redescrición salvo una re-re-redescrición. Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no para comparar a ambas con el original” (RR, nº 53, p. 98).

18. El pragmatismo, sostiene Rorty, “comienza a partir del naturalismo darwinista, a partir de una concepción de los seres humanos como productos fortuitos de la evolución”, socializados por los lenguajes. Lo que queda son muchas filosofías, esto es, lenguajes últimos (RR, nº 81, p. 40).

Sin embargo, optar por el pragmatismo implica, según Rorty, abandonar especulaciones teóricas inútiles y bogar por un mundo mejor. “Si hay algo distintivo en el *pragmatismo* es que sustituye las nociones de `realidad`, `razón` y `naturaleza` por la noción de un futuro humano mejor” (RR, nº 64, p. 13; nº 104, p. 10, 146).

Rorty rechaza abiertamente la metafísica. Rorty ha optado por admitir que lo real tiene un aspecto histórico y positivo: es lo que tiene una historia realizada por el hombre; lo que se determina en un lugar y contribuye (biológica o culturalmente) al futuro de una especie más compleja e interesante. “La metafísica, por el contrario, está relacionada con el intento de reemplazar la apariencia con la realidad”; “metafísica significa el intento de ofrecer el conocimiento de lo que la ciencia no puede conocer” (RR, nº 64, 14, nº 26, p. 346).

En la concepción tanto del pragmatismo clásico, como del neopragmatismo, no se cree “que haya una manera en que las cosas realmente son”. Por eso, estos pragmatismos reemplazan la distinción apariencia-realidad por una distinción entre *descripciones menos útiles* y *más útiles* del mundo y del hombre. Más útiles para crear un mundo pragmáticamente mejor, o en crecimiento, esto es, con más variedad y libertad; lo que significa un futuro más democrático, sabiendo que la democracia es “el darwinismo generalizado”. El darwinismo, no obstante, no es una verdad “sino un artificio realmente útil”.

En este contexto, la filosofía no tiene principalmente la tarea de generar teorías (sobre la eternidad, el conocimiento o la permanencia); sino “tiene mucho que ver con el futuro y la esperanza”. La filosofía, como la literatura, es “fuerza inspiradora”: “hacen que la gente crea que en esta vida hay más de lo que nunca hayamos soñado” (RR, nº 96, p. 117, 113; nº 99, p. 21).

Y esta tarea vale aunque no hay una finalidad humana especificable a priori, “como los primeros mamíferos no pudieron especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios”. Este crecimiento biológico y cultural, tomado al modo darwiniano, “es en sí mismo el único fin moral”. El punto de llegada es incierto, abierto; “lo que importa es la perspectiva”, lo que se elige. La realidad es un término de elección (RR, nº 64, p. 14, 15, 18).

B) ¿Qué ha sido la filosofía para A. Rosmini?

19. Antonio Rosmini (1897-1855) ha sido un pensador cristiano que ha repensado toda la problemática del conocimiento después del empirismo de Locke, del sensismo de Condillac, y de la revolución copernicana que filosofía idealista kantiana se había propuesto, para evadir el escepticismo y el subjeti-

vismo que implicaba el atenerse a las sensaciones e impresiones.

Rorty también se ha propuesto repensar esta problemática pero para terminar abandonando el platonismo, el kantismo y, en general, todo fundamento metafísico, aferrándose a un pragmatismo posmoderno inmanentista.

Rosmini, en el *Nuovo Saggio Sull' Origine delle Idee*, en el *Rinnovamento della Filosofia in Italia* y en el póstumo *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, se propone justamente revisar las diversas propuestas y categorías filosóficas sobre el origen del conocimiento humano. Solo después de tener una idea acerca de qué es el conocimiento se podrá establecer qué es filosofar, y qué es una filosofía. Existe, en efecto, un *conocimiento popular* que satisface de hecho las exigencias del hombre; éste admite, por ejemplo, que de hecho conocemos y queda satisfecho con ello; pero existe también un *conocimiento filosófico* que debe satisfacer las exigencias del conocimiento para satisfacer al filósofo: esta segunda operación "es obra de la reflexión, desarrollada hasta la investigación de las razones últimas" (AR, n° 4, § 8).

20. Rosmini ve que la filosofía, y su historia, ha sido una búsqueda amorosa del saber y, ante todo, de lo que es el conocimiento. Pues bien, ante la dispar disputa entre el realismo (incluido el empirismo y el sensismo) y el idealismo, entre aquellos que *han postulado menos o más* de lo necesario para explicar el conocimiento, Rosmini decide dedicar el primer libro del *Nuovo Saggio Sull' Origine delle Idee* a esta cuestión (AR, n° 5, § 9-409).

Rosmini se propuso, en efecto, no asumir ni más ni menos de lo necesario para dar razón de los hechos, en este caso, del hecho de conocer (AR, n° 5, § 26-27). El criterio asumido por Rosmini, para aceptar o rechazar las teorías acerca del conocimiento, podría llamarse, a primera vista, *un criterio económico o pragmático*; pero se trata, en realidad, del *principio de razón suficiente*, esto es, de atenerse a lo necesario -ni más ni menos- para entender y explicar cabalmente lo que es el conocimiento.

21- En este cotejo histórico, Rosmini advierte que existe un primer período de *filosofía vulgar*, correspondiente en la época moderna al *empirismo*, en el cual ella es indulgente consigo misma, y no ve -o ve oscuramente- las dificultades acerca de lo que es el conocimiento, de modo que lo explica con hipótesis groseras o confusas.

Luego sobreviene el período de la *filosofía docta*, más sensible a las dificultades por las que ella atraviesa: es la época del *idealismo criticista*. Éste desdeña las hipótesis antiguas y vulgares, y fabrica sistemas ingeniosos y difíciles; "pero que comúnmente pecan por exceso, como los primeros sistemas pecaron por defecto" (AR, n° 5, § 34).

22. John Locke ha creído ver lo que era el conocimiento y lo ha manifestado en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. De hecho, ha sido el *fundador del empirismo moderno*, basándose, según Rosmini, en: 1) una observación incompleta del conocimiento, 2) no distinguiendo lo esencial de lo accidental del mismo, 3) despreciando rápidamente los trabajos de los filósofos anteriores, y declarándolos soñadores, dado que Locke no ha comprendido la razón de sus esfuerzos. Rosmini describiendo la actitud de esta escuela empirista, y casi preanunciando a Rorty, afirma que el empirismo, con pocas palabras, "abandona, con una sonrisa, las teorías anteriores, feliz de encontrarse

inmune de esta forma de filosofar" (AR, nº 5, § 38).

23. El empirismo es una filosofía popular, porque es poco abstracta y analítica al tratar los problemas. El empirismo de Locke afirma el principio de que todos los conocimientos humanos se originan en la *sensación* o en la *reflexión* posterior realizada sobre las sensaciones.

Ahora bien, no se crea -como Locke estima- que Locke ha partido de la experiencia, de la observación, de los hechos y luego ha establecido su principio. Locke parte de principios supuestos y luego desciende a dar con ellos la explicación de los hechos (AR, nº 4, p. 313).

24. El empirismo de Locke, por un lado, *confundió lo que es una sensación con lo que es una idea*; y, por otro, *dio por explicado el origen de la esencia del conocimiento* desde el momento que admitió, sin discusión alguna, la reflexión como un dato, como un hecho, como una fuente de conocimiento que no necesita explicación y que podía volver sobre los datos aportados por las sensaciones.

En última instancia, entonces, Locke no explicó el origen del entendimiento humano, sino el origen de algunas operaciones construidas por parte de quien ya posee inteligencia.

Según Rosmini, lo que se trata de explicar no es el origen de ésta o de aquella idea; sino el origen de cualquier idea, las condiciones de posibilidad de las ideas, explicando ante todo el origen de la inteligencia. Explicar filosóficamente el origen del conocimiento implica explicar cómo es posible el conocimiento: *la posibilidad de ser del conocimiento*, el *ser del conocimiento en su posibilidad*; no solo cuando *de hecho* un hombre conoce esto o aquello.

No se debería confundir: a) el explicar *el origen histórico* de un conocimiento (cuando y en qué lugar un hombre o un niño conocen esto o aquello); b) con explicar *lo que hace posible* (el ser que se requiere) para que alguien comience a conocer cualquier cosa en un tiempo y en un lugar.

"Es siempre el conocer que se supone como dado, y se cree que este gran hecho del conocer no tenga necesidad de explicación. Por el contrario, debo repetir que el gran problema de la filosofía está todo en esta pregunta: "¿Qué cosa es el conocer? La cual se reduce a esta otra: "¿Qué es la idea?", la cual es lo que justamente hace conocer. Y, adviértase bien, que no se trata de explicar éste o aquél otro acto de conocer; sino simplemente el conocer" (AR, nº 4, p. 313).

Los que se contentan con explicar el conocimiento de esto o aquello, en un tiempo y en un espacio determinado, podrán hacer *ciencia*; pero no hacen, desde la perspectiva de Rosmini, *filosofía* si no llegan a explicar la razón última del conocer; lo que genera la potencia o poder de conocer.

25. Los idealistas, tanto platónicos como kantianos, vieron mejor que los empiristas, la dificultad existente al querer explicar lo que es el conocimiento. Ellos distinguieron lo que es *la sensación* (un sentimiento particularizado, causado en el sentimiento del hombre por un objeto sensible), de lo que es un *conocimiento*.

Los idealistas advirtieron que conocer es: 1) un *acto* (o inicio de una actividad), 2) que realiza y comienza en un *sujeto* llamado el *cognoscente*, y que 3) termina en un *objeto* (lo *conocido*) distinto del sujeto cognoscente.

La *sensación*, por una parte, considerada como término del sentir (táctil, visivo, auditivo, gustativo, etc.) es *subjetiva*: es el sujeto viviente mismo que padece una mutación parcial, en su sentir permanente. El conocimiento, por otra parte, considerado como la terminación del acto de conocer, llega a un objeto conocido que no es el sujeto cognoscente. Por eso, este acto de conocer se llama *objetivo*, esto es, fundado en el objeto.

El sujeto del conocimiento es real, (actúa, conoce y siente); el objeto del conocimiento es impersonal, ideal (está presente, pero no siente como un sujeto, no actúa realmente), aunque el sujeto del conocimiento está unido por una intuición fundamental al objeto conocido. "No hay conocimiento si no hay *distinción* entre *sujeto* y *objeto*" (AR, n° 21, p. 51). Sin embargo no siempre el sujeto es consciente de esta distinción. Cuando el sujeto conoce, su atención se halla centrada en el objeto que conoce: existe entonces un conocimiento *directo*. Solo cuando al sujeto se le llama la atención (por ejemplo, mediante el uso del lenguaje) el conocimiento se hace *consciente* o *reflexivo* y vuelve sobre el sujeto que ha realizado el acto de conocer. Es necesario pues distinguir el *conocimiento directo* (o *intuición*) del *conocimiento consciente* o *reflexivo*.

26. Los idealistas vieron que *lo conocido* no era lo mismo que *lo sentido*, por lo que se refiere al *medio* con el cual un objeto es sentido o conocido: en el primer caso, mediante una *sensación* (que es mutación del sentir subjetivo del hombre) y, en el segundo caso, por medio de algo inteligible (que llamaron *idea*); y que ésta no era el sujeto, ni parte del sujeto, sino participación del objeto conocido (la parte formal), sin ser el objeto material, en su realidad sensible.

Los idealistas admitieron muchas ideas innatas y, en esto, según Rosmini, se equivocaron. Se equivocaron cuando no separaron plenamente el *contenido* de una idea, de la *forma* (inteligible) de la idea. En las ideas hay *algo propio*, por lo que la idea de árbol no es la idea de luna: eso propio es el *contenido* conocido; pero en las diversas ideas existe *algo común*: lo que las hace de todas ellas ser *un medio con el cual se vuelve inteligible* el contenido, cualquiera sea éste.

El *diverso contenido* de las ideas está dado por lo que son las cosas (la diversa realidad) y por lo que nos afectan en nuestros sentidos (diversas sensaciones). ¿Pero cuál es el origen formal del conocimiento, esto es, de lo inteligible que hace que exista un conocimiento? ¿Por qué lo sentido puede además ser conocido, si la sensación de una cosa no es la idea de esa cosa?

27. El *error de los sensistas y empiristas* consistió en confundir la forma de la sensación con la forma de las ideas, que es como confundir el gusto de una manzana con la idea del gusto de esa manzana. Fue un error por defecto: explicaron menos de lo que debían explicar, y al confundir la sensación de una cosa, con la idea de una cosa, dejaron sin explicar el origen de la facultad de conocer.

El *error de los idealistas* consistió en admitir como innatas una pluralidad de ideas, siendo así que -para explicar lo que es el conocimiento- solo es necesario admitir una sola: la idea del ser, la luz del ser, objeto fundante de la mente humana. El ser-idea, (ser-que-ilumina, ser-que-hace-inteligible), es el *medio* que hace que lo que es sensible sea, en su forma, inteligible. Como la luz del sol ilumina materialmente los objetos y éstos pueden ser conocidos por

los sujetos que abren sus ojos; en forma semejante, los sujetos se hacen humanos por tener esa posibilidad innata de ser iluminados con la forma ideal del ser, la cual permite que una cosa sentida sea también entendible y entendida por el hombre²⁴. Como a) el sujeto que siente no se confunde con b) el objeto sentido, ni c) con la sensibilidad (que es la capacidad y manera de sentir un objeto por parte del sujeto); de manera análoga, a) el cognocente no se confunde con b) el objeto conocido, ni c) con la inteligibilidad de un objeto, inteligibilidad que es capacidad y manera de conocer dada por la presencia de la idea del ser, a un sujeto) de un objeto.

28. *Conocer* es, pues, según Rosmini, la *facultad de intuir el ser* en su indeterminada inteligibilidad: es, en sí mismo, un acto primero, y es una potencia respecto de los actos que el hombre realizará.

El ser, que intuye el sujeto en la forma esencial de idea, no es un ser real (no es Dios, por ejemplo, ni una cosa real); sino una luz intelectual participada que ilumina todo lo que los hombres sienten y así los hombres pueden -tienen en acto la potencia- conocer otras cosas.

La intuición de la idea del ser (o ser ideal, ser en su forma ideal, inteligible) es un acto sustancial, fundamental, constitutivo de la inteligencia. No se trata, pues, de un acto accidental donde un sujeto que, ya es inteligente, conoce alguna cosa. Al intuir la idea del ser, el sujeto se constituye en humano; pero no tiene aún el conocimiento de alguna cosa, de ningún ente; sino solo del ser indeterminadísimo, que solo se opone a la nada. La inteligencia es pues *siempre en acto* inteligencia -es permanente intuición del ser ideal-; aunque es o está *en potencia* para conocer otras cosas. El hombre, aun siendo siempre inteligente, no siempre actúa para conocer esto o aquello (por ejemplo cuando duerme)²⁵.

29. La filosofía es, en buena parte, la búsqueda sistemática que da *razón de lo que es el conocer*, en cuanto hace patente el ser fundante, último del conocer, que constituye la potencia o posibilidad formal para conocer otras cosas.

Rosmini advierte, *incluso lingüísticamente*, la presencia del ser como constitutivo de la inteligibilidad de las cosas. Es un hecho, para Rosmini, que los hombres nacen con la innata idea del ser indeterminado, pues si no se conoce el ser, nada, ningún ente, se puede conocer. La filosofía, en buena parte (gnoseología), consiste en estudiar y analizar este hecho.

Es un hecho -para Rosmini- que pensamos el *ser* en forma universal, indefinida. "Pensar el ser en modo universal no quiere decir otra cosa que pensar aquella cualidad común a todas las cosas" que de algún modo son (sean reales, ideales o morales). Es un hecho que tenemos la idea del ser en universal. Ahora se trata de analizar este hecho y estudiar cuál es su origen. Para Rosmini, este ser es innato, pues sin él no es posible conocer nada. Todo conocimiento lo supone. Conocer es juzgar y no se puede juzgar sin aplicar la idea del ser, diciendo: "Esto o aquello es". En nuestro lenguaje no se puede

²⁴ Cfr. EVAÏN, F. *Rosmini e la crise de la pensée européenne* en *Rivista Rosminiana*, 1974, III, p. 191; 1975, I-II, p. 85.

²⁵ Cfr. EDERLE, E. *Il principio gnoseologico et etico in A. Rosmini* en *Studium*, 1932, VIII, p. 405. PIGNOLINI, E. *Rosmini e il gnoseologismo moderno* en *Rivista Rosminiana*, 1956, III, p. 205. SCIACCA, M. *Rosmini essenziale* en *Humanitas*, Brescia, 1946, VI, p. 558.

juzgar sin el verbo ser, o sin suponerlo lógicamente presente aunque explícitamente no se lo afirme. Incluso cuando solamente afirmo: "Esto", "Aquello", estoy suponiendo que "es" realmente o que tengo algo en mi mente. Pues afirmar sin pensar que es (sea posible o real, poco importa ahora), es una contradicción. Es afirmar y no afirmar nada. No hay pensar alguno sin pensar el ser, al menos en su forma más universal (AR, nº 5, § 441). Este ser es la posibilidad de todo pensar: "Es el ser posible que se expresa simplemente nominándolo idea del ser" (AR, nº 5, § 409); porque la idea, en su forma (no en su contenido) no es otra cosa que la posibilidad o el medio inteligible para conocer; lo que informa o da forma inteligible -en la percepción-, a todo lo sensible.

Este ser universal, indeterminado, inteligible *no es la nada* (aunque no es ningún ente, ni es Dios), pues con la nada, nada se piensa (AR, nº 5, § 15 nota)²⁶. Para los empiristas que no admiten más que entes limitados, el ser indeterminado se les aparece solo como una abstracción: pero abstraer implica ya conocer, y nada se puede conocer sin la previa e innata idea del ser. La *abstracción* no explica entonces la idea del ser, sino que la supone.

Este ser, al ser plenamente indeterminado, no es más que uno: es la *única idea innata* capaz de dar razón última a la pregunta sobre qué es el conocer, más allá de los objetos limitados conocidos.

La idea del ser es lo único conocido (intuido) a priori; lo único trascendente e ilimitado que se halla, como objeto -objetivamente-, en la naturaleza del sujeto humano limitado.

La filosofía de Rosmini, recuperadora de la tradición clásica

30. Rosmini estima que el idealismo, tanto platónico como kantiano, captó la diferencia que corre entre lo sentido y lo conocido. *Lo sentido* es siempre una cosa real, particular en su contenido y en su forma sensible; *lo conocido* es algo ideal, universal, en su contenido y en su forma inteligible. Una manzana real es sentida en los sentidos, como algo real en un lugar y tiempo; la idea de manzana, por el contrario, es ideal, esto es, un medio para conocer la manzana real, y puede ser despojada de algunas características particulares y aplicada a otras manzanas. Esto significa que la mente puede *generalizar una idea*; pero no puede *generalizar una sensación* sin que deje de ser sensación y convertirse en idea de esa sensación.

31. Esta diferencia entre el objeto formal de la sensación y el objeto formal del conocimiento llevó a que Platón inventara la hipótesis filosófica de los dos mundos irreductibles: el mundo sensible o material y el mundo inteligible, espiritual o de las ideas. Descartes y el racionalismo, Kant y el idealismo trascendental, mantuvieron este dualismo, por lo que concibieron que el ser no es uno en su forma, sino esencialmente dual: ideal y real.

Rosmini deseó rescatar esta concepción del ser; pero estimó que el ser, en sus formas esenciales, es: 1) real (sensible, contenido de conocimiento); 2) ideal (inteligible, forma de conocer); y además, 3) relacional (y en el hombre moral), esto es, no hay sujeto cognoscente sin objeto conocido mutuamente

²⁶ Cfr. RIVA, C. *Conoscere virtuale in S. Tommaso e nella filosofia moderna en Rivista Rosminiana*, 1956, II, p. 96. ROIG GIRONELLA, J. *La intuición del ser en Rosmini frente a la abstracción del ser en Suárez en Pensamiento*, Madrid, 1955, XI, p. 433.

relacionados. Cuando se reconoce esto, se es moral, justo. Ser justo, inicialmente, no es más que conocer como son las cosas y libremente aceptar reconocerlas en lo que son, sin mentirnos ni mentir a otros al respecto.

El ser, para Rosmini, es pues *uno* en su esencia y *trino* en sus formas esenciales de ser.

De esta manera, Rosmini cree rescatar lo esencial de la tradición idealista (platónica, pero no admitiendo una pluralidad de ideas innatas, sino solo una); lo esencial del realismo aristotélico (el valor de los sentidos, de los objetos y del mundo material); y lo esencial del mensaje moral del cristianismo.

32. **A**l conocer se da *una especie de trinidad*, como ya lo había admitido Agustín obispo de Hipona, compuesta: a) por el sujeto real humano que conoce, b) por el objeto y c) por la relación entre ambos.

Conocer es, para Rosmini, *juzgar*. Hay conocimiento cuando se sabe lo que una cosa es, y esto implica un juicio acerca del *ser* de algo, antes solamente sentido.

Por otra parte, queda rescatada en la concepción filosófica rosminiana, una dimensión trascendente en el ser humano, mediante la luz de la inteligencia (ser ideal); y, por otra, una exigencia lógica y formal, pues el ser ideal es el fundamento del principio de identidad y de no contradicción para los conocimientos que reciben su contenido de la experiencia, a través de los sentidos (AR, nº 5, § 1460 y notas).

La filosofía como saber sistemático a partir de un principio fundante último

33. **C**onoce quien llega a saber lo que son las cosas, cómo son las cosas. Si no se llega al ser de los objetos, solo se cree conocer.

La filosofía, en este contexto, es la búsqueda del ser último de las cosas, de las personas, de los acontecimientos; ser último que da razón o fundamento último a las preguntas. En este sentido, se puede decir, con la antigüedad clásica que "la filosofía es la ciencia de las razones últimas" (AR, nº 4, p. 225, § 1).

34. **E**l que filosofa puede iniciar su investigación con una hipótesis o interpretación (que corre a cargo del sujeto y por ello es subjetiva) acerca de lo que son, en última instancia, las cosas; puede tener una creencia o persuasión acerca de lo que son las cosas. Sin embargo, según Rosmini, la filosofía no es el filósofo.

La filosofía, como todo saber, pretende ser verdadero, pues en caso contrario no es saber, sino tener la creencia de saber. El saber verdadero es un *saber objetivo*, esto es, que *llega a lo que son los objetos* que considera (personas, cosas, acontecimientos) y no se queda con la sola interpretación del sujeto.

35. **N**o se debe confundir el *inicio de la filosofía* con otros inicios.

A) ¿Cuál es el inicio o *punto de partida del hombre en su primer desarrollo*? Este punto de partida se halla en las *sensaciones provocadas desde el exterior*. Ellas dan materia para el desarrollo de las potencias o posibilidades del

niño. Algunos filósofos, como los sensistas, creyeron que aquí comenzaba la filosofía y escribieron entonces tratados acerca de las sensaciones.

B) ¿Cuál es el inicio o *punto de partida del espíritu humano o de la facultad de conocer*? Este punto de partida se halla, según la filosofía rosminiana, en la *idea innata del ser*. No existe, en efecto, espíritu humano o facultad de conocer, sin la idea del ser que la constituye.

C) ¿Cuál es el inicio o *punto de partida del hombre que comienza a filosofar*? Quien comienza a filosofar ya se ha desarrollado y no puede partir sino del problema que lo lleva a filosofar. Este es un *principio psicológico del filosofar* del hombre; pero no es el principio lógico del sistema de conocimientos llamado filosofía.

D) ¿Cuál es el *punto de partida de la filosofía, considerada como el sistema lógico de los conocimientos humanos*? Una filosofía, así considerada, no es el primer conocimiento que tiene un hombre o un niño (por ejemplo, ver la sonrisa de su madre); no es tampoco un conocimiento suelto. Una filosofía, en cuanto es un sistema de conocimientos, es una elaboración, por la cual el filósofo ordena los conocimientos con lógica, sin contradicción, a partir de *un principio que es el fundamento del sistema*. Rosmini declara repetidamente que el principio de la filosofía, entendida como ciencia o sistema de conocimientos, es el *ser*, pero el *ser indeterminado*, la *idea del ser* (AR, n° 5, § 26). Mas adviértase bien que *la idea del ser es el ser mismo que se manifiesta a la mente humana y le da origen*: no es un concepto abstracto que la mente humana, ya constituida, elabora. Por esto, la idea del ser es el inicio de toda lógica; pero también es fundamento ontológico del principio de la lógica. “El ser aunque indeterminado es absolutamente ser, si bien no es el ser absoluto”. Aquel “modo ideal del ser está presente a las inteligencias, sin confundirse con ellas, sin salir de ellas como un producto de ellas” (AR, n° 5, § 1469-1472).

Una filosofía implica el establecimiento de ese principio o punto de partida del sistema de conocimientos, del cual se derivan lógicamente los otros conocimientos. Solamente mediante la *observación reflexiva* sobre los conocimientos, el hombre puede llegar a descubrir el principio de una filosofía. Con esta observación reflexiva, el hombre puede advertir que *la idea del ser*, es la forma de todos los conocimientos. Ella es el punto de partida del sistema filosófico rosminiano.

“De donde el primer objeto, y el primer principio de la filosofía, no puede ser otro que lo que es la primera luz de la naturaleza humana, y que es el primer principio (formal) de todas los indefinidos conocimientos” (AR, n° 4, § 125).

36. La filosofía rosminiana tiene su inicio, pues, en un hecho, particular y universal a un tiempo. Es particular en cuanto *el ser es uno* (aunque tenga tres formas diversas y sea participable en muchos entes); y *el ser es universal* en cuanto “universal significa una relación de semejanza de una cosa con otra” (AR, n° 5, § 1474), en cuanto algo del ser es participado en los entes, de modo que el ser se halla en muchos entes sin agotarse en ninguno de ellos. Las cosas son conocidas porque tienen algo propio (sus propios límites, sentidos en nuestros sentidos) y algo en común (la luz del ser participado en la inteligencia, con el cual se da forma al conocimiento de las cosas).

37. Este concepto de participación permite dar unidad y lógica al sistema

de los conocimientos. La filosofía rosminiana es filosofía porque constituye un sistema de conocimientos coherentes, no contradictorios, en el que el ser ideal es el fundamento último de los demás conocimientos.

Es además, según Rosmini, un *sistema filosófico verdadero*, porque el ser ideal, punto de partida del sistema, es también la *verdad del ser*, y las conclusiones del sistema que de ese punto se derivan, si son coherentes, son también verdaderas.

“Si se considera el *ser* en sus diversas relaciones, él toma otros nombres que expresan aquellas relaciones. Si el *ser* es considerado como la fuente del conocimiento intelectual, toma el nombre de *verdad*” (AR, nº 5, § 1451).

La *verdad, inicial y formal, de este sistema filosófico* es la idea del ser: una verdad que no necesita prueba o demostración, sino que requiere detenida observación reflexiva sobre los conocimientos, para advertir su presencia, dado que es una *verdad a priori, objeto de intuición*. Mediante esta observación (por la que se advierte que en todo conocimiento está implícita la idea del ser) el filósofo puede llegar a descubrirla en forma consciente y formularla, como lo ha hecho Rosmini, en forma de proposiciones lógicamente expresadas en *su Nuevo Ensayo sobre el Origen de las Ideas*. En este sentido, Rosmini no ha dudado en llamar a su sistema filosófico “el sistema de la verdad” (AR, nº 4, p. 15; nº 5, § 15).

El sistema de filosofía no comienza con una demostración de la verdad contra los escépticos, sino con una *observación reflexiva* que descubre que el fundamento formal de la verdad (la idea del ser) está siempre presente en el hombre, aunque éste no siempre lo advierta. Quien desea comenzar demostrando la verdad o negándola, ya está usando el conocimiento y la verdad de la idea del ser (AR, nº 5, § 17).

Primero es necesario encontrar una luz de evidencia intelectual, y después, con ella, refutar a los escépticos; y éste es el método seguido por Rosmini (AR, nº 5, § 6).

Observaciones confrontadas: la filosofía según Rorty y según Rosmini

38. La filosofía es objeto de discusión y de reflexión para ella misma.

Antiguamente se esperaba que la filosofía posibilitara conocer de cada cosa, con la exactitud, la naturaleza de los objetos en cuestión²⁷. Hoy se duda que haya una naturaleza para las cosas y que podamos ser exactos respecto de ella. Hasta la época moderna, la idea de un *saber universal, totalizante, arquitectónico* (donde se capta el todo, sus principios y sus partes en sus mutuas relaciones) parecía ser un índice del carácter filosófico de una cuestión. Mas la época moderna, -al introducirse la libertad, la fragmentariedad, la constructividad, el crecimiento demográfico explosivo, la subjetividad, la utilidad-, ha iniciado la *época de la sospecha* de todos y de todo. La sobrevivencia se impuso como valor primero, relegando el valor del conocimiento y de la verdad.

Las grandes masas no han tenido ni posibilidades, ni tiempo ni interés

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, 1094 b 25.

para estudiar como son las cosas: sus preocupaciones fueron existenciales. Todavía estaban preocupadas o más bien desesperadas, en la primera parte del siglo XX, por el sentido de la vida. Un existencialista como Maurice Blondel afirmaba: "Para el hombre, en efecto, la vida no sería vida si no tuviera el pensamiento, como tampoco el pensar ajeno a la vida sería propiamente pensar"²⁸. Más la misma "existencia" de los filósofos existencialistas, quedó reducida o bien a un tratamiento abstracto (Jasper, Bondel, Heidegger) o bien a algo carente de sentido (Sartre, Camus), si tenemos presente que en ese período se gestan las más grandes, crueles y maníacas guerras mundiales para la repartición del mundo.

La filosofía fue perdiendo sus objetos de estudio, reducidos cada vez más a ser objetos empíricos retomados por las diferentes ciencias: la mente humana (que pasó a manos de los médicos, neurólogos, psicólogos), la sociedad (en manos de los sociólogos), la política (asumida por los politólogos), la ética (hecha una cuestión de derechos positivos). Ya que a la filosofía no le quedaba ninguna región de la realidad, asumió estudiar o bien el tema de los "valores", los cuales en la posmodernidad parecen haberse evaporados en los efluvios de los grandes mensajes; o bien las metodologías o el análisis lógico.

"¿Qué queda, pues, que podamos estimar como tema aceptable de investigación filosófica? No hay más remedio que concluir que lo filosófico no es `aquello de lo que se trata`, sino el modo de tratarlo. La filosofía se convierte así en un `modo de ver` y en un `punto de vista`"²⁹.

En este clima posmoderno, Rorty propone asumir una filosofía desde el punto de vista *antiesencialista, nominalista, historicista, contingente, pragmática y posmoderna*. En otras palabras, el filosofar y la filosofía tienen sentido dentro de este mundo, azaroso, difícilmente manejable, y su historia humana, con creciente y exorbitante crecimiento de impacto informativo, en donde la mente no llega a saber lo que son las cosas, ni a conocer las esencias de las mismas, sino a aplicarles nombres (nominalismo) diversos en el transcurrir del tiempo (historicismo), útiles para el uso que hacemos de ellas (pragmatismo), pero sin fundamento (posmodernismo) en la esencia de la cosa (antiesencialismo).

En este contexto, Rorty tampoco aprecia mucho las aportaciones que puede hacer el llamado conocimiento científico o "la ciencia". Nuestra cultura se ha centrado en una visión del *conocimiento obsesionado por la búsqueda de certeza y representación exacta*, que Rorty aconseja abandonar. Es necesario *abandonar la idea de mente* como de algo que existe por sí con una capacidad de *captación verdadera y segura* de lo que son las cosas: Rorty no ve en este intento más que el deseo que poseen algunos hombres de *evadirse de este mundo y de su inseguridad*, dado su contingencia.

Para Rorty, pues, la filosofía es un conocimiento que no tiene ningún privilegio: es histórico y contingente, como el hombre mismo; es un conocimiento que no tiene nada de metafísico y solo posee -como todo conocimiento- un valor de uso o de utilidad. Para este filósofo, no existe algo real y en común entre todos los seres humanos, algo así como "la naturaleza humana" que nos dé un valor objetivo y universal para nuestro conocer y nuestro

²⁸ BONDEL, M. *El punto de partida de la investigación filosófica*. Barcelona, Herder, 1967, p.77.

²⁹ FERRATER, MORA, J. *La filosofía actual*. Madrid, Alianza, 1996, p. 120.

ser y actuar. Los últimos siglos de filosofía nos están enseñando a sustituir la búsqueda de la verdad por la búsqueda de la libertad, como meta del filosofar.

¿Más en qué funda Rorty su principio filosófico de que solo vale lo útil y práctico (pragmatismo)? Rorty afirma que su principio es más útil que los otros principios de otras filosofías, las cuales traen más problemas que soluciones a la vida humana. Es decir, el principio del pragmatismo se fundamenta en sí mismo: en su pragmaticidad, cosa que los otros principios no pueden lograrlo y se enredan en principios poco útiles, por no decir inútiles (como la búsqueda de la verdad, de la realidad, de la razón, o en la trascendencia poniéndose en el lugar de Dios, como si fueran el ojo de Dios).

Admitido el pragmatismo posmoderno, (esto es, que no busca fundamento para presentarse, pues la *utilidad* es su propia carta de presentación), solo cabe abandonar las ideas y filosofías del pasado: abandonar la forma platónica de pensar, abandonar la trascendencia; abandonar la idea de mente como lugar privilegiado para captar lo que es la esencia de una cosa; abandonar tantas distinciones antiguas (como la de cuerpo y alma, de objetivo y subjetivo, de absoluto y relativo, lo cultural y lo transcultural, lo histórico y lo trascendente, lo racional y lo irracional, la realidad o la apariencia, etc.) que *son poco útiles* porque *traen más problemas que soluciones*. Ante estas distinciones, al parecer válidas para muchos filósofos, solo cabe, según Rorty, una actitud irónica, esto es, escéptica.

Rorty se horrorizaría si le pidiéramos un principio último de su filosofía que fuese evidente, pues, en este caso, "será la tarea de la filosofía la acreditación de ciertas afirmaciones en la evidencia" (RR, n° 8, p. 158). No obstante, las ideas de *contingencia* del mundo y de *utilidad* cumplen *tácitamente* en su filosofía este requisito. Para Rorty es evidente el valor de la idea de utilidad, supuesta evidentemente la contingencia.

Su filosofía "abandonónica" se justifica, pues, en el principio de su filosofía pragmática posmoderna: dado por principio que todo es contingente (y no hay nada absoluto) la *utilidad* es lo mejor, sin que este principio necesite a su vez que se lo fundamente. La filosofía no posee ningún problema "central o fundacional en filosofía" (RR, n° 8, p. 158): es, en todo caso, la defensa de una actitud práctica ante la vida humana y a favor de la vida humana. La mejor filosofía es aquella que mejor busca suprimir prácticamente el dolor innecesario en la vida humana.

Sin angustias ni rencores, y sin buscar un superprincipio que requiera mucha teoría, para el pragmatismo posmoderno de Rorty, la única "´verdad´ es la utilidad" (RR, n° 57, p. 17, 16). Con esto no se hace nada raro, sino lo que hace todo el mundo: tratar darwinianamente (esto es, con todo los medios prácticos) de sobrevivir.

La lectura, que Rorty hace de la *historia de la filosofía*, parece darle la razón: la filosofía fue primeramente una filosofía que discutía sobre *ideas*, luego sobre *palabras*, hoy es una filosofía de la *práctica útil*. En todo caso, se discute aún hoy de las ideas y de las palabras, en cuanto y en tanto, esto es *pragmático, útil* para evitar el dolor innecesario. Mas esto es parte de la *utopía pragmática, liberal, burguesa e irónica*: pensar en una sociedad con más tolerancia y menos sufrimiento innecesario (RR, n° 56, p. 287-288).

Y en última instancia, ¿por qué ser pragmático? Porque "lo dictan nuestros deseos" (RR, n° 57, p. 52). Siempre se puede reinterpretar las filosofías de acuerdo a ellos y re-re-nominarla, o re-re-describirla, cuantas veces sea conve-

niente, de acuerdo a un vocabulario último acorde con los deseos. Porque ¿qué es una filosofía sino un *vocabulario último*, regido en este caso del pragmatismo por el deseo de *utilidad*, y más allá de la cual nada tiene sentido: ni preguntar ni responder?

39. Antonio Rosmini se ha propuesto en filosofía también, desde el punto de vista del método, una actitud pragmática: *no emplear más ni menos de lo necesario para explicar los hechos*, ante todo el hecho de que conocemos. El *empirismo* explicó menos de lo que debía explicar del hecho de conocer (pues explicó las formas de conocer esto o aquello, y no el origen del conocer mismo que lo confundió frecuentemente con la sensación o lo dio como un hecho que no necesitaba explicación, al admitir sin más el valor de la reflexión). El *idealismo* explicó en demasía, pues requirió como innatas numerosas ideas (las cuales al ser diversas retenían algo de la experiencia sensorial).

Pero el análisis del hecho de conocer lo ha llevado a aceptar que los hombres, si hacen una observación reflexiva y metódica, pueden descubrir que sólo *una* idea es necesaria para conocer: la *idea del ser indeterminado*. En efecto, *no hay conocer o pensar que no implique la presencia del ser en la mente* humana. Pensar, en efecto, y no pensar nada es un absurdo. La idea del ser indeterminado no contiene el conocimiento de ningún ente en particular; pero *ella es el medio universal* (como una luz inteligible) para conocer los entes. La idea del ser no es primeramente un concepto, algo concebido por la mente ya constituida; sino el *medio-objeto-inteligible* por el cual es creada toda mente. Cuando pensamos algún ente (por ejemplo, "Este árbol es... robusto"), ya pensamos el ser y además alguna determinación que posee el ente y que adquirimos por el aporte de los sentidos y de nuestra convivencia social, ayudados del lenguaje.

La lengua nos ayuda a entender y expresar que el verbo *ser* es el eje de todo juicio y de todo pensar. El ser es el acto (lo que hace apto) de todo acto (de todo lo que es). Cualquier cosa que pensemos debemos pensarla, al menos, como posible de ser pensada, de ser en la mente.

Lo sentido, y la sensación con la cual se lo siente, no explican, según Rosmini, el *conocimiento* de lo sentido, ni la aparición del poder conocer. El conocer supone un sujeto que se distingue de lo que conoce (objeto), sin lo cual no hay conocimiento. Conocer es conocer un objeto, no la sensación que algo me produce, pues la sensación no es más que la modificación de mi sentirme (de mi sentimiento permanente).

Tanto Rosmini como Rorty admiten que las cosas son causas de la sensaciones humanas; pero *al sentir solamente no se conocen esas causas*. Según Rosmini, las cosas nos causan sensaciones; según Rorty nos causan creencias, esto es, hacen surgir conjeturas en las cuales se creen, donde el conocimiento, la sensación y la persuasión están unidas. Pero de este modo, *Rorty no admite distinción entre sentir y conocer*; y, como no necesita explicar el origen del sentir, tampoco necesita explicar el origen del *conocer, identificado con el sentir*.

Para conocer, según Rosmini, se requiere salir del sujeto y de su sentir y *saber lo que es el objeto*, o sea, el *ser y los límites propios del objeto*. El conocer, aunque es un acto que lo inicia el sujeto cognoscente, es, para Rosmini, siempre un *saber (primero directo, luego reflexivo) acerca del objeto*, fundado en el objeto, objetivo, en cuanto distinto del sujeto. Si se funde el sujeto con el

objeto, como pretende hacer Rorty nada queda explicado, sino todo se confunde, creyéndose que se conoce. Si fuese posible sentir sin conocer inmediatamente lo que se siente, se advertiría que sentir no es sin más conocer. *Crear* que se conoce (acto del sujeto como: tener confianza, asentir) tampoco es conocer. Conocer es un acto del sujeto que llega al objeto de ese acto de conocer y capta al objeto en su ser, en lo que es y por lo que es; no por lo que me gusta o me desagrada de él.

“Yo no considero la impresión como un elemento de la sensación, sino como la *causa* de la sensación, o para decirlo mejor, como un elemento de la causa de la sensación; de manera que, hablando propiamente, queda fuera de la sensación que excita en nosotros, y no forma parte de ésta. En cuanto a la conciencia, aunque en nosotros fácilmente se suscite junto con la sensación, y nosotros no podemos observar las sensaciones separadas de la conciencia, sin embargo, yo sostengo que ella no sea un elemento de la sensación; sino que la sensación puede existir, y existe a menudo, perfectamente y con cualquier grado de veracidad, sin que sea acompañada por conciencia (coscienza) alguna o saber (consapevolezza), acto que pertenece por completo al intelecto y no a los sentidos. Es este hecho justamente el que estimo de muy difícil observación y que ha escapado a la atención de los más sagaces filósofos (AR, nº 12, § 57, 66, 114, 147, 188. Cfr. RR, nº 56, p. 147).

Rosmini creía que aquí se hallaba el meollo de la cuestión para entender lo que es filosóficamente el entendimiento humano, en cuanto tiene en sí la capacidad de conocer, dada por la presencia de la idea del ser, por lo que conocer es conocer el ser primero en sí (con la intuición innata) y luego el ser de las cosas, mediante la percepción y la reflexión.

La búsqueda de *lo que son las cosas* nos da el *saber o ciencia*. Este saber puede ser de dos maneras: *subjetivo*, cuando conozco y soy consciente de las causas por las que la cosa es lo que es, de modo que el sujeto cree saber con certeza. Y se da también un sentido *objetivo* de saber: “un sistema entero de conocimientos demostrados, dependiente de un solo principio” (AR, nº 12, § 15, 836).

Cuando ese principio del saber es *último*, de modo que no tiene sentido preguntarse por nada anterior o superior a él, llegamos a un principio filosófico, al *principio de la filosofía*. De este modo, para Rosmini, “la *filosofía* es la disciplina (o complejo de ciencias que tienen una misma intención y responde a una misma cuestión) que trata de los primeros principios” (AR, nº 15, § 15, 837-838). La *filosofía*, en cuanto es un sistema entero de conocimientos demostrados, *también puede llamarse ciencia*; pero ella se distingue de las otras ciencias porque se dedica a buscar y remontarse hasta el *principio último* en el conocimiento; principio que desde el punto de vista del ser y la justificación de las cosas, es el *primero*. Mas los conocimientos de una ciencia o de una filosofía, deben ser demostrados. Lo que se demuestra son las conclusiones, haciendo constar que éstas se encuentran contenidas en el principio de una ciencia. El principio (o los principios) de una ciencia no se demuestra: se toma como conclusión verdadera procedente de otra ciencia o asumida como tal (tesis, postulado, supuesto). Mas la primera ciencia debe partir de *un principio por sí evidente*, esto es, tal que el predicado de la proposición que enuncia el principio sea manifiestamente contenido en el sujeto de la oración. Así por ejemplo, “el ser es el ser”, o bien, “el ser es el objeto de la mente” (pues se toma “objeto de la mente” como sinónimo de “ser”, dado que si no fuese sería la nada y

la nada al no ser, no puede ser objeto, ni objeto de la mente); "el todo es mayor que la parte". La filosofía es pues, para Rosmini, una *demonstración* a partir de un principio intuitivo (la idea del ser, que es verdad del ser), lógicamente formulado y cuyas conclusiones son demostradas como no contradictorias con ese principio, por lo que ellas también son verdaderas (AR, n° 15, § 771). Cuando se juega con las palabras, pero no se prueba lógicamente nada, solo se obtienen *afirmaciones retóricas*. Cuando se parte de cuestiones dudosas, solo se puede llegar a conclusiones también dudosas, más o menos convenientes, de lo cual se encargan *los dialécticos*; y si se desea hacerlas pasar por verdaderas se cae en la sofística. Porque argumentar no es demostrar (AR, n° 15, § 1144, 846, 847, 523).

40. Las ciencias y las filosofías son productos del pensamiento reflexivo y libre. Esto no significa, sin embargo, que sean arbitrarias: sus hipótesis o principios deben tener algún tipo de prueba o validación (AR, n° 15, § 1, 69-71).

Rosmini intenta un tipo de validación que va del estudio de la esencia del conocimiento al origen del mismo. Analizando el hecho de conocer, se advierte que el acto de *conocer* implica conocer *algo* (porque es absurdo conocer y no conocer nada); ese algo debe ser *al menos el ser*, pues cualquier cosa que se conoce implica lógicamente que al menos sea pensable, pues lo contrario es absurdo: es y no es ni siquiera pensable. Ese primer hecho de conocer, analizado, aparece como un conocimiento directo, intuitivo del ser innato que ilumina la inteligencia sin que ésta tenga de él un conocimiento primeramente consciente. Analizando pues la esencia de conocer se llega a la conclusión que el ser es el objeto primero y fundante del conocimiento, el cual luego se limita con las percepciones y se adquiere así el conocimiento de los diversos entes.

El ser innato, -indeterminado, inteligible como una luz que ilumina la mente y los objetos en cuanto son-, es el objeto de una intuición para quien observa reflexivamente lo que es conocer y lo distingue de lo que es sentir. El *principio* de la filosofía de Rosmini es, indudablemente, *una idea; pero es una idea trascendente, objetiva, innata*, y no una idea subjetiva (producto de una abstracción de un hombre que ya es inteligente), ni una pluralidad de ideas innatas; porque así es la idea del ser que ilumina y constituye a la mente humana, capacitándola para conocer. Sin embargo, la filosofía no es un idealismo en el sentido de que todo el ser es reducido a la idea del ser: el *ser*, en la concepción rosminiana es *uno y trino*; es además de idea, realidad y moralidad.

Por el contrario, el *principio de la filosofía de Rorty* es el pragmatismo, esto es, el valor de la *utilidad práctica*. Podríamos decir -si nos fuera permitido- que el ser es contingencia (nada necesario, sino un acaecer) y, entonces, lo mejor (lo que otros llaman la verdad, lo objetivo, lo bueno, etc.) es la utilidad. Es la utilidad la que justifica, ella en sí misma y por sí misma, su valor de utilidad. Pero -he aquí la objeción que se le suele hacer al pragmatismo- ¿utilidad para quien? Porque utilidad significa medios, instrumentos útiles para alguien que es el fin o finalidad en función de los cuales se utilizan los medios. Es entonces, en última instancia, el fin el que da sentido a los medios; es la finalidad la que hace que algo sea útil o inútil. Y esta finalidad se funda o bien en el sujeto que decide y establece las finalidades; o bien en una finalidad objetiva, esto es, propia de las cosas que llevan en sí mismas una naturaleza cuyo funcionamiento marca la finalidad de las acciones de los hombres. Ahora bien, Rorty no admite esencias ni naturalezas en las cosas, por lo que las utilidades

son aquellas que cada uno establece para sí (antropocentrismo) o para su grupo (etnocentrismo), constituyéndose ellas en las últimas instancias de todo valor, aunque las de hoy puedan ser contradictorias con las de ayer o de mañana.

El principio de la filosofía de Rorty es, pues, un principio basado en el sujeto contingente, histórico que ignora y se desinteresa del ser último de las cosas y de las distinciones que lo llevan a contradicciones. Se trata del principio de un filósofo al que *le es útil no distinguir el sentir del conocer*. En este contexto, es, según Rorty, un buen artificio, aceptar la hipótesis darwiniana, según la cual de una forma de vida, en la que se funde la sensación con el conocimiento, se diferencian luego formas no esenciales de actuar. Rorty se desinteresa también de todo lo que no le sea útil, y asume todo lo que le sea útil según las circunstancias. Porque *la utilidad solo se justifica con la utilidad*; pero ella oculta su *debilidad*: que es utilidad *para alguien*, lo que hace a esta filosofía irremediamente subjetiva, en función de lo que deciden los sujetos, y no de lo que son las cosas y acontecimientos, aunque su ser sea muchas veces transitorio; ni en función del ser, objeto fundante de la inteligencia, que abre a la persona a lo transhistórico, infinito y objetivo.

En este contexto, Rorty no teme afirmar que sigue a Dewey y que este abrevó sus ideas en Hegel, rechazando "todo lo no historicista, especialmente su idealismo" (RR, n° 64, p. 19). Y, para él es idealismo todo lo que no es histórico. De esta manera, Rorty estima aceptar un realismo, pero no metafísico (que sería inútil) sino pragmático: es real lo que es práctico y útil para quien lo decide.

Cabría, sin embargo, una objeción desde la perspectiva rosminiana: Rorty al afirmar que el mundo es contingente (que no hay nada necesario y metafísico, ni siquiera el ser como transfondo de los entes), parte de los entes que al no tener un ser, por el cual son, resultan absurdos, como resulta ser absurdo un mundo finito sin un infinito que lo hiciese ser.

Mas la posición Rosminiana, según la cual el objeto sentido se diferencia esencialmente del objeto conocido, (como lo real se diferencia de lo ideal, como una manzana real se diferencia de una idea manzana), tiene también su dificultad para ser aceptada. Requiere que se admita que el ser indeterminado, objeto innato de la mente, no se confundido con la nada, ni con un ente, ni sea pensado como un producto de una abstracción o elaboración de la mente humana ya constituida; sino como el objeto posibilitante de la existencia de la mente misma. Esta posición filosófica requiere que se admita la presencia de *un hecho primero fundante y espiritual* que no todos están dispuestos a admitir: objeto solo de la inteligencia, no observable con los sentidos y diverso de ellos, un objeto solamente inteligible, sin contenido limitado.

Nos encontramos ante dos filosofías cuyos principios últimos suponen admitir: A) una el hecho de que *el sentir se identifica con el conocer* que ni el ser ni los entes tienen importancia sino que todo evoluciona (como se sostiene en la filosofía de Rorty); y B) la otra, por el contrario, supone que *el conocer no se identifica con en el hecho de sentir*; sino que se distingue como dos formas irreductibles de ser; como la *realidad* (de las cosas sentidas) se distingue de la *idea* del ser indeterminado e inteligible de por sí (como se sostiene en la filosofía de Rosmini). La falta de advertencia de esta distinción es, desde la perspectiva rosminiana, propia de una filosofía superficial; como ha sido el empirismo en la Modernidad y lo es el pragmatismo en la Posmodernidad. Para Rorty, por

el contrario, la insistencia en esta distinción entre el sentir y el conocer es un cuidado inútil, incompatible con su principio de utilidad.

Cada sistema filosófico se justifica, pues y ante todo, formalmente a partir de su principio.

41. Como dijera Ortega, *cada filosofía es una nueva concepción del ser*, (o como quiera llamársele al principio último de un sistema de explicación)³⁰. Rosmini entiende por *ser*, ante todo, el objeto indeterminado, inteligible y fundante de la inteligencia, por la cual ésta puede pensar y no contradecirse. Por ser inteligible, el ser es manifestativo de lo que es: es *verdad del ser*. Por el contrario, según Rorty, el ser -si importase definirlo- es la *utilidad*.

Ahora bien, aunque no pudiésemos decidir sobre el valor de estos primeros principios, podemos estar atentos a las *consecuencias* de estas tomas de posición y al absurdo que ellas pueden llevarnos (AR, n° 15, § 526).

La posición Rosminiana, al fundarse en una idea objetiva lleva a una toma decisión no basada solamente en las utilidades que los sujetos desean obtener; sino basada en el conocimiento objetivo y en el respeto de lo que cada ente es, lo que hace a la conducta del hombre objetiva y moral, sin suprimir su posibilidad de opciones morales.

La posición pragmática de Rorty piensa a la vida social solo basada en el pragmatismo del consenso democrático para atenuar la ley de lo que conviene al más fuerte (RR, n° 64, p. 7). Así funciona y es la sociedad, y no hay lugar para lo que "deba ser", ni para que los filósofos se creen importantes hallando el ser profundo de las cosas y de la sociedad. Ese deber ser, en abstracto, y esa búsqueda de prestigio, son poco útiles: generan más problemas teóricos que soluciones prácticas.

"Espero que podamos aprender a arreglárnosla sin la convicción de que hay algo profundo -el alma humana, la naturaleza humana, la voluntad divina, o el curso de la historia- que provee un sustento sólido para la elaboración de grandes teorías...

¿Nos produce tristeza que los pobres nunca podrán zafar del yugo de los ricos, que ya no tendrá lugar la solidaridad de una comunidad cooperativa? ¿O es la tristeza de pensar que los intelectuales resultamos ser menos relevantes para el destino de la humanidad de lo que creíamos?" RR., n° 72, p. 85).

Aún nos queda la opción, ya propuesta en cierto modo por Platón en el Protágoras: ¿la utilidad para el hombre -el hombre, en última instancia- es la medida del hombre? ¿O es la objetividad (el respecto a lo que son las cosas en tanto y en cuanto son, con todas sus limitaciones) la que da al hombre su medida y dignidad?

42. Nos encontramos ante dos filosofías basadas en dos principios últimos opuestos: por un lado, en un fundarse en una idea del ser objetivo y trascendente, fuente de verdad objetiva (Rosmini); y, por otro, en un pragmatismo fundado en los intereses prácticos y en la utilidad de los sujetos (Rorty). En última instancia, está en juego la preeminencia de la verdad o de la utilidad. Algo es ante todo útil y por eso es válido, "verdadero" (Rorty); o bien, algo es ante todo verdadero por eso útil (Rosmini).

³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1997, p. 216.

Ante tal dilema, se advierte que lo que es *útil* lo es *para alguien*, por lo que la utilidad no puede ser un principio último de una filosofía³¹. La utilidad tiene un valor instrumental; ella niega que los términos teóricos tengan significación; mas la utilidad no nos hace conocer cómo es el mundo, y como tal, no puede proponerse como principio último de los seres racionales. Lo que está aquí en juego es, entonces, la preeminencia de los intereses del sujeto o el reconocimiento objetivo de lo que cada cosa es; objetividad que, al ser reconocida, dignifica al sujeto sin suprimirlo. Por el contrario, el sujeto humano al no reconocer, en su pragmatismo, la realidad en su objetividad, se absolutiza, se diviniza y pierde la objetividad y el ideal de la objetividad.

Para Rosmini, tanto las ciencias como la filosofía tienen, en lo posible, la tarea de demostrar (de los efectos a las causas o de las causas a los efectos), la verdad y confutar el error. La verdad es útil solamente siendo verdad (esto es, la manifestación, a toda inteligencia -le convenga o no-, de lo que son las cosas con todas sus limitaciones) y sin renunciar a ello (AR, n° 5, § 1048; n° 24, §1740)³².



³¹ CORNILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 78. KLIMOVSKY, G.- HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Bs. As., A-Z- Editora, 1998, p. 150-151.

³² Cfr. AA.VV. *Rosmini e la storia*. Stresa-Milazzo, Spes, 1986. MANFerdINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994. LÓPEZ QUINTÁS, A. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad en Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 201, p. 321-334. MORATA-LLA, D. *Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty en Estudios Filosóficos*, n° 129, 1996, p. 261-296. MORENO, L. *Un examen de la argumentación de Frege contra la definibilidad de la verdad en Theoria*, 1996, n. 27, p. 165-176. MURA, G. *"Pensiero debole" e verità come retorica en Aquinas*, 1998, n° 41(1), p. 103-121. OLIVIÉ, L. *Racionalidad, objetividad y verdad en OLIVIÉ, L. (Ed.) Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, p. 91-123. PUTMAN, H. *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988.

CAPÍTULO I I

LA MENTE Y LA VERDAD: ¿MITOPÓIESIS FILOSÓFICA O EXIGENCIA HUMANA?

A) La invención filosófica de la mente según R. Rorty

1. Richard Rorty estima que concepción de lo que es la mente y la verdad está signada, en la filosofía occidental, por la concepción que de ella se hicieron los griegos, en especial, Platón y Aristóteles. Ellos realizaron una invención o fabricación (ποίησις) que se convirtió en un mito (μῦθος: palabra sacralizante) filosófico y cultural³³. Según ellos, los *hombres* se distinguen de los animales porque pueden *conocer*; mientras que *los animales solo sienten* y se adaptan al ambiente siguiendo a sus sentimientos. De este modo el hombre estima que él tiene un lugar privilegiado en la naturaleza.

“Platón y Aristóteles sugirieron que los animales vivían en el mundo de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y que, por ello, no eran capaces de *conocer*, porque el conocimiento consiste en ir más allá de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y llegar a la realidad. Pero los humanos hacemos algo muy distinto de adaptarnos a las condiciones cambiantes del entorno, porque podemos saber: podemos representar con precisión las naturalezas intrínsecas e inalterables de las cosas que nos rodean” (RR, nº 64, p. 77).

Rorty estima que estas interpretaciones filosóficas han sido erróneas. Así como estamos fácilmente dispuestos a admitir que los grandes científicos del pasado se han equivocado, debiéramos estar dispuestos a aceptar que estos filósofos ignoraron lo que era la mente humana. “Aristóteles desdichadamente ignoraba que no existen cosas tales como las esencias reales, o Leibniz que Dios no existe, o Descartes que la mente no es sino el sistema nervioso central en una determinada descripción alternativa”. Vacilamos en publicar estos errores porque -sostiene Rorty- tenemos colegas que también ignoran estos hechos, y a quienes cortésmente no caracterizamos como “ignorantes”, sino como personas que “sustentan concepciones filosóficas diferentes” (RR, nº 37, p. 70).

³³ Cfr. FRANFORT, H. Y otros. *El pensamiento prefilosófico*. México, F.C.E., 1993, p. 15. VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1995, p. 360-364. GUSDORF, G. *Mito y metafísica*. Bs. As., Nova, 1960. ELIADE, M. *Mito y realidad*. Barcelona, Guadarrama, 1983.

Ante tales concepciones erróneas -en particular, la concepción de la mente en la antigüedad, que ahora nos ocupa- no es necesario, según Rorty, emplear mucho tiempo argumentando contra ellas. Ante ciertos problemas solo cabe abandonarlos o esperar que se mueran los que lo sostienen en pie. Al filósofo pragmático y posmoderno le es suficiente narrar la historia de cómo han surgido esos problemas y -empleando un nominalismo metodológico- cambiar de lenguaje (RR, nº 8, p. 67, 96, 112, 163).

2. En la antigüedad, parecía ser algo de sentido común hablar de cuerpo y alma (alma -simple- la que anima; y cuerpo lo animado). En consecuencia, Platón distinguió dos formas esenciales de ser: la material (el cuerpo) y la espiritual (el alma). Distinguió, por una parte, el ojo del cuerpo, y por otra, el ojo de la mente (al que llamó νοῦς: pensamiento, intelecto, perspicacia), y este ojo de la mente es lo que separa a los hombres de las bestias. Hasta Aristóteles, que -según Rorty- "dedicó su vida a arrojar agua fría sobre las extravagancias metafísicas de sus predecesores", admitió que había un cierto intelecto separable del cuerpo, capaz de abstraer lo universal de lo material, sin convertirse en algo concreto o material. El intelecto, como ojo de la mente, interioriza lo universal de las cosas (generando conocimientos, ideas), como el ojo corporal interioriza los colores. La *mente* se ha convertido en un mito, aunque fue creado por los filósofos y no es para nada una exigencia de la naturaleza humana, pues no existe tal naturaleza. Esta metáfora del "ojo de la mente" se ha apoderado de la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental. De ella deriva la concepción del conocer como contemplación de verdades universales o teoría (θεωρία).

Descartes continuó y profundizó esta distinción y la pensó como *dos sustancias*. Atribuyó al alma todo lo interior y el *examinar* lo interior que tiene sede en un sujeto simple: los pensamientos, las imaginaciones, las creencias, los deseos, las alucinaciones, reservando para el cuerpo la característica de no ser simple, sino tener una extensión en el espacio (partes y más partes). Se puede afirmar que Descartes ha sido el que inventó la concepción moderna de la mente: "Tal invención nos proporcionó la idea de las representaciones internas" (RR, nº 26, p. 135). La "mente" es pues una creación *poiética*: es *mitopóiesis* cultural, producto de la cultura o cultivo de los filósofos.

"En Aristóteles el entendimiento no es un espejo examinado por un ojo interior. Es al mismo tiempo espejo y ojo en una cosa. La imagen de la retina es *ella misma* el modelo para el `entendimiento que se convierte en todas las cosas`, mientras que en el modelo cartesiano, el entendimiento *examina* entidades que tienen como modelo a las imágenes de la retina... En la concepción cartesiana - que llegó a ser la base de la epistemología `moderna` - lo que hay en la `mente` son *representaciones*" (RR, nº 26, p. 50; nº 30, p. 332-348).

Pero fue en particular Locke quien se preocupó por verificar esas creaciones poéticas de las representaciones internas causadas por las impresiones, buscando un fundamento en los sentidos para que ellas resultaran verdaderas, como veremos más adelante.

Mas esta pretensión de fundar el valor de los conocimientos de la mente en las sensaciones o en los objetos de las sensaciones, que dejan sus impresiones, lleva al *escepticismo*, pues las sensaciones son subjetivas. Para Locke -como para todo el empirismo posterior-, existe una realidad, que es una

autoridad no humana, a la cual debemos atenernos; pero para Rorty, en un mundo contingente, lo que importa es la utilidad y “no queda nada valioso que salvar en el empirismo” (RR, nº 104, p. 294).

3. Esta concepción de la mente se mantuvo, con algunos matices, en la época moderna. El filósofo Kant queriendo salvar a la filosofía del subjetivismo que implicaba el empirismo (según el cual el conocimiento de las cosas depende de nuestros sentidos y, lo que una persona siente, no lo siente igualmente otra), postuló la existencia, en cada hombre, de una *inteligencia* con categorías que no dependían del mundo sensible (categorías como la relación sustancia-accidente, causa-efecto, etc.) y de una razón (con las ideas trascendentales de alma, mundo, Dios). Con estas categorías, los hombres se pueden representar mentalmente las cosas.

En este contexto, lo mental es temporal (los actos de pensar están regidos por el tiempo, pero no se halla en un espacio, de modo que las ideas no ocupan un lugar en la mente). Pero lo inmaterial -lo que está más allá de los sentidos, lo misterioso- no es ni espacial ni temporal.

“Esto parece ofrecernos una distinción triple muy clara: lo físico es espacio-temporal; lo psicológico es no-espacial pero temporal; lo metafísico no es ni espacial ni temporal” (RR, nº 26, p. 28).

4. El dualismo platónico primero, y cartesiano después, no solo pervivió en Kant, sino incluso en nuestro siglo. Los filósofos, después de Darwin, Wittgenstein y Strawson, aunque reconocen que “no hay nada más que el organismo humano”, siguen manteniendo la distinción entre lo mental y lo físico. Son neodualistas. Les parece que esta distinción es insuperable con los solos medios empíricos. No obstante, no desean ser metafísicos. “Suelen mostrarse descontentos ante la idea de un método de tener conocimiento del mundo que sea anterior a la ciencia empírica”. Pero, por otro lado, les parece que esta forma de empírica de conocer no dice lo suficiente para hablar del conocimiento humano.

Ante tal disyuntiva, los filósofos de lenguaje, en este siglo, admitieron que hablan de lo mismo (del organismo humano) pero con descripciones alternativas.

Rorty cree que no es útil “hacer de la no-espacialidad el criterio de los estados mentales”. Aunque la idea de estado mental sea oscura, no podemos recurrir a algo más oscuro (como es lo no espacial) para aclararlo.

5. Richard Rorty parte asumiendo otra concepción de la mente. Él ha *abandonado expresamente lo mental*. Su concepción de la mente es pensada dentro de la concepción darwinista de la vida (Cfr. RR, nº 104, p. 164; nº 63). La mente es entonces la conducta habilidosa que tiene un organismo para sobrevivir en la lucha por la existencia. En esta concepción no hay una diferencia de esencia o de ser entre los animales y los hombres: solo existe entre ellos una diferencia de grado, dada la mayor complejidad que se manifiesta en la conducta del hombre.

“La evolución cultural se desarrolla sin ruptura a partir de la evolución biológica. Desde un punto de vista evolutivo, no hay ninguna diferencia entre los gruñidos y los tratados filosóficos, salvo la complejidad. Pero la diferencia entre los

animales que utilizan lenguaje y los animales mudos y las amebas, y la diferencia entre las culturas que no se involucran en una deliberación moral consciente, colectiva, y las que lo hacen, es tan importante y tan obvia como siempre lo fue, aunque se trate de una diferencia de grado" (RR, n° 64, p. 81).

6. En general, los filósofos, al pensar qué era la mente humana, han buscado algo profundo que la fundamente. Unos hallaron este fundamento en el ser, otros en la naturaleza humana, otros en ideas a priori o innatas, otros en fuerzas subyacentes. Platón y Marx, por ejemplo, como lo viera K. Popper, tienen algo en común: "Ambos creían que comprendían las fuerzas subyacentes que determinaban los destinos de las comunidades humanas". Platón estimaba que había una idea del bien que servía de guía a los hombres; Marx creía que los que poseen las fuentes y los medios de producción establecen las pautas de la conducta política, social, moral.

Rorty, como los posmodernos, propone abandonar la idea de "fundamentar".

"Espero que podamos aprender a arreglárnoslas sin la convicción de que hay algo profundo -el alma humana, la voluntad divina, o el curso de la Historia- que provee un sustento sólido para la elaboración de grandes teorías" (RR, n° 64, p. 81).

Rorty se siente cada vez más inclinado a abandonar preguntas de este tipo: ¿Cómo es nuestra naturaleza? para reemplazarla por ¿Qué podemos hacer nosotros mismos? Rorty se siente cada vez menos inclinado en buscar una guía en la ontología (en lo que son o deben ser las cosas) o en la historia. La historia solo nos indica que somos extraordinariamente maleables. "Ya comenzamos a considerarnos un animal flexible, proteico, cambiante, y ya no un animal racional o animal cruel" (RR, n° 58, p. 62). En todo caso, el hombre es un "animal listo" con lenguaje, como lo había sugerido Nietzsche (RR, n° 104, p. 166).

7. Rorty no cree que haya una naturaleza humana universal, ni una mente humana con una capacidad común a todos los hombres. Rorty estima que "lo mental" es una invención filosófica, es el resultado de dominar un determinado vocabulario técnico propio de los filósofos; pero que "no tiene ninguna utilidad fuera de los libros de filosofía" (RR, n° 26, p. 29).

De la concepción rortiana de la mente podemos pasar ahora a considerar los "estados mentales". Para Rorty, no existe algo así como "estados mentales", ideas, representaciones. No obstante, los hombres los inventaron, les dieron un nombre, creen que existen y hablan de ellos.

"Si expulsamos de la mente las representaciones, los estados intencionales nos quedamos con algo que se parece al problema de la relación entre la vida y la no-vida, más que al problema mente-cuerpo" (RR, n° 26, p. 30).

8. Rorty establece las siguientes categorías con las que desea se distinga lo mental-representacional, que es una característica típica de los pensamientos, por oposición a otras formas no mental-representacionales.

	Con propiedades fenoménicas.	Fenoménicas sin propiedades.
Intencional. Representacional.	<i>Pensamientos</i> que ocurren, imágenes mentales.	<i>Creencias</i> , deseos, intenciones.
No-intencional. No-representacional.	<i>Sensaciones</i> , primarias, por ejemplo, los dolores y lo que tienen los bebés cuando ven objetos de colores.	"Lo meramente <i>físico</i> ".

Las creencias, deseos e intenciones, poseen un "parecido de familia" con los pensamientos; pero no son pensamientos, porque no *representan*. En la concepción de Rorty, lo que ha caracterizado al pensamiento, por la influencia principalmente de Platón y de Kant, ha sido su capacidad para conocer representando. Algo es *fenoménico* cuando se hace manifiesto, con las palabras. Algo es *intencional* cuando, con él, el hombre tiene una conducta que se dirige a algo, tiende a algo mediante una creencia.

"Las palabras hacen que los pensamientos sean fenoménicos; y los colores y las formas hacen que lo sean las imágenes, sin embargo, ambos son *de* algo en el sentido intencional requerido. Si de repente me digo a mí mismo en silencio: 'Dios mío, me he dejado la cartera en aquella mesa de café de Viena', o si tengo una imagen de la cartera encima de la mesa, entonces estoy representando Viena, la cartera, la mesa, etc. -los tengo todos en cuanto objetos intencionales" (RR, nº 26, p. 31).

En resumen, Rorty estima: a) que la concepción occidental de la mente humana es una invención cultural, con el respaldo de una larga tradición en su formulación filosófica; b) que sería conveniente no seguir formulando la pregunta acerca de qué es lo que nos distingue de los animales; ni seguir buscando una naturaleza ahistórica profunda de los seres humanos; c) "porque mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico que determina lo correcto -un poder llamado verdad o racionalidad- no podremos dejar atrás el fundamentalismo" (RR, nº 58, p. 69).

En la concepción de Rorty, los humanos no tienen una naturaleza intrínseca, "porque no hay nada que tenga una naturaleza intrínseca". Como ya lo había sostenido Jean Paul Sartre, no hay una esencia humana, sino existencias individuales y distintas. Los seres humanos "son aquello que ellos se hacen a sí mismo". En la concepción pragmatista, lo que nos distingue de los animales "es un grado mucho mayor de flexibilidad" (RR, nº 104, p. 212, 156, 166, 160).

El ser humano es un "animal flexible"; es racional no en un sentido fuerte, basando su racionalidad en la no contradicción de las ideas y argumentos; sino en el sentido más débil de "construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible" (RR, nº 58, p. 64).

En resumen, la mente humana pensada como una facultad o razón con un poder de acceso privilegiado a la realidad, es una invención de los filósofos que se ha convertido en un mito. En su lugar, Rorty nos propone:

"Concibamos la mente humana como una trama de creencias y deseos: una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas

actitudes oracionales" (RR, nº 56, p. 131).

La invención del conocimiento como representación

9. Rorty estima que la función de *representar* -esto es, de imágenes, oraciones o creencias cuyas partes se pueden poner en correlación de uno a uno con partes de la cosa representada (RR, nº 100, p. 130 nota 29; cfr. p. 129)-, atribuida a la mente, es una terminología y una función inventada por los filósofos; pero no es real. Ni el lenguaje ni el pensamiento tienen nada que ver con representar: ellos son herramientas. "Ninguna oración es una representación de nada"³⁴. Rorty se dice antirrepresentacionista (pero no idealista):

"Jamás, afirma, hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente" (RR, nº 100, p. 117, 127).

La representación es una invención que tiene raíces platónicas; mas fue luego asumida como una herencia por todo el pensamiento occidental. Con Platón, los occidentales creen que conocer es conocer un objeto; que conocer es una relación entre un sujeto y el objeto conocido.

"El conocimiento era una relación entre personas y objetos, más que entre personas y proposiciones. Dada esta imagen, tiene sentido la idea de un examen de nuestra 'facultad de entender', como lo que tiene la idea de que está capacitada para ocuparse de algunas clases de objetos y no de otras. Todavía tiene más sentido si se está convencido de que esta facultad se parece algo a una tablilla de cera sobre la que los objetos dejan *impresiones*, y si se piensa que 'tener una impresión' es en sí mismo *conocer* más que tener un antecedente causal del conocer" (RR, nº 26, p. 136)³⁵.

Fue el filósofo John Locke, como se sabe, el que consideró que el conocimiento en su inicio es una percepción que nos pone en contacto directo con las cosas sensibles particulares³⁶. Luego Hume llamará *idea* a la *tenue imagen de las impresiones*³⁷. El error de Locke se halló en confundir los elementos del conocimiento (las proposiciones) con las condiciones fisiológicas del conocer. Por ello, Locke describió una idea como una impresión grabada en la men-

³⁴ RR, nº 100, p. 125 nota 16. Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999, p. 23- 45. "A fully humanist culture, of the sort I envisage, will emerge only when we discard the question 'Do I know the real object, or only one of its appearances?' and replace it with the question 'Am I using the best possible description of the situation in which I find myself, or can I cobble together a better one?'" en (<http://www.stanford.edu/~rrorty>). *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy*. June 24, 1999.

³⁵ Cfr. "The first capacity of human intellect is that the mind is fitted to receive the impressions made on it": LOCKE, J. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Collegated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser. New York, Dover, 1947, L. II, c. I, n. 24.

³⁶ "First, our senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them... This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call SENSATION". LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. O. c., L. II, c. I, n. 3.

³⁷ "By *ideas* I mean the faint images of these (impressions)". HUME, D. *A treatise of Human Nature*. London, Collins, 1962, L. I, Part I, Sec. I, p. 45.

te. Esta metáfora, tomada de Aristóteles, de la impresión sensorial, atribuida a la mente (pensada como una tablilla encerada en la cual se escribían las letras: *Tabula rasa* –ὄσπερ ἐν γραμματεῖω– *in qua nihil scriptum est*³⁸), se convirtió en la base del sistema filosófico de Locke.

Para Locke, las impresiones eran el respaldo que hacían ciertas las verdades que se perciben. La impresión sensorial era directa e inmediatamente percibida por la mente, como si esta fuese un ojo mental.

“Mientras Aristóteles no había tenido que preocuparse por el Ojo de la Mente, creyendo que el conocimiento era la *identidad* de la mente con el objeto conocido, Locke no disponía de esta alternativa. Como para él las impresiones eran *representaciones*, necesitaba una facultad que fuera *consciente* de las representaciones, una facultad que *juzgara* las representaciones y no simplemente las *tuviera* -juzgara que existían, o que eran fiables, o que tenían tales-y-tales relaciones con otras representaciones” (RR, nº 26, p. 138).

Kant retomó el problema e intentó separar lo sensible (que es subjetivo) de lo inteligible (que debe ser objetivo). Estimó que conocer era una elaboración entre dos partes: las formas inteligibles, puestas a priori por la mente en el acto de conocer; y otra parte dada por los sentidos. Ambos componentes nos daban el conocimiento de la realidad. El conocimiento, según Kant, no se daba en forma directa, por un contacto inmediato con la realidad. La realidad, directamente sentida, sin las formas de conocer, era ciega: “Las intuiciones sin los conceptos son ciegas”. De este modo, Kant pensó que conocer era tener una idea que representa (esto es, que vuelve a presentar los elementos que componen una cosa), en la mente, el objeto exterior al cual se refiere esa idea, aunque elaborado y representado con la ayuda de las categorías trascendentales de la mente, las cuales lo hacían inteligible.

En resumen, pensar al conocimiento como una representación, como un modelo o imagen mental de un objeto externo, es una construcción de los filósofos. Pero esta construcción trae sus consecuencias.

10. Rorty advierte, en efecto, que si se admite la idea de *conocimiento como representación*, entonces surge la idea y la necesidad de la *verdad* como una correspondencia de la idea (o de la mente que tiene la idea) con la cosa externa, que la fundamenta y a la cual la idea se refiere.

“La idea de conocimiento como representación exacta se presenta naturalmente a que se entienda como que ciertas clases de representaciones, ciertas expresiones, ciertos procesos son ‘básicos’, ‘privilegiados’ y ‘tienen carácter de fundamento’ (RR, nº 26, p. 290).

Conocer ha sido concebido por la filosofía clásica como un representar, como un *espejar*. Rorty usa frecuentemente la imagen de que la mente (en la concepción clásica) ha sido pensada *como un espejo que representa reflejando interiormente la realidad*. La mente o el alma humana es concebida como teniendo *la naturaleza del cristal* que refleja y representa, en el interior, la realidad exterior. La cuestión es que “sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta”

³⁸ ARISTOTELES. Περὶ ψυχῆς, L. III, c. IV, n. 430 a. Cfr. DANALDSON, M. *Una exploración de la mente humana*. Madrid, Morata, 1996.

(RR, nº 26, p. 20).

Platón identificó la verdadera realidad de las cosas con las ideas de las mismas. La realidad de una cosa era su presencia inteligible ante nosotros. El siguiente paso fue considerar la percepción visual como una analogía de la mente o del alma humana. La mente se convirtió, cuando era verdadera, en un *espejo de la naturaleza*. Pensar fue un "agrupar representaciones exactas".

"Luego viene la idea de que la forma de tener representaciones exactas es encontrar, dentro del Espejo, una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se pueda dudar de su exactitud. Estos fundamentos privilegiados serán los fundamentos del conocimiento, y la disciplina que nos dirija hacia ellos -la teoría del conocimiento- será el fundamento de la cultura" (RR, nº 26, p. 154).

Esta idea fue reforzada con la filosofía de Kant, hasta el punto que la filosofía parece consistir en un análisis de los problemas del conocimiento.

11. Desde un punto de vista pragmático, Rorty estima que no se puede aislar los elementos básicos de un conocimiento, basados en un conocimiento previo a toda estructura dentro de la cual ocurren los sucesos y dentro de la cual se vive. Siempre se comprende algo como una totalidad práctica y cultural (esto es, holísticamente). No se puede conseguir un conocimiento, entendido como una representación exacta (elemento por elemento), que sustituya a la realización con el éxito de una práctica. "Nuestra elección de los elementos estará dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté `legitimada´ por una `construcción racional´ a partir de elementos" (RR, nº 26, p. 290).

Conocer entonces no es representar en una idea lo que una cosa es. Si conocer una cosa fuese representárnosla esto implicaría *un círculo hermenéutico vicioso*. Por un lado, no podríamos entender las partes de una cultura (una práctica, una teoría, un lenguaje, o cualquier cosa desconocida), "a no ser que sepamos cómo funciona todo el conjunto". Y, por otro lado, parecería que no podríamos entender el conjunto si no entendemos cada una de las partes.

12. *Conocer*, por el contrario, es, en la concepción de Rorty, *hacer, un actuar creyendo justificadamente*: avanzamos y retrocedemos entre distintas opiniones o creencias sobre el sentido de la situación, hasta que poco a poco nos vamos sintiendo a gusto con lo que hasta ahora nos era extraño.

Antiguamente, se consideraba que el primer acto de conocer que realizaba una inteligencia era el de la percepción, la cual nos aportaba un dato o información que no teníamos. Pero *para Rorty, la percepción* introduce "una creencia nueva en la red de las anteriores" (RR, nº 57, p. 28-29).

Conocer es hacer un uso práctico de los vocablos y de las situaciones, hasta ver cómo funcionan. Conocer es el resultado de una *conversación* con las circunstancias.

"Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo. Un holismo total no tiene lugar para la idea de la filosofía como `conceptual´, como `apodíctica´, como descubridora de los fundamentos del resto del conocimiento, como explicación de cuáles son las repre-

sentaciones ‘puramente dadas’ o ‘puramente conceptuales’” (RR, nº 26, p. 162).

El conocer es un acto total, holístico, integrado como el vivir. Se conoce una situación cuando se la vive. En este contexto, la filosofía resulta ser una concepción que “no tiene nada que ver con la búsqueda de certeza”.

13. El conocimiento o el pensamiento es, en la concepción de Rorty, un *hacer acompañado de creencias justificadas*. Rorty abandona expresamente la concepción cartesiana del conocimiento, entendida como búsqueda de aspectos privilegiados del conocimiento, los cuales serían verdaderos; de los cuales podríamos estar seguros y abandonar toda duda. Rorty va a dirigirse entonces “hacia fuera en vez de hacia adentro, hacia el contexto social de la justificación más que a las relaciones entre las representaciones internas” (RR, nº 26, p. 196).

Las *creencias* son intencionales; son opiniones; son en general compartidas. Por ello, no representan exactamente las propiedades de los objetos, sino las intenciones de los que las producen.

En realidad, “no hay nada más que el organismo humano” y el lenguaje. El hombre no conoce algo, sino que habla, expresa sus creencias acerca de lo que cree que conoce.

El conocimiento no es un acto entre las personas y los objetos, sino entre las personas y las proposiciones que expresan lo que las personas creen. A esas *creencias justificadas* se les puede llamar *conocimiento*.

14. Debemos considerar, pues, a) qué es una creencia: y b) cómo se justifica.

Rorty dice muy poco, en sus numerosos escritos, acerca de lo que entiende por creencia. Más bien da como un hecho que conocer es tener creencia justificada. Este hecho lo considera suficientemente tratado por Donald Davidson a quien debemos recurrir para aclarar el concepto de creencia.

“Para mí las creencias son estados de las personas que tienen intenciones, deseos, órganos sensoriales; son estados causados por -y que causan a su vez- eventos internos y externos al cuerpo de sus poseedores”³⁹.

Las creencias son pues causadas por lo que sucede en el mundo. Esa causalidad desempeña un papel indispensable en la determinación del contenido de lo que decimos y creemos. Pero además de lo que mueve nuestros sentidos y causa materialmente la creencia, ésta depende del asentimiento que una persona da a lo que conoce. La creencia se compone entonces de dos elementos: a) de una interpretación de una cosa o suceso y b) de un asentimiento. “Una vez que se ha dado una interpretación a una oración a la cual se asiente, se ha atribuido con ello una creencia”⁴⁰.

Una creencia, una opinión, puede ser verdadera o falsa. Desde luego algunas son falsas; pero *lo que no puede admitirse es que el error sea univer-*

³⁹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 75. Cfr. DAVIDSON Donald. *Inquiries into meaning and truth*. Oxford, Oxford University Press, 1984. BRAND, J. - GOMBocz, W. (Eds.) *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Rodopi, 1989.

⁴⁰ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 88. Cfr. CANDEL, M. *Donald Davidson. Filosofía de la psicología*. Barcelona, Anthropos, 1994.

sal, que todas las creencias sean falsas. El error no tiene sentido sin la presunción de que existe la "verdad objetiva". Las creencias al implicar un asentimiento, son juicios y "el contenido de los juicios erróneos ha de descansar sobre el de los juicios correctos"⁴¹.

"En los casos más simples y metodológicamente más básicos, hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y lo que nosotros, en cuanto intérpretes, hemos de considerar que son lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos"⁴².

Adviértase, sin embargo, que la realidad no posee ni da significado a las oraciones que utilizan las personas. Ese fue el error del empirismo: creer que algo real que tiene un significado o punto de referencia objetivo, igual para todos. Es una ilusión empirista creer que lo único que no es problemático es aquello experimentable por medio de los sentidos. Rorty estima que no hay nada valioso en el empirismo (RR, n° 104, p. 294, 254). No hay una realidad (objetiva, causa de valores objetivos) ante la cual los hombres deben responder.

Un objeto o cosa es una causa física, real, de que tengamos una creencia, de que demos explicaciones; pero son las personas las que interpretan y asienten a lo que son los objetos. La realidad es una presión causal bruta⁴³. Interactuando con ella, podemos interpretar útilmente que los hombres han evolucionado biológica y culturalmente -sin que Rorty crea que esta teoría darwiniana sea verdadera, porque a un pragmata no le interesa el problema de la verdad, en sí, de las teorías- (RR, n° 104, p. 290).

Existe pues una objetividad *causal*; pero no de *significado* o semántica. No existe algo evidente o inteligible de por sí que causa el conocimiento mecánicamente igual para todas las personas. Las personas al conocer interpretan, opinan, creen. "Hay causas para la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias" (RR, n° 56, p. 166).

El significado se relaciona con la creencia; pero también la creencia implica el significado. El significado o el conocimiento no se fundamentan en algo que vale como fuente última de evidencia. Lo único que da razón para estimar que una creencia es verdadera es la *coherencia* con las otras creencias, bajo la presunción de la verdad de que todas las creencias en su conjunto no pueden ser falsas.

"Sin duda, el significado y el conocimiento depende de la experiencia y ésta a su vez depende en último término de la sensación. Pero este `depende` es el de la causalidad, no el de la evidencia o la justificación".

"Sabemos que hay una presunción en favor de la veracidad general de las creencias de cualquiera, incluyendo las nuestras. Por lo tanto, resulta vano que alguien exija una seguridad *adicional*, pues ello no haría sino incrementar el conjunto de sus creencias. Todo lo que se requiere es que reconozca que la creencia

⁴¹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 95, 157. Cfr. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.

⁴² DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 93-94.

es verídica por su propia naturaleza”⁴⁴.

Davidson termina pues aceptando que la creencia es, en sí misma, verdadera en general, aunque no se puede saber en concreto si ésta o aquella creencia es falsa o verdadera. Rorty describe de este modo el nominalismo psicológico de Sellars y de Davidson: “Solamente una creencia puede justificar otra creencia” (RR, n° 104, p. 280, 258-259). El conocimiento es una creencia de conocer a la cual se le pone un nombre, respecto de la cual se utilizan palabras para expresarla y entendernos. De esta forma, todo el conocimiento queda reducido: 1) a un fideísmo, a un creer (conocer) sin un fundamento racional semántico para las creencias; 2) a una interpretación del sujeto; 3) y en última instancia, al sujeto que interpreta; 4) mas recordando que el sujeto o el yo es, también él, un conjunto de creencias.

En realidad, no sabemos como es el mundo. Aunque “las piedras y los árboles nos ofrecen razones para tener creencias” (RR, n° 104, p. 290), las creencias son siempre una reacción del sujeto y el conocimiento es el resultado de un acto hermenéutico o interpretativo que realiza el ser humano. Pero, según Davidson, Sellars y Rorty, no podemos depender de la realidad en sí misma para validar nuestros conocimientos. Ellos “renuncian a la idea de experiencia como tribunal” de la verdad de nuestros conocimientos (RR, n° 104, p. 281). Dado que *no hay un conocimiento en sí, al margen de los intereses de los hombres*, lo que se da son creencias y lo que importa es la utilidad que ellas ofrecen a los sujetos. En este contexto, el pragmatista admite que no importa la verdad sino la coherencia entre las creencias y el consenso con las creencias de los demás.

15. En este contexto, Rorty asume, lo mismo que Davidson, la idea de que *conocer es creer justificadamente*: un conocimiento es una creencia justificada (obviamente por otra creencia). La creencia implica una interpretación y un asentimiento. *El conocimiento es la creencia justificada por la coherencia con otras creencias, bajo la presunción de que las creencias en su gran mayoría son verdaderas*. Esta presunción no es, según Davidson, un criterio claro y definido de verdad: “la idea de que la mayoría de las creencias de una persona son verdaderas no tiene un significado claro”. Se trata sólo de una expresión *indicativa* de una *presunción* de verdad.

Mas la verdad no es la meta del conocimiento: éste es creencia para actuar. Alguien *sabe X* cuando *puede hacer algo* con X o a X. Podemos abandonar la idea de conocimiento verdadero como resultado de una correspondencia. “No hay conexión entre justificación y verdad” (RR, n° 64, p. 35, 44). La justificación no hace a la verdad; ella solamente hace aceptable una creencia a la comunidad de creencias y personas. Las distintas creencias y los diferentes deseos que encontramos en los demás usuarios del lenguaje hace que busquemos justificar nuestras creencias viendo qué coherencia tienen con las demás.

“No hay, sin embargo, ninguna razón para pensar que las creencias en mejores condiciones de justificarse sean más probablemente verdaderas” (RR, n° 64, p. 34, 39).

La justificación se explica dentro del contexto darwiniano, global u ho-

⁴⁴ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 86,87.

lístico, de “permitirnos a nosotros mismos mucha más variedad y libertad” en una comunidad.

Pero una creencia, en concreto, no se justifica por una confrontación entre lo que creemos y la realidad: esta idea de confrontación es absurda para Davidson y Rorty⁴⁵. El lema de Davidson es “coherencia (entre las verdades) sin confrontación” (de las creencias con la realidad). Ambos autores no admiten que existan ideas o conocimientos que tengan una estructura en sí inteligible y que esta estructura pueda ser confrontada con la realidad a la cual se refieren. Como el contacto con la realidad es siempre subjetivo, no habría forma de poder constatar la verdad de las ideas o de las creencias. Suponer que la realidad es inteligible al margen de nuestras creencias acerca del mundo es ya una creencia. Al buscar la verdad, lo único que podemos hacer es confrontar nuestras creencias para ver la coherencia que existe entre ellas.

“De hecho, constituye una importante razón para aceptar una teoría de la coherencia la falta de inteligibilidad del dualismo de un esquema conceptual y un ‘mundo’ en espera de ser captado”⁴⁶.

La realidad o el mundo, entendido como “lo que está allí de cualquier manera”, se podría llamar la noción absoluta de realidad “una noción que los pragmatistas hacen todo lo posible para eliminar” (RR, nº 64, p. 29, nota 27).

En realidad, las *creencias* son concebidas por Rorty y Davidson como objetos públicos comunes, como expresiones en proposiciones u oraciones. Hay en Occidente una tradición que estima que el mundo interior (pensamientos, creencias) es constatable con el mundo exterior. Ahora bien, para Rorty, las creencias versan “acerca de” (contenidos mentales, otras creencias), lo cual *no implica señalar algo externo a ellas que esté siendo representado*, sino más bien nuestras creencias en un mundo externo u otras creencias relevantes para justificar las primeras.

Estas creencias son asentimientos que realizan las personas; pero no representan la realidad: expresan opiniones; no se identifican ni con las sensaciones, ni con las evidencias intelectuales. Las creencias son estados metales (como las dudas, los anhelos, los deseos) y son compartidas por otras personas “por el contexto social e histórico en que se adquieren”⁴⁷.

Las creencias no son solo estados físicos del cerebro humano; sino estados de la mente (lo que el hombre dice e incluyendo lo que quiere decir), que se identifican por relaciones causales con objetos o eventos externos que hacen posible entendernos en la comunicación. Esta gran variedad de estados mentales no requiere la existencia de “entidades fantasmales contempladas de algún modo por la mente”⁴⁸. Suponer la existencia de ideas o conocimientos independientes de la realidad, genera más problemas que los que resuelve, sobre todo generando el problema de la verdad como correspondencia con la realidad.

⁴⁵ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 74. Cfr. PUTMAN, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994.

⁴⁶ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 77.

⁴⁷ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 70. Cfr. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts press, 1986.

⁴⁸ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 71.

El concepto rortiano de verdad

16. Davidson toma la noción de verdad “como una noción primitiva” y que, por lo tanto, no se la puede definir, sino que ella se halla como una creencia primitiva en todo lo que se desea justificar. Para Davidson, las *oraciones* son las únicas cosas que pueden ser verdaderas o falsas (RR, nº 57, p. 17). En un contexto pragmatista lo que importa es lo que se puede hacer; pero lo que se puede hacer se conoce a través del lenguaje; y las oraciones son las que expresan juicios acerca de lo que se puede hacer.

Una oración verdadera es la que expresa una creencia justificada; y una creencia se justifica advirtiéndole que si no se desea admitir que todo es falso o erróneo es preciso aceptar que “las creencias son en general verdaderas por naturaleza”. Esto supone admitir que la *verdad es holística*: se da en la totalidad de las creencias; o dicho de otra manera, “es imposible que todas nuestras creencias sean falsas en su conjunto”⁴⁹.

“Todas las creencias están justificadas en el siguiente sentido: están apoyadas por muchas otras creencias (pues en otro caso no serían las creencias que son) y gozan de una presunción de verdad. La presunción se incrementa cuando más amplio e importante sea el cuerpo de creencias con el que la creencia en cuestión es coherente, y al no haber cosa tal como una creencia aislada, no hay creencia alguna sin una presunción en su favor...”

Todo lo que cuenta como evidencia o justificación de una creencia ha de proceder de la totalidad misma de creencias a la que aquélla pertenece”⁵⁰.

17. Rorty, siguiendo a Davidson (RR, nº 56, p. 18, 176, 186, 188, 198, 203, 209, 215) y siendo coherente con la idea de que no existen ideas o conocimientos que representan la realidad, no admite tampoco que la verdad sea una correspondencia o confrontación entre las ideas y la realidad a la cual esas ideas se refieren. “No tienen necesidad de invocar argumentos verificacionistas”; simplemente abandonan los supuestos de la noción platónica de verdad, o los supuestos de los realistas. El problema de las ideas platónicas “no es que estén equivocadas, sino que no hay mucho que decir sobre ellas”. En otras palabras, es suficiente mostrar cómo funcionan y advertir que no resultan interesantes para el pragmatismo y los supuestos de Davidson y de Rorty (RR, nº 26, p. 284). Para Rorty resulta “absurda la idea platónica de Verdad misma” (RR, nº 26, p. 341), una *mitopóiesis o fabricación filosófica*, como si hubiese algo inteligible en sí mismo que fuese en sí mismo verdad.

Se trata -por el contrario y siempre- de la verdad de una proposición creída y justificada con otras proposiciones acerca de creencias sobre la realidad bajo una determinada descripción. Es más satisfactorio tratar “la *inteligibilidad* como una propiedad de las expresiones lingüísticas en vez de una propiedad de las cosas” (RR, nº 57, p. 133; nº 53, p. 25). Rorty no admite que las cosas tienen propiedades intrínsecas (o en sí), de modo que se puede conocer esas cosas en sí mismas, como teniendo un significado en sí mismas. Algo es

⁴⁹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97. Cfr. PUTMAN, H. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997.

⁵⁰ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97. Cfr. EVNINE, S. *Donald Davidson*. Cambridge, Polity Press, 1991.

conocido cuando se capta su *significado* "en virtud de sus relaciones con otros pensamientos" (RR, nº 57, p. 185). La *significación* de una oración, como la de una creencia o un deseo, es su lugar en una red de otras oraciones, creencias o deseos, y no es la correspondencia con una realidad.

"Pero si uno adhiere a la noción de hechos autosuficientes, es fácil empezar a describir con mayúscula la palabra `verdad´ y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande, y que triunfará" (RR, nº 56, p. 25).

Rorty estima, pues, que la prueba de una verdad filosófica no consiste ni en los análisis correctos de conceptos singulares y de palabras como "significado", "intención", etc.; ni en la coherencia interna de las diversas interpretaciones dentro de un sistema filosófico; "sino *sólo en la coherencia de un sistema semejante con el resto de la cultura*", ondulante y diversa como las de las democracias occidentales (RR, nº 56, p. 128).

Rorty cree que *el pragmatismo es democrático* porque promueve una cultura en la que nadie -o al menos ningún intelectual- crea que cuenta, en lo más profundo de él mismo, con un criterio que determine si él o los demás están en contacto con la realidad o no lo están, si obran en poder en posesión o en nombre de la Verdad. *El pragmatismo promueve una cultura en la cual no hay privilegios* ni para los sacerdotes, ni para los físicos, ni para los poetas, de modo que sean considerados más "rationales" o más "científicos" o más "serios" que los demás. Ésta será una cultura sin héroes que poseen una porción de Verdad o un poder oculto; sino con héroes considerados como hombres y mujeres excepcionalmente aptos para una entre las innumerables tareas a realizar; personas sencillamente valiosas por su humanidad (RR, nº 31, p. 51-52; nº 58, p. 59-80). El pragmatismo supone, pues, un cambio revolucionario respecto de la filosofía clásica: supone una cultura sin el mito de la verdad, el cual genera más problemas de los que soluciona. El pragmatismo propone una cultura posfilosófica, donde hombre y mujeres se sentirán abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el *Más Allá*. Una cultura donde la ciencia no ocupará el lugar de Dios, poseedora de la verdad (como en el Positivismo), sino donde la ciencia será un género literario más entre otros, más o menos útil. *No hay esencias* -entendidas como rasgos singulares intrínsecos a las cosas-; y la esperanza de que la verdad nos haga conocer cómo son las cosas, es una esperanza vana (RR, nº 31, p. 58, 243; nº 99, p. 47-72).

18. **E**n realidad, según el pragmatismo de Rorty, teñido de naturalismo darwiniano, *la verdad es algo en lo cual se cree porque es útil y práctico creer para actuar y hacer*.

"La verdad no es como `la representación exacta de la realidad´, sino como `lo que no es más conveniente creer´, utilizando la expresión de James. O dicho menos provocativamente, nos demuestran que la idea de `representación exacta´ no pasa de ser un cumplido automático y sin contenido que hacemos a las creencias que consiguen ayudarnos a hacer lo que queremos hacer" (RR, nº 26, p. 19; Cfr. nº 81, p. 40).

En el contexto del pragmatismo, "las creencias son hábitos acción" y

cuando se califica de "verdadero" a un hábito de acción no significa que se corresponde con la realidad, sino que la gente *puede justificar ahora su creencia* (dar un motivo, indicar que la mueve a creer esto o aquello), aunque no es seguro que lo pueda hacer en el futuro (RR, nº 104, p. 89. 91).

El *pragmatismo* es, en última instancia, *una creencia en el valor de la utilidad* de ciertos medios para un proyecto, en un contexto. Por esto, el pragmatismo admite ciertas creencias en tanto y en cuanto son útiles y rechaza otras por inútiles: por generar problemas, más bien que por resolverlos. Por esto, el pragmatismo cree que es útil admitir que "gran parte del mundo es como es, pensemos lo que pensemos sobre éste (o, lo que es lo mismo, nuestras creencias tienen una eficacia causal muy limitada)". Pero es inútil admitir que "la verdad sobre el mundo consiste en una relación de 'correspondencia' entre determinadas oraciones y el mundo mismo" (RR, nº 31, p. 35-36; nº 100, p. 213-214).

"Para el pragmatismo, las oraciones verdaderas no lo son porque correspondan a la realidad, de modo que no hay por qué preocuparse de qué tipo de realidad, de haber alguna, corresponde a determinada oración"⁵¹.

Una creencia es entonces verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*. Hay que desconectar a la verdad de la necesidad de justificar un pensamiento. Toda descripción o investigación es una *interpretación*, una recontextualización; es *una explicación sociohistórica*: una búsqueda de acuerdo de los pueblos sobre el objeto de sus creencias. La verdad es el *consenso* libre y humano alcanzado *sobre creencias que creemos justificadas* actualmente, porque cuadran mejor con las finalidades que pretendemos alcanzar. En consecuencia, Rorty rechaza la idea sostenida por Putnam, Apel, Habermas de una "convergencia en la verdad una" (RR, nº 104, p. 92).

Según Rorty, *su pragmatismo no está interesado en ofrecer una "teoría de la verdad"*. Los que necesitan una teoría de la verdad son los dualistas (tanto realistas como idealistas, que admiten las ideas o conocimientos como representaciones). Rorty, por su parte, no encuentra interesantes los planteamientos del realismo y del idealismo, y los rechaza a favor de la práctica y de la utilidad. El idealismo se quedó a medio camino al afirmar que las verdades no se encuentran, sino que se hacen, en cuanto siguieron admitiendo la existencia de la mente como una cosa que tiene una naturaleza intrínseca. El problema de la verdad no se centra ni en la verdad de las ideas (verdad que consiste en las ideas), ni en la realidad. La verdad es una cuestión de coherencia entre: a) las oraciones del lenguaje -"Donde no hay proposiciones no hay verdad"- (RR, nº 53, p. 25; nº 99, p. 23-45), b) las creencias y c) los deseos.

"El pragmatismo, según lo he definido, consiste en un sentido muy amplio en la tesis de que solo podemos evitar pseudoproblemas si deseamos la idea de 'correspondencia con la realidad'" (RR, nº 56, p.181).

Rorty comparte con Davidson la idea de que *siempre estamos en contacto con la realidad* y que no existe una separación entre ideas en sí, por un

⁵¹ RR, nº 31, p. 22: "For the pragmatist, true sentences are not true because they correspond to reality, and so there is no need to worry what sort of reality, if any, a given sentence corresponds to -no need to worry about what 'makes' it true".

lado, y realidades en sí, por otro. Tampoco el lenguaje es un velo entre nosotros y la realidad; no oculta algo que hay que verificar: el lenguaje es el entramado de relaciones de inferencias en nuestros usos de vocablos (RR, nº 56, p. 198, nº 24, p. 671-681).

Lo que existe, en torno al concepto de verdad, son creencias. "No tiene sentido concebir la realidad como es en sí" (RR, nº 56, p. 180), sin nuestras creencias acerca de ella. Y si siempre estamos en el mundo de las creencias, ¿cómo podríamos saber si nuestras creencias se corresponden con la realidad tan cual es en sí misma? ¿No será que estamos solamente formulando respuestas (realizando acciones, asumiendo conductas) convencionalmente correctas a estímulos; pero que nada tienen que ver con lo que significa la realidad en sí misma? (RR, nº 56, p. 180).

19. Rorty abandona, pues, la idea como representación de algo, representación que luego requiere verificación. En su lugar, asume la concepción de las *creencias* (como lo hizo el empirista Pierce) en medio de contingencias:

"Como norma de acción más que una suerte de imagen realizada a partir de materia de la mente. Es decir, consideramos las creencias como instrumentos para manejar la realidad, determinaciones de la forma de actuar en respuestas a ciertas contingencias, en vez de cómo representaciones de la realidad" (RR, nº 56, p. 164).

Si no se acepta la idea de verdad como conocimiento que representa una realidad (en sí misma, tal cual es) desaparece también el problema de las verdades necesarias y las verdades contingentes; se quita importancia a la distinción entre interioridad de las personas y el mundo exterior; se evita el problema del valor de la verdad en sí misma, y el problema de buscar una referencia empírica para que nuestras ideas tengan valor de verdad. Desaparece el sentido a preguntas como ésta: ¿Corresponde la física a la estructura del mundo como es, o meramente a la estructura del mundo como se nos aparece? Lo que importa a Rorty es: ¿Quién ofrece "mejores instrumentos para hacer frente al mundo"? La misma cuestión de la "referencia a la realidad" o "correspondencia con la realidad" es puesta, a su vez, en cuestión.

"El pragmatista está de acuerdo en que si uno quiere preservar la noción de 'correspondencia con la realidad' necesita una teoría fisicalista de la referencia; pero no ve cómo preservar esa noción. El pragmatista no posee noción alguna de verdad que le permita dar sentido a la afirmación de que a pesar de que nuestras aserciones nos permitieran lograr todos los propósitos para los que fueron formuladas, éstas aún podrían ser falsas y no 'corresponder' a cosa alguna" (RR, nº 31, p. 32)⁵².

20. Rorty propone *abandonar la clásica idea de verdad, entendida como la correspondencia* entre una idea y aquello a lo que ésta idea se refiere, o sea, con la realidad, con el mundo. Rorty estima que es un idealismo del realismo

⁵² RR, nº 31, p. 204: "La noción de referente no tiene cabida: es un invento filosófico. Todo lo que necesitamos es la noción ordinaria de 'hablar sobre algo', donde el criterio para determinar 'sobre qué versa' un enunciado reside en aquello que el hablante 'tiene en mente', es decir, en aquello sobre lo que *crea* estar hablando. La noción que el filósofo tiene de la verdad como 'correspondencia con la realidad' es una tentativa inútil...". Cfr. RR, nº 8, p. 115.

pretender creer que existe el mundo o la realidad, como una cosa sólida, igual para todos. El "mundo" o la "realidad" es un objeto de creencia. Pero "la noción de mundo que abraza el verdadero creyente realista tiene más de obsesión que de intuición" (RR, nº 31, p. 73-74; nº 85, p. 297). Una noción de mundo tan independiente de nuestro conocimiento, podría carecer de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos. El realista emplea la noción de "mundo" en un sentido vacuo:

"O bien se reduce a la causa inefable de nuestra sensibilidad, o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta" (RR, nº 31, p. 76).

La teoría de la verdad como una correspondencia entre nuestras ideas y el mundo o realidad a la cual se refieren, implica la aceptación previa de la creencia según la cual existen esos dos mundos: el de las ideas y el de la realidad. Rorty propone abandonar la creencia en un mundo dualista y considerar todo como creencias que a su vez son instrumentos para actuar con mayor o menor eficacia. Por ello repite con frecuencia que "la noción que el filósofo tiene de la verdad como 'correspondencia con la realidad' es una tentativa inútil" (RR, nº 31, p. 204; nº 99, p. 23; nº 8, p. 115). La pretensión de una *representación precisa de la realidad preexistente*, supuesta en la idea de verdad como correspondencia, *oculta una autoritarismo* metafísico, platónico y teocéntrico, que tanto Dewey como Rorty rechazan (RR, nº 96, p. 39). Este es un concepto de "verdad redentora", donde se concibe a la verdad como algo definitivo que liberará al hombre de la necesidad de seguir investigando⁵³.

Entre nuestras creencias y la realidad no existe una representación (una copia exacta) y por lo tanto un problema acerca de la verdad de las mismas; sino *relaciones de causalidad* entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo. El universo da pie para que los hombres hagan *surgir creencias* en los usuarios de un lenguaje. Esas creencias, como las palabras, son herramientas para comerciar, pero no son verdades o falsedades (RR, nº 100, p. 127). "Una oración no es hecha verdadera por algo distinto de las creencias que utilizaríamos para respaldarla" (RR, nº 100, p. 273 nota 42). Incluso cuando una creencia es ahistórica (y se refiere al algo fuera de todo tiempo y espacio), "la verdad es ahistórica, pero no porque las verdades sean hechas verdaderas por entidades ahistóricas" (RR, nº 100, p. 274), sino porque esa creencia se respalda en otras creencias.

La verdad no es algo de la realidad que, independientemente de nuestra voluntad se nos impone; ella es "la substantivación de un adjetivo aprobatorio". Pero, dicho más pragmáticamente, como afirmaba Dewey, *verdad es lo que funciona en una determinada situación* (RR, nº 100, p. 335-336). Desde el

⁵³ "I shall use the term 'redemptive truth' for a set of beliefs which would end, once and for all, the process of reflection on what to do with ourselves. Redemptive truth would not consist in theories about how things interact causally, but instead would fulfill the need that religion and philosophy have attempted to satisfy. This is the need to fit everything -person, event, idea and poem- into a single context, a context which will somehow reveal itself as natural, destined, and unique. It would be the only context that would matter for purposes of shaping our lives, because it would be the only one in which those lives appear as they truly are. To believe in redemptive truth is to believe that there is something that stands to human life as elementary physical particles stand to the four elements -something that is the reality behind the appearance, the one true description of what is going on, the final secret". RORTY, R. *The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture* en: <http://www.stanford.edu/~rrorty>. November 2, 2000.

punto de vista político y liberal se debería "llamar `verdad´ al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado" (RR, nº 53, p. 71).

En este contexto, y en la conferencia dada por Rorty en la Universidad Nacional de Rosario, el 4 de agosto de 1997, insistía en que no existe algo así como "el amor a la verdad". La verdad no es un objeto posible de amor. Lo que deberíamos tener es una actitud abierta, curiosidad por las opiniones ajenas, corrección mediante la discusión sin fanatismos, equilibrio entre nuestras fantasías y la de los otros seres humanos. No hay responsabilidad hacia la verdad, sino hacia los demás.

21. ¿Pero qué tarea le queda entonces al proceso de investigación si desaparece el concepto de verdad y de verificación? Lo que queda es realizar relatos "describiendo el continuo retejido de sistemas de creencias y deseos" (RR, nº 56, p. 165). La tarea de la filosofía no consiste en representar la realidad; ni en afirmar solemnemente -con machismo filosófico- que está buscando la verdad por sí misma. "Los pragmatistas no podemos comprender la idea de que deberíamos buscar la verdad por la verdad misma"

Se da, sin embargo, "una actividad humana denominada `justificar creencias´ que se puede estudiar histórica y sociológicamente, pero esta actividad no tiene una meta llamada Verdad" (RR, nº 100, p. 215). En este caso, se trata de hallar un *consenso intersubjetivo, útil para obrar*, y no de encontrar un objeto que sea verdadero (la Verdad), que justifique el esquema que nos hicimos de él. Por otra parte, los pragmatistas no admiten una fuente universalmente compartida de verdad, llamada "razón" o "naturaleza humana". La tarea de la filosofía consiste entonces en ayudarnos a ver cómo son las cosas de acuerdo con descripciones no representacionistas y no logocéntricas, preguntándose cómo algo "puede ser útil en vez de cómo puede ser correcto" (RR, nº 57, p. 20, 127). Se propone "numerosas pequeñas preguntas pragmáticas" acerca de que fragmentos de las cuestiones de la filosofía pasada podrán utilizarse para alguna finalidad actual (RR, nº 57, p. 128). Hay que abandonar la idea de verdad o certidumbre por la idea de esperanza (RR, nº 64, p. 21, 27). Rorty estima que es pedante hablar solemnemente de la Verdad, como lo hiciera el arquetípico, pedante y patriarcal, Parménides cuando estableció "un desagradable contraste entre la senda de la Verdad y la senda de la Opinión, entre el único vocabulario adecuado y muchos pseudovocabularios" (RR, nº 57, p. 131).

22. La verdad, pues, si tiene algún sentido, significa una creencia justificada, sea porque es coherente con otras creencias; sea porque es una guía o sugerencia para obrar adecuadamente a las circunstancias, intentando realizar nuestros deseos.

No sucede como si el hombre se adecuase a la verdad (a la realidad tan cual es, con independencia del hombre); más bien sucede que el hombre obra (actúa, habla, se expresa) buscando realizar sus deseos, y luego ese obrar se convierte en verdadero, esto es, en una forma eficaz de obrar. Las nociones no son verdaderas porque expresan intuiciones de la realidad (mediante intuiciones o sensaciones), ni porque son las "representaciones del verdadero ser de las cosas"; sino porque *funcionan bien para nuestros deseos o propósitos*. Desde el punto de vista pragmático, no interesa la discusión acerca de la verdad en sí misma. No hay ninguna diferencia pragmática entre las expresiones

“da resultado porque es verdadero”, o la bien, “es verdadero porque da resultado” (RR, n° 31, p. 39, 40). No existe ninguna verdad ineludible: todo puede ser eludido mediante una nueva descripción (RR, n° 64, p. 64).

El hombre tiene creatividad, o sea, es un organismo capaz de emitir frases sin sentido, metáforas, que no cuadran con el lenguaje cotidiano y motiva a crear nuevos juegos del lenguaje, nuevos usos de las palabras y de las conductas.

“Por ejemplo, cuando los cristianos empezaron a decir ‘El amor es la única ley’, y cuando Copérnico comenzó a decir ‘La Tierra gira alrededor del Sol’, estas frases deben haber parecido meramente ‘formas de hablar’. De manera similar, las frases ‘La historia es la historia de la lucha de clases’ o ‘La materia puede transformarse en energía’, fueron, en sus inicios, *prima facie*, falsas. Éstas fueron frases que un filósofo analítico simplista habría diagnosticado como ‘conceptualmente confusas’ o como falsas en virtud del significado de términos como ‘ley’, ‘Sol’, ‘historia’, o ‘materia’. Pero cuando los cristianos, los copernicanos, los marxistas o los físicos concluyeron en redescubrir partes de la realidad a la luz de estas frases, empezamos a hablar de ellas como hipótesis que quizás fuesen verdaderas. Con el tiempo, cada una de estas frases llegó a ser aceptada, al menos en determinadas comunidades de estudio, como *obviamente verdaderas*” (RR, n° 56, p. 170; Cfr. n° 45, p. 283-296; n° 99, 175-199).

En este contexto, hay que concebir la verdad como una forma de actuar mediante creencias, formas que luego se justifican en el obrar y con el obrar, al intentar realizar nuestros deseos (comunitarios o individuales).

23. La verdad es pues un problema etnocéntrico: depende de las creencias, cultura, deseos de cada pueblo. “No podemos justificar nuestras creencias (en física, ética, o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino solo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida” (RR, n° 56, p. 52).

Lo que hay son creencias, no cosas que tienen una naturaleza definida; lo que hay son lenguajes con nombres para los objetos de nuestras creencias, no esencias. En consecuencia, Rorty sugiere abandonar la idea de buscar la verdad, la correspondencia entre lo que creemos conocer y la realidad. Al no haber naturaleza permanente en las cosas tampoco existen criterios de verdad. Hacer la verdad, si algo significa, consiste en hacer justificable nuestra creencia, considerándola coherente con otras creencias.

“Si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que *la verdad es algo que se hace* más que se encuentra” (RR, n° 53, p. 27).

En este sentido la verdad es más bien fabricación (ποίησις) que descubrimiento (ἀ-λήθεια) de algo que está allí y se dona, en su ser, para que se lo de-vele. Por ello, cambiar de lenguaje no es algo superficial e indiferente; por el contrario, llega a cambiar la forma de pensar y de comportarnos. El ser humano es lo que habla. “El cambio de lenguaje y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había exis-

tido" (RR, nº 53, p. 28).

24. En un sentido *pragmático*, Rorty comparte con Nietzsche la concepción de que las categorías de la razón (como la verdad, el ser, la esencia, racionalidad, etc.) "no son más que medios hacia la adaptación del mundo *para fines utilitarios*" (RR, nº 57, p. 53), como la satisfacción o el crecimiento. Rorty además de pragmata, se dice antiesencialista y no admite que exista algo así como la razón humana, cuya esencia consista en una capacidad o facultad que permite penetrar la realidad a través de las apariencias. Para dar cabida a Darwin, conviene hablar menos de esencia de la razón y más del lenguaje y de sus usos. Los seres humanos son capaces de usar el lenguaje y describir cosas, esto es, se distinguen por un modo de abreviar las formas de establecer actividades grupales (RR, nº 64, p. 68-69, 99).

En este sentido, Rorty añade a la concepción de Davidson sobre la verdad (entendida como coherencia de una creencia con las demás), la idea de que la verdad es no solo una teoría de la coherencia entre creencias sino también con *nuestros deseos*.

"Tan pronto como advertimos que una teoría de la verdad como coherencia debe ser una teoría sobre la armonía no sólo de las creencias sino más bien de las creencias y *los deseos*, pasamos de Kant al pragmatismo. Las cambiamos cuando semejante cambio nos permite satisfacer mejor nuestros deseos haciendo las cosas más manipulables.

Tan pronto como damos este último paso, tan pronto introducimos nuestros deseos humanos en el criterio de `verdad`, desaparecen los últimos restos de la idea platónica de conocimiento como contacto con un orden no humano subyacente. Nos volvemos pragmatistas" (RR, nº 57, p. 53).

25. Rorty estima que la única forma de escapar al escepticismo (evadiendo la referencia a lo que cada uno conoce a través de sus sentidos) se halla en el pragmatismo, esto es, el hacer y constatar las consecuencias o los resultados de nuestras acciones. ¿Por qué -podría preguntar el escéptico- he de admitir que otra persona ve o conoce las cosas mejor que yo? Y el pragmático podría responder: Por las consecuencias de las acciones; si sus acciones son más útiles para conseguir los deseos propuestos, entonces ello es un índice de que conoce mejor las cosas. El pensamiento no es un depósito de verdad, sino un instrumento, un medio para la realización de deseos (comunitarios o individuales).

"El pragmatismo ha resultado ser, por así decirlo, todo lo que Occidente pudo esperar; todo lo que tuvo derecho a esperar tan pronto adoptó una interpretación `técnica` del pensamiento... El pragmatismo es, de hecho, la única forma de responder al escéptico" (RR, nº 57, p. 55).

26. En resumen, en la concepción de Rorty, la *mente* es una invención lo mismo que la teoría de la verdad. Pero ésta es una teoría inútil, mientras que construirnos una mente propia tiene mayor importancia.

"La naturaleza de la verdad es un tema infructuoso", de poca utilidad, como todo lo que es puramente teórico. Por ello, Rorty estima que no se le debiera solicitar a los filósofos que argumenten contra la teoría de la verdad como correspondencia. Rorty sugiere *abandonar* el tema de la verdad. Una

filosofía no es interesante porque argumenta en pro o en contra de otra filosofía. Desde el punto de vista de la filosofía pragmática, filosofar es una discusión entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo, aún no formado, que promete grandes cosas (RR, nº 53, p. 29).

“Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de “conocer la verdad”. Su definición de verdad como “un ejército móvil de metáforas” equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de “representar la realidad” por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas...

Tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el “mundo verdadero” de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se había creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. *Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno*, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado” (RR, nº 53, p. 47).

En resumen, somos seres contingentes, productos de las contingencias naturales y sociales, y de lo que podemos crearnos actuando en ellas. El poeta es el que mejor capta esta contingencia; el filósofo debería ser el que está en mejores condiciones para describirla. Más bien que fundamentos y filósofos, necesitamos poetas y buenas descripciones de lo que somos en nuestra vida contingente; porque la *filosofía pragmática* se funda en el presupuesto de que 1) todo es contingente y lo importante consiste entonces en 2) buscar utilidades.

“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 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 posible” (RR, nº 53, p. 87).

Todo ello nos conduce a la idea de *creencias fundadas* “como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas”.

“No existe ningún objetivo primordial llamado “descubrir la verdad”... Los pragmatistas no creemos que la finalidad de la indagación sea la verdad. La finalidad de la indagación es la utilidad, y existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar” (RR, nº 104, p. 146).

B) *Mente y verdad según Rosmini*

27. Antonio Rosmini (1797-1855) ha sido respetuoso y crítico no solo respecto de los pensadores de su tiempo; sino también con los de la antigüedad⁵⁴. Rosmini *creyó profundamente en la verdad* y en que ésta no es más que

⁵⁴ Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: Rosmini: *Tradizione e modernità (1988-1998)*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1989.

lo que el ser o los entes son y manifiestan ser a una mente. Ahora bien, esa verdad es el ser en cuanto es conocido y se halla ligada al ser; no se halla necesariamente ligada al tiempo, o a la época de una persona en particular. Por ello, lo que afirman los hombres es digno de respecto, por lo que dicen (en cuanto manifiestan lo que las cosas son); pero también es objeto de crítica, porque las cosas no son verdaderas por quien lo dice.

Rosmini ha admirado a Platón y Aristóteles: entre otras cosas, a Platón por su agudeza metafísica (por suponer que el ser no termina en los límites de lo sensible); y a Aristóteles por su precisión lógica. Respecto de la concepción platónica de la mente y de la verdad, Rosmini no cree que los griegos como Platón y Aristóteles *inventaron o fabricaron* la mente como capacidad de representación; sino que la *descubrieron*. A este estudio dedicó Rosmini una voluminosa obra sobre Platón y Aristóteles (AR, nº 26).

28. Rosmini aprecia justamente lo que Rorty menosprecia: la distinción que realiza Platón entre *sensación e idea*, y la *metáfora de la luz* como medio para expresar lo que es la mente como medio de presentación de las cosas mediante las ideas (AR, nº 26, p. 203; nº 5, § 222). Esto llevó a Rosmini a estudiar el origen de las ideas y, en particular, a investigar *cuál es el ser fundante de toda idea*, o sea, que es la inteligibilidad.

“Él (Platón) debía demostrar que el primer acto de la facultad de razonar era un juicio. Porque la adquisición de una idea no es un simple padecimiento de (lo que cae en) nuestros sentidos; sino una acción de nuestra mente; es una palabra que decimos a nosotros mismos (por ejemplo, “esto es”); *es el juicio en suma que formamos sobre nuestras sensaciones*, con el cual pronunciamos, al menos implícitamente, qué es lo sentido, término de la sensación sufrida. En tal caso, él podía luego probar que para formar aquel primer acto, mediante el cual adquirimos la primera idea, nos era necesario tener anteriormente alguna prenoción, de la cual nosotros nos sirviésemos como de una regla en aquel juicio; ya que el juicio no es más que el aplicar una regla a la cosa que se juzga.

Pero, en lugar de esto, Platón llevó la dificultad más allá” (AR, nº 5, § 229).

Platón, en efecto, (y lo mismo luego Kant) pecó por exceso, cuando postuló un sin número de ideas innatas. Si conocer es juzgar (decir *qué es* una cosa, y no simplemente *sentir* pasivamente una cosa), esto supone tener al menos la idea del ser. A Platón le habría sido suficiente *postular entonces como innata solo una idea (la idea indeterminada del ser)* y admitir que los entes en sus propios límites los conocemos con el aporte de los datos de los sentidos⁵⁵. No era necesario explicar, como lo pretendió Platón, el origen de todas y cada una de nuestras ideas; sino solo de la facultad de conocer. Para explicar el origen de la facultad de conocer era necesario solo una idea innata: la idea indeterminada del ser, la cual por otra parte aparece en todo juicio. Porque pensar algo es pensar al menos el ser de algo, esto es, el ser más alguna limitación.

29. Esto hace suponer a Rosmini que no podemos hacernos la hipótesis de lo que es pensar, de lo que es la facultad de pensar, sino admitiendo el hecho

⁵⁵ OTTONELLO, P. *Il mito de Rosmini “Kant italiano”* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 3, p. 229-240. RODRIGUEZ ARAMAYO, R. y otros. *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la “Crítica del juicio” de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

de que *siempre en nuestra mente está presente el ser en forma indeterminada*, de modo que siempre existe un conocimiento directo e inconsciente: el conocimiento o intuición del ser. La mente existe, pues, porque a un sujeto le ha sido dada la presencia del ser que es por sí inteligible: por ese don él es sujeto, intuye y es inteligente. No sucede a la inversa, que el sujeto es primero inteligente y luego inventa o elabora un concepto del ser.

Rosmini, en efecto, reserva el nombre de *intuición* al conocimiento directo de algo inteligible (AR, nº 17, § 17-18). Da el nombre de idea (no de concepto) a lo que -como el ser- es inteligible por sí mismo y, en ese sentido es, además, medio para conocer. La idea del ser es el medio innato para conocer el ser y lo que conoce es el ser. De este modo, la idea del ser es la forma y el contenido de lo que se conoce: el ser indeterminado (no un ente ni Dios). Dado que el ser-idea es lo que da forma a la inteligencia humana, todo lo que el hombre conoce, lo conoce como siendo de algún modo (siendo una idea, o una realidad, siendo un accidente o una sustancia, etc.). No se puede pues conocer algo que sea y no sea al mismo tiempo.

La intuición tiene por término y objeto una idea. La *percepción*, por el contrario, es el conocimiento directo de algo a la vez sensible (real) e inteligible (idea).

30. La intuición fundamental y permanente (e inconsciente) del ser indeterminado e innato se llama *mente*, la cual al intuir se hace inteligente, por lo que la mente se puede llamar también *inteligencia* (*intus legere*), o sea, la capacidad espontánea, activa de *leer dentro* el ser que el ser o los entes poseen (AR, nº 5, § 537, 545).

Incluso cuando nosotros decimos implícitamente, al conocer, "esto", estamos suponiendo "esto es o, al menos, esto es posible de ser pensado". Pensar algo implica entonces pensar algo al menos como posible, o sea, *tener la idea de algo*. La idea de algo es ese algo en cuando es posible de ser pensado: solo es *impensable* lo que es posible y no es posible al mismo tiempo.

La idea de *posibilidad* indeterminada es la *idea del ser* indeterminado en su no-contradicción. Sin esta idea no podemos pensar ni expresarnos. Ella constituye el objeto de la facultad de pensar; hace a la mente en su esencia.

"A tal fin esta proposición `Nosotros tenemos innato que algo es posible` conviene traducirla en esta otra: `Nosotros tenemos innato (esto es, tenemos presente en nuestro espíritu por naturaleza) la idea del ser privada de contradicción`; o bien esta, `Nosotros tenemos innato la idea del ser; reflexionando luego sobre ella, observamos que está privada de contradicción`. Y puesto que *la idea del ser constituye*, como forma objetiva, nuestra inteligencia, nuestra inteligencia se puede definir la facultad de ver el ser; y reflexionando sobre ello, se concluye que quitada esta vista del ser, se quita también nuestra inteligencia" (AR, nº 5, § 545, nº 6, § 368).

Nuestra inteligencia tiene por objeto constitutivo la idea del ser, esto es, el ser en su inteligibilidad. *Idea* no significa aquí *concepto* (el esfuerzo y el producto de concebir algo), sino el *medio inteligible* por el cual se conoce algo. La *idea del ser es el mismo ser* en cuanto él mismo es, en sí mismo, inteligible, capaz de hacer inteligente a la mente, de hacer surgir la mente.

Por ello, la mente se distingue del cerebro. El *cerebro* es la parte instrumental sin la cual la mente no puede expresarse. Del modo análogo a como el ojo no es la visión, tampoco la mente (que es una potencia o poder del su-

jeto espiritual o intelectual) es el cerebro.

Al principio de vida, Rosmini le llama alma. En este sentido, el *alma* no es un concepto misterioso, sino inteligible de algo invisible: el *alma es lo que anima* al cuerpo, el principio vivificador. Este principio vivifica al cuerpo en general (y surge así el sentimiento fundamental); y a los órganos vitales. Los órganos son los términos instrumentales del sentir, pero la potencia de sentir, lo mismo que la potencia de conocer no es del término u órgano, sino del principio o sujeto viviente (AR, nº 12, § 767-770, 831; nº 6, § 295 nota 1).

Los que confunden el cerebro con la mente confunden lo sentido con lo conocido; pero lo sentido es solo la causa de lo que modifica nuestro sentimiento fundamental; lo conocido es lo inteligible de lo que es una cosa, es la captación del ser de un objeto. Los que admiten que el cerebro es un agregado de órganos, piensan que el entendimiento es el complejo de una multitud de actos diferentísimos.

“El entendimiento hace sí muchos y muy diversos actos, pero él no es el agregado de sus propios actos: es el autor de ellos, la causa, el principio único, que es cronológica y lógicamente anterior” (AR, nº 19, § 997).

31. La mente tiene por objeto fundante, desde que es mente, el ser inteligible, o idea del ser, y objeto para la mente, pero no creada por la mente: es la presencia del ser, por sí inteligible, a la mente. La presencia del ser, por sí inteligible y verdadero hace surgir la intuición que es mente y no a la inversa (AR, nº 6, § 242). En este sentido, en la mente humana, al tener por objeto fundante al ser, no puede existir contradicción y entender: entender es captar lo que es el ser o un ente sin contradicción (AR, nº 5, § 545).

En este sentido también, la idea del ser es la posibilidad de todos los juicios. Mediante ella, decimos (de lo que cae en los sentidos): “es”. Los sentidos nos indican el sujeto de un juicio (esto o aquello, limitado); la mente entiende aplicándole el ser y podemos afirmar implícitamente al conocer: “Esto es”; al menos, “Esto es posible”, pensable, aunque no siempre es real (sensible), ni nuestro conocimiento es siempre consciente.

“La *idea del ser* pues, como es innata sin predicado alguno, es ella misma el predicado universal. Por el contrario, siendo privada de toda determinación o acción real, estas determinaciones o acciones llegan a ser el sujeto, al que ella se une luego o aplica como un predicado. La idea del ser pues no implica un juicio, sino que constituye la *posibilidad de todos los juicios*, en cuanto que donde se nos presente algo sentido, nosotros podemos con la idea del ser, que está en nosotros, así como con un predicado común, juzgarlo” (AR, nº 5, § 546).

32. El ser en cuanto inteligible o idea es el *objeto* fundante de la mente humana, la cual es *sujeto* que nace con esa presencia y ese acto fundante que es conocer como facultad o poder.

La mente humana implica pues, según Rosmini, tres elementos que se constituyen simultáneamente: a) el ser inteligible o idea del ser; b) la mente o sujeto; c) el acto fundamental y permanente de conocer o intuición del ser. La mente es mente por la intuición del ser-idea o ser ideal; pero el ser-idea no es ser ni es inteligible *por* la mente, sino por sí mismo; por eso el conocimiento si bien es un acto receptivo y activo respecto del ser, no es un acto subjetivo,

voluntario o libre, creado solamente por el sujeto (AR, nº 24, Vol. I, p. 49-52); sino que es un acto objetivo, fundado en el objeto-ser, que produce al sujeto dándole inteligencia. La *idea del ser* es la luz de la inteligencia, es el inicio de lo que conocemos; es el término de la intuición que es la mente; y acompaña siempre todo acto de percibir un real; pero ella no es la mente (AR, nº 17, § 6-8).

“Yo distingo el acto con el cual veo (intelectualmente) de la idea vista: admito que la idea o el *ser ideal* es independiente de nuestra alma; por el contrario, digo que el *acto del alma* es dependiente de la *idea*, y sin ella no existe. Pero el *acto*, en cuanto se distingue de la *idea*, no es más que una pura abstracción, esto es, existe solo el acto que termina en la idea: aquel no se puede dividir de esta sin destruirlo realmente, pero se puede dividirlo mentalmente, esto es, entender que él es una parte de un todo, diverso de la otra parte (la idea) que entra a formar este todo” (AR, nº 6, § 406 nota).

Es necesario, por otra parte, tener presente que una cosa es el conocimiento *directo* e inconsciente, y otra es el conocimiento *consciente*, *reflejo* o producto de una reflexión.

“Ahora bien, yo no puedo pronunciar el juicio: ‘Intuyo el ser’ si no es como consecuencia de una reflexión que hago sobre mí mismo, por la cual yo dirijo mi atención sobre mi estado y formo este estado como objeto de atención. Pero el *estado mío* es un objeto diverso del *ser*. Yo debo pues percibir mi estado con un acto diverso de aquel con el que intuyo el ser: intuyo el ser con un acto de atención que se dirige a él; me percibo con un acto de atención que se dirige a mí: intuyendo el ser, mi atención tiene ante sí un objeto muy diverso de mí, mero objeto, percibiéndome (percibiendo mi yo) mi atención tiene delante por objeto el sujeto mismo que intuye. Finalmente el primer acto es una intuición; el otro es una percepción respecto de mí y una reflexión respecto del ser” (AR, nº 5, § 550).

Solo el acto con el cual intuyo el ser es un *acto simple, primero, espontáneo, innato, constituyente del sujeto*; el acto con el cual yo me capto reflexivamente intuyente es un acto compuesto, un juicio adquirido perceptivo, y se produce cuando aplico la idea del ser (indeterminada) a mí, sujeto real finito que intuye, y -con este acto- adquiero conciencia de mí (AR, nº 13, § 9, 15, 17, 30).

El conocimiento como presencia y verdad de lo conocido, y el problema de la re-presentación

33. Hemos dicho que la *idea del ser es el mismo ser* en cuanto él mismo es, en sí mismo, inteligible; esto es, capaz de hacer inteligente a la mente, de hacer surgir la mente. Hablar, pues, de la *idea del ser* es lo mismo que hablar de la *presencia del ser* a la mente.

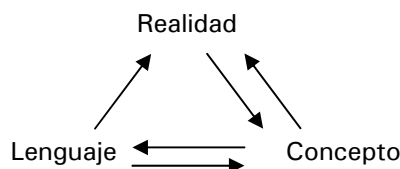
Conocer (γινώσκω) es, ante todo, intuir, 1) tener la *presencia del ser*, hasta tal punto que la mente existe por esa presencia. Con esta presencia se crea la potencia intelectual, el poder de la mente para conocer otras cosas. La mente, mediante la intuición del ser, conoce (el ser indeterminado), pero aún no conoce ni menos aún comprende ente alguno; no relaciona ni es consciente de nada: este es un conocimiento medio o virtual (AR, nº 5, § 1386). 2) Lue-

go, al crecer el sujeto humano le es posible percibir cosas determinadas, y *percibir las en sus límites*. 3) Después de cierto tiempo, el sujeto humano puede volver *reflexivamente* sobre lo intuitivo o percibido de un objeto determinado, ayudado por el lenguaje, y engendrar (*γίγνομαι*) conscientemente lo conocido, haciéndolo suyo, y pudiendo así tener conciencia de ello o concebirlo mentalmente (generar *conceptos*) (AR, n° 5, § 23).

34. Entre el *ver* y el *conocer* no hay identidad, según Rosmini, sino solo analogía: una especie de analogía en el operar, si bien de naturaleza enteramente diversa (AR, n° 5, § 994). Las cosas se hallan presentes a los sentidos como *extrasujetos* y a la mente del *sujeto* como *objetos*. Los sentidos son impresionados por las cosas sensibles y producen sensaciones; pero la mente no es impresionada por las sensaciones, sino que la mente las entiende iluminándolas con la luz del ser: esto es, incluyéndolas en el ser, en la inteligibilidad ilimitada de la idea del ser, con ciertos límites propios de cada objeto, límites que se perciben mediante las sensaciones.

Un ente, objeto de la mente, es conocido en tanto el objeto está presente. Pero un ente objeto tiene dos aspectos: 1) uno *formal*, por el que el objeto tiene que ser inteligible para ser conocido, tiene que ser captado en lo que es, y no puede ser y no ser al mismo tiempo. 2) Y *un aspecto material o de contenido*: lo que el objeto es en su individualidad. En este segundo aspecto, un objeto puede estar presente con su ser o bien puede ser representado por un signo vicario. Así, por ejemplo, podemos conocer una mesa porque la estamos percibiendo (y tenemos la presencia de la mesa); o bien, la podemos conocer porque nos quedan de ella unos signos vicarios como pueden ser estas palabras: "Esa mesa que vimos ayer en tu biblioteca". Estas expresiones *re-presentan* a nuestra mente (lo entendible de) la mesa, aunque ahora no la estemos percibiendo.

La representación, al conocer, es una representación vicaria o simbólica, que nos permite recordar el concepto del objeto que ya no percibimos. Lo que se hace nuevamente presente, o que se re-presenta, es el concepto del ente que conocemos, el cual nos remite a la cosa conocida.



Un ente puede representar a otro si ambos tienen *algo en común*. Una idea es representativa de algo, si contiene algo en común con lo que representa. Ahora bien, en la realidad no hay nada en común: lo común es el contenido de una idea que puede aplicarse a muchos objetos. El lenguaje, pues, puede representar (sensiblemente) a un concepto (forma de algo entendido) y éste a una realidad, si entre ellos hay algo en común. Para Rosmini, el ser real y el ser ideal son dos formas esenciales de ser de un único ser. Por ello, en la idea de un ente se contiene la realidad sensible de ese ente, aunque en una forma de ser distinta (AR, n° 5, § 107 nota; n° 4, § 166-178). Por ello, cuando percibimos la realidad de un ente, también nos hacemos la idea de ese ente. Entre la realidad y la idea de un ente hay un común ser, aunque en dos formas

esenciales diversas e irreductibles: la de la realidad (o forma sentida) y la de la idea (o forma entendida). Entre esas dos formas de ser, la mente entiende que hay una misma esencia (lo mismo entendible). Mas como la idea es lo inteligible, *la idea representa la realidad*, y no al contrario; porque la realidad sin la idea no es entendida, sino solo sentida. Lo mismo dígase del signo: el significante (lo sensible) es parte del signo porque existe un significado al que remite (AR, n° 15, § 365). *Lo significado es lo común* que se entiende inmediatamente en el significante (que hace de vicario) y en la realidad a la cual se aplica.

Es posible hablar de representar cuando es posible hablar de un ser común (el contenido de una idea) entre dos o más entes o dos formas del mismo ente, de modo que éste, presente en una forma, hace presente también a la mente la otra forma de ser: se la re-presenta. La mente ve en común un contenido, por ejemplo, *el ser una manzana*, sea en cuanto es *real* y sensible, sea en cuanto es *idea* de manzana. Lo común es una relación de lo idéntico, visto por la mente, en dos o más entes, o en dos formas de ser de un mismo ente: una *forma posible* (considerada en una idea de una cosa sin su realidad) y otra *forma real* -donde lo idéntico, considerado en la idea como posible, se lo ve ahora aplicado a lo real- (AR, n° 34, Vol. II, § 589).

“Cuando yo pienso una cosa como meramente *posible* entonces yo no tengo en la mente sino el diseño, el proyecto, por así decir, de una cosa, y no la cosa real y subsistente: este diseño, proyecto o pensamiento (como quiera llamársele) de la cosa, yo la llamo *representación* intelectual de la misma. Y es por tener yo esta representación de la cosa, y no la cosa misma, que mi idea es general. Conviene reflexionar que no existe representación alguna sino en la mente. La representación de la cosa no es más que la cosa pensada como posible...” (AR, n° 5, p. 120, Cfr. n° 27, Vol. II, p. 425).

35. La idea del ser “nos está presente como un hecho” (AR, n° 5, § 557). Ella genera la potencia de conocer. Después los hombres, mediante el lenguaje, se pueden hacer conscientes de tener esa idea innata y de hacerla nuevamente presente a la memoria mediante palabras, como, por ejemplo, mediante la expresión “la idea del ser”.

36. Ahora bien, *el mismo y único ser*, según Rosmini, posee *tres formas esenciales de ser*: es realidad (o sentimiento), es idealidad (o inteligibilidad) y es moralidad (la cual implica el conocimiento mediante la idea del ser y de las percepciones, y el reconocimiento que un sujeto real libremente realiza, de lo que conoce) (AR, n° 34, Vol. I § 316; n° 18, § 384-394).

El ser ideal, o idea-del-ser, en cuanto es la forma inteligible para toda mente, es también la verdad del ser (AR, n° 6, § 406). La *verdad*, en efecto, no es más que *la manifestación de lo que es*, y la idea del ser manifiesta lo que es el ser, por lo que bien puede llamarse la verdad del ser. Por ello, la verdad es *una exigencia* de la mente humana y *no una mitopóiesis* filosófica o cultural. El conocimiento de una cosa es *verdadero* cuando *manifiesta lo que la cosa es*; no cuando expresa lo que cree o desea el sujeto que la conoce.

La verdad no es primeramente una adecuación entre lo que pensamos y aquello a lo cual se refiere lo que pensamos. La verdad es, ante todo, *el ser mismo cuanto es manifiesto (idea) a una inteligencia*, de modo que ésta conoce lo que el ser es.

“Si se considera el *ser* en sus diversas relaciones, él toma otros nombres que expresan aquellas relaciones. Si el *ser* es considerado como la fuente del conocimiento intelectual, toma el nombre de *verdad*. Si se lo considera como la actividad primera, apta para ser completada con la subsistencia, y como esencialmente amable, él adquiere el nombre de *bien* o de perfección... El ser en su aplicación a la mente como fuente de conocimiento es *verdad*; el ser aplicado fuera de la mente como fuente de subsistencia amable es *bien*” (AR, n° 5, § 1451; Cfr. n° 34, Vol. III, § 1024).

El principio de la filosofía es la luz de la razón, luz indeterminada; pero no es la razón, la cual es limitada como el hombre. La luz de la razón es el *ser ideal indeterminado e innato*, y él es también la verdad del ser, lo que nos indica o descubre lo que es el ser. No es el ser pleno, real, sino intuido sin sus términos, solo en su inicio. Por el ello, el ser de la filosofía es solo un ser y una *verdad inicial*, que requiere ser completada con la percepción de los aspectos reales (AR, n° 4, p. 305, § 10; n° 34, Vol. III, § 1016).

La *verdad de los entes* es la verdad del ser, pero limitada según los límites de cada ente, y según los datos de estos límites conocidos materialmente mediante las percepciones.

Es cierto que *las percepciones son siempre limitadas* (en cuanto nuestros sentidos son limitados); pero al conocer algo no afirmamos que nuestras percepciones son perfectas. Afirmamos lo que son los entes, en tanto y en cuanto se manifiestan en las percepciones y en la mente, y los conocemos así en lo que son, con nuestras limitaciones humanas. En tanto y en cuanto llegamos a lo que un ente es, lo conocemos; en tanto y en cuanto no llegamos a lo que él es, pero decimos igualmente de haber llegado a él, entonces *creemos* conocerlo; mas tenemos solo nuestra opinión de él. Apreciar lo que es un ente implica repetidas percepciones y comparaciones por parte del sujeto (de las que surgen algunas hipótesis acerca de él y requieren comprobaciones) (AR, n° 28, § 135 nota y 121, 119).

La atención intelectual puede observar, primeramente, solo lo que los sentidos le presentan o lo que la necesidad del sujeto le lleva a observar. Primeramente se da una percepción imperfecta, centrada en la acción del objeto que vemos u oímos, pero no aún sobre los modos en que obra. Esto no significa que nuestro conocimiento no sea verdadero, sino que su verdad (su manifestación) es para nosotros aún limitada, por nuestra limitación (AR, n° 28, § 110-111).

“Porque si bien el sentido presenta las entidades al espíritu intelectual, sin embargo éste no dirige plenamente a ellas su atención por falta de estímulo para hacerlo, y por eso no las afirma en todas sus particularidades y cualidades; sino en un modo más o menos perfecto, más o menos determinado” (AR, n° 28, § 106).

En consecuencia, nuestro conocimiento de las cosas es más o menos verdadero, no por ausencia de verdad ontológica (porque no haya ser en las cosas que se manifiestan a la mente), sino por limitación nuestra; y caemos en el error si afirmamos conocer más de lo que en realidad conocemos de ellas.

37. La verdad es, para Rosmini, ante todo, *ontológica*: es el ser mismo manifiesto a la mente; es inteligibilidad, es la posibilidad de conocer, que luego

puede formularse en conceptos y expresarse con palabras. Rosmini estima que el *ser es manifiesto por sí mismo*, por una razón lógica de tipo parmenídeo: si el ser no es manifiesto por sí mismo a la mente ¿quién lo puede hacer manifiesto? ¿Acaso la nada que no es en absoluto? ¿Acaso el hombre que si es, es porque primero participa del ser? O hay ser o hay nada, pero como la nada no es, no puede ser anterior al ser (AR, nº 21, p. 63; nº 17, § 43). Rosmini admite, entonces, con lógica que *el ser es ser y que es verdad desde siempre*, esto es, que siempre ha sido apto (ha sido el acto) para manifestarse por sí mismo a una mente.

En consecuencia, la *verdad ontológica de los entes finitos* es también ella una *verdad relativa* a éstos. Esta verdad relativa no llega a ser falsedad, pues no es más que el *reconocimiento de los límites* que los entes tienen en su ser. No hay falsedad en la verdad relativa, cuando no se afirma una cosa por otra, sino la cosa misma en su relatividad ontológica (AR, nº 34, Vol. III, § 912, 914, 1024; VII, p. 182). El "hijo" es ontológicamente relativo al "padre"; la manifestación de este "ser hijo" es una verdad ontológicamente relativa.

La verdad ontológica, siendo el mismo ser manifiesto de las cosas, no admite una falsedad ontológica opuesta a ella. La falsedad es siempre una cuestión que se halla en la mente, la cual por diversos motivos, afirma una cosa por otra.

El conocimiento es esencialmente conocimiento *porque es verdadero*, o sea, porque con él sabemos lo que es un ente. En este sentido, *el conocimiento es efecto de la verdad*; y no a la inversa, de modo que algo sería verdadero porque es conocido o efecto del conocimiento.

Si sólo *creemos* saber, entonces estamos persuadidos de haber descubierto un ente, por nuestra actividad de pensar; pero si no llegamos a lo que es el ente, no lo conocemos (AR, nº 34, Vol. III, § 782).

La *verdad ontológica* de un ente es una sola (es su ser manifiesto); pero los modos de considerarla, por parte de la mente, pueden ser variados. La verdad, desde el punto de vista del ser o de lo que un ente es, es una; pero tiene además una relación con la mente y, bajo este aspecto, se le llama *verdad lógica* (AR, nº 34, Vol. VII, § 1941, p. 182-183; Vol. III, § 780, 1017).

Reducir la *verdad* al problema de la *verificación* (a averiguar cómo la mente aferra con sus pensamientos lo que son o no son las cosas), no es tratar con amplitud el problema de la verdad.

38. En este contexto, una *filosofía es verdaderamente filosofía* cuando manifiesta la razón última de las cosas, personas, acontecimientos, en forma sistemática; cuando da a conocer la razón o fundamento último, o principio del ser de las cosas. La filosofía es entonces una búsqueda y una sistematización de los conocimientos a partir del ser último, fundamento de los entes.

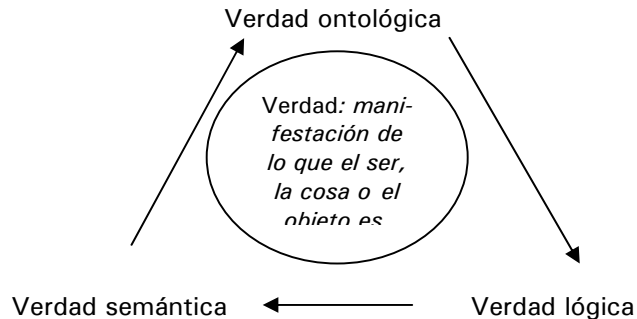
Como en la comunicación de lo que son las cosas, intervienen tres aspectos: la realidad, la conceptualización de esa realidad, y la simbolización (lenguajes) de esa realidad; así también podemos *hablar de tres formas de verdad*. Pero Rosmini desea distinguir la verdad en sí misma (u ontológica) de las formas lógicas o comunicativas que le da el pensamiento (AR, nº 15, § 368).

La *verdad ontológica* -a la cual ya hicimos mención- es la manifestación que el ser o ente de cada cosa hace de sí mismo, a una mente. La verdad ontológica es el mismo ser de las cosas (lo que son las cosas) manifiesto a una mente. Rosmini la denomina la *verdad en sí*, (si bien no es pensable nunca sino

en relación con una mente), porque es el ser mismo que es luz, factor de inteligibilidad para la mente. Esta mente no es la que crea la verdad sino solo la que la descubre (ἀ-λήθεια) (AR, nº 15, § 1001).

La *verdad lógica* es la conceptualización de las cosas en cuanto sus conceptos expresan solo lo que son las cosas, sin contradicción: es la verdad ontológica reducida a conceptos. Es la adecuación entre lo que son las cosas en su inteligibilidad y lo que tenemos en la mente (conceptos, juicios), de modo que éstos no son contradictorios entre sí ni con los objetos a los cuales se refieren. Si verdad es ante todo lo que es conocido por sí, entonces la *verdad lógicamente* considerada es la conclusión de una argumentación, que no se conoce por sí, sino por la demostración. (AR, nº 34, Vol. III, § 1023; nº 15, § 539, 596. 493, 771).

La *verdad semántica* (también llamada por Rosmini, *verdad verbal*) es la adecuación entre la expresión simbólica (especialmente a través de los significantes del lenguaje) y lo que son las cosas según nuestra manera de concebirlas (significados).



39. El *signo* es él también sensible y, en cuanto tal, es percibido por nosotros mediante los sentidos, como sucede con los demás entes reales. Lo sensible percibido, en cuanto llama a la mente otra cosa, se llama signo considerado "bajo este único aspecto" (AR, nº 15, § 365, 367). La *verdad semántica* es la verdad donde el lenguaje manifiesta (y no oculta) lo que son los conceptos que se refieren a una cosa física o a un objeto mental. El lenguaje es un sistema de vocablos establecido por una sociedad, adecuado para significar los pensamientos de los miembros.

El modo de significar pues supone el modo de entender. *Significamos de acuerdo a como entendemos*. Además cada uno de nosotros, ayudado del lenguaje, *interpretamos* cosas que no vienen dichas expresamente en el lenguaje (AR, nº 14, § p. 118). Nosotros estamos habituados a remitirnos inmediatamente del signo al significado y a la cosa significada. Pero el lenguaje es el gran medio para llamar la atención (o detenerla) en algún aspecto de nuestras ideas abstractas o en los matices no fácilmente percibidos de las cosas. En este sentido, *el lenguaje es el gran medio para conducir a la reflexión*, o sea, para volver sobre lo conocido y considerar separadamente algunos aspectos. Esto es lo que produce la abstracción. La abstracción pues no explica el origen de todas las ideas, sino solo el origen de las ideas abstractas, una vez que ya hayamos conocido algo (AR, nº 5, § 489, 1454, 512).

No resulta para Rosmini satisfactoria la explicación empirista y pragmatista del conocimiento, la cual supone que sentir y conocer es lo mismo, y diferencian a la idea de lo sentido sólo por ser la idea algo abstracto. Pero para

Rosmini, las ideas abstractas son solo una clase de las ideas existentes. Cuando percibimos algo, también empleamos una idea por medio de la cual conocemos lo que percibimos, aunque la cosa percibida esté presente. La *inteligibilidad* de la cosa presente no se halla en la sensación que ella produce cuando la percibimos, sino en la idea innata del ser que aplicamos a lo que sentimos de la sensación.

En realidad, existen *tres medios para conocer*. 1) La idea del ser es el medio universal con la cual las cosas se hacen presentes inteligiblemente, como la luz del sol hace posible conocer visiblemente a quien abre los ojos. Es el aspecto formal (*medium sub quo*) sobre el cual se conoce cualquier cosa. 2) Las ideas por medio de las cuales conocemos las sensaciones de las cosas (*medium in quo*): las ideas representan las cosas de manera inteligible, no por su formato o exactitud sensible. Las cosas (incluso las sensibles) se representan, en las ideas, al modo inteligible: esto es, por lo que se entiende de ellas, no por ser una reproducción de su exacto formato sensible. 3) Los medios que una vez conocidos nos llevan a conocer otras cosas (*medium per quod*), nos representan otras cosas instrumentalmente, como son los argumentos, los signos, etcétera, y no por su exacto formato sensible (AR, n° 15, § 1086).

40. Rosmini rescata de la antigüedad otro concepto hoy olvidado o menospreciado: el concepto de *potencia*.

Si de hecho conocemos esto o aquello, realizamos actos de conocimiento. Ello hace suponer, con lógica, que *podemos* conocer: a ese poder se le llama *potencia* o *facultad* de conocer. Desgraciadamente se ha descuidado el estudio de las facultades o potencias, en la época moderna, porque ese estudio llevaría a admitir algo que está más allá de los actos empíricos que podemos constatar.

¿Qué significa admitir que *podemos* conocer? Significa admitir que el hombre es un sujeto que posee una mente, la cual es de hecho y en realidad mente, o sea, que algo conoce, aunque no conoce esto o aquello. ¿Qué conoce la mente como mera potencia? La lógica nos lleva a admitir que conoce su objeto propio y constitutivo, aunque este objeto no sea un objeto empírico, sino metafísico. La mente si de hecho puede conocer esto o aquello, significa que está de hecho y en acto conociendo ya con anterioridad, porque la mente no es creada cuando conoce ésta o aquella otra cosa: ya existía, y al conocer solo ejerce su poder de conocer (AR, n° 17, § 19-21).

“He aquí cómo yo la entiendo (a la facultad). Para que la facultad opere requiere ciertas condiciones, de modo que dadas éstas, opera, o sea realiza un acto particular; ya que una facultad en cuanto es acto, deja de ser facultad... La acción depende de la facultad como de una verdadera causa eficiente, mientras que las otras condiciones influyen solo como ocasiones, excitaciones, etc... Entonces la facultad no realiza su acto en virtud de las cosas exteriores, sino por su propia actividad. Ella pues debe estar siempre en un cierto acto por sí misma... Si no tuviese un primer acto suyo, de ningún modo podría pasar de la potencia al acto” (AR, n° 19, Vol. I, § 103).

41. Rosmini, para no ser incoherente con este hecho, admite que las potencias tienen, por un lado, un *objeto propio* (de modo que el poder conocer no es el poder sentir o el poder querer); y, por otro, poseen *objetos materiales o contenidos contingentes* sobre los que recaen los actos que realiza la potencia

de querer, de conocer, etc. El objeto propio es lo que *da término y forma a la potencia, la distingue de otra, y es un objeto permanente y constituyente de la potencia*. La inteligencia es inteligencia y puede conocer porque tiene, como objeto permanente de su intuición, la idea del ser. La voluntad tiene por objeto propio el ser en cuando perfeccionante del sujeto y, por ello, "querible".

Es cierto que admitir el objeto formal de una potencia no aporta gran información (como decir que el opio hace dormir porque tiene la virtud o potencia dormitiva; o como decir que "el ser es el ser"). Es una tautología afirmar que la inteligencia es inteligencia porque entiende (el ser indeterminado). Pero, no obstante, esta tautología hace ver la exigencia lógica de la inteligencia: hace apreciar que la inteligencia que no conociera nada en absoluto, ni en potencia, no podría ser llamada inteligencia. La inteligencia es inteligencia no solo por lo que de hecho conoce (esto o aquello), sino también y fundamentalmente por lo que la constituye en ese poder de conocer: la idea del ser.

La inteligencia, pues, por la *forma constitutiva* del ser que la ilumina, no depende de los actos que realiza una vez constituida; sino que ella depende de algo que la trasciende: el ser en su inteligibilidad, la idea del ser; idea que le debe ser dada antes de comenzar a conocer esto o aquello.

Admitir la existencia de potencias implica admitir la existencia de algo metafísico en las mismas: el objeto propio y constituyente de las mismas que les está presente.

"Hablando generalmente, los objetos del conocer tienen, respecto de las potencias cognoscitivas, si no un estado activo, cierto un estado pasivo, una mera *presencialidad*, mientras que los términos de nuestras potencias prácticas tienen un estado pasivo. Ahora bien, si al término del acto primero, esto es, aquel que constituye la misma potencia, se nos presenta en un estado pasivo y presente a la misma potencia la que no hace otra cosa que recibirlo, entonces nosotros lo llamamos objeto y no simplemente término, aunque también lo sea. Ni lo llamamos materia, porque tal nombre encierra el concepto de pasión y modificabilidad. Lo llamamos también forma de la potencia, esto es, tal *objeto* que constantemente unido con el sujeto, lo pone en un acto primero, lo que ocasiona luego muchas operaciones, y en este sentido se llama *potencia*" (AR, nº 5, § 1010).

42. Quizás, con estas distinciones, se puede comprender que Rosmini afirma que la inteligencia tiene, como constitutiva, la *presencia de la verdad del ser*, manifiesto en forma innata mediante la idea del ser, forma de la mente (AR, nº 5, § 230 nota).

La mente humana es mente por la presencia formal de la verdad indeterminada del ser. Ésta es solo una verdad virtual que le indica a la mente que "el ser es el ser", y la mente debe buscar el ser de los entes mediante la observación de los datos de los sentidos y la reflexión.

El objeto formal, que da forma innata a la inteligencia, es el marco teórico necesario para entender los hechos del conocimiento particularizado. Sin este supuesto marco teórico -ontológico, inteligible, metafísico-, habría que suponer: 1) que el hombre al conocer una cosa (ésta o aquélla) pasa de no ser en absoluto inteligente (de ser sólo viviente animal) a ser inteligente (humano); y que 2) la distinción entre lo sentido y lo conocido es meramente de grado y no la expresión de un forma esencialmente diferente e irreductible de ser, que hace un sujeto viviente se convierta en un sujeto humano.

C) Observaciones en relación con la concepción de R. Rorty.

43. Nos hallamos ante crisis culturales, donde las opciones no siempre aparecen como lógicamente justificadas⁵⁶. Sin embargo, se puede intentar buscar la razón de ser de las mismas.

La primera gran diferencia que podemos mencionar entre la filosofía de Rorty y la de Rosmini es el principio del cual parten y que da nombre a sus sistemas: La contingencia y el interés (el pragmatismo posmodernista) y la idea del ser.

44. El *pragmatismo posmoderno* se centra en el hombre, en su práctica, en sus intereses (individuales o grupales), justificando esto el poder prescindir de toda otra justificación. Es más, el pragmatismo de Rorty le hace leer a todos los demás sistemas filosóficos como pragmatismos camuflados e ideológicos. No teme por ello afirmar, por ejemplo, que Heidegger fue un oportunista implacable (RR, nº 57, p. 22, 38, 81, 144); sostener que existe un Wittgenstein pragmatista y un Nietzsche pragmatista: las categorías de la razón (como la verdad, el ser, la esencia, racionalidad, etc.) "no son más que medios hacia la adaptación del mundo *para fines utilitarios*" (RR, nº 57, p. 53).

Para el pragmatismo, todos los demás son pragmatistas, pero encubren sus intereses para imponer su propio punto de vista como objetivo, como desinteresado. Mas en realidad, lo que existe es el punto de vista de los sujetos interesados. Algunos encuentran muy útil y utilizable hablar de la razón y de las ideas, y defender su valor; pero los pragmatistas, -entre ellos Dewey, por ejemplo, en quien Rorty se inspira-, no encuentran valor de uso en ello.

"Para Dewey, 'el progreso, la felicidad del mayor número, la cultura, la civilización', no entran en la misma lista que el 'mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón'. Estas últimas son metáforas muertas a las que los pragmatistas no pueden ya encontrar uso" (RR, nº 57, p. 39). Por otra parte, la acentuación posmodernista se caracteriza -entre otras cosas- por su prescindencia de toda fundamentación basada en la lógica o en la tradición. La *razón de ser del pragmatismo* se halla, pues, en dos factores principales: 1) en que, *admitida la contingencia* del mundo (y por lo tanto, descartado que haya una verdad en sí, una objetividad o realidad a la que tengamos que referirnos como a un tribunal), 2) lo que importa es entonces la praxis, la *utilidad, el uso* de las cosas en relación con los proyectos (individuales o sociales) del ser humano.

45. En un sentido casi opuesto se encuentra la concepción rosminiana de la filosofía. Rosmini estima que lo que dignifica al hombre es ser verdadero, más allá de que esto tenga o no tenga una utilidad social o personal.

La *verdad* consiste en el ser mismo de las cosas en cuanto éste se hace patente a la mente humana; la verdad consiste en conocer descubriendo (*ἄ-λήθεια*) y reconocer lo que son los acontecimientos, las cosas, las per-

⁵⁶ Cfr. LA TORRE, M. *Crisi dei paradigmi e questione interculturale* en *Filosofia Oggi*, 1998, nº 2-3, p.145-158. LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986. LLOYD, G. *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

sonas, en tanto y en cuanto son: la verdad tiene un sentido gnoseológico y moral.

La verdad es una finalidad en la vida humana, no una utilidad. La verdad no es un instrumento para otra cosa; sino una finalidad para la mente y el espíritu humano.

46. En consecuencia, el conocimiento no es una utilidad, un instrumento para los intereses del hombre como pretende el pragmatismo; sino una finalidad para la vida intelectual humana. La vida humana se dignifica en la medida en que investiga y se atiene a lo que son las cosas (aun en su relativa forma de ser histórica o cultural).

En la concepción rosminiana, la acentuación está puesta sobre la objetividad, sobre el ser de los objetos. En la posición rortiana, el acento se halla en lo que el hombre (individual o social) es. Esto genera dos marcos teóricos de gran universalidad, dos principios filosóficos, que tienden no solo uno a la *subjetividad* (o intersubjetividad) y otro a la *objetividad*, sino además uno se cierra en la experiencia histórica y el otro la trasciende en el ser infinito, luz de la mente humana.

Mientras que para Rorty el recurso al ser, como lo hace por ejemplo Heidegger, es "poco útil", para Rosmini las cosas no se miden por la utilidad que prestan sino por lo que son.

La posición de Rorty parece implicar un cierto idealismo subjetivista en su pragmatismo en cuanto va contra el sentido común y la tradición de Occidente, según la cual se estima que el mundo interior (pensamientos, creencias) puede referirse al mundo exterior, por lo que esas creencias resultan ser verdaderas o falsas. Ahora bien, la posición filosófica de Rorty parece implicar - como decíamos-, *cierto idealismo subjetivista* en cuanto las creencias versan "acerca de" (contenidos mentales, otras creencias), lo cual no supone señalar algo externo a ellas que esté siendo representado, sino más bien nuestras creencias en un mundo externo u otras creencias relevantes para justificar las primeras. Las creencias funcionarían en forma autónoma, en el hombre, dejándolo a la deriva en un cierto autismo, sin referencias validantes por parte de la realidad (física o social). Aunque más no fuera, por razones de utilidad, podría ponerse entonces la cuestión filosófica acerca de si resulta ser más útil una filosofía pragmática que deja al hombre (individual y socialmente) en un mundo autista, etnocéntrico, con creencias acerca de creencias, o una filosofía no monista que estima que es distinto, por una parte, el mundo interior (ideas, deseos) del hombre y, por otra, el mundo exterior, real objetivo.

47. Estas, al parecer, inofensivas afirmaciones sobre el ser, la realidad, la verdad, poseen consecuencias no indiferentes. De ello se deriva, por ejemplo, el creer que la mente es una invención de los filósofos, una mitopóiesis filosófica y no una exigencia propia del ser humano, de su naturaleza. Creer que el conocimiento es lo mismo que la sensación y se usa para narrar, sin requerir prueba: es un instrumento y su prueba está en su utilidad en el uso.

Por el contrario, en la posición de Rosmini, la mente es una exigencia de la naturaleza humana: sin ser no hay mente, no hay inteligencia. El conocer implica captar el ser de las cosas, no en sentirlas o en afirmar arbitrariamente lo que son. *Conocer* (tender a saber objetivamente lo que son las cosas) no es igual a *creer* (afirmar subjetivamente -asentir- lo que estimamos de ellas). Esta

creencia o asentimiento puede ser subjetivo (fundándose solo en la utilidad del sujeto) u objetivo (fundándose en lo que son las cosas). El asentimiento objetivo genera una *certeza*; el asentimiento subjetivo genera solo una *presunción* de conocimiento y de certeza (AR, nº 5, § 301).

48. El hombre no es hombre sin ideas; pero éstas son interpretadas diversamente. Rorty parte, en cierto modo, de un *idealismo subjetivo*: él establece -con una idea subjetiva- que lo útil, lo que se usa, vale; lo demás es despreciable. El hombre, -y en concreto, Rorty- establece el principio de su filosofía que pretende ser el principio de *la* filosofía, de *toda* filosofía válida.

La idea del ser, en Rosmini, se presenta como un *idealismo no subjetivo* (producto de la actividad del hombre) *sino objetivo* (fundada en el ser que trasciende los entes). La mente posee una facultad de conocer constituida por una idea innata que la mente no crea; sino que ella es posible por la luz de esta idea.

En última instancia, nos encontramos ante *dos filosofías*: una en la que el hombre es la medida de todas las cosas (pragmatismo); la otra en que el ser, fundamento de todo ente, es la medida de la verdad de la mente humana; y ésta se dignifica si lo reconoce, más allá de la utilidad que de esto pueda derivarse.

49. Queda sin embargo algo claramente asentado: el ser del hombre no solo consiste en subsistir de cualquier forma: se justifica en el nivel de las ideas. Más aún, en el nivel de las ideas últimas, más allá de las cuales no tiene sentido preguntarse ni responderse: en el nivel de los principios filosóficos asumidos.

Mucho se puede protestar -como lo hace Rorty- contra el deseo de fundamentación; pero alguna fundamentación termina presentándose. Rorty presenta a la contingencia y a la utilidad (grupal, pero en última instancia individual) como criterio último de valor de nuestras conductas.

Desde la filosofía de Rosmini, se considera este criterio de Rorty como subjetivo: por una parte, la contingencia de todo no está probada, sino asumida; por otra, lo que es útil para uno no lo es para otro, y, en consecuencia, como esos supuestos son incapaces de justificar una filosofía universalmente válida. Para Rosmini, *solo el ser es universal* (más allá de los giros lingüísticos que se le pueda dar y llamarlo de diversas formas). El ser es el fundamento de la mente y del pensamiento; y lo es por una exigencia de la naturaleza de la mente y del pensamiento. Por el contrario, la mente y el pensamiento, cuyo objeto sería la nada, sería nada de mente y de pensamiento. La mente es formada por la verdad del ser, y vive por y para esa verdad (AR, nº 5, § 485 nota).

Es imposible evadir esta premisa. Cuando Rorty acepta que la *Verdad es holística* (se da en la totalidad de las creencias; o dicho de otra manera, "es imposible que todas nuestras creencias sean falsas en su conjunto"⁵⁷) está admitiendo que es imposible que todas las mentes estén equivocadas. Más esto tiene algún sentido y valor, si se admite que hay algo que es y da sentido a lo que se cree. Si todas las creencias se asientan en el hombre (singular o grupalmente tomado), entonces este hombre (aun en su historicidad y contingencia) es el punto absoluto de la filosofía de Rorty. No se puede ir más allá

⁵⁷ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97.

(no tienen sentido ir más allá) del hombre, de su contingencia y de sus creencias presuntamente justificadas con las creencias de los demás.

50. **E**s cierto que el ser es -como afirma Rorty- en sí mismo poco útil; solo nos sirve para distinguirlo de la nada, la cual no es. Pero resulta tremendamente útil cuando se advierte que sin el ser, objeto inteligible de la mente, no existen las condiciones para el conocer, pensar y razonar (el principio de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, de razón suficiente, etc.). Paradójicamente, *lo más inútil* -la verdad en sí misma: la manifestación de lo que son las cosas, al margen de si esto conviene o no a alguien- *es lo más útil*, y lo es porque *no se deja reducir a lo útil*. Lo más inútil -el pensamiento verdadero- es lo más útil, porque no se deja reducir solamente a lo útil. Rorty, habiendo aceptado confundir el sentir con el conocer, -y como el sentir es siempre subjetivo- estimó que todos los que buscan verificar (tanto el empirismo como el idealismo) están condenados al escepticismo. Pero sigue en pie la pregunta: ¿Lo que me es útil, es por esto verdadero? (AR, n° 5, § 1048). El mismo concepto de verdad parece exigir abandonar las exigencias mitopoiéticas del sujeto y atenerse al ser, a lo que son las cosas; más allá de los intereses del sujeto. Pero, en particular, lo que Rosmini no acepta es la reducción del conocer al sentir: el sensismo.

El estudio del origen histórico, psicogenético o darwiniano, pragmático del conocer no parece hacernos ver fácilmente todo lo que el conocimiento es, en particular, si se parte de la confusión de sentir y conocer. Según Rosmini, es justamente el sensismo el que limita demasiado y a priori la razón, y es el origen de los problemas que llevan al escepticismo (AR, n° 18, § 136-139). Los sensistas no advierten que la impronta material no hace conocer la cosa improntada, sino que para ello se requiere la idea de la impronta, la cual no es sensible ni un producto solo de lo sensible (AR, n° 18, § 4, 405).

51. **R**orty (siguiendo a T. Green) reconoce que *lo innato*, puesto por Aristóteles para explicar el conocer, está con Locke en continuo retroceso, confundiendo el conocimiento con la materia del conocimiento: "Locke oculta la dificultad de su vista y de la del lector cambiando continuamente tanto el sujeto receptor como la materia impresora. Comprobamos que la `tablilla´ está en continuo retroceso. En primer lugar es la `parte exterior´ del órgano corporal. Luego es el cerebro... Luego es la mente perceptiva, que recibe la impresión de la sensación o tiene una idea de la misma. Finalmente, es la mente reflexiva..." (RR, n° 26, p. 139).

Rorty tacha de fundamentalismo a todo recurso a lo ahistórico: "Porque, afirma, mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico que determina lo correcto -un poder llamado verdad o racionalidad- no podremos dejar atrás el fundamentalismo" (RR, n° 58, p. 69). Pero el negar dogmáticamente la posibilidad de este recurso ¿no es un fundamentalismo, un fundamento que sostiene a todo el pragmatismo? ¿No está Rorty determinando -no por la verdad, sino por su voluntad- lo correcto y lo fundamental, cuando exige que se abandone todo recurso ahistórico o metafísico?

¿Es que acaso se puede negar todo fundamento y toda verdad, a los conocimientos y proposiciones sin que esta negación y esta pretendida ausencia de fundamento no ocupen su lugar? ¿No se está acaso renunciando a la racionalidad, cuando Rorty ante tales concepciones erróneas -en particular, la con-

cepción de la mente propia de la antigüedad-, estima que no es necesario emplear mucho tiempo en argumentar contra ellas. Ante ciertos problemas solo cabe abandonarlos o esperar que se mueran los que lo sostienen en pie. Al filósofo pragmático y posmoderno le es suficiente narrar la historia de cómo han surgido esos problemas y -empleando un nominalismo metodológico- cambiar de lenguaje (RR, nº 8, p. 67, 96, 112, 163). Lo que Rorty propone es abandonar la explicación cartesiana -que llegó a ser la base de la epistemología `moderna´-, según la cual, lo que hay en la `mente´ son *representaciones*" (RR, nº 26, p. 50; nº 30, p. 332). Rorty, como los nominalistas, estima que los signos sustituyen a las ideas, y valen como estímulos en sí mismos. Más un signo, sin una idea o significado de la cual es signo, no es signo humano de nada (AR, nº 6, § 495). Confundir el estímulo-respuesta, con la comprensión del signo y la acción deliberada, es propio de los sensistas que reducen todo el conocer a las sensaciones y a sus consecuencias. Esto significa reducir el problema del conocimiento para suprimirlo, para abandonarlo luego como innecesario. Pero, para Rosmini, *abandonar un problema no es resolverlo*: es declarar la impotencia racional del sistema sumido, en este caso, el pragmatismo.

Lo que Rorty realiza es el abandono de numerosas las ideas de filósofos anteriores que le crean dificultad, menos la idea de contingencia y utilidad, sin explicar por qué estas ideas valen más que las demás, a no ser porque le convienen a quien la defiende. La utilidad solo se justifica en sí misma por la utilidad que ofrece al sujeto que no admite otro valor primario que su propia utilidad; mas esto nada tiene que ver con la verdad. Se da en el pragmatismo un menosprecio por la mente, por el conocimiento y por verdad en sí misma; y solo son apreciadas en función de su utilidad para el hombre en su contingencia. El hombre (y, en concreto, sus intereses, sus utilidades) se pone, de este modo, como la medida de todas las cosas.

Por el contrario, para Rosmini, la verdad es una exigencia de la naturaleza de la mente humana. Sin ella, no tiene sentido hablar de conocimiento; porque un conocimiento o es verdadero o no es conocimiento. Si no es conocimiento verdadero es creencia o error: esto es, un acto de conocer que no llega a su objetivo o término adecuado, sino a una ficción, producida -entre otras causas- por el interés. La verdad no es una creación del conocimiento; sino que el conocimiento es un efecto de la verdad (AR, nº 15, § 139-158; nº 5, § 1286). "La invención no es nunca la creación de la verdad" (AR, nº 15, § 1001). La invención es una hipótesis debe someterse a verificación, a confrontación con el ser de las cosas mismas; aunque para realizarse se deba fabricar antes -a veces- a las cosas mismas.

52. El pensamiento de Rorty es aceptable sólo si se aceptan sus premisas: lo que hay son *creencias*, no conocimientos verdaderos o cosas que tienen una naturaleza definida; lo que hay son lenguajes con nombres para los objetos de nuestras creencias, no esencias. En consecuencia, Rorty sugiere abandonar la idea de buscar la verdad, la correspondencia entre lo que creemos conocer y la realidad; y propone que llamemos a eso: intentos por solucionar problemas.

Mas desde el punto de vista rosminiano, *resulta absurdo hablar de creencia sin hablar de conocimiento*. La creencia *supone* previamente un conocimiento (verdadero o falso) sobre el cual se cree, se asiente. Admitir las creencias sin admitir que ya existen conocimientos previos sobre los cuales se cree, es evadir el problema acerca de qué es el conocimiento. El asentimiento genera

una creencia, una persuasión. La creencia consiste en el acto (y estado de ánimo posterior) por el cual el sujeto "asiente voluntariamente (aunque no siempre conscientemente) al objeto que está presente a su inteligencia". Con este acto de creencia, el hombre se apropia de lo conocido objetivamente (basado en el objeto), pero no produce un nuevo objeto de conocimiento (AR, n° 15, § 85, 86, 89). Se puede creer también en un objeto ilusorio, por lo que ciertas creencias son también ilusorias. Mas sustituir "creencia" por "conocimiento" no suprime la necesidad de explicar el conocimiento previo que implica todo objeto de creencia. *Admitir las creencias es admitir el conocimiento y el asentimiento que le damos, pero no explicarlo.*

Los pragmatistas, como los empiristas, no explican el poder para conocer que admiten en el hombre: lo reducen, por arte de galera o de magia, a creencias, como si las creencias no supusiesen ya algo que, en parte, se conoce, y en lo cual se cree, aunque no se conoce el valor o la fuente de lo que se conoce. Por ello el que cree recurre a algo distinto de lo que conoce: a un testigo, a un indicio, a un deseo, con lo que su voluntad se persuade.

Los empiristas y pragmatistas solo explican las diferencias entre las creencias útiles y las inútiles. Mas esto resulta ser *inútil* cuando se desea saber lo que es el conocer, el ser del conocer, más allá de lo que se cree y de la utilidad de las creencias. Aquí quizás cabe la ironía -de la cual Rorty es maestro- y el abandono de su filosofía. Porque, para quien ama la verdad, la primera forma en que un conocimiento o una creencia son inútiles, consiste en que no sean verdaderos. Paradojalmente, la "inútil" verdad es la que establece luego el criterio de utilidad: es útil ante todo lo que lleva a la verdad. Rescatar esta "inutilidad de la verdad" equivale a rescatar a la filosofía.

CAPÍTULO III

MÁS ALLÁ DE LA SUBJETIVIDAD Y LA OBJETIVIDAD

"There is no 'objective truth' about what the human self is really like" (RR, nº 56, p. 193).

A) El sujeto humano en la concepción de R. Rorty

No hay esencias

1. La dificultad por saber lo que son las cosas, en su ser o esencia, ha preocupado a los filósofos. Pues bien ante esta dificultad, Richard Rorty ha tomado una posición clara: él estima que no existen esencias reales (esto es, en las cosas de la realidad) y que, en consecuencia, no existe una esencia del hombre.

Por *esencia* Rorty entiende las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, por lo que tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual o moral: una piedra, una idea o un acto de bondad) tiene ese ser o modo de ser y no otro. Este filósofo pragmático, comparte con el existencialismo de Jean Paul Sartre la idea de que *el hombre no tiene esencia*; pero extiende esta idea a todos los demás seres (RR, nº 26, p. 327).

El hombre no tiene esencia o naturaleza dada, sino que cada uno tiene una historia propia (RR, nº 56, p. 47-70).

2. La búsqueda y definición de las esencias fue siempre un monopolio de los filósofos, los cuales creían tener una facultad (la razón humana) capaz de captar las esencias de las cosas. Ahora al no admitirse este privilegio, cae de su pedestal también la pretensión de la filosofía de ser una superciencia o un saber privilegiado, para convertirse en un saber -una forma de describir- entre otros. En consecuencia, hay que pensar al hombre como alguien que siempre puede redefinirse, que es libre para elegir nuevas descripciones de sí mismo.

"Habría resultado oportuno que Sartre hubiera completado esta observación de que el hombre es el ser cuya esencia es no tener esencia, diciendo que esto valía también para todos los demás seres...

La utilidad de la opinión 'existencialista' es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos... en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos" (RR, nº 26, p. 327).

El problema mente-cuerpo

3. Rorty comparte con H. G. Gadamer, el esfuerzo por deshacerse de la imagen clásica del hombre-como-esencialmente-conocedor-de-esencias (RR, nº 26, p. 329). Para él, el hombre es ante todo un ser activo, como lo son todos los seres vivos.

Respecto de lo que es el ser humano, la filosofía antigua se ha centrado en el problema mente-cuerpo, que a su vez ha generado al menos otros tres grandes problemas:

“El *problema de la conciencia* se centra en torno al cerebro, las sensaciones primarias y los movimientos corporales. El *problema de la razón* gira en torno a los temas del conocimiento, el lenguaje y la inteligencia -todas nuestras `potencias superiores´. El *problema de la personalidad* se centra en las atribuciones de libertad y responsabilidad moral” (RR, nº 26, p. 41).

4. Respecto del problema mente-cuerpo (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), Rorty no lo discute: *simplemente lo suprime* (RR, nº 26, p. 40). Según Rorty, lo que existen son organismos. Lo intencional o mental es una forma de funcionar de nuestro organismo; pero no tiene un ser diverso. Lo mental, en el sentido funcional, es una respuesta, una conducta, una forma de actuar dentro de un contexto que no tiene nada de espiritual.

“Siguiendo también a Wittgenstein, trataremos lo intencional meramente como una subespecie de lo funcional, y lo funcional meramente como la clase de propiedad cuya atribución depende de un conocimiento del contexto y no como algo que sea observable de forma inmediata” (RR, nº 26, p. 39).

Rorty estima que el planteamiento moderno del problema de la existencia de un cuerpo y de un alma (o mente) separados y distintos en su ser, se debe a “un error desafortunado de Locke sobre la forma en que las palabras reciben significado, junto con el intento suyo y de Platón de hablar sobre los adjetivos, como si fueran nombres” (RR, nº 26, p. 39). Dicho en otras palabras, la distinción entre mente y cuerpo ha surgido porque se pensaron erróneamente a las entidades abstractas o accidentales como si fuesen reales o substanciales.

5. Suprimido el problema mente-cuerpo quedan también suprimidos los otros tres problemas que dependen de éste: 1) El problema de la conciencia, 2) el problema de la razón, 3) y el de la personalidad, se disuelven por sí solos como falsos problemas.

Ahora bien, lo que hay que hacer no es una lista de los errores y confusiones, sino una descripción de cómo se llegó a estar inmersos en ellos. ¿Cómo llegó el hombre a creerse que era de una clase diferente a la de las bestias?

El origen de esta cuestión fue una creencia: la poesía y la religión indicaban que al morir un humanoide dejaba el cuerpo y seguía viviendo por su cuenta (RR, nº 26, p. 45). Las personas pensaban que sobrevivían a la destrucción de sus cuerpos mucho antes que Locke y Platón comenzaran a crear confusiones específicamente filosóficas.

Pero una creencia no es más que un asentimiento dado a una pretensión de conocimiento. Cuando este asentimiento es firme se convierte en una fe.

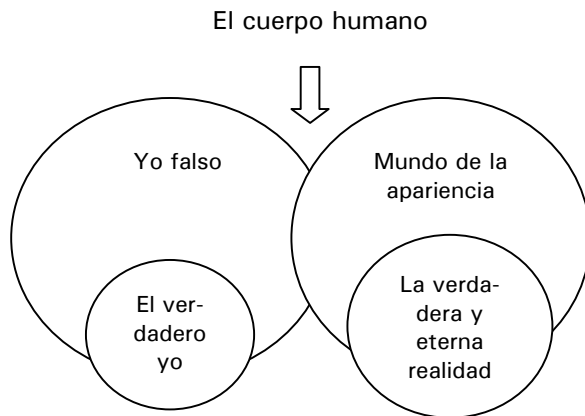
6. La pregunta acerca de si no quedaba algo afuera del cuerpo (¿la mente, el alma?) estaba bien planteada; pero la respuesta no era la existencia real del alma; sino la existencia de palabras que pretenden remitirse a entidades que no existen más que en el vocabulario.

La idea de "mente" es una invención filosófica. Por ella se cree que existe una interioridad en el hombre, como si éste fuese una especie de esfera de cristal que refleja dentro de sí lo que sucede en el exterior; como si existiese un ojo interior o del alma que produce los pensamientos (especialmente aquellos abstractos o universales) en forma inmaterial e inespacial.

Tres modelos de interpretación de la relación sujeto-mundo

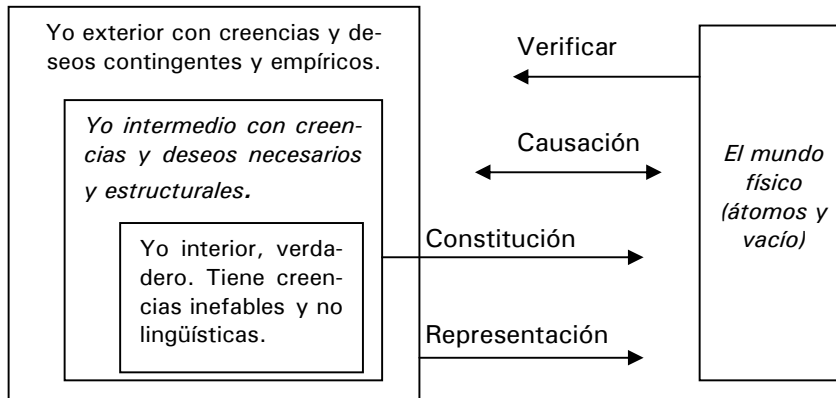
7. En realidad, pueden mencionarse, según Rorty, tres modelos de interpretación de lo que es el sujeto en relación con el mundo o la realidad externa (RR, nº 56, p. 158-171).

El *primer modelo* fue el ofrecido tanto por el platonismo como por el cristianismo. Se trata de un modelo simple en el que se encuentran: 1) un sujeto o yo, que puede ser a) verdadero o b) falso; y 2) un mundo o realidad a) verdadera y eterna o b) un mundo de la apariencia. En medio, y ejerciendo la función de puente se halla el cuerpo humano, a través del cual nos llegan las sensaciones y el fundamento a nuestros conocimientos verdaderos. Es un modelo donde predomina el lenguaje religioso, platónico o aristotélico.



El *segundo modelo* es, tal como lo concibió Demócrito, compuesto por átomos y vacío. Es un mundo fundamentalmente físico o "físicalista", sin almas, donde todo se explica en última instancia por el recurso a partículas elementales. Se utiliza el lenguaje de la cultura secular, de las ciencias. En este esquema, el yo se ha vuelto más complejo e inclusivo, mientras que el mundo se ha simplificado. Es un modelo que tiene vigencia hasta la época de Kant.

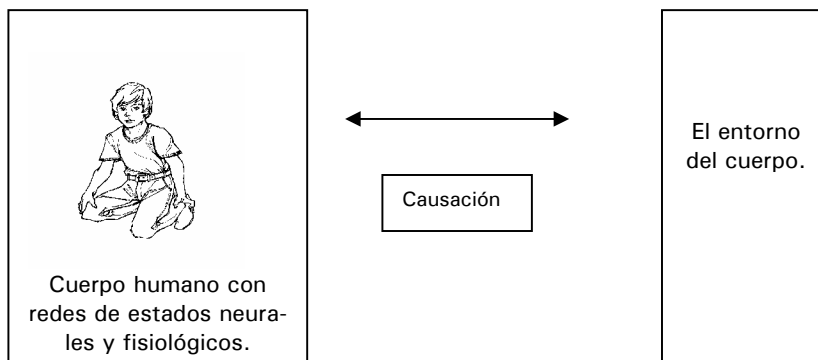
Hagámonos un esquema de este modelo y expliquémoslo luego.



En este caso, *el yo se concibe como compuesto de tres capas o de tres átomos concéntricos*: a) una capa exterior que consiste en creencias y deseos empíricos y contingentes; b) una capa intermedia que contiene esencia y deseos necesarios a priori, que estructura y da forma a los datos provenientes del exterior; y c) una capa interior, inexpressable en palabras, que es el verdadero yo del modelo platónico y cristiano. Este modelo es el yo pensado por la filosofía moderna. El mundo es la causa de nuestras sensaciones, pero también el que verifica nuestros conocimientos. El yo es el que con sus creencias y estructuras mentales constituye un conocimiento del mundo, haciéndose una representación de él.

El *tercer modelo* es el que prefiere Rorty: Un modelo materialista no reductivo, esto es, no reducido al mundo fisicalista, compuesto solamente por átomos, sino que incluye lo físico y lo mental (incluyendo en lo mental las creencias, los deseos, las enfermedades y los lenguajes); pero *no admite las relaciones de verificación, constitución y representación del yo hacia el mundo*, como se admitía en el segundo modelo. El yo queda reducido a lo expresado en el lenguaje y en el cuerpo.

“Lo que un ser humano identifica como ‘él mismo’ o ‘ella misma’ consiste en su mayor parte, en sus creencias y deseos, en vez de los órganos, células y partículas que componen su cuerpo. Sin duda esas creencias y deseos son estados fisiológicos de acuerdo con otra descripción” (RR, nº 56, p. 166).



El ser humano tiene estados.

“Algunos de estos estados son estados de los músculos, el corazón, o los riñones, otros estados son mentales. Pero llamarlos “mentales” es simplemente decir que son estados intencionales, lo que equivale a decir que son creencias” (RR, nº 56, p. 132).

Rorty, siguiendo la interpretación que Davidson hace de Freud, rechaza la tradicional idea de *facultades* en el hombre. Cada facultad, en efecto, supone un sujeto y un objeto, por un lado, específico (de modo que el objeto de una facultad no es el objeto de otra facultad); pero, por otro, universal y metafísico o abstracto, de modo que la facultad no se agota en un solo y único objeto finito (la voluntad del sujeto implica un poder ante numerosos objetos “queribles”; la inteligencia puede aplicarse a numerosos objetos “inteligibles”; los sentidos pueden sentir numerosos objetos “sensibles”).

Descartes, que se había animado a disolver todas las especies naturales aristotélicas y postular otros tantos vórtices de corpúsculos, no se animó a disolver la mente y sus facultades. Mantuvo, en efecto, el intelecto concebido como una aprehensión inmediata y no discursiva de la verdad. El intelecto permanecía pues como un reducto no mecanicista, sino metafísico (RR, nº 57, p. 218). Pues bien, Rorty desecha en su totalidad la idea de “facultades y la sustituye por la noción de una pluralidad de conjuntos de creencias y deseos” (RR, nº 57, p. 224).

El hombre no queda sujeto a ningún objeto: *se vuelve inútil la idea de sujeto*. Rorty desecha también, la idea de sujeto humano, al rechazar la noción de “conciencia” si se la entiende como una entidad espiritual autónoma, metafísica, íntima a cargo de cada uno. Rorty no ve razón para separar los estados físicos de los estados mentales, como si éstos tuviesen una relación metafísicamente íntima con una entidad llamada “conciencia” (RR, nº 56, p. 167, 269). En cambio acepta la noción de “yo”. Pero *el yo no es un sujeto sustancial* que tiene creencias y deseos; sino que *consiste en una red* de deseos y creencias; red que *se vuelve a tejer ella misma* en respuesta a estímulos y deseos en interacción continua, como causas internas y externas de la conducta lingüística de un mismo organismo.

“Una vez que desechamos la noción de ‘conciencia’ no hay inconveniente en seguir hablando de una entidad diferenciada denominada ‘el yo’ que consiste en estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante es concebir la recolección de esas cosas como lo que *constituye* el Yo en vez de cómo algo que *tiene* el Yo” (RR, nº 56, p. 168, 132).

Esa recolección de cosas que constituye el yo -como ya David Hume lo había sugerido- no está siempre unificada, pero “la unificación es deseable”. “El mismo yo puede contener distintos conjuntos coherentes de creencias y deseos -diferentes roles, personalidades- correlativos a los diferentes grupos a los que pertenece”. Fueron los escritores y literatos los que han insistido en la oportunidad de “crearse un yo autónomo” y evitar así definirse como sus padres, profesores, o jefes. Es deseable alcanzar el “tipo de coherencia o de integridad que consideramos características de las personas plenas”, capaces de

verse a sí mismas como “estables y completas”, con tensiones que constituyen una “armoniosa variedad-en-la-unidad” (RR, nº 100, p. 267, 255 nota 21).

El yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico. “Para nosotros, afirma Rorty, *personas y culturas son léxicos encarnados*” (RR, nº 53, p. 98, 106). El lenguaje no es algo accidental, sino constitutivo. El cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido. Hay que desembarazarse de la idea de que el mundo y el yo tienen una naturaleza intrínseca (RR, nº 53, p. 28), y de que el lenguaje está en medio; porque en este caso “utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo”⁵⁸. Es el proceso de socialización el que convierte en ser humano a un organismo al darle un lenguaje (RR, nº 53, p. 93). El lenguaje no es considerado por el pragmatista como un medio de representación sino como un medio de actuación y de modificación de las conductas de las personas⁵⁹.

Al hablar del yo o de la persona, Rorty se expresa de la siguiente manera, que ya sugerimos: Una “*persona* es simplemente esa red” de estados físicos, mentales y sociales. “Es una red que constantemente se vuelve a re-tejer a sí misma” (RR, nº 56, p. 270). El filósofo pragmatista es ironista (se sonríe ante los intentos de hallar y clasificar las esencia de las cosas); es “nominalista e historicista”, por ello se contenta con afirmar que una persona es un organismo socializado por el lenguaje (RR, nº 53, p. 92-93).

“Ser una persona es hablar un *lenguaje* particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular” (RR, nº 53, p. 195).

De este modo, la persona se constituye en un yo que se diferencia de los otros no tanto por lo que es (uniforme y monóticamente), cuanto *por lo que no es “dentro de una sociedad dada”*: No es negro en una sociedad de blancos, no es mujer en una sociedad machista, no es homosexual en una sociedad heterosexual, etc. (RR, nº 100, p. 271, 273, 266). El pragmatista considera que *la persona es una cuestión de grado*: el amo es más persona que el esclavo porque aquél ejerce control sobre el lenguaje que hablan los esclavos y les hacen ver la esclavitud como algo predestinado o merecido.

La persona no tiene condiciones de posibilidad metafísicas, sino solo las otorgadas por el lenguaje, en un contexto histórico y social. La persona no está abierta a lo infinito, sino solo a los demás a través del lenguaje. Pero tampoco hay que considerar al lenguaje como un nuevo absoluto (como si existiese un “lenguaje de la razón humana”, o un objeto trascendental); sino que,

⁵⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 31. Davidson y Rorty son, respecto del lenguaje, conductistas no reduccionistas: *el lenguaje es una conducta* que no se reduce a los estímulos físicos. “Concíbase el término ‘mente’ y el término ‘lenguaje’, no como la denominación de un medio entre el yo y la realidad, sino simplemente como una señal que indica que es deseable emplear cierto léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos” (p. 35).

⁵⁹ 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. 18. “Los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean. Una de las cosas que deseamos hace con el lenguaje es conseguir alimento, otra tener relaciones sexuales, y otra comprender el origen del universo... y otra todavía puede ser crearse a sí mismo elaborando un lenguaje filosófico privado y autónomo” (p. 180).

en una visión holística, las personas hacen al lenguaje y éste a las personas (RR, n° 57, p. 34; n° 99, p. 127-129).

La conducta de una persona es más o menos *racional* en el sentido que posee una "conducta adaptativa, más o menos paralela a la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante" (RR, n° 56, p. 270). No existe un soporte metafísico para pensar a la racionalidad como algo transcultural y ahistórico. Los límites de la salud mental están fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, "es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica" (RR, n° 56, p. 256, 41). Por cierto que, desde un punto de vista pragmático, lo racional puede no ser verdadero, lo que significa que alguien puede salir con una idea mejor, más útil. Más que intentar ser racional lo importante, como meta humana, para Rorty, consiste en que los hombres puedan tener una comunicación libre, una conversación civilizada⁶⁰.

Pero el hombre no tiene fuentes fiables de conocimiento llamadas "razón" o "sensación", ni otras no fiables llamadas "tradicición" u "opinión común". Lo que antiguamente se llamó "naturaleza humana" no es más que una metáfora para el "retejido continuo de una urdimbre de creencias y deseos"; pero se trata de un tejido inconsútil, de una sola pieza, sin costuras (RR, n° 56, p. 281).

La concepción de la persona se reduce entonces a "una descripción sociológica" de los habitantes de una comunidad. Hay que disolver el concepto de persona, entendida como un yo metafísico, para preservarlo como un yo social y político. Si bien, el yo o la persona es un tramado, una red, ésta no tiene un centro privilegiado, ontológico. "Puede ser necesario considerar al yo como si no tuviese centro, ni esencia, sino meramente como una concatenación de creencias y deseos" (RR, n° 56, p. 251-252, notas 22 y 24). No se cree que de esta forma se pierde la dignidad de la persona humana: para "los ateos *sui generis* como yo" -afirma Rorty-, esta dignidad consiste en operar en forma adaptativa desde dentro de nuestra tradición (RR, n° 56, p. 173).

8. Descartada la concepción del hombre como un ser compuesto de mente y cuerpo, Rorty sostiene una concepción más científica y moderna: la fundada en las creencias de Darwin. La filosofía, según este filósofo, aún no se ha puesto a tono con Darwin. En buena parte, la filosofía aún no ha dado "el giro lingüístico", esto es, no ha dejado el paradigma según el cual el hombre es hombre por su mente o su conciencia, ontológicamente distintos de las bestias, para pasar a considerar que es hombre porque históricamente dejaron de manejarse con la realidad para detenerse en representarla y hablar acerca de ella. "La única cosa específicamente humana es el lenguaje" (RR, n° 64, p. 81).

El hombre es una autocreación a partir de un organismo viviente que lucha por la existencia. Esta autocreación no tiene como resultado solo al individuo humano, sino a la sociedad humana. El hombre es ese yo que se autoconstruye en relación con los demás. El "yo" es un proceso dinámico, construido con acciones, amor y confianza en los demás. "Los psicópatas son justamente las personas cuya autoconcepción no involucra relaciones con otras

⁶⁰ RABINOW, P. *Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 179. NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995.

personas" (RR, nº 64, p. 87).

Es en esta relación (amistosa-enimistosa) que nos vamos haciendo personas y construyendo el sentido de lo humano en la práctica.

"El pragmatista considera el ideal de hermandad no como una imposición de algo no empírico sobre lo empírico ni de algo no natural sobre lo natural, sino como la culminación de un proceso de ajuste que es también un proceso de renovación de la especie humana" (RR, nº 64, p. 91).

Esta es una visión no solo darwiniana de la cuestión, sino también *pragmática*. Al pragmatismo no le importa tanto explicar el pasado como pensar un futuro mejor, realizable por el hombre y no por una fuerza exterior al hombre. Se trata de un futuro mejor sin un criterio previo (dado por Dios o por la naturaleza o por algún iluminado) de lo que sea mejor: se trata de un "mejor" que solo está en manos de lo que los hombres decidan.

El futuro mejor, sin embargo, en el que piensa Rorty está marcado por un menor sufrimiento inútil, y por un mayor espacio para la libertad mientras no se dañe a otros.

Los hombres, en resumen, son "hijos de su tiempo y lugar sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad" (RR, nº 89, p. 40); sin un límite de obligación moral. Esto hace que los hombres son lo que ellos mismos se hacen.

B) Subjetividad y objetividad

Antidualismo: ni subjetividad ni objetividad

9. Rorty advierte que una de las características comunes de los filósofos contemporáneos (ya se trate de W. James, F. Nietzsche, J. Dewey, R. Davidson, J. Derrida, H. Putnam, o M. Foucault) es la de ser *antidualistas*. Poseen la característica de ir más allá de las dualidades.

Indudablemente que estos autores admiten el valor de algunas distinciones, pues sin ellas el pensamiento no sería posible; pero "tratan de sacarse de encima las influencias de los dualismos peculiarmente metafísicos que la tradición occidental heredó de los griegos" (RR, nº 64, p. 43).

En lugar de un mundo de oposiciones, la imagen del mundo aparece construida por "un flujo de relaciones continuamente cambiantes, de relaciones sin términos, de relaciones entre relaciones". Este panrelacionismo "permite hacer a un lado la distinción entre sujeto y objeto" (RR, nº 64, p. 44).

10. Todo el conocimiento que tenemos es el conocimiento por descripción. No existe pues un conocimiento objetivo por un lado, y un conocimiento subjetivo por otro. *No hay ni objetividad ni subjetividad* como si con ello nos pudiéramos referir a dos formas esencialmente opuestas de conocer. Se suele representar la realidad por un lado y el sujeto por el otro; pero *son dos construcciones y representaciones humanas* poco útiles en sí mismas: este dualismo genera más problemas que soluciones para un actuar pragmático. Es necesario, pues, ponerse más allá de la subjetividad y de la objetividad.

Rorty llama *antiesencialismo* al intento de quebrar esa distinción. Para

los pragmatistas no hay nada que no sea un rasgo no relacional (RR, nº 64, p. 48).

En este contexto, *lo objetivo* no es el objeto en sí; no es algo que existe en sí mismo; ni algo verdadero en sí mismo. La palabra "objetivo" se ha desgastado y debilitado: la mayoría entiende por ella "la forma en que hacemos las cosas por allí" (RR, nº 57, p. 146). Por el contrario, debe tomar el significado de lo logrado en un consenso después de las discusiones.

"El término `objetivo´ no es definido por los antiesencialistas en términos de una relación con los rasgos intrínsecos de los objetos, sino por referencia a la facilidad relativa de lograr consenso entre los investigadores. Así como la distinción apariencia-realidad es reemplazada por distinciones sobre la utilidad relativa de las descripciones, la distinción objetivo-subjetivo es reemplazada por distinciones sobre la facilidad relativa de obtener acuerdo" (RR, nº 64, p. 48; nº 96, p. 43).

Afirmar entonces que los *valores* son más subjetivos que los *hechos* físicos significa sostener que es más difícil *conseguir acuerdo* respecto de qué cosas son feas o de qué cosas son malas, que respecto de qué cosas son rectangulares.

11. La distinción clásica entre *lo subjetivo* (entendido como los rasgos relativos-al-observador, como, por ejemplo, lo expresado en: "Un lindo día de picnic") y *lo objetivo* (entendido como los rasgos intrínsecos del mundo, como, por ejemplo, las moléculas), queda reducida, para un pragmatista como Rorty, a "una preferencia por los propósitos de los físicos en detrimento de los de los concurrentes a picnic" ((RR, nº 64, p. 56).

A Rorty le resulta difícil aceptar la idea que una descripción de A pueda ser "más objetiva", o "más cercana a la naturaleza intrínseca de A" que otra. Solo puede tener mayor "utilidad para un propósito específico, pero no con la correspondencia" con la cosa. Hay que abandonar "la idea de podamos decir cómo son realmente las cosas" y contentarnos con describirlas "para satisfacer alguna necesidad humana particular"⁶¹.

Así como no hay verdad entendida como correspondencia de nuestra idea mental con la cosa extramental, del mismo modo no hay objetividad, entendida como objetos en sí mismos existentes que sirven de patrón para lo que piensa el sujeto.

Las cosas, pues, no son más subjetivas o menos subjetivas. Lo que sucede es que existe mayor y más fácil *consenso* para concordar en algunas cosas (las cuales llamamos *objetivas*) que para otras (a las cuales llamamos *subjetivas*). Hay "concordancia" (con-"corda": poner junto los corazones) o acuerdo cuando se siente o se piensa lo mismo, no cuando las cosas son lo mismo.

⁶¹ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 43. Según estas expresiones, Rorty se halla más cerca del pragmatismo utilitarista que del subjetivismo fenomenológico, como parece sugerir G. GUTTING (*Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999): "The third sense of the distinction takes `subjective´ to mean `how things appear to us´ as opposed to `how things really are´. This is surely the sense of `subjective´ Rorty´s critics have in mind" (p. 21).

Insignificancia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo

12. No es posible seguir pensando que algo *objetivo* es lo que existe por sí solo, sin alguna otra relación de dependencia; y que *objetividad* es esa característica considerada en sí misma.

Rorty, siguiendo al pragmatista Dewey (y éste siguiendo al idealista Hegel), considera que “no se puede otorgar a ‘intrínseco’ un sentido claro”, pues todas las cosas son en relación a otras⁶². Las cosas no son primero en sí mismas y luego son puestas en relación con otras: las cosas son sus relaciones.

“Los antiesencialistas (y entre ellos los pragmatistas) sugieren rechazar todas las cuestiones acerca de dónde termina una cosa y dónde comienzan sus relaciones, todas las cuestiones relativas acerca de dónde concluye el núcleo esencial y dónde comienza la periferia accidental... Otras cuestiones -como las referentes a la condición ontológica de las constelaciones o de los valores morales- son ‘meramente verbales’ o, peor aún, ‘meramente filosóficas’” (RR, n° 64, p. 58).

13. Si por objetividad se entiende que en la realidad hay cosas, por ejemplo, árboles y estrellas, antes de que los hombres hablaran: el antiesencialista y pragmatista no lo ponen en duda. Pero no hay nada de que hablar antes de que la gente comience a hablar, porque los objetos de los cuales hablamos son artefactos del lenguaje.

“Pero el hecho de la existencia anterior no sirve para dar sentido a la pregunta ‘¿Qué son los árboles y las estrellas aparte de sus relaciones con otras cosas, aparte de nuestros enunciados acerca de ellos?’ . Tampoco ayuda dar sentido a la afirmación escéptica de que los árboles y las estrellas tienen esencias no relacionales, intrínsecas, que pueden estar, ¡ay!, más allá de nuestra comprensión” (RR, n° 64, p. 60).

Si se quiere admitir que hay cosas que están más allá de nuestra comprensión de la cual estamos privados, es necesario establecer cómo podemos afirmar que hay cosas más allá de nuestra comprensión si no las comprendemos ni podremos quizás comprenderlas nunca.

Rorty reconoce que en el lenguaje cotidiano hay objetos: Por lo común decimos que una jirafa es un objeto del mundo natural más que una construcción social. Pero un objeto no es la objetividad. Con éste término nos referimos a una característica de nuestro conocimiento: habría objetividad cuando el sujeto capta, en los conceptos, lo que es el objeto en sí mismo y no como conviene a nuestros deseos (RR, n° 85, p. 307). Pero, por otra parte, para Rorty, “los conceptos no son cosas que existen más allá del uso de las palabras, sino que son reducibles a dichos usos” (RR, n° 8, p. 41). El discurso ya no es algo fronterizo entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, sino que “constituye

⁶² RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 58. Cfr. KOLENDA, K. *Rorty's Dewey* en *The Journal of the Value Inquiry*, 1986, n° 1, p. 57-62. SERRANO GARCÍA, M. *Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty* en *Isegoría*, 8, 1993, p. 162-179.

el conocimiento humano" (RR, nº 8, p. 155).

En otro tiempo las ideas eran los objetos de todo filosofar; ellas constituían el vínculo entre el yo cartesiano y el mundo externo. "Hoy el discurso público ha reemplazado al discurso mental... los enunciados han sustituido a las ideas" (RR, nº 8, p. 147).

De hecho, Rorty afirma: "No creo mucho en las ventajas de usar nociones como 'valor objetivo' o 'verdad objetiva'" (RR, nº 89, p. 29). El "mito de lo dado" es empirista, y consiste en creer que se da una "realidad objetiva" que nuestros sentidos e ideas representan exactamente; pero para el pragmatismo, nada tiene propiedades intrínsecas. Nuestras afirmaciones responden a como todo el mundo entiende que son las cosas (a las creencias sociales), "pero no debemos creer que responden a cómo son realmente" (RR, nº 100, p. 176, 174, 165, 177). Lo que "es realmente" interesa a los preocupados por el relativismo, pero no a los pragmatistas, que se interesan por aprovechar lo útil, y desentenderse de lo inútil que solo genera problemas y no los resuelve.

El pragmatista posmoderno, como también lo ha indicado el posmoderno Gianni Vattimo, ve a las cuestiones mentales de puras ideas como inútiles⁶³. En consecuencia, *no da importancia a la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo*.

Hay que abandonar la idea de saber cómo son las cosas (objetividad) pues es poco útil, y contentarse con saber cómo satisfacer una necesidad concreta.

"La objetividad... no tiene mucha importancia cuando se intenta decidir qué tipo de persona o de nación se es. Cuando se pretende explicar qué es realmente tu país o qué significa verdaderamente su historia, nadie sabe cómo se podría ser objetivo, igual que cuando intentas explicar quien eres realmente tú mismo o cuál es realmente el balance de tu propio pasado" (RR, nº 96, p. 25).

14. La necesidad de Dios es una necesidad humana más; pero ella no nos autoriza a ponernos en el lugar de Dios, el cual se estima que ve todas las cosas como son, en su objetividad (RR, nº 64, p. 63; nº 57, p. 28).

Por esto mismo, no podemos burlarnos de ningún proyecto humano, de ninguna forma elegida de vida humana.

Los seres humanos son lo que se hacen de sí mismo. Algunos quieren hacerse una divinidad: seres en sí mismos y para sí mismos, que ven las cosas como son en sí mismas. Para otros, por el contrario, en una sociedad democrática, se dan diversas creencias que pretenden decirnos algo y que están en lucha para sobrevivir socialmente.

Admitido esto, Rorty tampoco puede ponerse en el lugar de Dios y afirmar que el pragmatismo es la única filosofía verdadera u objetiva.

"Debo advertir nuevamente que no sería consistente con mi antiesencialismo tratar de convencer al lector de que la manera darwiniana de concebir el lenguaje -y, por extensión, la manera pragmatista de pensar la verdad- es la manera objetivamente verdadera. Todo lo que está permitido decir es que es una manera útil, útil para ciertos propósitos" (RR, nº 64, p. 71).

⁶³ Cfr. VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1992. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995. DAROS, W. R. *El sujeto humano y la moral, en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo* en *INVENIO*, nº 2, 1998.

Las apelaciones de los efectos prácticos en el contexto

15. **H**ablar de objetos y de objetividad supone admitir una dualidad respecto del sujeto o de la mente de las personas, dualidad que Rorty cree que hay que abandonar, por ser poco útil para solucionar los problemas.

“Se puede, sin embargo, parafrasear la referencia al objeto como referencia a los efectos prácticos que tendrán éstos sobre nuestra conducta” (RR, nº 56, p. 137); pero en realidad lo que existe depende de un contexto y se entiende en relación a él, de modo que no hay objetos por un lado y sujetos por otro. Un objeto no es algo que está frente a nuestra mente y tiene su propia consistencia, sino más bien una creencia comunal, “un acuerdo utilizando la persuasión antes que la fuerza”. “No hay otra forma de identificar un objeto más que hablando acerca de él, poniéndolo en el contexto” (RR, nº 56, p. 125, 287, 61). En otras palabras, la objetividad -si se desea aún seguir usando esta palabra- es lo resultado de la intersubjetividad: creencias y deseos modificados y justificados por el lenguaje y cierto consenso en un contexto.

“Por mucho bien que hayan hecho las ideas de ‘objetividad’ y ‘trascendencia’ en nuestra cultura, el mismo resultado puede alcanzarse con la idea de comunidad que persigue el consenso intersubjetivo y la novedad... Si se reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, se desechará la cuestión de estar en contacto con una realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje” (RR, nº 56, p. 30, 41, 48; Cfr. 99, p.131; nº 104, p. 38).

Si por objetividad se entiende “una relación privilegiada con un ser no humano como Dios, la Realidad, o la Verdad”, entonces la objetividad no existe. Según Rorty lo que se da es el consenso libre entre miembros libres de una comunidad, lo suficientemente curiosos como para preguntarse por problemas y llegar a un consenso intersubjetivo (RR, nº 104, p. 38). Si por objetividad se entiende “el conocimiento de un mundo objetivo: un mundo que es como es independientemente de cómo nos parezca que es o de lo que estemos inclinados a creer sobre él” entonces la objetividad no existe (RR, nº 104, p. 192).

16. **P**ara un pragmatista, *el deseo de objetividad* no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, o prescindir de nuestra opinión o creencia; sino que significa “simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible” (RR, nº 56, p. 41; nº 89, p. 41; nº 104, 192). Ese deseo de objetividad tiene, según Rorty, una razón psicológica: es una forma disfrazada del temor a enfrentarnos con la contingencia, un temor al tiempo y al azar; es una búsqueda de certezas, de seguridades (RR, nº 56, p. 53).

17. **R**orty desecha la idea de que la investigación tiene por finalidad representar objetos. Por el contrario, ella tiende a volver coherentes las creencias y los deseos. Para ello, solo es necesario una finalidad: un objeto entendido como intencional, como aquello hacia lo cual se tiende.

“Así pues, la única noción de objeto que necesitamos es la de ‘objeto intencional’. Un objeto *intencional* es aquello a lo que se refiere una palabra o

descripción. Se halla aquello a lo que se refiere asignando un significado a las expresiones lingüísticas con esa palabra o descripción”.

“Los antiesencialistas conciben los objetos como aquello que hablar sobre lo cual es útil para hacer frente a las estimulaciones a que están sujetos nuestros cuerpos” (RR, nº 56, p. 148, 152).

Las estimulaciones causan creencias, esto es, las estimulaciones son interpretadas como algo en lo cual se cree que existe. Pero eso que se cree que existe no genera sistemáticamente un significado, ni nuestra creencia representa sistemáticamente un objeto exterior independiente. Lo que se crea en esa interacción entre el cuerpo y lo exterior al cuerpo es el empleo de una palabra, que expresa un objeto intencional o creencia.

18. Rorty no desea admitir que existe una realidad efectiva (*fact of the matter*). “Pienso, afirma, que la idea misma de una `realidad efectiva´ es un concepto del cual conviene prescindir” (RR, nº 56, p. 263). Rorty presupone que uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión, o 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” (RR, nº 56, p. 262).

Este rehuir la idea de verdad objetiva o de objetividad parece ser una frivolidad y superficialidad que contribuye al desencanto del mundo. Pero el fomento de esta frivolidad “puede tener una finalidad moral”: Ayuda a ser a sus habitantes más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental” (RR, nº 56, p. 263).

Existe pues un imperativo práctico que impide a Rorty aceptar como valioso el concepto de objetividad y subjetividad, como dos polos de una relación que tienen una consistencia propia.

C) Subjetividad y objetividad en Rosmini.

¿A la búsqueda de la esencia?

19. Antonio Rosmini (1897-1855) ha repensado las preocupaciones de la filosofía moderna. Tanto el racionalismo cartesiano, como el empirismo o el idealismo han sido corrientes filosóficas importantes de la época moderna, que surgieron ante los cuestionamientos de la época moderna frente al valor del conocimiento. Pretendieron, por un lado, captar la realidad social y humana comenzando por el análisis del problema del valor del conocimiento al captar la realidad.

Lo que se ha puesto en duda en la modernidad, ha sido, entre otras, la existencia de la *esencia* en (y de) las cosas, y la existencia en la mente humana de la capacidad para captarla.

Lo que la filosofía moderna admitió se hará luego patente con el existencialismo que sostendrá que las cosas existen, pero no que tengan una esencia. Por esencia se entendía, como aún lo entiende en la actualidad Rorty, las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, en tanto se supone que ella tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual o moral: una piedra, una idea o un acto de bondad) tiene ese ser o modo

de ser y no otro (RR, nº 26, p. 327). En consecuencia, el hombre no tiene esencia o naturaleza dada, sino que cada uno tiene una historia propia (RR, nº 56, p. 293).

20. Rosmini, por su parte, sostenía como cosa obvia para él que si la inteligencia no tiene por objeto el ser (en sí mismo y el participado en los entes), la inteligencia no podía existir. Pensar, y al mismo tiempo no pensar nada en absoluto, era una contradicción (AR, nº 6, § 368).

Dicho en otras palabras, si existe la inteligencia, ella tiene por objeto conocer; y conocer -aunque fuese un *conocer en potencia*, no determinado aún por un objeto particular- era una *potencia de conocer*, lo que supone que el hombre, con ella, algo conocía (aunque no fuese consciente de ello y aunque lo que conocía no era más que el ser, por sí mismo inteligible e indeterminadísimo, si no está determinado por los datos de los sentidos).

O bien suprimimos en el hombre la potencia de conocer, o bien debemos admitir que, por el hecho de tener inteligencia, el hombre ya conoce algo desde el momento en que es hombre y tiene inteligencia, aunque no sea consciente de ello. Porque una cosa es tener *conocimiento o inteligencia* y otra es tener *conciencia* (esto es, volver reflexivamente sobre lo conocido y captarse como sujeto que realiza este o aquel acto de conocer).

21. Por otra parte, Rosmini admitía que conocer no es lo mismo que sentir. Sentir es el vivir mismo, en cuanto este vivir vivifica, por ejemplo, el cuerpo, generando un sentimiento fundamental.

La sensación era concebida por Rosmini, como la mutación del sentimiento fundamental, como una mutación parcial de ese sentimiento a través de los órganos internos o externos de los sentidos.

En este contexto, para el hombre, sentir algo, es captar una mutación de su sentimiento, que -en tanto y en cuanto también lo conocemos- advertimos que ha sido producida por una causa exterior al sujeto. De este modo, afirmamos que el sujeto, en cuanto siente, padece una sensación; pero no afirmamos por ello que conoce lo sentido en el mismo acto de sentir.

22. Conocer supone, en el pensamiento rosminiano, como condición previa, la distinción (no necesariamente consciente) de un sujeto cognocente y de un objeto conocido.

El objeto conocido o es una idea o es algo conocido a través de una idea. La idea de algo tiene un ser en la mente; y ella es el medio por el cual algo es conocido.

Entre las ideas existe una que, para Rosmini, es como la idea madre de todas las ideas: la idea del ser, el ser en cuanto es inteligibilidad por sí mismo. Rosmini supone, en efecto, que o *el ser tiene la propiedad de manifestarse por sí mismo*, o bien nada lo puede manifestar, porque la nada no es en absoluto, y todo lo que es -cualquier ente- es en la medida en que tiene algo de ser.

23. Ahora bien, admitido este contexto y estos supuestos (sobre todo el supuesto de que el ser es manifiesto de por sí), podemos hablar de la esencia. La esencia no era, para Rosmini, algo misterioso u oculto que tienen los entes. Por el contrario, la esencia es lo que cada cosa es (de modo que no es otra cosa) y se manifiesta en la idea que de ella tenemos. Por ello, en una primera

conceptualización. Rosmini podía afirmar que la esencia era "lo que se comprende en una idea" (AR, nº 5, § 646). Adviértase que la *esencia* es lo contenido en una idea -lo que la cosa es, e ser de la cosa en cuanto conocida en su ser- y no solo la idea.

"En todo objeto hay una duplicidad: el *continente*, que propiamente llamamos objeto, o forma objetiva o *idea*; y el *contenido*, que llamamos *esencia*, o entidad inteligible" (AR, nº 34, Vol. III, § 919).

Dado que *la esencia es lo inteligible de una cosa*, Rosmini puede afirmar que "la esencia de una cosa es lo que primero se conoce en una cosa" (AR, nº 34, Vol. V, § 92). Pero ese *conocimiento* de la esencia de algo, por parte del sujeto humano, puede tener diversos grados: podemos conocer algo de forma más o menos determinada; y alcanzar el conocimiento adecuado de la esencia de una cosa puede requerir tiempo y análisis prolongado.

Como podemos tener signos sensibles de las cosas, de los cuales se obtienen ideas imperfectas de las cosas, por lo mismo podemos tener conocimiento imperfecto de esas cosas.

"He concedido que la impresión sensible de las cosas exteriores no es más que un signo de ellas, y que no es maravilla que el *signo* a veces sea diverso de la cosa *signada*, cuando más bien debe siempre diferir en alguna cosa. De allí que cuando el pensamiento está obligado a llegar a la cosa por vía de un signo imperfecto, *él concibe la cosa con imperfección*. Pero esta perfección no procede del pensamiento puro (de la idea del ser), sino de lo defectuoso del signo que es dado al pensamiento en el sentimiento" (AR, nº 33, § 600).

La *esencia universalísima del ser* es la que conocemos en la idea universalísima del ser; pero la esencia universalísima del ser -que es innata- no es todo el ser: no es la realidad del ser, no es Dios, ni ningún ente. El ser, en forma indeterminada, tiene por esencia solamente el no ser la nada ni ser un ente determinado.

La esencia científica (definida) de los entes es lograda con diversas ideas y en formas diversas. El conocimiento *vulgar* de las cosas se reduce a la percepción que de ellas tenemos (a veces parciales, a veces tomadas como una totalidad, pero sin análisis y distinción), sin parangonarlas con otras cosas y sin advertir las diferencias necesarias para componer una perfecta definición de las mismas (AR, nº 5, § 228 nota).

24. La esencia de las cosas *reales* se pueden conocer mediante la *percepción*. Al percibir una cosa real tenemos presente la realidad de la cosa y la idea que de ella nos hacemos. Si distinguimos la realidad de la idea de la misma, en el contenido de esa idea tenemos la esencia de esa realidad.

La esencia de otras cosas (por ejemplo, la esencia del centauro, lo que es el centauro aunque no exista realmente) se puede conocer mediante, el análisis (por ejemplo de lo que es el caballo y de lo que es el hombre), mediante los signos (las palabras, las pinturas); mediante la integración de ideas (AR, nº 5, § 1220).

25. La esencia de una cosa puede ser diversa también por el grado de indeterminación que posee cuando la consideramos. La idea de este fósforo

que tengo en mano es la *esencia particular* de este fósforo particular. Pero si no considero sus aspectos particulares (esta madera, de esta medida, de este color), tengo la idea específica del fósforo y en consecuencia, en su contenido, la *esencia específica* de fósforo. Si tengo la idea genérica de fósforo (la que la idea de fósforo comparte con otras especies de entes, con los mondadientes, por ejemplo), en consecuencia, sólo tengo la idea de una *esencia genérica* de fósforo (AR, n° 5, § 193, 646, 653, 648, 650-652, 657-659; n° 28, § 117-120). Las ideas abstractas no se hacen sobre las cosas en sí mismas, sino sobre la percepción que tenemos de las cosas (AR, n° 6, § 444 nota). Rosmini, por otra parte, no confunde lo universal con lo abstracto. *Lo abstracto* es el resultado de un considerar separadamente lo que se conoce (considerar la rosa sin considerar sus colores). *Lo abstracto* implica considerar separadamente el contenido de una idea. *Lo universal* implica considerar separadamente la forma inteligible respecto de lo real, sensible o material; *lo universal* es lo conocido sin considerar su existencia real; es lo conocido en cuanto posible de ser aplicado a muchos reales: *universales son las ideas en cuanto prescindimos de la relación que ellas poseen con la realidad* (AR, n° 5, § 490, n° 6, § 444 y nota).

En este contexto se advierte que la esencia de algo (en cuanto contenido inteligible) no tiene por qué ser eterna, si el ser de la cosa no es eterno. Lo que es esta silla dura lo que perdura la silla. Solo en un sentido se puede decir que las esencias son inmutables en una mente y para una mente: en el sentido de que el contenido de una *idea abstracta* (y la *esencia abstracta*), en una mente, no varía, aunque los entes reales no existan ya. Podemos tener la idea (abstracta, no la percepción) de este fósforo aún después de quemarlo. Por otra parte, si no hubiese una mente eterna (que mantuviese inmutable la idea de lo que ha sido una cosa que ya no existe realmente) tampoco habría una esencia eterna de esa cosa. Si el ser es eterno y hay una mente eterna que lo piensa, solo la esencia del ser es eterna.

26. Por ello, Rosmini admite, hablando de los entes finitos, *tres modos de ser de las esencias*: las *reales* (que se piensan con conocimientos positivos, con percepciones); las *nominales* (que se piensan mediante nombres o signos) y de las que solo tenemos un conocimiento negativo; y las *mentales* (que se piensan con ideas integradas entre sí, como en el caso del centauro) (AR, n° 5, § 655-656, 1416, 1221, 1223).

Si se admite esto, es posible establecer la esencia (lo que una cosa es) aunque no sea visible. Puedo saber lo que es Pekín, (conocer su esencia negativamente) aunque nunca la haya visto. En efecto, a través del lenguaje de otra persona, puedo hacerme la idea de lo que es esa ciudad, aunque nunca la hay percibido y, de este modo, no confundirla con Roma o Buenos Aires.

El problema alma-cuerpo

27. Rorty respecto del problema mente-cuerpo (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), no lo discute: *simplemente lo suprime* (RR, n° 26, p. 40). Porque a Rorty no le interesa el conocimiento en sí mismo de las cosas; sino la utilidad que puede tener de ese conocimiento.

Rosmini, por el contrario, puede hablar de lo que es el *alma*, de su esencia. Todo el que se percibe viviendo puede hacerse una idea de lo que es

el alma. Porque para Rosmini, el alma es la vida en cuanto es pensada con un *principio que anima* y siente, y un *término animado* y sentido: el principio que anima es el alma; el término animado y sentido es el cuerpo (AR, n° 5, § 528 nota; n° 12, § 56, 62-63, 65, 101-103, 382, 820-821; n° 19 § 418, 846, 969). El alma es activa en cuanto produce la vitalización y humanización del cuerpo; pero luego es también pasiva respecto de él, pues recibe las sensaciones o mutaciones que en él se producen. El alma no es más misterioso que el concepto de vida, producción de sentimiento. El principio de este acto y de esta actividad que es la vida, es pensado como *simple*; porque anima todo el cuerpo, está en cada una de sus partes y no es ninguna de ellas (aunque unas partes sean más vitalizadas y vitales que otras). Por el contrario, el *cuerpo* tiene partes y una no puede hallarse donde se halla la otra. Este *tener partes* es lo propio de lo material; la *simplicidad e indivisibilidad* constituyen lo propio del alma o del espíritu.

El cuerpo es *humano* cuando es humanizado, vitalizado, sentido fundamentalmente, por el alma espiritual, por un principio de vida inteligente (AR, n° 19, § 50, 53, 405, 1277, 881, 299-300, 418, 872; n° 34, § 1440-1455). No es imposible pues que desde el primer momento de su existencia, el hombre sienta su cuerpo y lo perciba, aunque le falten los estímulos (el lenguaje, con signos que llamen la atención sobre sí mismo) para ser consciente de sí (AR, n° 5, § 1001-1004).

28. **E**n el hombre, según Rosmini, el alma o espíritu vive por el ser que la ilumina y lo hace inteligente. En este sentido, el espíritu y la inteligencia del hombre están sujetas al ser. Ellos vivifican al cuerpo y de este modo el hombre interactúa con el mundo físico, social, cultural.

La *persona* no es un conjunto de acciones o de palabras sin ninguna base metafísica. Por el contrario, ella es el sujeto unido, vital y constitutivamente al ser, vivificador del cuerpo, y el principio superior de actividad del hombre (AR, n° 19, § 199; n° 12, § 769, 832-835). La persona es aquel principio primero, que recoge en sí todas las actividades inferiores (instintivas, volitivas), en cuanto contiene virtualmente la actividad suprema, y se expresa en la persona adulta como el poder de la libertad. Por ello, el hombre es persona desde que nace; pero también es persona que se hace, que construye su propia forma de interactuar con su mundo, al punto de que cada uno va haciendo su propia personalidad (AR, n° 12, § 846-853, 86).

29. **E**l "yo" es realmente el sentimiento del sujeto; la *idea del yo* consiste, por el contrario, en la toma de conciencia de ese sentimiento, que mediante la cultura y, en particular, mediante el lenguaje, va realizando la persona (AR, n° 5, § 439).

"Sucede que el sentimiento que se expresa con el monosílabo *yo* es innato, porque yo debo ser innato a mí mismo; sin embargo, la percepción intelectual de mí mismo es adquirida, ni se puede adquirir con mi subsistencia, o con el sentimiento que la constituye" (AR, n° 5, § 441, Cfr. n° 19, § 61-106; n° 4 § 121).

La *idea del yo* implica que el sentimiento fundamental y permanente que soy yo, sea conocido con una percepción mediante la idea del ser, (estimulada la mente por el lenguaje a fijarse en ese sentimiento fundamental), y así sea hecho una idea, un objeto de la inteligencia (AR, n° 19, § 61-67). El

sentimiento del yo no es la idea del yo. Ese sentimiento es solo la materia del conocimiento que se obtendrá con la idea del yo; pero para obtener esa idea es necesario aplicar la idea del ser al sentimiento que es el yo. Con la idea del yo expresamos implícitamente: "Ese sentimiento permanente es". A ese sentimiento permanente conocido -sabido que es- le llamamos "yo".

Los actos de la persona terminan en los objetos propios de sus potencias: el acto de conocer termina en lo que conoce; el acto de querer termina en lo que el sujeto, mediante esa facultad, quiere⁶⁴. Ahora bien, para que la persona tome conciencia de sí, se requiere del lenguaje (del monosílabo "yo", por ejemplo), que concentre la atención de la inteligencia en el sujeto que siente y realiza la acción, y que, en este caso, es también el objeto sobre el cual recae la acción de conocer consciente.

Es por ello verdad, que la persona humana se hace persona (se personaliza) en la interacción con las demás personas. En este sentido, la sociedad hace a las personas y a la conciencia individual; y las personas hacen a la sociedad y a la conciencia social.

30. La persona humana nace, pero se hace construyendo su yo en su dimensión individual y social. Se trata de una verdadera construcción, donde la persona, en cuanto sujeto, debe dominar sus posibilidades, conocer, querer y decidir, afirmar o negar. En la medida en que posee dominio de sí, autodominio, tiene personalidad. El yo es la conciencia de esa historia de vida que cada uno va realizando⁶⁵.

Subjetividad y objetividad

31. En la concepción Rosminiana, desde el momento que hay conocimiento hay un sujeto y un objeto (aunque no haya conciencia de conocer, aunque el sujeto no se advierta como sujeto en ese acto de conocer, y simplemente conozca el objeto). Para Rosmini, el *sujeto* es el que produce o padece las acciones de un ente o es la causa de su unidad. Desde el momento que se admite el hecho y acción de conocer, se debe admitir un sujeto de esa acción. El *objeto* es aquello donde termina esa acción de conocer. "Lo que está presente a la mente se dice *objeto*" (AR, n° 34, § Vol. V, n° 89-92). Lo que está presente por sí mismo es objeto por sí mismo, como el caso del *ser indeterminado que por sí mismo es comprensible*, no habiendo otra cosa fuera del ser que lo haga comprensible. Lo real no se comprende por sí mismo, sino mediante una idea.

Sujeto *real* es el que real o efectivamente realiza la acción; sujeto *dialéctico* es el pensado como recibiendo, soportando o produciendo una acción (como cuando decimos "racionalidad flexible" y le hacemos recibir la flexibilidad al concepto abstracto de racionalidad) (AR, n° 34, Vol. II, § 518, 599; III, § 777, 853, 1007, 1223; V, § 85). Cuando se afirma: "La nada es la negación de todo ente", se hace una afirmación lógica, pero sobre un objeto dialéctico

⁶⁴ Cfr. DEL DEGAN, G. *Atto e potenza d'intendere in Rosmini e S. Tommaso* en *Rivista rosminiana*, 1966, I, p. 10. DELEAU, M. *Entre l'acte et la pensée: de l'activité aux symboles et aux croyances* en *Enfance*, 1998, n° 1, p. 37-47.

⁶⁵ Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini e la storia*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1986. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.

(la nada), no sobre un objeto real. "Cuando una entidad cualquiera se toma como sujeto de una proposición o de un discurso, se dice, en general, ente dialéctico" (AR, nº 34, Vol. II, § 777).

Por otra parte, lo que está fuera del sujeto real, pero no es conocido, Rosmini le llama *extrasujeto* y no propiamente objeto. Solo impropriamente se le llama objeto a una cosa sensible que no ha sido conocida.

Cuando conocemos una cosa, el sujeto conocedor es una persona; por el contrario, el objeto como tal es impersonal: lo conocido. Esta oposición y distinción es uno de los caracteres esenciales del conocimiento. "No se tiene conocimiento, donde no existe distinción entre sujeto y objeto" (AR, nº 21, § 51).

Admitido el sujeto y el objeto del conocimiento, el sujeto cognoscente no se puede conocer sin objetivarse al conocerse y hacer una idea de sí sujeto. Al conocerme hago la acción de conocer como *sujeto real* que soy, pero me conozco como contenido de una idea (como sujeto ideal, objetivado). Por el contrario, un objeto de la mente (como puede ser una rosa con una delicada coloración violácea, que ahora pienso) puede recibir accidentes como lo recibe un sujeto (en este caso, por ejemplo, la coloración violácea). En este sentido, todo lo que la mente piensa lo piensa como objeto; y el objeto en la mente humana posee un doble sentido: A) es una idea, una forma inteligible con la cual se pueden conocer las cosas reales; y B) es un contenido mental, una esencia de lo que es una cosa (AR, nº 34, Vol. III, § 919).

En general, pues, se puede afirmar que la *subjetividad* es la característica abstracta de ser sujeto o de pertenecer o depender o fundarse en el sujeto; y la *objetividad* es la característica abstracta de ser objeto, pertenecer o depender o fundarse en el objeto.

32. El *conocer* es un acto que se da entre el sujeto y el objeto inteligible (el primero de los cuales es el ser indeterminado, por sí mismo objeto inteligible). El *conocimiento* es el acto en cuanto terminado.

El ser indeterminado es una idea (un medio para conocer los otros entes en los límites que ofrecen los sentidos). Las ideas son objetos ideales, posibles, no reales; el sujeto es real, viviente.

La idea madre de las otras ideas es la idea del ser, sin la cual no es posible conocer. Las otras ideas participan de esa luz inteligible del ser y de los límites que le ofrecen los sentidos en las percepciones.

Las ideas (aunque originan sus límites en la percepción, excepto la indeterminada idea del ser) *poseen -por esta idea del ser- un modo de ser propio, ideal*, no real. La idea de "tres" no es el sujeto y no es una cosa física: es un objeto mental ideal. Para Rosmini, una cosa es el origen de una idea y otra cosa es el ser que poseen las ideas. El origen de los límites de las ideas (excepto la idea del ser que es innata e indeterminada) es adquirido; pero las ideas tienen un modo de ser ideal, o sea inteligible. Lo meramente real se siente, pero no se entiende si la mente humana no le añade la idea del ser al percibirlo intelectivamente (AR, nº 4, § 296). La realidad tiene necesidad de ser conocida por medio de la idea (del ser y de las demás ideas). La realidad en sí misma (sin las ideas) "es oscura y ciega": las ideas la iluminan y nos dan la verdad de la realidad (lo inteligible de la realidad). La realidad, en la percepción, es aquello que se conoce; pero no es aquello que hace formalmente conocer: solo ofrece la materia que se va a conocer (AR, nº 6, § 239, 343; nº 34, Vol. IV, §

1337; II, § 466).

Esto explica que las ideas estén “en” la mente, en el sentido que son objeto de la mente; pero esto no justifica afirmar que las ideas son la mente o el sujeto que las posee.

“Nosotros estamos lógicamente obligados a concluir, por una parte, que las ideas no son una nada; por otra, que no son nosotros mismos, ni modificaciones de nosotros mismos; finalmente que ellas tienen un modo propio de existir enteramente diverso de aquel de las cosas reales o subsistentes” (AR, n° 21, § 53).

33. Lo dicho nos permite advertir en qué sentido los conocimientos pueden ser subjetivos u objetivos.

Se puede hablar de *objetividad* como de la característica abstracta que poseen los conocimientos en cuanto y en tanto su valor se apoya en los objetos conocidos (objetividad como característica de los conocimientos que expresan lo que son los objetos).

Rosmini considera, por otra parte, *sujeto* al acto primero de un ente, en cuanto es independiente y del cual dependen otros actos (AR, n° 5, § 1166; n° 34, Vol. III, § 770; n° 4, § 166). Al sujeto se lo conoce mediante sus actos. No puede existir un acto, sin un sujeto que lo cause o lo reciba.

Se puede hablar de *subjetividad* en tanto y en cuanto los conocimientos expresan el parecer del sujeto cognoscente acerca de los objetos, pero el valor de esos conocimientos se basa solo en el sujeto.

Para Rosmini, *la idea del ser es objeto por esencia* (esto es, en su mismo concepto: el ser que al mismo tiempo no sea, carece de sentido) y por *ello es objetiva*: posee la característica procedente del objeto; es en sí misma portadora de sentido para la inteligencia. Su ser, por sí inteligible, consiste en oponerse al sujeto y hacerlo inteligente, en hacerlo poseedor de la inteligencia al menos del ser.

A partir de estas consideraciones sobre la esencia del conocer, Rosmini elabora una *ontología* en la que supone que el ser, uno en sí, lógicamente exige ser en tres formas a él esenciales. El *ser es uno y trino*: uno en su esencia y trino en sus formas: *ser real* (sujeto, con capacidad de sentir); *ser ideal* (inteligible por sí mismo para un sujeto real pero inconfundible con él); y *ser moral* (una esencial relación de reconocimiento que el ser realiza de sí mismo como real y como ideal: al reconocerse en lo que es, es justo, moral) (AR, n° 34, Vol. I, § 103; III, § 729). El conocer humano, en su esencia, implica necesariamente un *idealismo objetivo*, el cual no suprime la acción real de un sujeto cognoscente (*realismo del sujeto*) y la participación de lo real captado la percepción. El error del idealismo reductor es creer que el ser es solo idea; el error del idealismo subjetivo consiste en creer que las ideas son total y solamente el producto de la actividad del hombre; el error del realismo es creer que el ser es solo realidad; el error del sensismo se halla en creer que la realidad es básicamente sensación; el error del pragmatismo es creer que el ser es solo utilidad.

34. Las cosas reales (una mesa, una rosa) no son el sujeto que las conoce; tampoco son subjetivas; son *extrasubjetivas* (están fuera del sujeto real), pero *se vuelven objetivas* cuando son sentidas y participan de la inteligibilidad objetiva del ser en la percepción humana. Un conocimiento es *objetivo* cuando con él el sujeto, que posee ese conocimiento, expresa el ser de las cosas, no el

parecer, los gustos, la perspectiva o los intereses del sujeto. *Un conocimiento es objetivo o no es conocimiento*: aferra el ser de un objeto o no se conoce nada de él; solo se cree conocerlo, pero sólo se tiene una opinión que no se corresponde con lo que el objeto es. Las expresiones que entonces nos hacemos de ese conocimiento resultan ser subjetivas: expresan solamente lo que el sujeto cree conocer. En este caso, esas expresiones se basan solo en el sujeto y en su autoridad. Esta es la fuente de la subjetividad.

No todas las expresiones de los conocimientos pues son objetivas. Ni todas las expresiones subjetivas, por basarse en la autoridad del sujeto cognoscente son sin más falsas. Un sujeto que afirma con su autoridad lo que es una cosa conocida, pero sin distorsionar lo que es la cosa, realiza una afirmación verdadera acerca de un conocimiento verdadero. A veces, "un conocimiento subjetivo no es un conocimiento falso por sí mismo, no es conocimiento aparente y nada más: es un conocimiento, por cierto limitado, pero no menos verdadero por esto" (AR, nº 17, § 49).

"Conocimiento *subjetivo*" significa conocimiento relativo al sujeto, a la afirmación que el sujeto hace de un objeto que conoce. Pero aún es este conocimiento, para ser tal, debe referirse a lo que es un objeto, pues de otro modo no sería conocimiento. El conocimiento subjetivo se vuelve *falso* cuando el sujeto afirma más o menos de lo que objetivamente conoce; cuando afirma más o menos de lo que es el objeto.

El conocimiento subjetivo se desvirtúa y se convierte en sistema (*subjetivismo*) cuando todo conocimiento pretende tener valor basado *solamente* en la autoridad de quien lo dice, sin que el sujeto ofrezca garantía alguna de objetividad. En este contexto, desaparece el valor del conocimiento y éste queda reducido a psicologismo: a sentir (sensismo) o a percibir (empirismo) subjetivamente, lo cual conduce al escepticismo (AR, nº 4, p. 18 nota).

"El subjetivismo, o sea el psicologismo, es aquel sistema que reduce el objeto de la mente, la idea, a ser el sujeto mismo o a una modificación suya" (AR, nº 34, Vol. V, § 38).

El extremo opuesto al subjetivismo se halla en el *objetivismo*: éste consiste en el intento de suprimir la presencia del sujeto en el conocimiento, como si las cosas fuesen cognoscibles en sí mismas, pero *sin* ninguna mente.

En todo conocimiento existe, pues, a) un acto de conocer, b) un aspecto fundado en el objeto y, por esto, se trata de un aspecto objetivo (el ser de la cosa conocida), c) un aspecto dependiente del sujeto y, en este sentido, un aspecto subjetivo (la realización del acto de conocer que un sujeto cognoscente hace del objeto conocido). El acto de conocer tiene dos aspectos complementarios, para Rosmini: o es la *intuición fundamental* con la cual surge el sujeto inteligente porque alguien le otorga la presencia del ser ideal (no del ser real o Dios, ni de algún ente, lo que llevaría a Rosmini a un ontologismo); o bien es un acto de *afirmación* ante un objeto real percibido.

Este *conocimiento por afirmación* no es un conocimiento nuevo, con un objeto propio, sino el mismo conocimiento de un objeto real percibido, conocimiento que el sujeto hace suyo apropiándose al percibirlo. "Saber que existe un ente, y decírmelo a mí mismo o pronunciar que existe es lo mismo. Mi conocimiento, por lo tanto, de los entes reales no es más que una afirmación interna, un juicio". "En efecto, la percepción es la afirmación de un ente" (AR, nº 4, S. F. § 14, 91). Se trata de una afirmación implícita en el acto de conocer

un ente real. El hombre al percibir una idea del ser a lo que siente y afirma implícitamente, como si se dijera: Esto que siento es, existe realmente. La percepción se da inmediatamente, sin razonamiento alguno; pero luego es posible analizarla: al percibir no solo sentimos, sino, además, afirmamos que alguien causa una sensación en nosotros: afirmamos que existe algo, el causante de la sensación. Percibir es un acto del sujeto y en este sentido subjetivo, pero no arbitrario. Al percibir, el sujeto que percibe está afirmando que existe algo (un ente) que causa lo que siente en su sensación. Para afirmar lo que es ese ente (su esencia plena), se requerirán muchas reflexiones sobre lo que siente, y a veces, muchas percepciones del ente. El conocimiento perfecto de lo que se percibe se construye con muchos actos. La *facultad del error* yace precisamente en poder afirmar, en las percepciones o reflexiones siguientes, más o menos de lo que percibe.

En otro sentido se puede hablar de *conocimiento subjetivo* aunque mejor sería llamarlo "*conocimiento del sujeto*". A veces se entiende por conocimiento subjetivo *el conocimiento que tiene por objeto al sujeto mismo que conoce* (como en el caso de la reflexión que hacemos sobre nosotros mismos). En este caso, el sujeto es, como ya mencionamos, objetivado.

A veces se llama conocimiento subjetivo a la creencia en cuanto ella se basa solamente en lo que afirma el sujeto.

"Cuando un hombre juzga que una cosa existe, porque siente la acción de ella en sí, entonces él *percibe*. Cuando el hombre juzga que una cosa exista sin sentir sobre sí la acción de ella, aunque tenga un cierto argumento racional, él tiene *creencia*" (AR, n° 28, § 182).

35. La idea del ser tiene un *ser propio independiente* de la mente humana aunque relacionado con ella, hasta el punto de que no hay mente humana sin la idea innata del ser. Por ello, las ideas no consisten en las palabras con las cuales el hombre las expresa: las ideas no son el uso de las palabras. Éstas son significantes de aquéllas, las cuales son el significado de las palabras.

Reducir las ideas o conceptos a las palabras y a su uso sin las ideas, supone suprimir el pensamiento y hacer de las palabras un sinónimo de ruido.

Las palabras sin ideas no son conocidas; porque las palabras son sonidos reales, sensibles y la realidad no es cognoscible por sí misma.

"La realidad, conocida por nosotros, no es por sí misma objeto del espíritu; sino que tiene necesidad de ser primero objetivada para ser conocida por nosotros. Debe, por lo tanto, preceder en nuestro espíritu lo que es objeto por sí mismo, el ser universal. El conocimiento de la realidad es posterior; es necesariamente adquirido con aquel acto con el cual el espíritu mismo la hace cognoscible" (AR, n° 17, § 52).

La concepción triádica del ser (por la que el ser pleno es realidad, idealidad y moralidad) de Rosmini critica, pues, a todos aquellos sistemas que pretenden hacer de la realidad misma el objeto primero del conocimiento, sin la idea del ser, sin la luz innata e inteligible de la inteligencia.

36. En realidad, existen dos formas de conocer: la *intuición*, forma fundamental y constitutiva de la mente humana; y la *afirmación* interior que se da en

las percepciones, por la cual afirmamos que algo sentido tiene ser, participa del ser, es, y es en la medida en que nuestros sentidos nos indican los límites (AR, nº 5, § 246, 565, 15, 63.).

La intuición de la innata idea del ser nos da la forma de todo conocimiento; la percepción, a través de los sentidos, nos ofrece la materia del conocimiento: lo que conocemos límites (AR, nº 17, § 70). El conocimiento por afirmación es un juicio implícito que la mente naturalmente realiza. Percibir algo es como decir: "Esto es" o "esto que siento es". Conocer algo que no es en ninguna forma, ni en la mente, al punto tal que no podemos tener una idea de él, es lo mismo que no conocer. Conocer implica afirmar implícitamente que lo conocido es (sea solo como idea o posible, sea como real y sentido).

Conocer es implícitamente juzgar como pretendía Kant, pero no mediante muchas ideas o categorías innatas, sino solamente mediante la *idea del ser*. La idea del ser es el *predicado* de todo conocimiento; el *sujeto*, lo que se conoce lo ofrecen, como dato, los sentidos: "Esto (mesa, rosa, etc.) es". Luego analizando la percepción, o mediante otras percepciones, afirmamos los diferentes modos de ser (sustancia, accidentes, etc.).

Sentir no es conocer

37. El *sentir fundamental* es un acto constitutivo del yo: es el sujeto que termina su acto de sentir en su cuerpo, el cual posee sentidos o lugares específicamente organizados para sentir (vista, oído, olfato). *Sentir* es pues un acto subjetivo; es el sujeto mismo viviendo.

Mas no se confunda sentir con advertir que se siente, o sea, con conocer lo que se siente.

Conocer, en su sentido más simple, es una intuición: es el acto de un sujeto que termina en un objeto de la inteligencia, y por ello en un objeto inteligible. El objeto fundamental del conocer -que posibilita el surgimiento de la inteligencia- es la idea innata del ser indeterminado, que ilumina al sujeto viviente y lo hace no solo sensible, sino además, inteligente.

38. El conocer es pues un acto *objetivo*, porque participan igualmente: 1) el objeto (idea del ser) que ilumina y 2) el sujeto que recibe la iluminación y con ella la inteligencia.

Pero al conocer intuitivo (de la idea del ser), se le añade luego el conocer perceptivo de las cosas reales (este clavel, esta camelia). El conocer perceptivo es también objetivo en cuanto que: 1) a lo que sentimos (materia que va a ser conocida) con todos sus límites, 2) al percibir se le aplica la idea del ser y nos hacemos una primera idea de lo que es: "Es esto que llamaremos clavel". Lo subjetivo es el sentir; lo objetivo lo que conocemos que es en cuanto es. Indudablemente que al conocer podemos no aceptar lo que conocemos o distorsionarlo con nuestros intereses: Podemos afirmar es Pedro eso que viene allá a lo lejos (porque lo estamos esperando o nos conviene que venga), cuando en realidad no lo es. El conocimiento es *objetivo*, en cuanto el acto de conocer llega al objeto.

El primer acto de conocer es la intuición del ser con el cual se constituye la inteligencia: en este acto no cabe el error.

El primer acto de conocer del hombre ya constituido se halla en la per-

cepción: El sujeto humano siente una sensación causada por un objeto externo y la conoce. La percepción se da o no se da; pero no admite más o menos; es un acto que se realiza espontáneamente y no libremente; por ello tampoco cae error en lo que se percibe (AR, nº 34, Vol. III, § 1012). El error, por su parte se debe a que el sujeto afirma que percibe más de lo que percibe y de lo que debería afirmar. No habría error, por ejemplo, si afirmamos: "Allá a lo lejos viene alguien que no distingo aún", sin apresurarnos a afirmar que es Pedro el que viene. Aun en el caso hipotético de un hombre que ante un objeto de varios colores, -llevado por su gusto por el rojo- solo presta atención y percibe el rojo y, en consecuencia, afirmase "veo un color rojo en ese objeto", no estaría errando, aunque no percibiera todos los colores, ni lo que es el objeto en su totalidad. Pero erraría si afirmara que ese objeto es solamente rojo cuando no lo es.

Cuando conocemos, conocemos un objeto o no conocemos nada en absoluto de él. En este sentido, el conocimiento es objetivo o no existe, aunque nuestras afirmaciones pueden ser subjetivas y, a veces, erróneas.

"Toda vez que el espíritu humano se impera asentir y creer a proposiciones que expresan lo que no es (error simple), o creer lo que no puede ser (absurdo), hay error. Éste se puede definir `un acto del ser intelectual que no alcanza el ser´" (AR, nº 33, § 532).

39. *Sentir no es conocer*, afirma frecuentemente Rosmini; aunque dado que somos humanos (conjuntamente con un cuerpo y una inteligencia) sentimos y conocemos natural e inmediatamente lo que sentimos, aunque no siempre tenemos conciencia de ello.

Con frecuencia, sin embargo, se ha confundido el sentir con el conocer y se ha atribuido al sentir el conocer. Incluso Aristóteles afirmó *que el sentido conoce o juzga lo que es bueno o malo; que al sentir sabemos o juzgamos lo que es conveniente*, etc. Permítasenos una larga cita de Rosmini para esclarecer este punto capital.

"¿Pero queremos nosotros ver con qué argumento Aristóteles daba al sentido mismo la facultad de juzgar? `Nosotros -he aquí como él razona- no solo sentimos, sino también sentimos el sentir (*sentiamo di sentire*); y sintiendo sentir, juzgamos lo que sentimos. Ahora bien, o nosotros sentimos de sentir con aquel mismo sentido que sentimos, o con otro sentido. Si con otro sentido, entonces os repito la misma pregunta: ¿cómo es que sentimos el sentir lo que sentimos por este sentido? ¿Quizás con un tercer sentido? En tal caso procederemos indefinidamente con la serie de estos sentidos, porque se debería renovar siempre el mismo discurso. Es necesario pues decir que nosotros sentimos sentir con aquel mismo sentido que sentimos, y por esto con el mismo juzgamos´ (*De Anima*, Lib. III, Lect. II)... ¿Qué cosa quiere decir esta expresión sentir el sentir (*sentire di sentire*)? Ella no puede significar más que una *reflexión* del alma sobre la propia sensación. Cuando el alma se vuelve sobre sí misma para conocer su propio estado y encuentra tener una sensación, entonces se dice que siente el sentir. Pero esta reflexión de la atención del alma sobre sí misma es propiamente el pensamiento: ella pues *piensa el sentir* y no *siente el sentir*: piensa su sensación; la sensación en tal caso es el objeto de este pensamiento" (AR, nº 5, § 247 nota).

Los sensistas confunden el sentir con el pensar. Estiman que el niño

primero siente y luego, del sentir surge el pensar. Pero, según Rosmini, un ser pensante que dice: "Yo siento", en realidad, *al decir yo siento, conoce*. No se puede decir *yo siento* sino con un *conocimiento*. El filósofo sensista que comienza su filosofía del *yo siento*, ya ha introducido el *conocimiento* sin explicarlo, identificándolo con la sensación (AR, nº 6, § 326 nota; Cfr. nº 34, Vol. III, § 826).

40. El solo sentido no siente el sentir: solo siente (se produce una mutación del sentimiento fundamental) y nada más. Pero el solo sentir no tiene reflexión sobre sí mismo, no conoce, no sabe que siente. Mas como el hombre es a la vez *sensitivo e intelectual* (siente por su cuerpo al que vitaliza e intuye la idea del ser), *siente e inmediatamente conoce lo que siente*, pues lo sentido llama la atención de la mente y ésta conoce lo que siente, advierte las sensaciones.

Es fácil que nosotros atribuyamos a los seres que solo sienten, algo análogo a lo que sucede en nosotros y estimamos que todo el que siente también y por lo mismo conoce. Erróneamente se atribuye al que solamente siente también la capacidad de reflexionar. Se supone que es una capacidad esencial del sentir el poder volverse sobre sí mismo y conocer: se atribuye al sentir la capacidad de juzgar, porque conocer es juzgar. Afirmar "Tengo una sensación" es un juicio, es pensar: no es un mero sentir.

Queda claro, para Rosmini, que *sentir* lo hacen los animales y el hombre, en cuanto vitalizan un cuerpo; pero conocer solo lo puede realizar el hombre, pues *conocer* implica objetivar en el ser lo que se siente. El animal, al tener memoria, puede retener largas series de sensaciones concatenadas, y ante la presencia de un eslabón recordar toda la serie de sensaciones (como un perro al ver la escopeta puede recordar todos los placeres de la cacería); puede evitar las sensaciones desagradables y a buscar las agradables. Los animales se atienen a sus sensaciones, se conducen según ellas; pero esto no significa que conozcan, pues no llegan a saber cuál es el ser de las cosas (AR, nº 5, § 239).

41. ¿Cómo puede ser que un cuerpo real y físico, *extrasubjetivo*, exterior al nuestro, llegue a ser *objeto* de la mente, llegue a ser un conocimiento objetivo?

Lo extrasubjetivo llega a ser subjetivo mediante la sensación, la cual al ser algo que padecemos, nos remite a algo exterior a ella, como causa de la sensación. Mas solo para quien piensa es posible distinguir la sensación de la causa de la sensación. Para quien solo siente, la sensación y lo sentido son lo mismo: para el perro, la carne y la sensación que la carne produce en el perro hambriento es lo mismo.

En el hombre, la sensación puede mentalmente distinguirse, de modo que podemos pensar las sensaciones conocidas que en nosotros produce la manzana que comemos, de la idea de esas sensaciones. Advertimos entonces que la idea de olor es (existe en la mente) pero no es olorosa, la idea de extensión no es extensa.

D) Observaciones conclusivas

42. El tema de la subjetividad o de la objetividad se puede considerar como un problema del conocimiento. En esto concuerdan tanto Rorty como Rosmini.

Rorty trata de abandonar el problema del conocimiento porque, por un lado, rechaza como fantástico, todo platonismo y todo elemento metafísico o innato en el conocimiento; y por otro, si nos atenemos al empirismo, deberíamos fundar el conocimiento en la percepción y ésta es inevitablemente subjetiva por lo que llegaríamos al escepticismo. Por lo tanto, Rorty opta y se atiene a una actitud pragmática: los conocimientos valen en cuanto son útiles o provechosos para nuestros fines.

Lo que se puede advertir ante esta actitud, desde un punto de vista rosminiano, se halla en que -aunque no lo desee- Rorty debe aceptar la existencia del conocimiento. Lo que pone en duda es su valor. Teme, con razón, atenerse al sensismo o empirismo y hace bien en rechazar el subjetivismo; pero se excede cuando al rechazar el subjetivismo rechaza también toda esperanza de alcanzar objetividad en los conocimientos⁶⁶.

Aunque Rorty no desee ser llamado subjetivista, ciertamente está en un pragmatismo subjetivista cuando sostiene que lo que importa es 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" (RR, nº 82, p. 90-91). Cuando lo que sirve a alguien (lo útil) suplanta a lo que es la cosa (verdad), aunque no me sea útil, es entonces el sujeto y sus intereses el único criterio de valor (subjetivismo).

El pragmatista realiza libremente acciones y retiene las que le son útiles a sus intereses; fuera de esto no hay algo así como una verdad sobre lo que es el hombre y sobre lo que debe hacer. Dicho en otras palabras, dado que no hay un mundo en sí, ni una realidad absoluta -llámese Dios, Naturaleza, Verdad, Realidad, etc.-, sino que el mundo es contingente, entonces el hombre queda libre para seguir sus interpretaciones.

"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" (RR, nº 56, p. 262).

43. Para distinguir lo subjetivo de lo objetivo es necesario distinguir claramente: a) el *sentir* del b) *conocer*, aunque en el hombre se den a un tiempo. Lo sentido es solo la materia de lo que se conoce: no es conocimiento. El sentir es siempre subjetivo, una modulación de nuestro sentimiento; el conocer, por el contrario, pretende llegar a lo que son las cosas y ser así objetivo.

En su tiempo, Rosmini combatía el sensismo afirmando que los errores no se hallan en los datos que nos ofrecen los sentidos, sino en el juicio que el hombre realiza sobre esos datos. Los sentidos, propiamente, no engañan; es el

⁶⁶ Cfr. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994. ASHER, L. Heidegger, Rorty and Possibility of Being en MERILL, R. (Comp.) *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington D.C., Mouton Press, 1988.

hombre el que se engaña.

“Más allá de la sensación o apariencia visiva del sol, existe en nosotros otro principio que juzga esta apariencia, y que tiene fuerza en sí para evitar toda ilusión que la apariencia podría producirnos. Ahora bien, un principio que juzga las sensaciones es superior a las sensaciones y necesariamente independiente de ellas. Una cosa es pues que la sensación nos represente el sol tal cual es; y otra cosa es que ella nos obligue a creer que el sol sea como ella nos lo presenta. Si la sensación tuviese fuerza para hacernos creer que el sol es tal cual ella nos lo presenta, el error sería irreparable y la verdad estaría perdida. Pero, no haciendo la sensación más que presentarnos un signo, un vestigio del sol y nada más, toca a nosotros argumentar directamente de este signo lo que se puede deducir y lo que no se puede”⁶⁷.

Los pragmatistas, lo mismo que los sensistas, toman el significativo sensible por el significado inteligible: estiman que los signos son solo una forma de mover para producir un cambio de conducta, pero no acentúan que este cambio se da porque se entiende el signo, porque existen conocimientos, no solo sonidos. Los pragmatistas interpretan la expresión “Ven” como un sonido que produce que alguien se mueva y venga; pero dejan de lado que esto se realiza porque quien escucha el sonido lo entiende, conoce lo que se significa con ese significativo.

En resumen, el pragmatismo no explica lo que es el conocimiento. Abandona esta explicación donde un significativo remite a un significado y a una cosa significada; y abandona esta explicación porque le trae muchos problemas, entre otros lo hace caer en contradicción, pues el pragmatismo usa sin embargo el conocimiento como válido en cuanto le es útil y mueve o conmueve, mas esto no lo puede lograr si el lenguaje no representaría nada (RR, nº 99, p. 21). Según Rosmini, “en todo sistema se debe creer al pensamiento y se debe ser coherente con esta creencia en el pensamiento”. Por otra parte no se puede creer en el pensamiento cuando esta creencia es útil y no creer en ella cuando no resulta útil. “Se debe creer en todo lo que el pensamiento verdaderamente dice y no solo en una parte, porque si así se hiciese, de nuevo se pondría en duda la autoridad del pensamiento” (AR, nº 34, Vol. V, § 229-230).

Por otra parte, al negarle valor a la relación sujeto objeto, niega valor a todo pensamiento, en particular al científico⁶⁸.

44. Si renunciáramos totalmente al conocimiento sólo nos quedarían el sentimiento y las sensaciones; pero nada sabríamos acerca de ellas ni, en consecuencia, tampoco podrían sernos útiles.

Saber implica llegar al ser de lo que se sabe, saber qué es y qué no es. Esto supone un saber objetivo, no un creer saber o interpretar. En el contexto de lo subjetivo, “el hombre no sabe más nada, porque todo su saber se vuelve aparente, subjetivo, contingente, práctico: éste es el ápice de la sabiduría sensista” (AR, nº 6, § 507).

⁶⁷ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. O. C., nº 505. Rosmini recuerda que “Aristóteles hace un argumento semejante contra los escépticos sensistas de su tiempo. Ellos decían: No hay otro conocimiento que el sentir; pero éste es mutable. Luego no se da la verdad. Aristóteles responde, entre otras cosas, que también acerca de lo mutable se da verdad. Por ejemplo, ‘afirmar que esto es mutable es una verdad inmutable’ (*Metaph.* III, IV, 5)”. O. C., nº 505 nota.

⁶⁸ Cfr. FRANKFORT, H. *Before Philosophy*. Aylesbury, Pinguin Books, 1986, p. 13.

45. Rorty, al abandonar la distinción entre sujeto y objeto, abandona con ello la posibilidad del conocimiento científico y de los análisis detallados. Por esto no es de extrañar que, ya en 1979 Rorty abandonara la filosofía analítica del lenguaje (aunque hay que admitir que siempre le sigue guardando un cariño especial) (RR, n° 8, p. 135). Mas, aún así, Rorty no teme caer en la contradicción de, por una parte, afirmar que no se centra en el lenguaje; pero, por otra parte, no deja de utilizarlo y de afirmar que fuera del lenguaje y de la historia humana no hay posibilidad de orden alguno. Rorty distingue y separa en el lenguaje, por un lado, la representación (a la que desprecia); y por otro, la útil capacidad de descripción y utilización del mismo: los lenguajes son artefactos útiles⁶⁹.

Rosmini no necesita abandonar el análisis del lenguaje porque nunca lo ubicó como un absoluto en su filosofía. Para Rosmini, el lenguaje es un sistema de signos y éstos no tienen sentido en sí mismos, sino en relación con los significantes o ideas; y las ideas no se explican en última instancia sin la presencia de la única idea innata: la idea del ser (AR, n° 6, § 524, 547). Es *ilusorio* hacer del lenguaje una herramienta útil para mover, cambiar las conductas; y que sea, al mismo tiempo, una herramienta que no tramite ideas para lograrlo.

Abandonar el problema del conocimiento y de la verdad que también se halla en el lenguaje es una decisión arbitraria, que solo se explica si se admite - como único valor- la utilidad en la contingencia. Pero aún así, el pragmatismo es incapaz de advertir que el primer valor práctico y teórico es la verdad. Sin ella, el pragmatismo mismo no tiene ni valor ni sentido⁷⁰.

Por otra parte, hay que reconocer que si bien Rorty no ama la verdad en sí misma, es sincero cuando lo afirma. La utilidad no vale porque es útil, sino porque es verdaderamente útil: porque es útil en la verdad.

46. La contradicción más grande en la que cae Rorty, finalmente, se halla en que, por un lado, afirma no amar la filosofía, ni puede haber algo así como "amor a la sabiduría" o al conocimiento en sí mismo, (como lo afirmara en su conferencia de Rosario, Argentina, el 4 de agosto de 1997); pero, por otro lado, utiliza la filosofía y el conocimiento en cuanto es pragmático.

47. El problema de Rorty se halla en que no puede admitir que las ideas tengan una consistencia en sí mismas, sean objetivas: según él, las ideas es lo que tienen los sujetos. Pero, según Rorty, si no hay objetos en sí, tampoco hay sujetos en sí. La dualidad sujeto-objeto, y sus abstractos subjetividad y objetividad, se vuelven inútiles.

Los juicios más objetivos, los tautológicos ("el ser es el ser"), se les aparecen a Rorty como pedantes, inútiles, porque no aportan nada nuevo, interesante, o práctico (RR, n° 57, p.131, 72, 60, 57). Todo lo que no queda dentro de la utilidad queda fuera del sentido y del valor para Rorty. Mas, en la concepción rosminiana, lo objetivo no vale por ser útil a algún interés de un ser humano: vale, ante todo, por lo que es y en cuanto es. Porque ser objetivos

⁶⁹ Cfr. COMAY, R. *Interrupting the Conversation: Notes on Rorty* en *Telos*, 1986, n°3, p. 119-131. VOLPATI, F. *L'ontologia esistenziale nella "Teosofia" di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1994, n. 2, p. 161.

⁷⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 201, p. 321-334.

nos hace más humanos. Lo objetivo vale en cuanto es objetivo, aunque luego pueda también ser útil.

Por una parte, reducir la objetividad a la intersubjetividad es transportar el problema de la subjetividad individual a la grupal⁷¹. Por otra parte, reducir la validez u objetividad al consenso (como si el consenso causara la objetividad) es posiblemente confundir la causa con el efecto⁷².

48. Rorty afirma tener una concepción materialista no reduccionista del hombre, porque admite los deseos y creencias, no solo los órganos y células.

“Lo que un ser humano identifica como ‘él mismo’ o ‘ella misma’ consiste en su mayor parte, en sus creencias y deseos, en vez de los órganos, células y partículas que componen su cuerpo. Sin duda esas creencias y deseos son estados fisiológicos de acuerdo con otra descripción” (RR, nº 56, p. 166).

Para Rosmini, esto no es suficiente: el materialismo es una reducción del ser del hombre. El hombre no es sólo materia o realidad. Al conocer, manifiesta tener un espíritu donde el sujeto cognoscente, en su realidad, no es ningún objeto conocido (idea). Solo Platón, en la antigüedad, distinguió netamente que la mente no es la idea, que la realidad no es la idealidad. Ya Aristóteles dio un paso atrás admitiendo a las ideas como si ellas fuesen la mente misma transformada, confundiendo los objetos con el sujeto. Los materialistas avanzaron en esta línea y sostuvieron que las ideas son sustancias químicas materiales y “el cerebro un complejo de diversas materias corpóreas aptas para formar las varias generaciones de ideas” (AR, nº 6, § 321 nota).

El pragmatista como el sensista no explica el conocer: ya lo supone. El filósofo sensista que comienza su filosofía del *yo siento*, ya ha introducido el *conocimiento* sin explicarlo, identificándolo con la sensación (AR, nº 6, § 326 nota). Por esto mismo, los sensistas y pragmatistas creen que para tener una idea o un universal es *suficiente abstraer algo de la sensación*, dejar de considerar algo de ella. Pero para Rosmini, en la sensación no hay nada inteligible, si la mente no le añade la idea del ser a los límites de las cosas que ofrecen las sensaciones (AR, nº 6, § 164 nota).

Todos los que no admiten que haya un ser ideal, distinto de nuestro espíritu, que como una luz, nos hace conocer la realidad, no admiten la verdad, sino solo las sensaciones o los estados psíquicos (AR, nº 6, § 404).

Ahora bien, desde el punto de vista rosminiano, el ser ideal es independiente de nuestra mente: en última instancia es una participación de Dios; pero el acto de nuestra mente (la intuición fundante) es dependiente de la idea (AR, nº 6, § 406 nota; nº 34, Vol. IV, § 1405).

49. Rorty dice ser “nominalista e historicista”, por ello se contenta con afirmar que una persona es un organismo socializado por el lenguaje (RR, nº 53, p. 92-93).

⁷¹ “We may still suspect that Rorty is improperly reducing objectivity to intersubjectivity, ignoring that the fact that an individual can be in the right in opposition to his entire society” (GUTING, G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. New York, Cambridge U. Press, 1999, p. 21).

⁷² “In general, it is not *because* we agree that we hold a claim to be valid; rather, we agree because we have grounds for granting its validity” (Mc CARTHY, Th. *Philosophy and Social Practice: Richard Rorty’s ‘New Pragmatism’* en *Ideals and Illusions*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1991, nº 17, p. 19).

“Ser una persona es hablar un *lenguaje* particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular” (RR, n° 53, p. 195).

Ahora bien, desde la perspectiva rosminiana, todo vocablo es singular y no puede decirse universal sino porque significa cosas universales o sea cualidades comunes. Pero las cualidades comunes son ideales, porque siempre es una idea el fundamento de la igualdad y de la semejanza de las cosas. “Los nominalistas se ilusionan con sustituir las ideas con signos arbitrarios, esto es, con nombres (que siempre suponen las ideas). A los signos, que son esencialmente singulares, les dan aquella universalidad que solo le compete a las ideas, que son esencialmente universales” (AR, n° 6, § 495).

Otro aspecto criticable a Rorty es pretender partir del lenguaje y de las creencias, sin aclarar y explicar que el lenguaje y las creencias *implican ya el conocimiento*, que Rorty trata por todos los medios de no darle importancia.

50. El principal problema para con Rorty se halla en que él no acepta el valor del conocimiento en sí mismo. Al no aceptarlo en sí mismo (como capaz de representar la realidad, aunque no como realidad sino de una forma de ser distinta, en las ideas), no puede luego aceptarlo lógicamente -sin contradecirse- como valioso cuando es útil o pragmático. En este contexto, no es de extrañar que Rorty rechace la filosofía analítica del lenguaje, pues Rorty solo acepta el lenguaje como un artefacto o herramienta para cambiar las conductas. Pero lo que Rorty no evalúa es que estos cambios, que el lenguaje produce, los produce porque el lenguaje no se comporta solo como un significante sensible, sino además como un portador de significado, de ideas.

51. Mas el error profundo del pragmatismo no yace solo en considerar que el conocimiento *vale* en cuanto es útil; sino en considerar que el ser profundo del hombre, de las cosas, y que el ser en general *es* la utilidad. Para Rorty, el ser no es más que nosotros mismos, sino que es porque estamos nosotros, reducible a nosotros: *el ser es nuestra historia*. Hablar del *ser en sí*, como lo hiciera Parménides, es algo pedante, desagradable, inútil, como todo lo tautológico (RR, 57, p. 57, 131-132, 72). Rorty al liberarse del ser, se libera de la objetividad y de la subjetividad: más aún se libera de la filosofía.

Rosmini filosofa contra el sensismo, pero más aún contra lo que de él se deriva: el *subjetivismo* que consideraba “el error mucho más sutil y funesto, que hoy va tomando el lugar de aquél... consistiendo este falso sistema en reducir todo al hombre, en el querer sacar solamente del hombre la luz de la verdad, o, como dicen, el origen de las ideas y el criterio de la certeza” (AR, n° 55, § 373). Para Rosmini, *el ser trasciende al hombre*. El hombre no inventa al ser, sino que el ser le da significado al hombre: lo hace inteligente porque le participa la idea indeterminada, inteligible e infinita del ser. El hombre es también real pero solo limitadamente, en cuanto es sujeto y realiza actos (sentir, conocer, querer, etc.); y es moral si reconoce libremente con su voluntad lo que conoce con su inteligencia⁷³.

⁷³ Cfr. LA VIA VINCENZO, *La restaurazione rosminiana della filosofia*. Milano, Spes, 1996.

CAPÍTULO I V

RELATIVISMO Y PRAGMATISMO

A) Los problemas del conocimiento según R. Rorty

1. Richard Rorty ha hecho revivir los temas del pragmatismo y del relativismo. Después de interesarse por el giro lingüístico que ha tomado la filosofía, Rorty ha vuelto al pragmatismo de W. James y J. Dewey, y a una lectura de Nietzsche al que considera también pragmático, sobre todo por su desenfadado modo de abandonar las distinciones y valores tradicionales de la filosofía. Veinte años después de su escrito *El giro lingüístico* de la filosofía, Rorty advierte que también él ha dado un giro en el modo de considerar lo que es la filosofía. "Lo que me parece más sorprendente de mi ensayo de 1965 es lo en serio que me tomaba el fenómeno del `giro lingüístico`, lo importante que me parecía" (RR, nº 8, p. 159). Incluso admite que, antes del 1986, pudo haber dicho algunas bobadas (RR, nº 8, p. 48).

2. La filosofía se le aparece a Rorty como la tentativa que han realizado los filósofos para superar los problemas del conocimiento. Ellos intentaron superarlos haciendo una revolución -respecto del mundo mítico- mediante un nuevo método con el cual se pudiese representar la realidad fielmente, esto es, verdaderamente. Platón (luego con diversos sentidos y fundamentos, Hegel y Marx) utilizó como método la "dialéctica". Descartes intentó superar los problemas con el método de las "ideas claras y distintas", Kant con el "método trascendental", Comte con el "método positivo" (que era, de algún modo, volver al recurso metódico de la observación del origen de las impresiones del empirismo de Locke y Hume), Husserl con la "reducción", la filosofía analítica mediante el "análisis del lenguaje".

Todas estas filosofías aspiraron a sustituir revolucionariamente la opinión con el conocimiento.

"En el pasado, cada una de estas revoluciones ha fracasado, y siempre por la misma razón... Cada rebelde filosófico ha pretendido ser `carente de supuestos` pero ninguno lo ha logrado. Esto no es sorprendente, pues sería hartamente extraño saber qué método debe seguir un filósofo sin tener una noción sobre la naturaleza de la empresa filosófica y del conocimiento humano" (RR, nº 8, p. 48).

3. El método filosófico es, él mismo, un problema de la filosofía, y ya implica una toma de posición acerca de los problemas del conocimiento. Lo que sea conocimiento filosófico parece ser objeto de opinión.

El progreso, en la filosofía del conocimiento, se parece al progreso en política o en religión o en arte: parece ser el movimiento hacia un consenso contemporáneo. Lo que afirma la mayoría parece ser verdadero. Ante tal situación,

“... desvelar los presupuestos de los que creen no tener ninguno constituye uno de los medios principales por los que los filósofos descubren nuevas cuestiones que se deben debatir. Si esto no es progreso, por lo menos es cambio, y comprender tales cambios es comprender por qué la filosofía, aunque condenada a fracasar en su búsqueda de conocimiento, no es a pesar de todo `asunto de opinión´” (RR, nº 8, p. 50).

4. **A**n-te tal contexto, Rorty publica en 1979 su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En él, enfrenta básicamente la concepción tradicional del conocimiento en filosofía. Su tesis consiste en afirmar que desde Platón, pero en particular, desde la modernidad iniciada por Descartes y Locke, *se ha concebido al conocer como un representar*. Conocer un árbol es representarlo en el interior de la mente o de la conciencia, en forma exacta, como si la mente humana fuese un espejo o un cristal que refleja en su interior lo que es la cosa exterior.

Esta concepción, es para Rorty, un invento filosófico. Descartes había iniciado su filosofía con la duda acerca de todo hasta encontrar algo (“Pienso luego existo”) de lo cual no dudar; pero la realidad exterior se había vuelto objeto de sospecha. Locke también, ante la duda generalizada y las perplejidades que generaba el conocer (“*The difficulties that rose on every side*”) ⁷⁴, se propuso hacer una investigación acerca de los alcances del entendimiento humano.

5. **E**n este enfoque de la filosofía occidental, siempre estaba supuesto un *dualismo*: por un lado, el sujeto con las ideas en su interior, y por otro, la realidad con sus objetos. El conocimiento fue concebido entonces como una relación entre un sujeto y los objetos; pero esta relación de interiorización exacta de la imagen podía fallar, de modo que la realidad podía no ser reflejada en forma correcta, sino distorsionada.

Surgía así el problema del error y de la verdad de las ideas o conocimientos, según la representación fuese correcta o incorrecta. El conocimiento quedó entonces definido como una representación interna; y el conocimiento verdadero como la *representación interna correcta*, exacta precisa, fundada en el objeto. El conocimiento verdadero fue entonces sinónimo de conocimiento *objetivo*. El conocimiento falso o erróneo era un conocimiento *subjetivo*, fundado solamente en las creencias u opiniones del sujeto.

El conocimiento y los meandros del relativismo

6. **E**l conocimiento quedó, en la concepción tradicional, concebido como *un acto (esto es, una actividad interna) en relación*: un acto del sujeto que relacionaba al sujeto cognoscente con el objeto que en ese acto era conocido. El conocimiento era el resultado de un acto completo; por lo tanto, no quedaba

⁷⁴ Cfr. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964, p. 56.

correctamente definido solamente por iniciarse en el sujeto; sino que se daba cuando el acto de conocer terminaba en el objeto. Un conocer sin objeto, no era un conocimiento.

Ahora bien, si se admite esta teoría tradicional del conocimiento, el *relativismo* es un sistema filosófico en el cual se supone que: a) todo el conocimiento, se inicia en el sujeto, b) depende totalmente del sujeto y c) no llega a lo que es el objeto; sino que d) este acto representa solo lo que desea y opina el sujeto. El relativismo resulta ser entonces un subjetivismo.

No es, pues, un relativismo el suponer que la mayoría de nuestros conocimientos, son conocimientos de relaciones entre cosas contingentes (esto es, entre cosas que existen, pero bien podría darse el caso de que, más tarde o más temprano, dejen de ser lo que son). No es un relativismo afirmar que no se conoce la noción de *padre* sino no es en relación con la noción de *hijo*; que la noción de *alto* tiene sentido en relación con otra persona o cosa que es considerada *baja*.

Se opone al relativismo, por el contrario, la concepción que considera que: a) el objeto del acto de conocer no depende totalmente, en su ser, del sujeto, y que b) este acto de conocer no transforma o modifica al objeto según los intereses del sujeto cognoscente. En este caso, se considera que el objeto es, en su ser, algo absoluto (*ab-solutum*: suelto de, independiente) respecto del sujeto cognoscente y de su acto de conocer.

7. Ahora bien, Rorty tiene una actitud pragmática ante el conocimiento: *el conocimiento es una herramienta* que está en función de los fines o beneficios que se proponen los hombres. En consecuencia, *abandona, sin refutarla, la concepción clásica del conocimiento*, por ser una concepción inútil que genera más problemas que soluciones (RR, n° 26, p. 197; n° 100, p. 188).

Rorty no considera al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, relación que tendría por finalidad representar, en el interior, en forma exacta y fielmente lo que es un objeto exterior al sujeto. Siguiendo a Davidson, Rorty habla de creencias más bien que de conocimientos. Admite que las creencias son verdaderas o falsas en cuanto son útiles o adecuadas a los propósitos que se desean lograr; "pero no representan nada". Por lo tanto, el problema de la verdad de las creencias no es un problema de correspondencia con una realidad que sirve de criterio para la verdad de esas creencias. Admitir que existe una realidad que es absoluta respecto de nuestras creencias, hace surgir "pensamientos relativistas"⁷⁵. La noción de "*realidad en sí*", la "*cosa en sí misma*" sin ninguna descripción de la misma, es *absurda*: Es admitir algo que está allí pero para nadie y entonces ¿cómo se puede afirmar que está allí o que es siempre de tal o cual manera independientemente de quien habla de él?

Según el pragmatismo, las cosas son como se las usa de acuerdo a la descripción que nos hacemos de ellas (RR, n° 100, p. 100, 117-119). Admitir "la realidad" en general y en absoluto, es hablar de algo que no informa sobre nada ni explica nada. Por el contrario, Rorty no se opone a admitir un realismo

⁷⁵ DAVIDSON, D. *The Myth of the subjective* en KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989, p. 165-166. RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volumen 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 25. 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. 26.

no interesante: como aquello que causa en los usuarios el surgimiento de un lenguaje y produce creencias, sin que éstas sean una representación de ellas; o bien como algo trivial y sentido común, según el cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque son lo que son. Las verdades tautológicas (donde el predicado afirma lo mismo que se contiene en el sujeto de la proposición: el ser es el ser) carecen de interés para el pragmatismo.

El pragmatista no niega la *existencia de la realidad* humana. Ésta, en la práctica, es un conjunto de creencias causadas por otras creencias o cosas físicas. El pragmatista *no alberga ningún escepticismo generalizado* sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un *escepticismo detallado* sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias (RR, n° 56, p. 136). El pragmatismo cree firmemente que: 1) el mundo es contingente (que no hay nada absoluto, válido en sí, verdadero en sí sin una mente); y que, en consecuencia, 2) lo mejor es lo útil, lo útil para cada uno según sus intereses.

Por el contrario, tan pronto como se acepta la manera de pensar el conocimiento como una relación entre un esquema (conceptos, palabras) y un contenido (realidades, objetos), nos encontraremos innecesariamente enredados en la cuestión del *relativismo versus el absolutismo*. Rorty no duda de que estamos en contacto con la realidad, porque ella causa numerosas creencias nuestras; pero estas creencias no representan la realidad; ni la realidad tiene un sentido o significado o inteligibilidad en sí misma.

Rorty estima que *tampoco se da en el hombre una forma privilegiada de tener acceso a la realidad conocida*, sea mediante una *intuición* segura, sea mediante una *revelación*, sea mediante una *percepción*. Tampoco existe, por otra parte, un conocimiento verdadero o conocimiento consciente pre-lingüístico (RR, n° 26, p. 171). Cuando alguien atribuye el conocimiento a un niño que no habla aún, o a los animales, se lo atribuye desde una comunidad que ya tiene conceptos, conciencia y lenguaje.

“Sin duda, afirma Rorty, el relativismo se refuta a sí mismo”, pues no se puede afirmar absolutamente que todo es relativo. Si todo es relativo, por una parte, lo sería también el relativismo, y por otra, habría algo absoluto: la afirmación que todo es relativo. Y sin embargo, en la práctica actuamos siempre e inevitablemente desde una perspectiva asumida implícita o explícitamente; tenemos que admitir que debemos “actuar a partir de las redes que somos, de las comunidades con las que nos identificamos actualmente” (RR, n° 56, p. 273).

Rorty, al igual que Dewey, considera que “los seres humanos son hijos de su tiempo y lugar, sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad”. La conciencia, como el gusto, es “igualmente productos del ambiente cultural”. Ahora bien, la mayoría toma esta concepción como un “relativismo cultural”, donde cualquier perspectiva moral es tan buena como cualquier otra. Mas Rorty ha tratado de sostener que su visión de las cosas no es un relativismo, y que su modo de ver las cosas “es mucho mejor que ninguna visión alternativa”. Estados Unidos, por ejemplo, “pese a sus vicios y atrocidades pasadas y presentes, y pese a su continua ansiedad por elegir tonos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento” (RR, n° 89, p. 41, 29). Para que no exista, pues, relativismo es suficiente, para Rorty, que no todo sea igual o bueno como otra cosa. Rorty diría que no hay relativismo donde existe una relativa escala de valores que permite diferenciarlos y hacerlos preferibles.

Sin embargo, en escritos posteriores, Rorty ha admitido que su filosofía que solo admite "hechos del mundo históricamente contingentes, hechos culturales" ha sido considerada como un "relativismo cultural por aquellos que la rechazan indignados". Este relativismo es asociado con el "irracionalismo porque niega la existencia de hechos transculturales moralmente relevantes" (RR, nº 100, p. 224).

8. La filosofía pragmática de Rorty, dijimos, admite que existen objetos reales; pero éstos son solo la *condición causal* del conocimiento que genera el hombre; el conocimiento no es por esto una imagen o representación exacta del objeto.

"Incluso el conocimiento no conceptual, no lingüístico, de cómo es una sensación se atribuye a los seres basándose en su posible inclusión dentro de una comunidad. A bebés y a los animales más atractivos se les atribuye el 'tener sensaciones' y no (como a las células fotoeléctricas...) 'responder meramente a los estímulos'" (RR, nº 26, p. 177).

9. En este contexto, Rorty asume una descripción de lo que es el *relativismo* tomada de Nietzsche, y en la cual se abandona la idea de la existencia de un ser de las cosas que sirve de pauta objetiva para las sensaciones, estando ellas a merced de la decisión de la voluntad del sujeto. El relativismo no es un problema de conocimiento (objetivo); sino de decisión de la voluntad del sujeto.

"El epíteto 'relativista' se aplica a los filósofos que están de acuerdo con Nietzsche en que 'la *verdad* es la voluntad de ser el amo de la multiplicidad de sensaciones'. También se aplica a quienes concuerdan con William James en que 'lo verdadero es simplemente lo conveniente en la manera de creer' y con Thomas Kuhn en que no debería considerarse que la ciencia se encamina hacia una representación exacta del modo que el mundo es en sí mismo. En términos más generales, se llama 'relativistas' a los filósofos cuando no aceptan la distinción griega entre la manera en que las cosas son en sí mismas y las relaciones que tienen con otras cosas, y en particular con las necesidades e intereses humanos" (RR, nº 85, p. 295).

En otro lugar, Rorty expresa una definición de relativismo, algo más precisa: "El 'relativismo' es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre *cualesquiera* temas, vale tanto como la que más" (RR, nº 31, p. 248).

Existe, sin embargo, un sentido más débil de relativismo, de acuerdo al cual alguien es acusado de ser relativista cuando estima que las opiniones son menos algorítmicas de lo que se pensaba. En este sentido, alguien puede ser tildado de relativista cuando sostiene que "la congruencia con las instituciones democráticas parlamentarias sirve de criterio en la filosofía social". En estos casos, se suele afirmar que los relativistas parten del supuesto de la primacía arbitraria de los esquemas conceptuales, de los propósitos o de las instituciones asumidas como criterio. Los no relativistas buscan un contacto con la realidad física, con la ley moral, con "alguna otra especie de objeto que aguarde pacientemente a que alguien lo copie".

Rorty estima que sólo *la conversación* puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras intuiciones (RR, nº 31, p. 248). La con-

versación es ese intercambio de opiniones y creencias en la búsqueda de un consenso social. No es ni siquiera una concepción del pensamiento crítico, pues éste implicaría criterios objetivos. Por otra parte, creer que un científico o un filósofo ha descubierto el vocabulario propio de la Naturaleza, como lo creyeron Galileo o Newton es una fantasía (RR, nº 31, p. 227). Todas las nociones que pretenden ser objetivas y sacrosantas expresan solamente nuestra conciencia de ser miembros de una comunidad moral, aunque se presenten formuladas en una u otra jerga pseudoexplicativa.

“Esta conciencia no admite ulterior ‘fundamentación’; consiste simplemente en adoptar un cierto punto de vista sobre nuestros conciudadanos. La pregunta por la ‘objetividad’ de ese punto de vista no tiene relevancia alguna” (RR, nº 31, p. 248; Cfr. nº 60, p. 37-62).

Rorty abandona, pues, expresamente esta distinción griega, según la cual habría un ser esencial o permanente en las cosas que sirve de criterio para juzgar nuestros productos e intereses transitorios. Rorty estima que “no hay manera de impedir el uso ‘evaluativo’ de cualquier término”. Las cosas y los sucesos son tales en relación con la evaluación que cada uno hace de ellos. “A fin de cuentas, Cristo es lo que los cristianos piensan que es”. Las cosas no existen con un ser en sí, sino siempre evaluadas por el ser humano (RR, nº 31, p. 248; Cfr. nº 59, p. 5-25).

“El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: ‘Un vapor y una falacia’” (RR, nº 31, p. 124).

Este filósofo opina que la idea de “una concepción (objetiva) absoluta de la realidad” es oscura e inútil (RR, nº 31, p. 277).

Como a Dewey, también a Rorty se lo tildó a menudo de relativista; pero, según él afirma, los pragmatistas nunca se *autodemoninan* relativistas.

10. Cada filósofo trata de definir los términos de una disputa en la forma más favorable a sus propias ideas; por ello, los que creen tener sentido común o razón llaman a los pragmatistas con el epíteto de relativistas. Cuando sus oponentes se cansan de llamarlos “relativistas”, los tildan de “subjetivistas” o de “constructivistas sociales”. Pero Rorty no admite que sus oponentes sean los dueños del sentido común o de la razón humana. Los pragmatistas, sin esforzarse mucho por refutarlos, abandonan más bien estos conceptos por ser dogmas filosóficos anticuados.

Rorty no acepta la idea de que un conocimiento es verdadero si se *corresponde* con la realidad. Para los pragmatistas, “esa teoría es apenas inteligible y carece de especial importancia: no es tanto una teoría como un slogan que coreamos descuidadamente durante siglos” (RR, nº 85, p. 297).

“Creo que es importante que quienes somos acusados de relativismo dejemos de utilizar la distinción entre encontrar y hacer, descubrimiento e invención, objetivo y subjetivo. No deberíamos permitir que nos describieran como subjetivistas o construccionistas sociales. No podemos formular nuestro argumento en términos de una distinción entre lo que es exterior y lo que es interior a nosotros. Debemos repudiar el vocabulario que emplean nuestros adversarios y no permitir que nos lo impongan” (RR, nº 85, p. 298; Cfr. nº 53, p. 73).

Rorty prefiere redescibir (esto es, describir las cosas desde su punto de vista) antes que argumentar, pues argumentar implica aceptar la condición de entendimiento y racionalidad que posee el contrincante; aceptar el tradicional concepto de razón, la lógica y sus leyes clásicas. Refutar o argumentar sobre la base de la distinción existente entre el absolutismo o el relativismo es emplear "herramientas obsoletas y difíciles de manejar, residuos de un léxico que debiéramos intentar sustituir" (RR, nº 53, p. 63).

Pragmatismo etnocéntrico

11. Más en el caso que se admitiese el concepto de "lo absoluto" o lo absolutamente válido -si existiese- *no sería pragmáticamente válido*. Lo absolutamente válido es, para Rorty, trivial, cotidiano, *de poco interés*. Lo relativo significa que sirve y vale para algunos, pero no para todos.

"Decir que las convicciones son solo `relativamente válidas` podrían parecer significar que están justificadas sólo para personas que sostienen ciertas otras creencias, pero no para cualquiera y para todos. Pero si fuese eso lo que se quiere decir, la expresión no tendría fuerza de contraste, pues no habría afirmación interesante que fuese *absolutamente* válida. La validez absoluta estaría limitada a trivialidades cotidianas, verdades elementales de las matemáticas y cosas semejantes: ese tipo de creencias acerca de las cuales nadie se propone argumentar porque ni son polémicas ni fundamentales para la comprensión que alguien tenga de quién es y porque vive. Todas las creencias que son fundamentales para la imagen que una persona tiene de sí misma son tales porque su presencia o ausencia sirve de criterio para discriminar las buenas personas de las malas, el tipo de persona que uno desea ser del tipo de persona que uno no desea ser. Una convicción que pueda estar justificada para *cualquiera* es de poco interés. Para sostener una convicción así no se requiere de una `resuelta valentía`" (RR, nº 53, p. 66).

Es más, para Rorty, "la noción de validez absoluta carece de sentido", salvo si alguien compartiese "algo en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales" (RR, nº 53, p. 66). Según la concepción de progreso intelectual de Rorty, se avanza no tanto refutando las opiniones contrarias con la lógica, sino redescubriendo los problemas desde otro punto de vista. El geocentrismo no se refuta desde dentro de su misma teoría, sino elaborando otra distinta, la heliocéntrica, que ve las cosas desde otro punto de vista, donde el sol que era un planeta deja de serlo, y la tierra que no era planeta pasa a ser uno de ellos. Lo que era una metáfora ("el rey sol") pasa a ser una expresión literal. El progreso intelectual es entonces una "literalización de determinadas metáforas" (RR, nº 53, p. 63). Refutar, por ejemplo, el racionalismo ilustrado consiste en buena parte en hacer ver que se ha convertido en un obstáculo para el progreso de la sociedad, que sus teorías, utopías o metáforas ya se han vuelto obsoletas y que se requieren otras que se hagan literales. Hoy no se requiere tanto la racionalidad y el establecimiento de los Estados, sino la creación de sí mismo.

12. Ser racional no consiste en aceptar la distinción entre lo absoluto y lo relativo, lo encontrado allí existiendo y lo hecho o fabricado, el objeto y el su-

jeto; no implica la distinción entre lo que es natural y lo que es convencional, entre la realidad y la apariencia. Estas formas de expresarse suponen una mentalidad griega, metafísica, heredada de Platón y Aristóteles; como si hubiese algo absoluto existiendo más allá de las relaciones que lo constituyen. Estas distinciones forman parte del sentido común occidental; “pero esto no es suficiente para conservarlas”. Rorty y los pragmatistas asumen más bien una “actitud escéptica hacia los problemas y los vocabularios filosóficos tradicionales” (RR, nº 85, p. 299, 301).

Rorty no desea ser *metafísico*, colocarse más allá de la física y de la historia humana y conocer el ser o esencia real, en sí misma, de las cosas. Se cree más bien cercano a la practicidad del *nominalismo* y del *ironista*. Según el nominalismo nos manejamos con palabras, con vocabularios o léxicos, alguno de los cuales pretende ser último, de modo que más allá del cual no se puede preguntar. El ironista no puede menos que tomar con cierta ironía las pretensiones del metafísico y estima que, en la realidad -la cual es siempre una realidad social y humana-, las cosas dependen del modo en que las describimos o redescubrimos según nuestros lenguajes, intereses o puntos de vista. No podemos salirnos de la contingencia del lenguaje.

“Los metafísicos creen que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas. No creen que sea posible hacer que una cosa aparezca como buena o mala redescubriéndola, o si lo creen, lamentan ese hecho y se aferran a la idea de que la realidad nos ayudará a resistir a tales seducciones...”

Para los ironistas, ‘léxico último’ no significa ‘el único que aquietta todas las dudas’ o ‘el único que satisface nuestros criterios para establecer lo que es último, adecuado u óptimo’” (RR, nº 53, p. 93; Cfr. nº 37, p. 75).

El ironista no cree que exista un léxico único, universal. Nunca es muy capaz de tomarse en serio a sí mismo, porque las cosas están sujetas a cambio y a la contingencia. El joven Hegel “inició una tradición de filosofía ironista”: abandonó las viejas trivialidades de la filosofía, eludió la argumentación y modificó constantemente el léxico y cambió con ello el tema. El ironista pone a la lógica como auxiliar de la dialéctica (entendida como arte de la discusión donde se defienden los intereses propios); mientras que el metafísico piensa que la dialéctica es una retórica (o arte del discurso), la cual es a su vez un falso sustituto de la lógica (RR, nº 53, p. 91-92, 96-97).

13. La mayoría de los problemas filosóficos, según Rorty, se hacen; son artificiales y no naturales, heredados de los griegos, de Descartes, Kant, Hegel, etc.

El pragmatismo parte admitiendo que tenemos *problemas diferentes* y que éstos se explican mejor si tenemos en cuenta un *vocabulario diferente* del utilizado tradicionalmente en filosofía. Para ello, es suficiente utilizar el vocabulario y la distinción entre “lo más útil y lo menos útil”.

Nada debe ser interpretado como si tuviese un ser, una esencia o sustancia. Si alguien, no obstante, asume esta interpretación, genera entonces más problemas que soluciones. Las cosas (incluidas las palabras) deben ser pensadas como instrumentos para la acción; como herramientas para coordinar nuestro comportamiento con los demás. Por ejemplo, afirmar “tengo hambre” no es una exteriorización de algo interno; sino un instrumento que ayuda a

quienes nos rodean a predecir nuestras futuras acciones.

Ante tal contexto, no tiene sentido preguntarse si esas expresiones son verdaderas, si representan la realidad (mental o física): "Para los pragmatistas esa es no sólo una mala pregunta, sino la raíz del dispendio de mucha energía filosófica" (RR, n° 85, p. 305). Lo mejor es abandonar el problema de la verdad y del relativismo. No se puede afirmar en forma absoluta que "todo es relativo", porque es una falacia y una paradoja, dado que al mismo tiempo que no desea admitir nada absoluto, propone una afirmación absoluta, corriendo el riesgo de contradecirse (RR, n° 85, p. 297).

14. En el contexto pragmatista decir que "algo es verdadero", significa que es *la mejor forma de actuar*. Conocer X o Y, saber X o Y, no está relacionado con algo intrínseco a X o Y, ni que es un conocimiento verdadero en cuanto lo representa adecuadamente; sino que significa simplemente saber *hacer* algo con X o Y (RR, n° 64, p. 47). Aquí no cabe el problema de lo absoluto o de lo relativo que tanto preocupa a ciertos filósofos. Afirmar que la tierra gira alrededor del sol es afirmar que tenemos una mejor forma de actuar, una herramienta mejor que nuestros antepasados; con mejores beneficios para los viajes espaciales.

Dicho en otras palabras, no interesa tanto quien entendió correctamente lo que es el universo; sino quien dispone de mejores herramientas para realizar los fines que nos proponemos. Si alguien se propone confirmar la verdad de las Escrituras que afirma que Josué detuvo el sol, entonces la teoría copernicana no es una buena herramienta; pero si desea realizar viajes espaciales sí lo es.

Los pragmatistas no son absolutistas que "buscan la verdad por la verdad misma"; pero, por esto mismo, tampoco pueden ser considerados relativistas, porque lo relativo solo tiene sentido para quien admite lo absoluto. *El pragmatista busca consenso sobre los fines que se desean alcanzar y sobre los medios a emplear para alcanzarlos* (RR, n° 85, p. 306).

En realidad, es el pragmatismo lo que rige nuestras vidas: hablamos de "jirafas", no porque sea un objeto natural de nuestro mundo; sino "porque conviene a nuestros objetivos hacerlo así", como algunos filósofos les conviene hablar de la "verdad" o de la "verdad en sí misma". "Todas las descripciones que damos a las cosas son descripciones adecuadas para nuestros objetivos". El pragmatista no necesita la meta denominada "verdad" (RR, n° 64, p. 307-308; cfr. n° 57, p. 20, 49). No tiene sentido preguntarse: "¿Estamos describiendo las cosas como realmente son?". Todo lo que se necesita es saber si alguna otra descripción "podría ser más útil para alguno de nuestros propósitos" (RR, n° 85, p. 307, 308).

"Volvemos pragmatistas es identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad" (RR, n° 57, p. 52).

Si luego se deseara saber si existe algún propósito o fin último en función de los cuales los pragmatistas buscan mejores medios, Rorty (siguiendo a Nietzsche y Dewey) sostiene que no hay "algo no humano con autoridad sobre nosotros" y que, por lo tanto, el fin último al que se dirigen los medios prácticos es el deseo y el *proyecto de felicidad* de cada uno. La verdad no es un fin último: nada trasciende el proyecto de la felicidad.

“Quien quedase satisfecho con esto, conseguiría ver la búsqueda de la verdad como una búsqueda de la felicidad humana antes que como la realización de un deseo que trasciende la simple felicidad” (RR, n° 104, p. 11).

15. El *pragmatismo* no es algo probado metodológicamente. Es un sistema de filosofía que parte asumiendo un principio de explicación y con él trata de justificar las consecuencias de su obrar.

El *principio del pragmatismo* podría formularse así: 1) Dado que no hay una Verdad absoluta, ni una Realidad absoluta sino *creencias o interpretaciones contingentes* (por lo que si bien las cosas son de un modo, bien pueden ser o ser interpretadas de otro modo), *etnocéntricas* (según el cual alguien considera que su grupo, o su país, es el centro del mundo de valor, sus conductas son las más valiosas o verdaderas), entonces 2) es conveniente que todos en la práctica -en nuestras acciones- busquemos “la utilidad para nosotros más que una descripción precisa de las cosas en sí mismas” (RR, n° 85, p. 308). La *creencia de un futuro mejor* (aunque en el presente no se sepa en qué consiste “lo mejor”; como, en el pasado, los mamíferos no sabían que su condición sería mejor que la de los dinosaurios) suplanta toda otra noción de realidad presente, de naturaleza de las cosas, o de razón a la que se debe respetar para ser verdadero, justo o racional (RR, n° 64, p. 14; n° 99, p. 27). El pragmatismo no se guía por conocimientos verdaderos sino por creencias eficaces.

“If there is anything distinctive about pragmatism it is that substitutes the notions of a better human future for the notions of ‘reality’, ‘reason’ and ‘nature’”. (RR, n° 99, p. 27).

Admitido este principio del pragmatismo, él también justifica la consecuencia, por ejemplo, de pensar que el conocimiento no es *una representación interna y exacta* de las cosas exteriores. Lo que tenemos son esperanzas, creencias y lenguajes los cuales son herramientas para nuestros fines. Otra consecuencia de este principio del pragmatismo nos lleva a *evitar las distinciones*, como la de sujeto-objeto, objetividad-objetividad, etc. Por ello, “no hay manera de separar ‘la contribución que el objeto hace a nuestro conocimiento’ de la ‘contribución hecha por nuestra subjetividad’” (RR, n° 85, p. 308). Otra consecuencia que se sigue del principio del pragmatismo, es el *abandonar el sueño platónico del conocimiento perfecto* que implicaría despojarnos de todo nuestro interior (de nuestros intereses y deseos) y abrirnos al mundo para contemplarlo tan cual es, superando nuestra condición biológica, engancharlo a nuestro conocimiento en una fuente sobrenatural. Otra consecuencia que se deriva de este principio, de capital importancia para la moral consiste en reconocer que “los seres humanos deben actuar por sí solos y no tienen una luz sobrenatural que los guíe hacia la Verdad” (RR, n° 85, p. 309). Para Rorty, no hay nada sublime fuera del tiempo y de la historia (RR, n° 53, p. 125).

Rorty, leyendo a Freud y a Nietzsche, desea “tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo” (RR, n° 53, p. 53, 58-59).

16. La Ilustración (o filosofía de la Edad Moderna) reemplazó la Luz superior de la verdad platónica por la Razón, haciéndola “una facultad casi divina” (racionalismo).

Esta concepción moderna es ahora atacada por el pragmatismo, el cual sostiene que no hay ningún conocimiento privilegiado: nuestro conocimiento es

una búsqueda de intereses, de utilidades. El pragmatismo abandona la idea de una razón, entendida como una fuente universal de verdad, y si algún significado le queda a la razón, ésta quiere significar *solamente la búsqueda gradual de un consenso para realizar finalidades en común*.

Rorty apela a una concepción darwiniana del hombre y del conocimiento concebido como una esperanza. Sus adversarios, según Rorty, apelan a una concepción sobrenatural de la razón. Ahora bien, ante tal disyuntiva, él estima que no hay "algún punto de vista neutral" (RR, nº 85, p. 315); pero él aboga por el *pragmatismo* considerado como *un hecho histórico*, sin que le sea necesario buscar otra causa más profunda.

"La mejor explicación del triunfo relativamente fácil de Darwin, y de nuestra creciente predisposición a reemplazar el conocimiento por esperanzas, es que durante los siglos XIX y XX europeos y norteamericanos conocieron un extraordinario incremento de la riqueza, la alfabetización y el ocio... Los intelectuales del siglo XIX pudieron decir: `A nosotros nos basta con saber que vivimos en una era en que los seres humanos podemos hacer las cosas mucho mejor, en nuestro beneficio. No necesitamos indagar detrás de este hecho histórico en busca de hechos no históricos acerca de lo que realmente somos´" (RR, nº 58, p. 68).

El pragmatismo, según Rorty, comienza *utilizando la concepción del naturalismo darwiniano*, según la cual los seres humanos son productos fortuitos de la evolución. El darwinismo no es sumido como una concepción *verdadera* del mundo, sino como "un artificio realmente útil" para extenderlo y entender la evolución cultural y superar las concepciones fijistas y dualistas de las culturas. En la concepción darwiniana, los seres se hacen en relación. "Lo que es depende de lo que es en relación con (o si se quiere en diferencia con)" (RR, nº 104, p. 296). Existe un "panrelacionismo". En este contexto pragmático, "el significado queda reducido al uso" (RR, nº 82, p. 92; nº 64, p. 45), y la verdad, como lo afirmara James, queda reducida a "lo que nos vendría mejor creer" (RR, nº 104, p. 40).

Rorty se llama a sí mismo panrelacionista (RR, nº 104, p. 155, 169), pero no desea llamarse relativista, porque el relativismo tiene sentido sólo en relación con algo absoluto (Dios, Naturaleza, Realidad, Verdad. Objetividad), lo que le parece imposible de aceptar. No obstante, el panrelacionismo significa conceptualmente lo mismo que el relativismo en cuanto las cosas son solo sus relaciones, sin nada absoluto en sí mismas ni con referencia a algo absoluto fuera de ellas. El panrelacionismo significa, en efecto,

"pensar que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas... Una clara ventaja del panrelacionismo es que permite desechar la distinción entre sujeto y objeto, o sea la distinción entre aquellos elementos del conocimiento humano resultado de la aportación de la mente y aquellos otros elementos resultado de la aportación del mundo. Cosa que consigue afirmando que nada es lo que es bajo todas y cada una de sus descripciones; que la noción de lo que una cosa es en tanto que no descrita, con independencia de las relaciones que mantiene con las necesidades humanas y los intereses que han generado una u otra descripción, carece de sentido" (RR, nº 104, p. 141).

Si por objetividad se entiende "el conocimiento de un mundo objetivo: un mundo que es como es independientemente de cómo nos parezca que es o de lo que estemos inclinados a creer sobre él" entonces, por un lado, la objeti-

vidad no existe (RR, nº 104, p. 192), y por otro, lo que existe es en relación con el hombre y por esa relación: las cosas son los que nos parecen que son o lo que creemos de ellas. Difícilmente se considerará entonces una definición más exacta o, al menos, lo más parecida a lo que clásicamente se ha llamado, en filosofía, *relativismo*.

Todo está condicionado con todo, sin que exista algo absoluto (*ab-solutum*: suelto de toda relación de dependencia). En este sentido, "los pragmatistas ponen en duda la sugerencia de que algo es no condicionado, porque dudan de que algo sea, o pueda ser, no relacional" (RR, nº 64, p. 78). Ya John Dewey, a quien sigue Rorty, consideraba que *no existe nada incondicionado* y, en este sentido, *era un relativista*, como Rorty mismo lo reconoce, aunque él prefiere llamar a este hecho *etnocentrismo* y evitar de este modo las clásicas acusaciones que se le hacen al relativismo.

"Por culpa de esta negativa a ser incondicional Dewey fue acusado de suscribir el `relativismo`. Si `relativismo` significa simplemente fracasar en el intento de hallar un uso a la noción de `validez independiente del contexto`, entonces esa acusación estaba totalmente justificada" (RR, nº 104, p. 135).

17. En resumen, se podría afirmar que existen *tres grandes concepciones de lo que es el relativismo* y solo una de ellas es asumida por los pragmatistas como Rorty. Permítasenos una larga citación en este delicado e importante tema.

"El epíteto tradicional que los realistas imponen a los pragmatistas es el de `relativismo`. Este nombre designa comúnmente tres concepciones diferentes. La *primera* es la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra. La *segunda* es la idea de que `verdadero` es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen. La *tercera* es la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad *-la nuestra-* utiliza en uno u otro ámbito de indagación. El *pragmatista* sostiene la tercera concepción, etnocéntrica. Pero no suscribe la primera tesis, que se refuta a sí misma, ni la excéntrica segunda tesis. Piensa que sus ideas son mejores que las de los realistas, pero no cree que correspondan a la naturaleza de las cosas" (RR, nº 56, p. 42).

"Verdadero", en el contexto pragmatista, es la expresión de un simple cumplimiento, de una recomendación: la de *atenerse a lo más útil* para cada persona o sociedad. "Verdadero" significa que hemos progresado intelectualmente; no en el sentido de que hemos hallado una mejor representación del mundo, sino en el de que hemos mejorado nuestras utilidades: hemos hallado *mejores herramientas* para mejores fines, "mejores, claro está, según nuestra perspectiva" (RR, nº 104, p. 268). Aún en este contexto, Rorty no admite que el relativismo, etnocentrismo o panrelacionismo sea un idealismo o un subjetivismo, pues *no hay un sujeto ni un objeto privilegiado* que sea una referencia obligada para obtener la verdad (RR, nº 104, p. 141).

El pragmatista utiliza el término "verdadero" para recomendar su propia concepción. En este sentido, la verdad tiene un sentido unívoco. Para el pragmatista, "verdadero" es un término flexible, como "aquí", "allí", "bueno", "malo", "tú", "yo", y "significa lo mismo en todas las culturas", aunque en cada

cultura se refiera a objetos distintos, con palabras distintas.

En fin, "nada hay que decir sobre la verdad, excepto que cada uno de nosotros recomienda como verdaderas aquellas creencias" que creyendo en las cuales considera bueno, en el sentido de útil. La "verdad suele afrontarse cambiando el tema, desde la verdad a la practicidad" (RR, nº 56, p. 116).

En la práctica, todas las personas y las sociedades son etnocéntricas: ven bien y comparten la vida con personas y sociedades con cuyas creencias coinciden.

"Yo diría que no hay verdad en el relativismo, pero sí en el *etnocentrismo*: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida... Este es un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación" (RR, nº 56, p. 52,51).

18. En realidad, el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, "mucho menos una teoría relativista"; sino una *teoría de la utilidad desde una perspectiva etnocéntrica*. Sin embargo, esta utilidad no tiene una finalidad clara y prefijada; no tiene, como referencia, "un lugar que de algún modo ha sido preparado para la humanidad de antemano". Ni siquiera hay consenso sobre las cuestiones últimas; pero en general, las comunidades buscan su propia conservación y mejora. El pragmatista abandona el intento de una perspectiva divina de las cosas (donde las vería y conocería como tal, cual son) o la finalidad prefijada del hombre y de la sociedad; y abandona "el deseo de objetividad", esto es, de entrar en contacto con lo no humano, con las cosas en sí mismas (RR, nº 56, p. 43, 47, 69, 141).

"No tenemos idea de qué pueda significar el 'en sí misma' de la expresión 'la realidad tal como es en sí misma'. Así que proponemos que se abandone la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles" (RR, nº 100, p. 11).

Los conceptos no representan la realidad, sino que son medios para creer y tener conductas, utilizando palabras para convivir. Por ello, los conceptos son útiles: son útiles usos de las palabras.

"Como nos enseñó Wittgenstein, los conceptos son usos de palabras. Durante mucho tiempo, los filósofos han tratado de comprender los conceptos; lo importante, sin embargo, es cambiarlos para que sirvan mejor a nuestros propósitos" (RR, nº 104, p. 137).

El pragmatista admite que tiene que partir de donde se halla: en la práctica debe privilegiar a su propio grupo, aun cuando no puede ofrecer una justificación no circular (o viciosa) al hacerlo. Pero, en última instancia, no hay obligación de justificarlo todo.

"Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio" (RR, nº 56, p. 49).

En resumen, no hay "más criterio para la verdad que la justificación". Ahora bien, la justificación o "la preferibilidad-de-creer siempre serán tan relativas a los diferentes auditorios" como la bondad a los propósitos y la rectitud a las situaciones. Aun "concediendo que `verdadero` es un término absoluto, sus condiciones de aplicación serán siempre relativas" (RR, nº 100, p. 13).

B) Conocimiento y relatividad en el conocimiento, según Rosmini.

19. Para Antonio Rosmini, *conocer no es sentir*. El *sentir* es un acto del sujeto que termina en el sentimiento modificado (en los sentidos) del sujeto. *Quien siente no sabe lo que siente*. Para conocer lo que siente se requiere un acto de conocimiento, que es distinto del sentir.

El hombre es, a la vez, un sujeto que siente y un sujeto que conoce. Por ello, todo lo que siente lo suele también conocer, y con frecuencia es consciente de conocer lo que conoce. Mas esto no nos debería llevar a identificar conocer con sentir.

Conocer, según Rosmini, significa *juzgar lo que se siente*, afirmando que es de alguna forma, que tiene un ser determinado (en la realidad o al menos en la mente). Un ser determinado es un ente (AR, nº 34, Vol. I, § 131; II, § 505, § 519). Cuando la mente conoce algo y afirma: "Esto", se supone que es (real o pensable); porque decir "esto", y pretender no afirmar nada, es absurdo, contradictorio. No se puede, pues, conocer sin juzgar y no se puede juzgar sin al menos la idea del ser. Pero a veces se puede conocer sin tener conciencia de conocer, esto es, sin volver a conocer lo que ya se conocía; porque tener conciencia implica volver sobre lo ya conocido.

20. Según Rosmini, no se puede sostener que alguien tiene inteligencia y no conoce nada en absoluto. Para Rosmini, *conocer supone conocer algo absolutamente*: el ser indeterminado; supone tener la idea innata del ser. Este primer conocimiento absoluto, no es un conocimiento consciente, sino el término de una intuición fundamental. Por él, el ser indeterminado es el objeto fundamental de la inteligencia humana. Por ello, *la mente humana no puede pensar una contradicción*, o sea, que algo es y no es al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista. El principio de no contradicción expresa el hecho de que *la mente piensa al ser (indeterminado) en forma absoluta*: el ser es o no es; entre el ser y no ser no hay nada intermedio. Que la mente piensa el ser en forma absoluta significa solamente que *no piensa el ser indeterminado en forma relativa a otra cosa*.

La inteligencia supone el conocimiento (inconsciente, directo) del ser indeterminado, cuyo contenido no es, por lo tanto, ningún ente, ni Dios. La inteligencia humana está hecha por la presencia inteligible del ser que, al hacerse ésta presente, posibilita ser a la inteligencia.

Esa idea del ser innata de la inteligencia es, a su vez, el *medio* para conocer todo lo que se le ofrece como sentido por los sentidos humanos: los escolásticos la llamaron luz del intelecto (agente)⁷⁶.

Una vez formada la mente humana, un conocimiento implica, entonces,

⁷⁶ Cfr. DAROS, W. R. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista en Pensamiento*, Madrid, España, 1976, Enero-Marzo, p. 47-72. DAROS, W. R. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini en Sapientia*, 1976, p. 250-258.

un contenido (lo sentido que percibimos con los sentidos) y una forma. Esta forma es el ser aplicado a ese contenido, de modo que el hombre puede afirmar: "Esto (lo presente a los sentidos: contenido) es (tiene la forma de ser)". Luego, mediante la reflexión sobre lo que percibe, la mente humana puede dar más detalles acerca de cómo es lo que percibe (AR, nº 5, § 961-964).

"Para tener la idea y la percepción perceptiva de un cuerpo, yo debo juzgar: 1º que existe un ente; 2º que me ha modificado y obrado sobre mí de un modo determinado por la extensión y las otras cualidades sensibles. Debo hacer estos juicios: 1º percibir las cualidades sensibles; 2º percibir mediante el tacto y la fuerza locomotriz, el término sentido en su acción (percepción sensible); 3º formar el acto del juicio sobre este término sentido, por el que paso a mirarlo como participante de la existencia" (AR, nº 5, § 973).

"Conocer" algo como un considerarlo en forma absoluta.

21. Conocer es pues, para Rosmini, un considerar lo que se siente, no en relación al sentimiento que es afectado; sino *en el ser inteligible*: considerarlo *en modo absoluto* (AR, nº 5, § 965). Considerar una cosa en cuanto es una idea, en su forma entendible, es considerarla absolutamente, o sea, objetivamente en la mente.

El sentimiento es incógnito a sí mismo. Quien sólo siente algo, no sabe que lo siente. El sentir es un acto diverso del conocer. Es el conocer lo que hace de un sentimiento (que es algo del sujeto) un objeto; y no es el sentimiento objeto por sí mismo. Un sentimiento es provocado por algo exterior al sujeto (lo que Rosmini llama un extrasujeto), pero no por esto es objeto del conocimiento: no es ya algo conocido.

Para que lo sentido sea también conocido se requiere que: 1º) la mente humana constituida por la idea del ser, 2º) perciba lo sentido por los sentidos, 3º) también por medio de la idea ser. De este modo, lo sentido es considerado como absoluto, o sea, por lo que es, no sólo por lo que sentimos de él.

22. Rosmini cree estar, en esto, de acuerdo con toda la tradición filosófica que admitía en el conocimiento la metáfora de la *iluminación* de la inteligencia (AR, nº 5, § 1175 nota, 1189, 484).

La inteligencia es inteligencia porque es iluminada por el ser indeterminado (no por algún ente ni por Dios). El ser es luz por sí mismo, o sea, *es inteligible por sí mismo*: el ser posee la característica de ser entendido por sí mismo, pues si no lo fuera ¿quién lo podría hacer inteligible? ¿La nada que no es? (AR, nº 5, § 1189).

Si el ser no fuese inteligible no podría haber inteligencia. El *ser es inteligible por sí mismo* y esto es para Rosmini una verdad metafísica: una verdad que se refiere a todo el ser, no solo al lenguaje con el cual la expresamos. Que "el ser es el ser" es una expresión que se comprende si se comprende lo que se significa con "el ser". El ser lo incluye todo virtualmente, por ello que sea inteligible para una inteligencia, es algo que se comprende, con la reflexión, sobre lo que es el ser. Si no fuese inteligible, nada lo sería, y entonces no estaríamos poniendo el problema. Para Rosmini, es un hecho evidente que la inteligencia conoce (sin tener conciencia de ello) el ser indeterminado e inteligible, lo que él ha llamado, la *idea del ser*.

La idea del ser no es el concepto consciente y reflexivo del ser. Rosmini llama idea a aquello que es medio para conocer; y la idea del ser es el ser y el medio para conocer el ser; es el que hace surgir constitutivamente la inteligencia. El ser indeterminado es *ser* y, por ser inteligible de por sí, es, a la vez, *idea de ser* para la inteligencia humana.

23. En este contexto, debemos distinguir, al hablar del *conocer* tres aspectos: a) el *sujeto que conoce* (y nada hay más subjetivo que el sujeto); b) el *acto de conocer* (que en cuanto se inicia en el sujeto es un acto del sujeto y subjetivo), c) el *conocimiento, como acto terminado en el objeto conocido*. En este último sentido, el acto de conocer fundamental (la intuición de la idea del ser) termina en el objeto (esto es, en el ser en cuanto inteligible o idea), y es objetivo; es absoluto, de por sí; es el objeto el que le da la inteligibilidad y hace ser al conocimiento objetivo.

Aunque el conocimiento es "en" relación a la mente de un sujeto, no es totalmente por el sujeto. Para Rosmini, *el conocimiento es efecto de la verdad e inteligibilidad del objeto*. El sujeto no crea la inteligibilidad del objeto fundamental de la mente humana, sino que el sujeto es humano por recibir ese objeto que es la idea del ser indeterminado y en sí inteligible. "El *ser* (objeto) es lo que constituye lo *diverso* del espíritu (sujeto)" (AR, nº 5, § 1160).

Esto no quita que hay numerosos objetos que son fabricados por la mente humana: son, en general, los objetos abstractos, esto es, los objetos que la mente considera separadamente (por ejemplo, "el hombre" sin considerar su estatura o color).

Lo relativo y lo absoluto en el ser y en el conocer.

24. Por absoluto (*ab - solutum*: suelto de) se entiende lo que tiene -en su ser, en sí mismo-, la necesidad de ser. A "absoluto" se opone lo "*contingente*": es contingente lo que sucede o acaece; lo que puede ser o existir pero también podría no ser, porque no tiene en sí mismo la necesidad de ser (AR, nº 5, § 299). Lo absoluto se opone también a *relativo*: es *relativo* lo que tiene una relación, y es en cuanto tiene una relación (AR, nº 34, Vol- III, § 913; nº 19, Vol. I, § 38).

En este contexto, en que distinguimos *el sujeto* del acto de conocer, *el acto* de conocer y el término de ese acto o *conocimiento*, ni el sujeto ni el acto de ese sujeto pueden pretender ser absolutos. Ellos son finitos, contingentes, limitados en su realidad (AR, nº 55, § 104).

El *acto* de conocer existe *en relación* al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Un acto no existe en el vacío: es en relación, es esa relación que, en su término u objeto, llamamos conocimiento.

Solo el *objeto fundamental inteligible* (que constituye, al sujeto, en sujeto cognoscente, y hace posible la relación que es acto de conocer), solo ese objeto fundamental es, para Rosmini, infinito, en relación al sujeto pero absolutamente independiente -en su ser- del sujeto y del acto de conocer.

"Este término del pensamiento es su objeto y también su forma pero objetiva. Ahora bien, a mi parecer, la necesidad lógica no es producida por la naturaleza del sujeto que hace el acto, el cual siendo contingente no tiene necesidad ni lógica ni metafísica; sino del mismo objeto, en el cual el sujeto termina su acto, y

del cual el acto mismo adquiere forma" (AR, nº 55, § 115).

25. Desde la perspectiva del *ser*, el sujeto y el acto de conocer, en el hombre, no son ni absolutos ni infinitos. Solo el ser es absoluto. El ser (en su idea y en aquello a lo que ella remite; en su forma y en su contenido) es absolutamente: o es o no es: no deviene, ni es más o menos (AR, nº 33, § 344). El sujeto humano, por el contrario, es un ente finito y, como tal, es pero no necesariamente (pudo no haber sido): es contingente. El sujeto humano puede devenir, puede ser más o menos desarrollado, cambiar, realizarse.

Avancemos algo más: El *ser es absoluto pero no todo absoluto es en sí*. El objeto de la inteligencia, el conocimiento primero, fundamental y constitutivo, es, según Rosmini, la idea de ser indeterminado: el ser en su forma inteligible. El ser, en la forma esencial de idea (de por sí inteligible), es indeterminado; no es todavía el ser en sí "porque en sí no puede existir nada que sea indeterminado" (AR, nº 5, Pr. § 23).

El *ser indeterminado inteligible* es, por su forma, la idea del ser. Por su contenido es la esencia del ser, pero aun la esencia del ser *indeterminado*: el *ser*, para ser *en sí*, implica además la realidad y la moralidad del ser. Este ser, absoluto y en sí, real y moral, es solo Dios.

La idea del ser es una idea -no del hombre o psicológica- es inteligibilidad del ser: ella hace suponer que debe existir una Mente Infinita y Absoluta para la cual esa idea es adecuada. Dios, en la concepción rosminiana, es la realidad infinita, necesaria, en sí y absoluta exigida por un razonamiento sobre la idea del ser. Dios no es relativo a nada; no depende de nada; es en sí uno e independiente (*ab – solutum*) de todo lo que es.

26. En la concepción rosminiana, Dios es, pues, el único ser *absoluto*, necesario, independiente, autosuficiente, en sí, que sin embargo, contiene en sí tres formas esenciales de ser en relación constitutiva. Todo lo demás depende de él, es *relativo* a Él.

En el hombre mismo "*todo lo que es real es subjetivo*" (AR, nº 55, § 456); es en relación al sujeto: "El sentir es un modo de ser relativo al que siente" (AR, nº 34, Vol. VI, § 62). Pero el hombre no es solo realidad: posee inteligencia y el objeto de la inteligencia humana es el ser indeterminado inteligible, el cual es objeto, irreductible al sujeto. Es justamente el ser inteligible lo común a todas las formas de las ideas, aunque estas sean diversas en su contenido. Lo común no es real y subjetivo, sino ideal y objetivo (AR, nº 21, p. 57).

El relativismo no es, pues, aceptable porque este sistema implica que *todo es relativo* y, según Rosmini, *todo es relativo, menos Dios* (AR, nº 5, § 229). La idea del ser, si bien es infinita, en cuanto es el ser indeterminado (sin la realidad de Dios), es sin embargo creada por Dios. La idea del ser depende de la inteligencia divina, no de la humana. "El ser en su forma objetiva es el primer relativo, principio de todos lo otros" (AR, nº 34, Vol. III, § 915). Para Rosmini, el origen de las relaciones se hallan en Dios, en cuanto es uno en esencia y trino en sus formas. De hecho, todo principio de acción es "un relativo operante"; el causante es causante en relación a los efectos que causa; la sustancia lo es en relación a los accidentales. La misma persona es un principio de acción y es llamada por Rosmini: una relación subsistente (AR, nº 34, Vol. III, § 1032; nº 4, S. F., § 166-173).

Por la creación surgen los *relativos creados* ad extra del ser pleno e infinito. El relativismo tiene, paradójicamente sentido, cuando se niega al creador, al absoluto y, entonces, todo lo relativo se absolutiza: solo existe ahora como absoluto lo que antes era relativo. El relativismo (entendido como sistema filosófico) aparece como el sucesor del Ser absoluto, de Dios, como el que ocupa su lugar: lo único absoluto es que todo es relativo. Pero se trata de una afirmación paradójica, pues al ser relativo no tiene valor absoluto, y si es absoluto entonces no es relativo.

En este contexto, solo cabe hablar, con sentido, de relativos en el ser y de relativos en el pensar.

Por la idea del ser se pueden pensar relaciones. La relación es una entidad que advierte la mente entre otras dos entidades. Hay relaciones que hacen al ser de las cosas y relaciones que hacen al pensar de las cosas, de modo que sin esas relaciones no serían (*relativos de ser*) o no serían pensables (*relativos de pensamiento*).

Esta idea del ser depende, en su ser, la mente divina y no es pensable sin esta mente. Como dijimos, solo puede decirse absoluta en su ser, respecto de la inteligencia del hombre. Ella está fundando la inteligencia humana, pero no es producto de la inteligencia humana.

“Yo creía haber suficientemente declarado que el principio de la filosofía como ciencia del hombre es el ser; pero el ser todavía indeterminado, y haber dado esta razón manifiesta e innegable: que el ser indeterminado antecede lógicamente a todos los conocimientos humanos y ser la forma de ellos...”

Se engañan pues quienes manifiestan creer que el ser indeterminado es solamente una producción del alma humana. De este, su primer principio erróneo, pretenden después inferir que el comenzar de él sea lo mismo que comenzar de un primer principio psicológico. La verdad es que el ser, aunque indeterminado, es absolutamente ser, si bien no sea el ser absoluto” (AR, n° 5, § 26, 27).

Los sensistas, empiristas, subjetivistas y otros, muestran ignorar el modo idea del ser, que está presente a la inteligencia sin confundirse con ella, sin salir de ella como un producto de la misma. Ningún ente, ni la mente humana, siendo finitos, pueden producir algo infinitamente superior a ellos.

Si la mente humana pudiese producir el ser indeterminado e infinito, también podría darle las determinaciones infinitas y hacer a Dios (hacerse Dios), un absoluto real infinito; y esto es lo que han pretendido hacer los idealistas alemanes.

27. El punto de partida de la filosofía rosminiana no es un ser, producto del psiquismo humano, *primero psicológico*: no es un concepto abstraído por la inteligencia humana. Por el contrario, el ser es primeramente ser ontológico; es *primero ontológico*, sin que esto nos haga dioses.

“Pero como dos pueden ser los primeros ontológicos, esto es, el ser determinado y absoluto y el ser indeterminado e ideal, nosotros afirmamos que el ser determinado y absoluto es el primero para la mente divina; y el ser indeterminado e ideal es el primero para la mente humana” (AR, n° 5, Pr. § 29).

El ser, aunque indeterminado, es objeto infinito, ideal (no real) y constituyente de la inteligencia humana; pero el sujeto humano es finito y real.

28. Se da pues lo absoluto y lo relativo en el ser y, en consecuencia, en el conocer.

Absoluto (lo que no depende, para ser, de nadie y tiene en sí la necesidad de ser) no es más que el *ser* (AR, nº 34, Vol. III, §. 911). Pero el ser, según Rosmini, es *uno en esencia y trino en sus formas esenciales*. Lo absolutamente absoluto, entonces, es el ser infinito Real (Dios). La idea del ser (forma ideal del ser, que no es Dios ni ningún ente finito), participada por Dios a la inteligencia humana es absoluta (infinita) respecto del hombre, y no depende, en su ser, del hombre; pero es relativa a la inteligencia divina que la crea pues la idea del ser no es Dios, sino una participación infinita e impersonal -objeto- de Dios que es sujeto.

Lo relativo aparece, pues, primeramente en los modos o formas de ser, y luego, en los sujetos reales creados. "Lo que *absolutamente es* expresa el modo de ser, esto es, el modo infinito, y se distingue de lo que *es relativamente*, que es el modo finito" (AR, nº 34, Vol. III, §. 911 nota 1; nº 33, § 618).

A esto le sigue la *forma de pensar absoluta* acerca de un ente (como siendo uno en sí, abstractamente independiente de lo demás) y la *forma de pensar relativa* (de modo que un ente no puede ser pensado sino en relación a otro: una idea no puede ser pensada sino en relación a una mente para quien es idea).

"Una cosa es pues `el modo de ser´ y otra cosa es el `modo de pensar´. Se da un absoluto y un relativo de ser; y se da un modo absoluto y un modo también relativo de ser. Pero además de esto, se da un modo absoluto y un modo relativo de pensar. De esto se saca un absoluto, en cuanto es pensado absolutamente, y un relativo, en cuanto es pensado relativamente. Pensar una cosa absolutamente significa pensar una cosa en modo absoluto, esto es, pensarla en modo como una entidad en sí, una y simple, como ser. *Pensar una cosa relativamente significa pensar una cosa refiriéndola a otra*; y, por lo tanto, pensarla como una dualidad, no ya como ser sino como modo de ser" (AR, nº 34, Vol. III, § 914; Cfr. VI, § 62, VII, p. 201).

29. Por ejemplo, un *principio* y un *término* son, en sus mismos conceptos, relativos, al punto que uno no puede ser pensado sin el otro. Pero si se los piensa como un todo, como formando una unidad, se los considera con un *modo de pensar absoluto*.

Se *piensa en modo absoluto* lo que se piensa como un ser o ente; se *piensa en modo relativo* lo que se piensa como parte relacionada interior o exteriormente con otra parte del ser o del ente, o con otro ente.

"El pensar en modo absoluto es lo primero y esencial a la mente, pues esta piensa y concibe siempre inmediatamente, todo lo que piensa y concibe, como ser. Porque el primer conocimiento, que es intuitivo, tiene por objeto el ser, que es absoluto y produce el modo de pensar absoluto. Por ello es posible también aquella abstracción por la que se piensan los términos de una relación singularmente, en modo absoluto. Estos no serían pensables en modo absoluto si éste modo no fuese propio de la mente, más aún, esencial a ella" (AR, nº 34, Vol. III, §. 914).

Se debe distinguir, pues, a) lo que es absoluto o es relativo, y b) lo que se *piensa* o se asume como absoluto o como relativo (AR, nº 34, Vol. III, §. 1459). Respecto de las ideas, ellas tienen unas *formas de ser* que no existen sino en relación a una mente (y, en este sentido, tienen un ser relativo); pero el *contenido* de ellas dan a conocer lo que son las cosas absolutamente, en lo que son las cosas, no en lo que le gusta al sujeto que tiene las ideas o conoce las cosas (AR, nº 34, Vol. V, §. 85).

Rosmini admite, además, *un pensar relativo* en el sentido de que a veces tenemos de las cosas un *conocimiento imperfecto por el medio con el cual se lo conoce*. Ese conocimiento es relativo al modo de conocer. Por ejemplo, las cosas que se conocen *mediante un signo sensible imperfecto*, generan un conocimiento de la cosa conocida también imperfectamente. Pero nosotros podemos llegar a conocer que un determinado signo sensible no representa fielmente el objeto. Esto indica que obtenemos el conocimiento de otra fuente, pues de otro modo no podríamos corregir la infidelidad o imperfección que hay en el signo sensible, la cual no se conoce sino confrontado el signo con el objeto; y *esta confrontación no se podría realizar si no conociéramos el objeto independientemente del signo*. No podríamos, por ejemplo, conocer que el signo visivo de una casa que está muy lejos, representa la grandeza real de la casa. Hay pues dos modos de conocer las cosas sensibles, de modo que con uno se corrige al otro. Si nosotros solo tuviésemos el sentido de la vista, no podríamos jamás darnos cuenta de que la imagen visiva de la casa vista a la distancia es demasiado pequeña. Pero dado que tenemos el sentido del movimiento y del tacto, el sentimiento fundamental de nuestro cuerpo y el tacto nos dan una medida estable de algunas cosas, con la cual podemos corregir la imperfección de la imagen sensible y visible de la casa a distancia o de otras cosas.

Las cosas sensibles son relativas a nuestra sensibilidad (sentimiento fundamental de nuestro cuerpo y al tacto de nuestro cuerpo). Pero *solo es la mente la que puede poner en duda que haya dos tipos de grandezas: la dada por un signo sensible y la grandeza de la cosa signada*.

En otros casos, los conceptos son relativos en cuanto son creados por el hombre y *relativos a su modo de pensar o entender*. En efecto, *el modo de significar depende del modo de entender* (AR, nº 34, Vol. III, §. 984). La "racionalidad" no existe como una cosa real; es un modo de significar un modo de entender, en abstracto, lo racional de un conjunto de actos que tienen la cualidad de ser racionales. El pensamiento imperfecto, al abstraer (al considerar separadamente) altera los objetos limitándolos.

Nos hacemos *críticos* porque, por un lado, la realidad externa nos sirve de *criterio* para medir nuestras ideas; y, por otro, el principio de no contradicción nos exige coherencia.

La crítica, sin embargo, es más necesaria aún cuando observamos *procesos internos* a nosotros mismos. Esas realidades internas no solo son tenues, fugitivas, complejas, sino que "las mismas facultades intelectivas, que se utilizan en el observar, agregan algo propio a la cosa observada. Por ello, para conocer a ésta en su pureza, debe sobrevenirle una *reflexión crítica*, que le quite a la cosa observada todo lo que se ha metido con la misma observación" (AR, nº 15, §. 952).

C) Observaciones conclusivas.

30. Rorty, en su pragmatismo, no distingue a) sentir de b) conocer y ataca como inútil toda concepción dualista del conocimiento donde sea necesario mantener la distinción sujeto-objeto.

En la concepción de Rosmini, el conocimiento no es una cuestión pragmática, referida a la utilidad o inutilidad del sujeto, sino una intelección del ser (en general, mediante la idea del ser) y de los entes en particular mediante los datos de los sentidos.

Mas la realidad, y lo que los sentidos nos modifican cuanto tenemos sensaciones no es cognoscible en sí misma. La realidad no se la conoce en sí misma por el mero hecho de que afecte la sensibilidad del hombre, si el hombre no tiene la facultad de conocer lo que siente.

Según Rosmini, el hombre conoce porque posee la idea del ser que hace a la inteligencia. Ésta, una vez constituida por el ser, conoce los entes reales, (mediante los sentidos que aportan la materia del conocimiento), aplicándole naturalmente la luz del ser, (la inteligibilidad del ser) a lo que siente.

En la concepción de Rosmini, pues, el pragmatismo usa del conocimiento pero no se interesa por explicar su origen último.

31. Por otra parte, el conocimiento, en la concepción rosminiana, no es una representación exacta de un ente sentido; sino una intelección, una iluminación del ser de ese ente, de modo que así pueda ser comprendido. Lo sentido no es ya comprendido, de modo que conocer lo sentido es volver a representar exactamente lo que ya estaba presente en la sensación.

32. Conocer una cosa implica llegar a lo que es esa cosa, haciéndola inteligible. No es, por lo tanto, un acto subjetivo (la expresión del parecer o la opinión del sujeto o lo que el sujeto siente); sino que es un acto objetivo: llega al objeto conocido y desvela su ser haciéndolo inteligible.

Al no aceptarse esta concepción del conocimiento se cae en el subjetivismo y en el relativismo. El hombre, en cuanto sujeto, se convierte en la medida de lo que son todas las cosas (AR, nº 55, p. 373).

33. Rorty no admite el ser: "El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: 'Un vapor y una falacia'" (RR, nº 31, p. 124). Dicho en otras palabras, el ser es nada y Rorty, en este sentido, es un sostenedor del nihilismo.

Para Rosmini, cuando el ser objetivo ha perdido su sentido y valor, solo queda el sujeto que lo interpreta de diversas formas, a la medida del sujeto. Entonces el subjetivismo se convierte también en pragmatismo y en relativismo: en la práctica y por razones prácticas, todo es relativo al hombre, sin que el hombre sea un absoluto. El pragmatismo de Rorty está lejos de afirmar que el hombre sea un absoluto: por el contrario, es un producto de las circunstancias y de él mismo, sin que nada ni nadie sea absoluto, independiente, necesario en sí mismo. Como subjetivo y objetivo, relativo y absoluto son conceptos relativos que mutuamente se implican, Rorty prefiere abandonar estas distinciones: nadie puede ser llamado relativista si no acepta algo absoluto. No obstante, Rorty desea criticar el valor absoluto atribuido a ciertas convenciones sociales que de hecho son relativas.

“Los así llamados `relativistas´ afirmamos que muchas de las cosas que el sentido común cree encontradas o descubiertas en realidad son hechas o inventadas” (RR, nº 85, p. 297).

Este hecho de relatividad es aceptado también por Rosmini; y más aún cuando éste filósofo afirma que todo lo real finito es relativo. Mas no por ello se acepta un relativismo, dado que *Rosmini admite algo absoluto que no admite Rorty: el ser*. Rorty desprecia irónicamente este tipo de valor atribuido al ser y la -para él- inútil distinción entre absoluto y relativo, ateniéndose solamente a “la distinción entre más útil y menos útil” (RR, nº 85, p. 302).

34. Este relativismo individual, hecho pragmatismo, puede extenderse a lo social. Entonces todo es relativo a la sociedad, a su cultura, a su tiempo, a los consensos de la mayoría, en todo lo cual no hay que buscar nada de absoluto, sino lo que es útil o inútil.

Rorty no cree que alguien sea capaz de salir de su propia sociedad y de su propio lenguaje con el que expresa su punto de vista. Las cuestiones metafísicas “pueden adquirir un respetable sentido ironista socializándolas”, incorporándolas a las contingencias y necesidades históricas (RR, nº 53, p.101, nota 4).

Rosmini está de acuerdo en que el hombre en cuanto sujeto real no es un absoluto, y en que todo lo real que le afecta, es relativo al sujeto que lo siente y conoce. Pero no acepta que todo en el hombre sea relativo: el ser inteligible, objeto fundante de la inteligencia humana, no es creado por el hombre, ni depende en su ser del hombre. Todo lo que el hombre conoce, lo conoce en relación a la idea del ser que -como una luz intelectual- hace inteligible el ser de las cosas sentidas. La misma luz de la inteligencia, que no es relativa al hombre -aunque le está presente a su mente-, es relativa a una Mente de la cual es Idea, de modo que solo Dios es absoluto.

No es pues todo relativo y el relativismo no es un sistema válido. El ser no es relativo, aunque es verdad que todos los entes son relativos respecto del ser del cual adquieren el poder ser conocidos.

35. Desde la perspectiva rosminiana, las *ideas del hombre no son un absoluto*, sino una *consideración de las cosas en forma absoluta*, esto es, en lo que son con prescindencia de lo que por ella puede sentir. Las ideas son relativas a las cosas en cuanto son la inteligibilidad del ser y los límites de las cosas; pero no son las cosas en su realidad; sino en su idealidad, esto es, inmersas en la idea del ser que les da inteligibilidad.

Por otra parte, Rosmini admitía -sin considerar esto un relativismo- que existen diversos modos de conocer una cosa (intuitivo, afirmativo, imaginativo) (AR, nº 34, Vol. IV §. 1212).

Para Rosmini, el pragmatismo (llamado por Rosmini, a veces, *utilitarismo*) es el *intelecto en cuanto obra por imperio de la voluntad*, con sus intereses: es un intelecto práctico (AR, nº 34, Vol. IV, §. 1353). Pero aún esta manera de obrar, implica el conocer y la voluntad no puede negar la inteligencia, sin convertirse en un acto instintivo, ciego, no humano o injusto. En breve: los intereses con los cuales se obra no son una excusa para ignorar lo que son las cosas, en su ser, más allá de esos intereses. Puedo tener en cuenta mis intereses, respecto de lo que conozco, solo después de conocer lo que es; en caso contrario, soy subjetivo e injusto.

36. El pragmatista, por su parte, no niega la existencia de la realidad. La realidad humana, en la práctica, es un conjunto de creencias causadas por otras creencias o cosas físicas. El pragmatista *no alberga ningún escepticismo generalizado* sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un *escepticismo detallado* sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias (RR, nº 56, p. 136). Esto supone *creer* en la verdad, no probarla. Creer que en general las creencias son verdaderas, esto es, causadas por la realidad. Pero el pragmatismo no explica objetivamente la capacidad de conocer que posee el hombre. Para el pragmatismo, el hombre es el que da el conocimiento a las cosas y abandona toda otra explicación más profunda por ser inútil en la práctica.

Según Rorty, "lo absoluto" o lo absolutamente válido -si existiese- *no sería pragmáticamente válido*, como sucede con las expresiones tautológicas. El pragmatismo no advierte -porque no le parece útil- que, desde el momento que conocemos hay algo en común en la forma de conocer (aunque no en su contenido), y eso en común es que las ideas son y son inteligibles. El relativismo (aunque se lo llame etnocentrismo) acentúa lo distinto, los extremos de una relación pero no lo que une a los extremos: lo propio de las culturas, pero no los puntos comunes. Esto está llevando al pragmatismo, y a la cultura posmoderna en general, a un eclecticismo radicalizado que al acentuar las diferencias no puede encontrar motivos racionales de unidad⁷⁷. La pluralidad de sentidos, la pluralidad de las perspectivas hace perder de vista la unidad básica sin la cual la pluralidad no existe⁷⁸.

37. Rorty acepta que "lo que es depende de lo que es en relación con, (o si se quiere, en diferencia con)" (RR. 81, p. 40). Ahora bien, en la concepción rosminiana, el aceptar el *ser en relación* implica aceptar ya el ser, ser que debe ser lógico y ontológicamente justificado.

Lo que resulta criticable en el pensamiento de Rorty, desde el punto de vista rosminiano, se halla en que este pensador admite que todo *es relacional*, sin advertir que el *ser* (en cuanto funda la posibilidad de la relación) es relacional, pero no relativo.

"Los pragmatistas ponen en duda la sugerencia de que algo es no condicionado, porque dudan que algo sea, o pueda ser, no relacional" (RR, nº 64, p. 78).

Rosmini acepta que todo es relacional, hasta el ser mismo: él es, en sí mismo, uno, y trino en sus formas esenciales; pero lo relacional no hace a todo relativo: el ser es absoluto, independiente en sí mismo, aunque posea relaciones en su interior y relaciones creadas a su exterior. Lo relacional no genera un relativismo a no ser que se niegue la posibilidad de un absoluto que sustenta y da sentido a lo relacional (AR, nº 34, Vol. VI, § 7-8). "La mente no puede concebir lo relativo sin concebir antecedentemente algo absoluto", aunque lo absoluto supuesto no se halle en el ente relativo (AR, nº 34, Vol. IV, § 1408, 1458).

⁷⁷ Cfr. PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998, p. 35. GEERTZ, C. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996.

⁷⁸ Cfr. BERGER, P. - LUCKMANN, Th. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997. CRUZ, M. (Coord.) *La acción humana*. Barcelona, Ariel, 1997. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1994.

38. Rorty no acepta ser tildado de relativista en el sentido de arbitrario "según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra". Tampoco acepta la concepción relativista en el sentido de que se dan "tantos significados como procedimientos de justificación existen". Pero *acepta el relativismo en el sentido de un etnocentrismo*: las cosas se justifican desde la visión de la propia sociedad. No cree que el objeto del pensamiento filosófico consiste en distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista más universal" (RR, n° 56, p. 51).

La posición etnocéntrica es también una posición pragmática: "Piensa que sus ideas (las del pragmatismo) son mejores que las de los realistas, pero no cree que correspondan a la naturaleza de las cosas" (RR, n° 56, p. 42).

Rorty sostiene, como Rosmini, que *todo en la realidad es relativo*; pero Rorty *no admite que existe algo absoluto ideal*: la idea del ser; de modo que los contenidos de las ideas son relativos, mas la inteligibilidad radical de la que participan todas las ideas -lo que da forma a las ideas- no es relativa al contenido.

39. Rorty no distingue: a) la forma de las ideas, b) de su contenido. Para Rorty las ideas se identifican inicialmente con las sensaciones, y lo que es relativo son las descripciones que de ellas se hacen a partir de las diversas culturas y intereses. Lo que interesa no es el ser de las cosas conocidas sino "la utilidad para nosotros más que la descripción precisa de cómo son las cosas en sí mismas" (RR, n° 85, p. 308). Ni siquiera existe algo así como "la existencia de la razón o de la naturaleza humana concebidas como algo que proporciona un tribunal neutral de apelación" (RR, n° 100, p. 255, nota 21).

Desde el punto de vista rosminiano, la utilidad es solo un interés relativo al sujeto y a su situación social, pero no refleja el ser de las cosas que es lo único fundamentalmente filosófico, pues hacer filosofía es buscar el ser último de las cosas. Ante tal concepción, Rorty abandona incluso a la misma filosofía y ve como moralmente más útil y conmovedora a la literatura o al periodismo. Para Rorty, en efecto, la finalidad de la filosofía es pragmática. Reducir el dolor e incrementar la justicia (RR, n° 85, p. 311).

Pero desde la perspectiva de la filosofía rosminiana, se puede ser esceptico respecto a la posibilidad de hacer justicia cuando no se llega a saber lo que son las cosas, las personas, los acontecimientos, y cada uno los mira solamente desde su propia utilidad. Abandonado todo a priori en la forma del conocimiento, se cae o en el idealismo de pretender la justicia y la objetividad o en el escepticismo respecto de ella (AR, n° 5, §. 317).

Rorty es consciente de que si nos remitimos a las sensaciones y a los *contenidos* de los conocimientos, posiblemente no haya dos mentes que lleguen a verdades comunes, y es inevitable el escepticismo. Dado que Rorty desea superar el escepticismo, pero no lo ve factible si se continúa hablando de lo absoluto o de lo relativo, de la verdad en sí y de las cosas en sí (RR, n° 100, p. 129, nota 26), decide entonces *abandonar el planteamiento teórico del problema del relativismo* y atenerse a propuestas y soluciones prácticas, limitadas a un contexto social o cultural delimitado. Por ello, recurre a reducir el problema a los intereses sociales (reducir el dolor, la injusticia) donde la mayoría decide sobre su posibilidad: se trata, para Rorty, de una solución pragmática y etnocéntricamente aceptable.

CAPÍTULO V

LA MORAL DE LA CONTINGENCIA Y LA SOLIDARIDAD DESEADA

A) El sentido de tradicional de la moral según Rorty

1. Richard Rorty 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 esto 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 demás” (RR, nº 53, p. 15).

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 tradicional 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, expresada 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 ilustrado (RR, nº 53, p. 17).

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 conductas de las personas (RR, nº 53, p.201; nº 8, p. 96, 161,

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 altruismo 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 humana” (RR, n° 53, p. 15).

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 constructo 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 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” (RR, n° 53, p. 15).

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, la perfección se centra en la vida privada que se crea cada uno para sí mismo (Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Nabokov). Otros autores, 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 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"⁷⁹. Todo es contingente; es pero puede ser de otra manera; nada es necesario en sí mismo. No hay nada fuera de los seres humanos (ni la naturaleza, ni la historia, ni el instinto, ni Dios) que les sirva de guía, lo cual significa que "los seres humanos están librados a sí mismos" (RR, n° 133, p. 43). Rorty cree que los pragmatistas y utilitaristas están "en lo correcto cuando *funden lo moral con lo útil*"⁸⁰. 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 humano (RR, n° 64, p. 79-80; n° 99, p. 201-209).

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*" (RR, n° 53, p. 16).

Esta unificación (de la creación de sí mismo con la justicia) debe ser práctica. Teóricamente es una tarea difícil porque, por un lado, lo privado es no compartido y se parte de intereses divergentes; pero, por otro lado, 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 privilegiada (RR, n° 73, p. 27-32; n° 81, p. 52). Para ello, hay que ser pragmatistas, mas con el deseo de "llegar a ser útiles para construir una comunidad de cooperación" (RR, n° 96, p. 118). 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".

⁷⁹ RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

⁸⁰ 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" (RR, n° 64, p. 53, 71).

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 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..." (RR, nº 53, p. 17; nº 99, p. 223-228).

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" (RR, nº 96, p. 84-85, 73).

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 reflexión". 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" (RR, nº 53, p. 18)⁸¹.

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.

⁸¹ "The problem of how to live our own lives then becomes a problem of how to balance our needs against theirs, and their self-descriptions against ours. To have a more educated, developed and sophisticated moral outlook is to be able to grasp more of these needs, and to understand more of these self-descriptions" (<http://www.stanford.edu/~rrorty>). RORTY, R. *Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises*. March 19, 2001).

“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” (RR, nº 53, p. 18).

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 lugar (RR, nº 89, p. 40).

Afirmar que la moral humana es *contingente* significa sostener que la moral ya no reverencia a nada como a algo divino o cuasidivino; sino que la moral humana es el producto del tiempo, de las circunstancias y del azar (RR, nº 53, p. 42). Es contingente una concepción de la “situación humana que renuncia a la eternidad y a la sublimidad, limitándose enteramente a las cosas finitas” (RR, nº 104, p. 10). En una *moral de la contingencia*, las comunidades solo necesitan: a) “tener fe en sí mismas”, b) perder el sentido del pecado (que solo es un bien menor) y la esperanza en otro mundo, c) adquiriendo la habilidad de hallar en la *cooperación* entre los mortales la misma significación espiritual que nuestros antepasados hallaron en la relación con un ser inmortal (RR, nº 104, p. 32).

La conducta moral, en una moral de la contingencia, 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* (RR, nº 53, p. 18-19). 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” (RR, nº 96, p. 34).

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 política (RR, nº 53, p. 85).

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” (RR, nº 53, p. 86).

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 Dios” (RR, nº 53, p. 87, cfr. nº 85, p. 309).

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 mutuos (RR, nº 96, p. 28 nota 8, y p. 29).

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 posible” (RR, nº 53, p. 87).

Los llamados *principios* morales (no matarás, no robarás, etc.) no son, pues, suprahistóricos, sino constituyen resultados útiles, fruto del desarrollo histórico de una sociedad determinada⁸². 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 Marx (RR, n° 89, p. 1108-112).

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 que se llega por consenso, aquello a "lo que llega a creerse en el curso de las disputas libres y abiertas" (RR, n° 53, p. 87).

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".⁸³ (RR, n° 53, p.87; Cfr. n° 26, p.166, 290, 158, 169, 253; n° 57, p. 228).

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 *convencer* 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" (RR, n° 53, p. 112).

Crear que somos iguales por naturaleza, o que hay una igual dignidad humana en las personas "es una excentricidad Occidental" (RR, n° 56, p. 281). La igualdad es etnocéntrica: los norteamericanos son iguales entre los

⁸² Cfr. LUKES, S. *Moral diversity and relativism in Journal of Philosophy of Education*, 1995, n. 29, 2, p.173-179. GUTTING, G. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999: "In treating justification as a social practice, Rorty generalizes Thomas Kuhn's account of natural sciences" (p. 19).

⁸³ PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. O. C., p. 311. Cfr. SCAVINO, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999, p. 157-159.

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” (RR, nº 56, p. 282).

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”*⁸⁴. 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.

La *moral de la contingencia* desea “realizar el ideal cristiano de la fraternidad”, desacralizándolo en el contexto social de una sociedad completamente democrática. Esto no debe ser visto como el logro de una relación adecuada con poderes superiores, sino como un problema humano que está en las solas manos de los hombres (RR, nº 104, p. 64).

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”* (RR, nº 53, p. 110).

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; pero esta proyección solo es pensable para una fracción de la población mundial que hoy vive comfortable-

⁸⁴ RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, 7/3/99, p. 8-9. Cfr. NOVO, M. *Pedagogía y Posmodernidad. Ni olvido de la historia ni relativismo moral* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n. 265, p. 86-89.

mente, 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 incremento generalizado de la igualdad humana”⁸⁵.

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 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” (RR, n° 53, p. 207).

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” (RR, n° 53, p. 209; n° 56, p. 272). 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” (RR, n° 57, p. 228). 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” (RR, n° 53, p. 209, Cfr. n° 72, p. 72).

En la estimación de Rorty, *existe un progreso moral*, pero no hay que pensarlo en abstracto, sino en forma concreta y pragmática. Debemos reemplazar 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?” (RR, n° 100, p. 340; Cfr. n° 104, p. 209, 213, 214, 221).

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

⁸⁵ RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, 7 de Marzo, de 2000, p. 8.

la elección, lo rechazado aparece como un bien menor, como un mal en esas situaciones o circunstancias (RR, nº 100, p. 338 nota 45). 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*” (RR, nº 100, p. 337).

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, 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 nosotros (RR, nº 53, p. 210; cfr. nº 72, p. 73, 71; nº 104, p. 213). “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”.

Pero los derechos se construyen. Como los consideraba Nietzsche, “referirse a los *derechos humanos* es sólo un modo práctico de resumir determinados aspectos de *nuestras* prácticas reales o propuestas” (RR, nº 104, p. 218). Por eso se comprende que los indios no tenían primeramente derechos humanos; más, luego, fueron los intelectuales, especialmente los antropólogos los que los vieron como interlocutores semejantes, simpatizaron con ellos y los convirtieron lentamente en objeto de derecho y de justicia social (RR, nº 56, p. 279, 267, 280; nº 53, p. 214).

“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” (RR, nº 56, p. 71).

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” (RR, nº 58, p. 72).

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 de-

bemos 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” (RR, n° 56, p. 259; n° 53, p. 215). 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” (RR, n° 31, p. 293). 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 apela (RR, n° 96, p. 14; cfr. n° 90, p. 1-6).

“No es ni irracional ni estúpido restringir la comunidad moral a la que uno pertenece a un ámbito nacional, racial o de género. Pero sí es indeseable, moralmente indeseable. Por consiguiente, lo mejor es considerar que el progreso moral tiene que ver con una *sensibilidad* cada vez mayor; con una capacidad cada vez mayor para responder a las necesidades de una variedad cada vez más grande de la gente y cosas” (RR, n° 104, p. 213).

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 posible (RR, n° 53, p. 216). 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 individuales (RR, n° 56, p. 250). 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 predemocrática (RR, n° 96, p. 30 nota 12 y p.39).

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*” (RR, n° 56, p. 65).

15. 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 carecen de tales sentimientos y de tales ideas" (RR, nº 53, p. 203).

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 política (RR, nº 53, p. 202).

"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 social" (RR, nº 72, p. 82).

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 recíproca" (RR, nº 56, p. 69).

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 prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad (*of the self or of rationality*)" (RR, nº 56, p. 251, 252). El cambio de moral, en consecuencia, "se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos en vez de incrementar nuestro conocimiento" (RR, nº 58, p. 65).

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" (RR, nº 96, p. 16).

La libertad y el yo

15. 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" (RR, nº 53, p. 104).

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

Rorty no hace una teorización acerca de la existencia o no existencia de la libertad. Él las 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" (RR, nº 56, p. 253).

"Ponemos a la libertad por delante de la perfección" (*We... put liberty ahead of perfection*) afirma Rorty, siguiendo a John Rawls (RR, nº 53, p. 65). Con el ejercicio de la libertad, podemos mejorarnos lentamente; y no se requiere por el contrario, ser primero perfectos para ser luego libres.

16. 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 discusión.

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" (RR, nº 53, p. 102).

17. 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 deberían proponerse, además, un *límite moral*: lo deberían hacer sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos (RR, nº 53, p. 16).

18. El yo parece ser la sede de la libertad individual, pero no hay un "yo nuclear": un núcleo que constituye al yo (RR, nº 53, p. 207). 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 adaptación (RR, nº 53, p. 50, 52).

19. Es necesario abandonar la idea abstracta del "yo", como si tuviese un ser característico, firme. El yo está siempre en proceso de hacerse y de armonizarse: el ser humano posee más bien "múltiples yoes inconsistentes" (RR, nº 104, p. 208).

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" (RR, nº 53, p. 53).

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" (RR, nº 53, p. 206), 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 persona (RR, nº 100, p. 313, 271).

20. 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 redescribiéndonos, reinterpretándonos, reconceptualizándonos.

"Nos redescrimos a nosotros mismos, redescrimos 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 hacernos, mediante esa descripción continua, el mejor yo que podamos" (RR, nº 53, p. 98).

La libertad se manifiesta en ese poder elegir y presentar las cosas, haciéndolas parecer tanto buenas como malas, redescribiéndolas de acuerdo a intereses o perspectivas diversas.

Mas 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" (RR, nº 53, p. 83,

nota 24).

21. Hasta tal punto Rorty admite la libertad individual y social, que se dice política y abiertamente *liberal*. La libertad y la sociedad liberal no tienen, sin embargo, 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´” (RR, nº 53, p. 71).

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” (RR, nº 53, p. 102).

Pero, finalmente, el yo y la libertad armonizan, cuando lo más importante no son los fines; sino cuando el yo, considerado como “concatenación de creencias”, “nuestra capacidad de elegirlos” (RR, nº 53, p. 253), 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” (RR, nº 82, p. 88).

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 absoluto (RR, nº 85, p. 309). Es más, dado que para los pragmatistas como Rorty no existe una naturaleza humana intrínseca, tampoco existen obligaciones morales con-naturales. 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 le tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir” (RR, nº 85, p. 187). Al elegir, sin embargo, con amor se hace la luz, porque “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad” (RR, nº 56, p. 278).

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” (RR, nº 82, p. 90-91).

22. El “yo”, o la mente humana, en última instancia, es un “mecanismo tejedor” de creencias, tradiciones y elecciones, en un contexto social (RR, nº 56, p. 131, 258 nota 39; nº 58, p. 78). El principal error de la mayor parte de la filosofía moral tradicional es “el mito del yo no relacional”: de un yo que puede existir sin preocuparse de los demás (RR, nº 104, p. 206). Por el contrario, 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" (RR, nº 56, p. 262).

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" (RR, nº 64, p. 88; n1º 104, 212).

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 orden (RR, nº 64, p. 91, 92, 95, 102).

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 tratarnos de igual manera, dado que somos un mismo grupo (RR, nº 89, p. 120).

B) El sentido de la moral rosminiana

23. En la concepción de Antonio Rosmini, la *filosofía* consiste en una búsqueda de saber acerca de las *razones últimas* que se dan los hombres (problemas del conocimiento) y que constituyen las cosas (problemas ontológicos) y las acciones de los hombres (problemas éticos) (AR, nº 4, S. F., § 1).

Rosmini entiende por moral la forma de ser de las conductas humanas. El ser humano, en cuanto está dotado de voluntad y de afecto racional, conoce y quiere, con una actividad subjetiva-objetiva. Subjetiva en cuanto el ser humano es un sujeto de actividad; y objetiva, en cuanto esa actividad de la voluntad humana debe adecuarse al ser objetivo (de las cosas, acontecimientos, personas), para ser moralmente buena.

En otras palabras, la moral en la concepción rosminiana implica que el sujeto no se mienta a sí mismo ni a los demás: supone que *conozca con la inteligencia*, y *reconozca con la voluntad*, lo que cada cosa es en cuanto y en tanto es.

"Respecto de la perfección moral concurren dos exigencias. Una nace del ente en sí considerado y dice: `La entidad, la verdad debe ser reconocida por la vo-

luntad'; la otra nace de la naturaleza de la misma voluntad y dice así: "si la voluntad no reconoce la entidad y la verdad, ella no tiene perfección. La primera es la obligación impuesta a la persona por la exigencia de los entes por ella conocidos (exigencia objetiva); la segunda es la exigencia de la voluntad misma considerada como naturaleza susceptible de perfección (exigencia subjetiva)" (AR, nº 4, S. F., § 208).

24. El hombre (singularmente o como grupo social) es bueno si su voluntad es buena. Y ésta es buena si reconoce lo que cada objeto (cosa, acontecimiento o persona) es. Esa cualidad de la persona, que reconoce y obra respetando lo que las cosas son, se llama *bien moral*.

Esta concepción filosófica tiene presupuestos bien claros: 1) *existe un ser de las cosas* que las constituye en lo que son, por lo que tienen una cierta *naturaleza* que incluye, a veces, lo accidental aunque la naturaleza de lo accidental sea pasajera, transitoria y propia del inherente en otro⁸⁶. 2) Esta concepción de la moral supone que el hombre tiene la *capacidad de conocer lo que las cosas son*, aunque a veces, o con frecuencia nos equivoquemos. 3) Supone que el *hombre es libre* ante lo que conoce, de modo que puede reconocerlo en lo que es (reconocimiento del objeto u objetivo) o en lo que le conviene (reconocimiento subjetivo): el hombre es moral solo en el primer caso (donde el bien es *honesto*), y no en el segundo si excluye el primero (por lo que el bien sería solo *útil* pero no honesto) (AR, nº 11, § 11, 34, 56; Cfr. nº 24, Vol. I, Sez. I, § VI, p. 63-64; nº 13, p. 136).

25. Hay muchos *aspectos relativos* en el acto moral. 1) Los objetos sobre los cuales recae el acto de conocimiento pueden ser contingentes, relacionados en forma múltiple, históricos, o sea sometidos a cambios en el tiempo. Si son personas, pueden cambiar además por efecto de las decisiones que tomen. 2) Los objetos pueden ser considerados o conocidos, por el sujeto moral, desde muy diversos puntos de vista. 3) Los objetos complejos y sensibles pueden requerir de repetida experimentación para que el sujeto pueda conocerlos en lo que son. 3) El sujeto del acto moral puede ser más o menos consciente, más o menos libre, más o menos interesado en lo que conoce, más o menos apremiado por otros factores, al realizar su reconocimiento de lo que conoce.

Todo esto ubica al *acto* moral, a la moralidad, en una situación que no es absoluta.

26. Solo permanece como concepción *absoluta el ser*: El ser en universal es o no es, y en esto no hay medio. Lo que participa del ser, lo que tiene ser (el ente finito y sus actos), es más o menos limitado, situado, condicionado, relativo.

También es absoluta la afirmación que hace el sujeto moral, por la cual *reconoce o no reconoce*, con la voluntad libre, lo que conoce con su intelligen-

⁸⁶ Rosmini entiende por *naturaleza* "todo lo que entra para constituir y meter en acto un ente", el sujeto (donde inicia el acto de ser) y lo que constituye los términos constitutivos de las potencias del sujeto; así como incluso los accidentes tomados en general cuando son necesarios para constituir una naturaleza real y sensible. La naturaleza de la inteligencia, por ejemplo, supone: a) un sujeto cognoscente (inicio), b) un acto de cognición, c) un objeto conocido (término); porque un sujeto cognoscente que no conozca nada no es sujeto cognoscente. La *idea de naturaleza* es la idea de todo lo que se requiere para constituir un ente, sea que realmente exista ese ente o sea solamente pensable. Cfr. (AR, nº 19, § 56).

cia. A un reconocimiento absoluto se opone un *reconocimiento condicionado*, por el cual el sujeto reconocería algo solo bajo ciertas condiciones. Podría afirmar, por ejemplo: Voy a ir de paseo *si no llueve*.

El acto moral se puede llamar absoluto (no dependiente, en su valor, del gusto del sujeto) cuando el imperativo (lo que se nos manda reconocer o hacer) implica el reconocimiento de lo que es o no es, incluidos en la relatividad de lo que conocemos y en cuanto lo conocemos.

Afirmamos que un acto es justo o injusto *en tanto y en cuanto lo conocemos* (directamente) y *reconocemos* (con la reflexión y la voluntad libre). Aunque el conocimiento humano es limitado por los datos de los sentidos, lo *reconocemos* en su limitación, esto es, *no negamos lo que conocemos que es y como es*. Este acto es absolutamente moral, aunque su contenido sea relativo o contingente.

Según Rosmini, los sentidos no nos engañan: las cosas extrasubjetivas nos afectan o no nos afectan provocando una sensación. La percepción implica el conocimiento directo de lo sentido en la sensación: y en ella tampoco hay error, si el hombre al reflexionar sobre lo que percibe no le añade o quita algo de lo que percibe. Se engaña el hombre en el juicio reflexivo que hace sobre los datos percibidos que le aportan los sentidos.

Ahora bien, el acto moral implica el reconocimiento de lo que naturalmente conoce, lo que es el inicio de la justicia.

“En la justicia, todo el hombre está en armonía: la voluntad con el conocimiento, el conocimiento directo con la reflexión” (AR, nº 7, p. 103-104).

Si el conocimiento verdadero (la verdad) se da en el hombre siempre que éste no distorsiona los datos con su reflexión, entonces “la verdad es el principio de la moral y el reconocimiento de la verdad (conocimiento directo) es el sumo género de los deberes, el acto propio y esencial de la moralidad” (AR, nº 19, § 1435; nº 7, p. 105).

Moral objetiva y personal.

27. En este contexto de la filosofía rosminiana, no se da oposición entre afirmar que los actos morales de los adultos son a la vez, por un lado, *objetivos* en cuanto deben reconocer el ser de cada ente (cosa persona, acontecimiento) en tanto y en cuanto cada ente es y es percibido; y, por otro, que los actos morales son *personales*, pues los entes deben ser reconocidos por las personas libres y conscientes para ser morales.

La moral, sin embargo, no se reduce a un ejercicio de la voluntad respecto de lo que conoce: a un reconocimiento; ella implica también y obviamente *un reconocimiento práctico, activo, ejecutivo*: realizar lo que conoce que debe realizar (AR, nº 19, § 1436).

Lo que cada cosa (acontecimiento o persona) es, o debe ser como efecto de su desarrollo, se constituye en la *ley natural*. La ley natural consiste, según Rosmini, en la exigencia de la naturaleza de las cosas, o sea, de las entidades conocidas. Aunque las cosas cambien, es necesario reconocerlas en cuanto cambian: y esto es un conocimiento objetivo, esto es, del objeto en cuanto es objeto (AR, nº 5, p. 379).

28. Las cosas o los acontecimientos sociales son notablemente complejos. El hecho de conocerlos por lo que son, genera en el sujeto una *obligación moral* para la voluntad de la persona humana.

Lo que las cosas son es, pues, la *norma concreta* pero que se aplica, en general, a todas las cosas en el ámbito de la moralidad.

“La primera ley nos es dada por los mismos entes percibidos, los cuales con el presentarse a nuestro intelecto en la percepción, nos manifiestan su *dignidad*: su *exigencia* de ser reconocidos por lo que son. Aquí la ley es todavía *concreta*, por así decir, e indivisa del ente percibido. Luego, por obra de la reflexión, se abstraer, se concibe como un ser de razón, se expresa en fórmulas distintas. Sin embargo, no es necesario el concepto abstracto de ley para sentir la exigencia de los entes y para obrar moralmente” (AR, nº 11, § 60, nota 1).

29. Los entes percibidos, en tanto y en cuanto son percibidos, se constituyen en cosas conocidas, y en las normas concretas de las acciones morales del hombre respecto de ellas.

Cuando, mediante la abstracción, separamos -en la percepción- a) lo que sentimos de las cosas, de b) la idea de las cosas, entonces, estas ideas se convierten en normas abstractas. Pero la idea de una cosa (acontecimiento o persona) puede ser menos o más abstracta: c) podemos hacernos *ideas específicas* y *genéricas* con diverso grado de generalidad. A partir de un viviente concreto, podemos, por ejemplo, hacernos la idea del viviente en general. De allí puede surgir la idea y la norma moral general que diga: “Reconoce a todo viviente en cuanto es viviente y no lo pospongas a lo que no es viviente”.

En este contexto cabe, pues, preguntarnos cuál es la *norma universalísima de la moral*. Según la filosofía de Rosmini, esta norma se halla en la *idea del ser*. La primera norma moral podría formularse de la siguiente manera: “Reconoce el ser indeterminado y no lo confundas con la nada”. Si la idea del ser es lo que constituye la inteligencia, si ella es la luz de la inteligencia, entonces no te mientas afirmando que es una abstracción de la inteligencia”; pues sin al menos la idea del ser no existe inteligencia de nada y no puede haber entonces abstracción.

Con la idea del ser conocemos naturalmente (aunque, primero, inconscientemente) el ser indeterminado, la esencia indeterminada del ser; pero, luego, aplicándola al percibir a los datos de los sentidos, conocemos lo que son los entes sensibles.

“La *idea del ser*, pues, no de este o de aquel ser (o ente), sino del ser universal, es la primera y suprema regla de la razón para relevar la cantidad de ser de la que participa cada ente. Es con esta regla, esto es, con la idea del ser, que la razón concibe y mide los entes; y tal idea constituye la luz de la razón. Es con esta regla que la razón presenta a la voluntad los entes por aquella conocidos y medidos, los cuales ejercen hacia la voluntad la exigencia moral” (AR, nº 11, § 61-63).

La norma del obrar moral podría resumirse, entonces, así: “Sigue, con tu voluntad libre, la idea del ser en cuanto ella te muestra la medida de la entidad de todo ente, objeto de afección” (AR, nº 7, Cap. I, a. II; C. IV, a. V).

La sola idea del ser es, sin embargo, la norma *formal*: indica que se de-

be reconocer el ser de cada cosa, pero no indica cuál es el ser limitado de cada ente; para esto se requiere la percepción de los entes y, frecuentemente, la reflexión sobre ellos para captarlo en los aspectos en que son.

30. El hombre no es absoluto, sino finito en su realidad; pero participa de algo absoluto: la *idea del ser* que ilumina y genera su inteligencia. Esta idea del ser indeterminado (que no es Dios, sino una participación dada por Dios) es también una *norma formal absoluta de moralidad*: es la que, por su forma, nos posibilita conocer las cosas sentidas en lo son, al percibir las.

Rosmini admite, con la antigüedad clásica, que lo que dignifica al hombre es esa participación en la forma absoluta de ser y en su contenido indeterminado.

“No es el sujeto que hace el mal y el bien, sino que el mal y el bien hacen grande y respetable al sujeto. Considérese esto: ¿Por qué se dice que el hombre es más respetable que los animales? Porque el hombre goza del bien de la razón: el bien de la razón hace a un tiempo al hombre y a la dignidad del hombre” (AR, nº 7, Cap. VIII, a. III, § 7, p. 363).

El acto moral no consiste, sin embargo, un acto de conocimiento (por el cual sabemos cuánto ser tienen los entes); sino en un acto de voluntad: en un *juicio práctico*, donde el hombre reconoce con su *voluntad libre* lo que la luz de la razón le hace conocer.

¿El objeto último de la moral puede hallarse en evitar el dolor y buscar el placer?

31. Bien *moral* es, para Rosmini, el bien *honesto*, o sea el bien que la voluntad reconoce y hace suyo respetando lo que son las cosas (AR, nº 11, § 34). La voluntad del hombre (y con ella, el hombre) es el primer elemento del sujeto moral: él y ella son buenos o malos según lo justo o injusto de este reconocimiento.

El bien y el mal *moral* no pertenecen a la esencia de la voluntad, sino que son un accidente derivado de su forma de obrar. El bien moral es una *cualidad de ciertas acciones conscientes y libres*, por las cuales el hombre reconoce lo que conoce: conoce, por ejemplo, que debe obrar de tal o cual manera, y lo reconoce (acto moral bueno) y lo hace (acción moral buena).

El hombre puede considerar al ser y a los entes bajo dos aspectos: a) en cuanto son *como una luz inteligible* que la mente recibe y entonces el *ser es la verdad y los entes son verdaderos*; y, b) en cuanto, éstos una vez conocidos, son *queridos por la voluntad* (que es la parte activa de la inteligencia) y entonces el ser y los entes son buenos, en sí mismos, por lo que son, y este reconocimiento hace *bueno al hombre*.

Para Rosmini, el inicio de la moral se halla entonces en la *justicia*, que es el reconocimiento de la verdad de las cosas.

“Si los entes conocidos nos pudiesen presentar al intelecto solo aquella entidad (o sea, aquel bien) que verdaderamente tienen, en tal caso la voluntad los amaría por lo que son. Pero, por el contrario, la voluntad misma, que es un principio (activo) racional, cuando aplica su actividad a los entes conocidos, ante todo hace una estimación de ellos, los mete en una balanza, los aprecia. Ahora bien, esta

estimación, esta apreciación puede ser justa o injusta. Es *justa* si los estima y reconoce por lo que son, si ella le atribuye a cada uno tanto valor y precio cuanto es su entidad, de modo que ella encuentra tanto bien cuanto conoce de entidad" (AR, nº 11, § 70).

Es cierto que se trata aquí de un juicio *complejo*, porque frecuentemente es complejo saber lo que es un ente social o humano: ¿Qué es política? ¿Qué es una buena acción social? Conocida una acción social como buena, la voluntad del hombre se haría injusta si no la acepta como tal. No obstante, la moral no consiste en el conocimiento, aunque lo supone: Ella consiste en los actos de voluntad con los cuales se reconoce lo que se conoce, aunque este conocimiento sea limitado y esté condicionado por diversos factores.

32. Por ello Rosmini considera que *el origen de la inmoralidad se halla en la injusticia* que el hombre comete con su voluntad cuando, guiada por los intereses subjetivos, odia lo que debería amar, o bien ama lo que debería odiar.

¿Pero qué debe amar y que debe odiar? Debe amar todo lo que es, en cuanto es, y en cuanto lo llevan a un *desarrollo pleno como ser humano* en todas sus facultades: físicas, intelectuales, morales, sociales, etc. Sólo debe odiar la injusticia.

Para Rosmini, la verdad (lo que son las cosas) "es también el fundamento de la moral". El conocimiento primitivo (constituido por la idea del ser) es veraz; es la luz misma de la razón. Como dijimos, todos los otros conocimientos, cuyo contenido nos viene dado en la percepción sensible, también son verdaderos si el hombre no afirma más de lo que percibe; pero pueden ser falsos si el hombre hace juicios falsos sobre lo que percibe (AR, nº 11, § 76).

"El mal moral comienza por un error voluntario, por un falso juicio de estima que realiza sobre los entes la razón práctica" (AR, nº 11, § 78).

33. En la concepción rosminiana, *la finalidad primera y última de los actos morales se halla en que sean justos*. No es el *placer o el dolor* lo que hace justos a los actos y, por lo tanto, preferibles o morales.

El hombre crece moralmente en la medida en que crecen sus facultades: en la medida en que reconoce la verdad y la ama en la realización de sus actos, que, por lo mismo, son justos. Si la presencia de un placer o un dolor (individual o grupal) son motivos para que seamos injustos, esos actos no pueden ser apreciados como buenos. Pero adviértase bien: *la inmoralidad no consiste ni en el placer ni el dolor; sino en el juicio injusto* y en las acciones injustas que le siguen, juicio motivado en lisonjear al sujeto para que anteponga, en su estima y acciones, el bien subjetivo (el placer) al bien objetivo (el deber de reconocer lo que las cosas u acontecimientos son).

El bien objetivo produce placer cuando se lo realiza, pero como efecto del acto justo realizado, de modo que *no se busca la justicia por el placer* (físico, intelectual o espiritual), aunque ella a veces lo produzca.

"La *justicia* es un principio, la *utilidad* es una consecuencia. Mientras la consecuencia de la utilidad se considera en su nexa con el principio de la justicia, el pensar no se ha pervertido: cuando la utilidad permanece sola delante de la atención del espíritu, entonces ha llegado el reino del sofisma a las mentes, lo que es anarquía en la sociedad" (AR, nº 24, § Vol. I, p. 6).

Es más, el acto moral no solo no es un acto de *conocimiento*, tampoco es solo un acto de *voluntad o apreciación práctica*: también le sigue un acto de *frucción y placer* por el acto justo realizado. La justicia debe ser la causa del placer del hombre bueno y no debe suceder a la inversa. Rosmini distingue, pues, el acto justo, del acto de placer:

“El primero es la causa, el segundo el efecto: el primero pertenece a la virtud, el segundo a la felicidad. La primera es desinteresada porque precede a ésta y no depende de ésta” (AR, nº 7, Cap. VIII, a. III, § 7, p. 389).

Los sentimientos en sí mismos no son ni interesados ni desinteresados; son ajenos al interés, “porque un acto llega a ser interesado solo cuando quien lo hace se propone como finalidad del mismo alguna ventaja” (AR, nº 7, ídem). El sentir placer o dolor es un acto simple que depende la naturaleza del ser humano (física y psíquica) y no de su decisión.

34. La justicia es la esencia de las leyes, y no hay autoridad sino en cuanto ésta es ministra de la justicia (AR, nº 24, Vol. I, p. 8).

La *utilidad* sigue el *principio subjetivo* de placer o de evitación del dolor; la *justicia* sigue el *principio objetivo* de reconocimiento de lo que son los entes en cada caso.

Rosmini estima que el subjetivismo y sensismo moderno han confundido las exigencias del sujeto (que siente) con las del objeto (de las potencias del conocimiento, que debe ser reconocido en lo que es) en la naturaleza humana. Por ello, para muchas personas, todo se ha convertido en búsqueda desordenada de placer o de utilidad.

“Porque en la naturaleza humana, el sujeto y el objeto no están confundidos sino unidos. La naturaleza, como objeto, manifiesta a la mente exigencias diversas de las exigidas por los instintos: exigencias morales. Por lo tanto, el antiguo precepto que de la escuela socrática pasó a ser casi propiedad de los Estoicos, ‘vivir según la naturaleza’, recibe dos interpretaciones diversas. Si se toma la palabra naturaleza como *sujeto*, quiere decir ‘vivir según los instintos y las excitaciones de nuestra naturaleza’; si se toma como *objeto*, quiere decir ‘vivir según lo exigen y muestran las naturalezas de las cosas’” (AR, nº 24, Vol. I, p. 115).

En la primera interpretación de la naturaleza, el sujeto no puede salir de sí mismo, ni lo desea: la vida moral se ha convertido en amor a sí, en sentimiento y placer, en decisión personal en función de sí.

Esta interpretación responde a la idea de que: a) la felicidad debe ser una cosa propia del hombre; b) “nada hay más propio del hombre que los actos libres del hombre”. Estos actos no se encuentran en la naturaleza del objeto de la inteligencia (en el conocimiento y amor de lo que son las cosas en su ser: un valor objetivo), sino en el sujeto (AR, nº 7, Cap. VIII, a. III, § 7, p. 386).

35. Para Rosmini, la *libertad* -buena en sí misma como ejercicio- se califica como buena o mala, en el término de su acto, por el objeto que elige y ama. Por ello, *el sujeto es bueno por lo que es, pero también es bueno por lo que hace y por lo que elige*.

La bondad del acto del sujeto procede del objeto que el sujeto elige. El

bien del hombre es un bien plenamente humano: un bien real (actuado, hecho propio), intelectual (conocido en lo que es) y moral (amado en lo que es, en tanto es, y por lo que). Ahora bien, como el conocimiento posible del hombre se extiende cuanto se extiende el ser (pues el objeto de la inteligencia es la idea del ser indeterminado), el hombre tiene un dinamismo por el que tiende a vivir conociendo y amando, siempre más, todo lo que es; y esto lo lleva a un pleno desarrollo de sí. En otras palabras, la apertura del hombre al ser no puede quedar satisfecha con los entes y bienes finitos. El hombre, en la concepción rosminiana, está *hecho para lo infinito*. Es un sujeto, finito en su realidad, pero abierto a un objeto de conocimiento, de consideración y amor sin límites. Por ello, no conviene ni elevar ni abajar demasiado al hombre: no es, ni debe pretender ser, un ángel ni una bestia.

Esta apertura del sujeto humano lo hace naturalmente social, abierto a la recepción y reconocimiento de los demás (AR, nº 7, Cap. VIII, a. III, § 7, p. 388).

Solidaridad social

36. En la *sociedad* comienza, para el hombre, la posibilidad de realizar actos justos, que constituyen lo esencial de la moral. Pero adviértase que los actos morales no consisten en conocer -como ya lo mencionamos-; sino en actos de *voluntad libre*, por los que, con justicia, se *reconoce* lo que es cada ente en su orden y circunstancia histórica; y actos a los que (aunque subjetivamente pueden ser a veces costosos u exigentes) les sigue un gozo por la justicia a la que se atiene el que los realiza. Al realizar un pacto lo conocemos y al cumplirlo lo reconocemos (aunque pueda exigir sacrificios), lo que es justo y moral y causa de gozo espiritual.

Con estos actos justos, surge la sociedad, sea la doméstica (la familia) o la civil. La *sociedad* es concebida por Rosmini, como una forma de vida, realizable mediante pactos y leyes, en vistas de un bien común, intercambiando bienes particulares, para el *progresivo mejoramiento de los miembros que la componen* (AR, nº 7, Prefaz. p. 9).

37. La sociedad no es el producto del instinto ni de la servidumbre; por el contrario, se constituye con un acto libre por parte de los socios. Los socios (los ciudadanos) o son libres o no son socios (AR, nº 16, p. 155).

En la concepción rosminiana, la *constitución de la sociedad es un acto moral*: implica libertad y la búsqueda de un bien común en un clima de benevolencia mutua.

Los hombres establecen con las cosas una relación de apropiación y de *propiedad*: las cosas son medios, son útiles para sus fines; pero con las personas solo cabe una relación de *benevolencia*, por la que la persona no puede ser tomada como *un medio* (esclavizable) para otra persona; sino que cada persona es una finalidad en sí misma.

38. La sociedad, con sus leyes, es un medio por los bienes que en ella se producen e intercambian. Se ama la relación entre las personas y se respetan a las personas en sí mismas, sin esclavizarlas; pero, en última instancia, lo que el socio o ciudadano ama es *la acción conjunta* en cuanto ésta produce un fin

remoto (que es *el bien común de estar unidos*, de ofrecerse e intercambiarse medios) y una finalidad próxima: un *bien particular* que puede llevarlo al "verdadero bien humano completo".

"En la *benevolencia social*, pues el hombre no se olvida de sí mismo, como en la *amistad*, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. El no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: *es el amor subjetivo que genera un amor objetivo*, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario" (AR, nº 16, p. 152-153).

El bien particular no es justo si no respecta el bien común; y "el bien común es el *bien de todos los individuos* que componen el cuerpo social, y que son sujetos de derecho". El *bien público*, por el contrario, es el *bien del cuerpo social* tomado en su totalidad, o bien según la manera de ver de algunos, en su organización.

"El principio de bien público que sustituye el del bien común es la utilidad que sustituye la justicia"; es la política que, tomando el derecho en sus prepotentes manos, hace el gobierno que más le place (AR, nº 24, Vol. V, § 1644, 1647).

39. La sociedad, aunque artificialmente establecida, constituye un desarrollo natural para la humanidad del hombre (AR, nº 24, Vol. II, § 919, p. 404). La sociedad no es un mero conjunto de cuerpos, sino la unión de la voluntad de hombres inteligentes que aspiran a un bien común, que consiste en el respecto de la libertad de las otras personas: por esto la sociedad exige el derecho y éste exige la moral o sea la justicia. La sociedad no es solo coexistencia, ni convivencia, ni benevolencia (por la cual uno quiere a otro): requiere además *la solidaridad* en el bien común humano, el respeto mutuo para posibilitar el bien común humano.

"A fin de que varias voluntades conspiren en un fin *conjuntamente* debe existir algo que en efecto los una. Y esto debe ser algo que puedan tener *in solidum*. He aquí el nudo de la sociedad. Quien quiere pues explicar la naturaleza de la sociedad debe tender a declarar qué cosa sea esta *solidaridad* que unifica, y así asocia entre sí las diversas voluntades" (AR, nº 24, Vol. III, § 36, p. 726).

40. El concepto de sociedad exige que los individuos que la forman, hayan puesto, con un acto de su voluntad, *algo en común*. La comunión (común unión) es lo que liga las voluntades y *las hace solidarias*, de modo que cada uno se siente obligado por toda la sociedad, por todos los miembros de la sociedad. La *voluntad solidaria* "es la causa de la sociedad" (AR, nº 24, Vol. III, § 37, p. 726).

Eso común que todas las voluntades individuales convienen en querer es el bien común, que consiste *en respetar a todas y cada uno de los miembros de la sociedad como sujeto de derecho*. Para que se forme la sociedad es necesario, pero no es suficiente, como dijimos, la coexistencia, la convivencia, la agrupación que tenga por finalidad el bien de algún individuo. Se requiere, ade-

más, como causa eficiente, la voluntad; y, como causa final el bien común.

41. La *conciencia social* es un elemento importante en la consolidación de la sociedad, o sea, la conciencia de aspirar con los demás al mismo objeto común. El olvido de la conciencia social “precede a la disolución de la sociedad” (AR, nº 24, Vol. III, § 71-72, p. 733).

“Esta conciencia social es ya un primer ligamen que los une entre sí: con ella cada uno siente la propia existencia social, vive casi una nueva vida, la vida del cuerpo colectivo. Mediante este sentimiento se acrecientan las fuerzas del individuo con el acrecentarse en él el coraje; él goza no sintiéndose solo, sino como si fuese muchos porque es parte de muchos” (AR, nº 24, Vol. III, § 73, p. 733).

Las sociedades son, pues, mejores o peores, según: a) el grado de intensidad con el cual conspiran todas las voluntades de los miembros que la componen, y según b) el objeto que los une y desean alcanzar. Una sociedad humana, lo más perfecta posible, es aquella que posibilita alcanzar, a cada uno de sus miembros, respetando sus derechos, el bien humano lo más perfectamente posible en las circunstancias dadas.

42. En este contexto, “la sociedad misma es fin y bien para el individuo; pero esto no quita que el individuo sea el fin para la sociedad” (AR, nº 24, Vol. III, § 91, nota, p. 737). Ni un individuo debe ser esclavo de la mayoría, ni la mayoría debe ser esclavo de un individuo. *El bien común es el bien de todos y de cada uno: es el respeto de los derechos de todos y de cada uno.* El individuo es más humano con el bien común del respeto del derecho de los otros; y la sociedad (los otros y las leyes) solo se constituye como sociedad en la medida que cuida del respecto a cada individuo.

Los individuos que se proponen formar una sociedad realizan acciones para constituirla (sociedad de acción) y para gozar de los bienes que ella, una vez constituida, ofrece (sociedad de fruición).

Los individuos se benefician de la sociedad en tanto y en cuanto contribuyen a su realización o consolidación. No existe, pues, igualdad matemática en los goces de los bienes de la sociedad, sino *proporcionalidad* en relación con el aporte de los individuos al bien común. Pero para todos, sobre todo en caso de necesidad extrema de los individuos, debe existir la solidaridad. Según Rosmini, esta *solidaridad podía tener tres aspectos*: a) una acción solidaria en ayuda mediante fuerzas corporales, b) o mediante habilidades del espíritu (enseñar, aprender, animar, etc.) y c) con medios externos (AR, nº 24, Vol. III, § 131, p. 748; § 107, p. 741).

43. La justicia es lo mínimo que debe existir a fin de que exista moralidad y relaciones sociales. Pero, sobre la ley de la justicia, deben existir *leyes de humanidad*.

En este contexto, Rosmini admite que comprar a bajo precio de quien está en necesidad de vender, y vender a alto precio a quien en aquel momento está en necesidad de comprar, no lesiona la justicia conmutativa; pero “tales casos deben regularse más bien por las leyes de la humanidad que por las de la justicia” (AR, nº 24, Vol. II, § 1243, p. 477). La *equidad* es también aquella parte de la justicia que enmienda las convenciones de la justicia.

44. Precisamente porque la sociedad humana busca el bien de todos sus integrantes, nace de ello una *solidaridad básica para con el necesitado*, la cual no depende solo del sentimiento de la gente o de la beneficencia de los gobernantes, sino que ella se constituye en un *derecho del necesitado* y en una *obligación del gobernante*.

“Una cosa es la *beneficencia gubernativa* y otra el *derecho* que tiene el hombre de servirse para vivir de lo que le viene en mano en el caso de extrema necesidad. El derecho que tiene el hombre de servirse para vivir de lo que le viene en mano en el caso de extrema necesidad. Este derecho debe ser reconocido por la sociedad, y lo reconocen generalmente todas las legislaciones... Por lo tanto es indudable que el gobierno civil tiene, por su misma naturaleza, la facultad y además *la obligación de suprimir las necesidades extremas de los ciudadanos*, dado que ha sido instituido para tutelar y regular todos los derechos” (AR, nº 35, p. 300).

No se confunda, sin embargo, derecho con obligación. El *derecho* consiste en poder realizar una acción, la cual no puede ser impedida por nadie, precisamente porque es justa y merece el respeto de los demás (AR, nº 24, Vol. I, § Cap. I, p. 107). La *obligación moral* es la exigencia que surge en quien conoce una situación o cosa y advierte que debe reconocerla como tal, para no ser injusto (AR, nº 7, p. 105).

Dado que los derechos inalienables de los individuos (derechos individuales) son la base para constituir la sociedad y los derechos sociales, estos derechos no pueden suprimir a aquellos; ni los derechos sociales de unos pueden utilizarse para suprimir los derechos sociales de los otros socios.

“La sociedad civil es instituida *únicamente para la tutela y la regulación de los derechos de todos los ciudadanos*. Esto me parece que debe ser tenido como un principio que no puede ser puesto en controversia sin subvertir la base de la libertad, sin dar al gobierno el poder más absoluto, más ilimitado y por lo tanto, más aborrecido en los tiempos civilizados” (AR, nº 35, p. 301).

45. En resumen, para Rosmini, la sociedad civil se forma (y no puede ser formada por los otros para otra finalidad que), garantizando los derechos de las personas, para ayudar “a la adquisición del verdadero bien humano”. Este bien humano implica la dimensión físico-corporal, intelectual, social, moral y eudemológica, de modo que los hombres puedan gozar de los bienes que consiguen. Los que gobiernan deben promover, con medios civiles especialmente - por medio de la garantía de los derechos y obligaciones-, la obtención de este bien, fin de la existencia de la sociedad (AR, nº 24, Vol. I, § 231, p. 237).

Observaciones críticas

46. Rorty y Rosmini: dos filósofos con *supuestos filosóficos muy diversos*. Resumamos algunos de ellos:

a) Rosmini admite la idea del ser, objeto primero y fundamento de la inteligencia, y ella es el principio de su sistema filosófico; Rorty admite que el mundo es contingente y que el conocimiento se reduce a creencias, respecto

de que no tiene mucho sentido preguntarse por la objetividad o subjetividad.

b) Rorty reconocería en Rosmini a un pensador clásico que recurre a la *idea de ser y a la idea de naturaleza humana para fundar algo común* y, en ello, a la *moral*. Según Rorty no hay una solidaridad social fundada en la naturaleza del hombre. Este tema, en la concepción de Rorty debe ser simplemente abandonado: la refutación de la moral fundada en una naturaleza humana no cambiará las conductas (RR, n° 53, p. 201; n° 8, p. 96, 161, 162; n° 64, p. 41).

c) Rorty querría -como lo ha estimado Rosmini- que con las ideas, racionalmente fundadas, se cambiase la forma de ser de las personas; pero como históricamente cree que esto no se ha dado, Rorty ha abandonado -aparentemente- su aprecio por las ideas teóricas, y se atiene a lo útil. Rorty se cuida, sin embargo, de reconocer que el atenerse a lo útil *es una teoría* (base del utilitarismo y del pragmatismo).

Rosmini distingue: a) la realidad, b) las ideas. Éstas iluminan el actuar del hombre, pero no cambian la realidad. La realidad es otra forma de ser, diversa de la idealidad. Son los hombres reales los que pueden cambiar en parte algo de la realidad, pero para ello necesitan de ideas. Ideas y realidad no se excluyen, sino que se requieren y refuerzan.

d) Rorty admite que otros pensadores fundaron la solidaridad en un sentimiento: pero "ese sentimiento es un `mero` artificio de la socialización humana". Otros, en fin, como Hegel, no admitieron nada innato ni metafísico e insistieron en el valor de la socialización realizada en la historia: "la historia define lo humano" (RR, n° 53, p. 15).

Por su parte, para Rorty, la moral pragmática 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"⁸⁷.

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 propia de la sociedad o del Estado querer crear un nuevo ser humano RR, n° 57, p. 273.

La posición pragmatista de Rorty es también la de un "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. En este sentido el pragmatismo es un inmanentismo: se justifica en el mundo (físico, social, cultural) sin necesidad de recurrir a nada que lo trascienda. El pragmatismo es "una forma de concebir la situación humana que renuncia a la eternidad" (RR, n° 104, p. 10). Por otro lado, el ironismo pragmatista es *liberal*, lo que significa amor a la libertad y exclusión de los actos de crueldad.

Pero esta exclusión de los actos de crueldad que consiste en ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento, no tiene fundamento necesario en el ser humano: es un producto cultural deseable y cultivable. "La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión". Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor.

No hay razón; por lo tanto, *hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la moral*. Lo trascendente es abiertamente suplantado por lo inmanente.

"Yo quisiera reemplazar -afirma conscientemente Rorty- tanto las experiencias

⁸⁷ RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

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 posible" (RR, nº 53, p. 87; Cfr. nº 85, 313; nº 104, p. 10).

La *verdad*, tan apreciada por Rosmini, -en la concepción de Rorty- no es un valor objetivo capaz de fundar la moral; ella solo podría entenderse como aquello a "lo que llega a creerse en el curso de las disputas libres y abiertas" (RR, nº 53, p. 87; nº 26, p. 166, 290, 158, 169, 253; nº 57, p. 228).

En consecuencia, 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" (RR, nº 53, p. 110). Es necesario considerar a todos como semejantes para "secularizar la doctrina cristiana de la fraternidad entre los hombres" (RR, nº 53, p. 71).

Según Rosmini, la inteligencia es inteligencia del ser que ilumina las mentes y nos permite conocer los entes con objetividad y verdad. El reconocimiento del ser de cada ente es un acto moral de justicia, fundamento de la moral.

47. ¿Qué hacer con alguien que -como Rorty- *no desea fundamentar* su posición filosófica, sino simplemente *abandonar* las posiciones anteriores, porque estima que con ellas no se cambian las cosas?

Cabe admitir aquí que lo práctico, o si se quiere, lo pragmático es una opción teórica con preferencia de lo útil, por la cual se rechaza o abandona lo teórico por creérselo ineficaz.

Por otra parte, se podría utilizar la misma estrategia de Rorty respecto de su filosofía: abandonarla, no intentar refutarla. Con mayor razón aún, cuando él mismo admite que con su filosofía no cambiarán mucho las cosas, dado que los filósofos -él incluido- no descubren nada, sino solo "relatan relatos que pueden reforzar otros relatos" (RR, nº 56, p. 127).

48. Desde la perspectiva de la filosofía rosminiana, existen, sin embargo, motivos para abandonar la filosofía de Rorty. Esta filosofía, en efecto, nos deja sin objetividad -pues la considera como un arma totalitaria- (RR, nº 56, p. 65-66), y, en consecuencia, sin responsabilidad, lo cual no es muy práctico y sumerge a la sociedad en un clima regido por: a) el sentimiento, carente de fundamento teórico, lo cual puede llevar a una notable arbitrariedad; o b) por el consenso que es solo el recurso práctico a la mayoría.

El mismo Rorty, por otra parte, advierte que, desde el punto de vista teórico, el pragmatismo no es defendible, porque toda defensa racional, supone admitir una racionalidad: un ser coherente consigo mismo desde los principios hasta sus conclusiones.

Pero *la mera coherencia entre las propias creencias* es un idealismo que no afirma nada acerca de la realidad. La verdad entendida como coherencia, supone que "la única cosa de la cual podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos" (RR, nº 57, p. 52); y, en este contexto, ser coherentes significa nada

más que no contradecir los propios sentimientos. Esto es índice de *un idealismo y narcisismo posmoderno*, o -como Rorty lo llama- *un etnoantropocentrismo* que se contenta con la coherencia entre sus creencias asumidas como puntos de partida y las consecuencias que de ella pueden sacarse. La verdad aparece, entonces, como un juego entre creencias o entre palabras, de modo que "la *verdad* no es una cuestión de transparencia o de correspondencia con la realidad, sino más bien de relacionar pensamientos o signos entre sí" (RR, n° 57, p. 184; n° 72, p. 72). Tal narcisismo de creencias puede ser práctico para continuar en el propio narcisismo pragmático, pero poco útil para investigar la realidad.

49. Mas el mismo etnoantropocentrismo o el pragmatismo tienen sus principios a priori. A priori aceptan el valor de la conveniencia, de la utilidad, de la situación en que cada uno se encuentra como si fuese un punto privilegiado. Abandonar la idea "de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca" porque estas ideas son un "remanente de la idea de que el mundo es una creación divina" (RR, n° 53, p. 41), supone un abandono guiado por principios: el *principio de la inmanencia*, según el cual, nada hay fuera del mundo y de su historia. El mundo no tiene naturaleza: es lo que se hace. Todo principio justifica, en el mejor de los casos, las consecuencias -si estas son lógicamente deducidas-; pero no se justifica a sí mismo, a no ser que se acepte el valor evidente del mismo.

Ahora bien éstas (nada hay fuera del mundo y de su historia) no son solo ideas pragmáticas, es decir, útiles como medios en función de lograr interpretar ciertas cosas; sino que son además, altamente teóricas y especulativas (RR, n° 53, p. 87). Tanto el admitir la creación del mundo como el negarla, supone una teoría en la que se integran ideas de un alto grado de abstracción.

Si se asume que el mundo no tiene creación, entonces todo lo que supone el admitir que las cosas tienen una naturaleza creada (que debe ser respetada y que es la base de la conducta moral), debe ser excluido. No se trata, pues de una exclusión o abandono pragmático, sino teórico, guiado por una teoría y por la coherencia con esa teoría.

50. Como consecuencia de la *asunción del principio de abandono* (abandonar toda explicación, porque la explicación es inútil para cambiar las cosas), *Rorty rechaza la búsqueda de fundamento objetivo*.

Los deseos de Rorty (por ejemplo, que los hombres puedan lograr una forma de vida con "encuentros libres y abiertos", una comunidad democrática (RR, n° 56, p. 67) se presentan solo como expresión de deseos. Los deseos, que expresan estos valores, no se pueden lograr sin ideas claras y fundadas en una cierta visión de lo que es la vida y el ser humano. Pero Rorty no ve forma de fundar con objetividad ninguna idea y conducta. Rorty desea las consecuencias pragmáticas de estas ideas de comunidad libre; pero sin poderlas ni quererlas fundar. Por ello, opta por el "apogeo de lo difuso" (RR, n° 56, p. 69) y por la seducción a través del sentimiento (por ejemplo, mediante descripciones o imágenes detalladas de las crueldades). En última instancia, este pragmatismo emplea *recursos de conducción o seducción*, sin cultivar los valores típicos del ser humano: su capacidad de conocer y decidir libremente con conocimiento fundado.

51. La filosofía de Rorty no es solo un pragmatismo pues un pragmatismo inteligente debería reconocer que la verdad, y la creencia en ella, es útil -por ejemplo para investigar- y que no todo es medio y utilidad, sino que la verdad es una finalidad en sí misma. La filosofía de Rorty es, y no puede ser más que una expresión de deseos, que hace suyo el escepticismo y narcisismo de la época. Este escepticismo y narcisismo lleva a “abandonar el tradicional lenguaje del ‘respeto por los hechos’ y la ‘objetividad’” (RR, nº 53, p. 41). Ante tal abandono todo lo que se proponga, acerca de la moral y la solidaridad, no será más que una expresión de deseos y de sentimientos.

Pero en este punto Rorty es coherente: lo único que cabe es abandonar la filosofía (que siempre intentó ser búsqueda de la verdad y la objetividad) y acentuar el valor del periodismo y de la novela como medios para conmover a los poderosos a fin de que consideren a los demás como a sus semejantes en el dolor.

Rorty desea ser coherente en la práctica: no ser idealista, sino pragmata. Pero aunque se sea coherente aplicando la coherencia en la práctica, esto es posible por *una idea teórica* fundada en una concepción universal del ser; o sea, que no se puede *ser y no ser* al mismo tiempo; no se puede *afirmar esto y negarlo* al mismo tiempo.

52. Mas, desde un punto de vista rosminiano, la filosofía (y en consecuencia, la filosofía moral) no es una expresión de deseos, sino un sistema de conocimientos que busca la verdad (saber cómo son las cosas) y pretende basarse en ella.

Cuando se abandona la verdad y los fundamentos del conocimiento, se hace del conocimiento un mero *sentimiento*. En este sentido, el pragmatismo y en inmanentismo moderno y posmoderno llevan en sus entrañas los supuestos del sensismo y del subjetivismo (AR, nº 5, § 685, 323, 386, 387-388).

53. El aparente pragmatismo de Rorty no está libre de principios previos que hay que aceptar en nombre de las creencias de Rorty y de su lectura de lo que es o debe ser el ser humano y la sociedad⁸⁸.

Uno de esos principios consiste en aceptar que el hombre no sería libre si hubiese un Creador, o una Naturaleza Humana previa, pues ellos se convertirían en las normas de la moralidad que habría que tener presentes. Pero desde un punto de vista rosminiano, la libertad humana no es utópica; o sea, no se da sin condiciones previas, sobre las cuales el hombre elige. Las normas de moralidad humana no quitan la libertad, sino que la hacen surgir, la posibilitan.

Otro de los principios previos asumido por Rorty se halla en aceptar la *ausencia de sacralidad* en la vida, hasta el punto de que los valores intelectuales y morales, tradicionalmente aceptados, se convierten en *arcaísmos*.

“En su forma ideal, la del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales ha-

⁸⁸ Cfr. EAGLETON, T. *Ideología*. Barcelona. Paidós, 1997. FAERNA, A. *Introducción a la teoría pragmata del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996. GERAS, N. *Solidarity in the Conversation of Mankind*. London, Verso, 1995.

brían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no solo la idea de sacralidad, sino también la de `devoción a la verdad´ y de `satisfacción de las necesidades más profundas del espíritu´. El proceso de desdivinización que he presentado culminaría, idealmente, en la incapacidad de ver ya una utilidad en la noción de que los seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente. En una cultura así, las advertencias de `relativismo´, de interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más `racionales´ y las dudas acerca de si las metas de la sociedad liberal son ´valores morales objetivos´ resultarían ser meramente bellos arcaísmos” (RR, nº 53, p. 64).

Como lo hemos señalado, si no hay nada superior al hombre, la moral pragmática es una *moral utilitaria y antropocéntrica*: su objetivo es buscar los mejores medios y los mejores fines, según los proyectos humanos, según el propio punto de vista; pero aun en esta moral, los seres humanos se deben un mutuo respeto, mas nada más que eso⁸⁹. Mas este “deber de respecto” sólo puede ser entendido como un deber por conveniencia o utilidad. Rorty, en efecto, cree que los pragmatistas y utilitaristas están “en lo correcto cuando fundan lo moral con lo útil” (RR, nº 64, p. 79-80). La moral ha cambiado, entonces, todo su sentido tradicional: moral ya no es buscar el bien, objetivo, altruista, de todos y cada uno, aun cuando tenga que sacrificar algunas de mis conveniencias por ser injustas. Bueno ahora es lo que me conviene, lo útil sin referencia a otro, sino solo a mi propios intereses y proyectos. Esto hace del Pragmatismo algo banal y moralmente frívolo, lo cual refleja -es verdad- la conducta de no pocos seres humanos; pero no justifica teóricamente la conducta de un ser racional (RR, nº 99, p. 93-103). Por no pocos aspectos, la moral propuesta por Rorty se acerca a la concepción posmoderna de la misma: Se trata de evitar el sufrimiento inútil (pues, por otra parte, con los adelantos técnicos de control financiero, laboral y social ya no es necesario recurrir a la provocación de sufrimiento), aunque no hay ningún fundamento metafísico o teórico para esta exigencia (RR, nº 99, p. 262-277).

54. Desde la posición rosminiana, no se puede solicitar coherencia entre las creencias, si no se acepta que la coherencia -como ya hicimos mención- es una cualidad admisible. Esto supone aceptar previamente que hay un *ser* en las cosas, el cual no puede ser y no ser al mismo tiempo. La coherencia es altamente formativa de la personalidad del ser humano; pero si ella sola parte de creencias (que son subjetivas) no genera más que idealistas subjetivistas (AR, nº 15, § 883, 40), solo coherentes con sus propias ideas, no con la realidad.

No es suficiente afirmar que los “valores morales objetivos” son un arcaísmo, porque la mayoría de una sociedad ha decidido prescindir de ellos. Aunque todos los hombres decidieran vivir como bestias, renegando de toda racionalidad, entonces: 1º) lo harían sirviéndose de la racionalidad, 2º) esto no suprimiría la posibilidad de la racionalidad en el hombre sino solo su ejercicio.

El hombre no crece suprimiendo algunas de sus posibilidades, como la de ser racional, ser solidario fundado en una razón y en una búsqueda de bien común que no excluya el bien individual. El hombre no crece negando lo que es, no queriendo reconocer lo que es y puede ser. Ser justo implica reconocer

⁸⁹ RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

lo que se es: ante todo que *hay ser* del cual participamos y que, por lo tanto, *es posible distinguir lo que es de lo que no es*, lo que es de una forma de lo que es de otra, aunque esta forma sea histórica y, en su realidad, finita o contingente. Todo es contingente en el hombre, según Rosmini, excepto el objeto de su inteligencia, la idea del ser indeterminado.

Como afirmaba Michele Federico Sciacca, discípulo de Rosmini, "la profesión más difícil del hombre es la de ser hombre"⁹⁰: no querer desprenderse angélicamente de este mundo, ni querer degradarse al nivel de los animales negando toda racionalidad y la posibilidad de una objetividad moral.



⁹⁰ SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato". Saggio sulla condizione umana*. Roma, Fratelli Bocca, 1956, p. 181.

CAPÍTULO VI

LA EDUCACIÓN “INFUNDADA” EN LA FILOSOFÍA POSMODERNA Y PRAGMÁTICA

El marco filosófico tradicional de la educación

1. El proceso educativo no se ejerce en el vacío: es un proceso entre personas, con posibilidades y carencias, ubicadas en un tiempo, en un espacio, en una sociedad. A un determinado concepto de la persona y de su relación social con los demás, en un espacio y tiempo determinado, le corresponde también un determinado concepto de preparación y desarrollo, esto es, de educación⁹¹.

La educación aparece tradicionalmente como fundada en un concepto de naturaleza humana y social. Se manifiesta como lo que se debe hacer, o lo que es conveniente hacer, dado o aceptado un previo concepto de lo que la persona humana es o puede llegar a ser, con la ayuda de los demás. En un sentido muy genérico, pues, la educación aparece como el proceso de desarrollo de las posibilidades del hombre.

2. Al tratar, pues, del concepto de educación, según Richard Rorty, conviene repasar brevemente, su concepción de la persona humana y de la sociedad, para poder esclarecer luego lógicamente el concepto de educación.

3. La persona humana ha sido tradicionalmente pensada como una sustancia o sujeto permanente, en su núcleo intransferible, con posibilidades de desarrollo en su racionalidad y libertad, poseedora en sí misma de una dignidad inalienable. En este contexto, *educarse* era el proceso por el cual cada uno se convertía en persona humana (autoeducación). O bien, complementariamente, consistía en el proceso de ser cultural y didácticamente alguien, a partir de lo que solo era potencialmente por el nacimiento y ayudado por otros (heteroeducación).

4. La sociedad, en este mismo contexto tradicional, era pensada como el

⁹¹ Cfr. ACADEMIA NACIONAL DE EDUCACIÓN *Pensar y repensar la educación*. Bs. As., Academia Nacional de Educación, 1991. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997. DAROS, W. *Diversas bases para una teoría didáctica* en *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1987, n° 130, p. 215-225. DAROS, W. *Curriculum: opiniones y búsqueda de rigor conceptual* en *Revista Española de Pedagogía*, mayo-agosto 2001, n° 219, p. 197-216. DAROS, W. R. *Filosofía de la una teoría curricular*. Rosario, UCEL, 2001.

contrato (casi siempre tácito) entre las personas racionales y libres, las cuales constituían una sociedad, al estar guiadas en su actuar por bienes comunes y particulares, adecuados a la naturaleza humana.

Una de las principales responsabilidades de esta sociedad consistía en posibilitar el desarrollo actualizado, acorde a las necesidades de los tiempos, de las personas que se hallan o nacen en su seno, y manteniendo una organización social que posibilite ese desarrollo.

A) *La concepción posmoderna de la educación, según Richard Rorty:*

La concepción posmoderna y pragmática de la persona

5. Es bien conocida la actitud pragmática y posmoderna de Richard Rorty respecto de la filosofía.

Por una parte, su actitud es *pragmática*, tras las huellas de J. Dewey, por lo que: a) no desea dar un sistema filosófico que represente la realidad, b) pues para el pragmatismo las ideas no son representaciones de la realidad, sino hábitos de conducta; c) estima que la realidad es contingente, esto es, sujeta al tiempo, a las circunstancias y al azar, d) que no hay una autoridad superior al hombre (Dios, Naturaleza, Verdad, Objetividad) a la cual el hombre deba responder y someter sus pensamientos para que éstos sean verdaderos o válidos (RR, n° 104, p. 10); e) dado que el mundo es contingente, sin verdades necesarias, lo que se da son interpretaciones o creencias, y el único valor de las afirmaciones se halla en la utilidad: *lo útil reemplaza a lo correcto* (RR, n° 57, p. 20, 16, 170). En este contexto, el pragmatismo se presenta como un nuevo Humanismo en cuanto sustituye los problemas de la realidad, de la razón o de la naturaleza, por la búsqueda de un “futuro humano mejor” e intenta “aliviar y beneficiar la situación de los hombres” (RR, n° 57, p. 49). Indudablemente que este pragmatismo tiene algo de utópico al creer que la *compasión* puede ser la base para fundar una sociedad. Pero *la utopía es en parte profecía* y ayuda a realizarla en libertad.

Por otra parte, si bien Rorty no desea aplicar fácilmente a su filosofía el término “posmoderno”, pues se lo usa con cierta confusión para muy variados fines; sin embargo, su filosofía puede calificarse como posmoderna, en cuanto con ella Rorty *no desea fundamentar* una filosofía en ningún esencialismo, sino más bien oponerse y *abandonar, sin argumentar*, la filosofía clásica (RR, n° 57, p. 172, 15; n° 8, p. 96). En concreto, no desea participar de lo *negativo* del pensamiento posmoderno que es su falta de compromiso con las instituciones sociales y de crítica hacia ellas. Pero, por otro lado, -según él- comparte el aspecto *positivo* de la posmodernidad, esto es, el haber “socavado definitivamente el esencialismo filosófico” (RR, n° 72, p. 86).

La filosofía, según Rorty, no es una *representación* del mundo, sino una *descripción pragmática* del mismo, sin pretensión de verdad entendida como correspondencia entre esa descripción y la realidad. Rorty entiende la filosofía como edificación moral, terapéutica, como educación, formación de cada uno y de los demás, lo cual cada uno lo logra estableciendo vínculos entre su cultura y la de los demás, elaborando nuevos lenguajes, saberes y metas (RR, n° 85, p. 296-297).

6. Ahora bien, la *persona* humana es pensada por Rorty a partir del "yo", pero no de un yo sustancial; sino de un yo que no es más que *el nexo flexible de creencias que cada uno teje y vuelve a retejer en medio de las contingencias que le toca vivir*. Como no hay un centro del cerebro, tampoco existe un centro o núcleo del yo o de la persona humana.

"Al igual que las sinapsis neuronales están en continua interacción entre sí, tejiendo constantemente una configuración diferente de descargas eléctricas, nuestras creencias y deseos están en interacción continua, redistribuyendo valores de verdad entre enunciados. Al igual que el cerebro no es algo que `tiene` estas sinapsis, sino que es simplemente la aglomeración de aquellas, el Yo no es algo que `tenga` las creencias y deseos, sino simplemente la red de estas creencias y deseos" (RR, nº 5, p.168).

Rorty comparte, con Freud y Davidson, la idea de que *el yo no es dueño ni de su propia casa*. Por un lado, en la Modernidad, Copérnico, Darwin, Freud, al hacer menos plausible a Dios y a los ángeles, "han situado al ser humano en la cima". Pero, por otro lado, en la actualidad, la situación del hombre es cada vez más humillante, pues "la humanidad es menos importante de lo que habíamos pensado" (RR, nº 57, p. 201).

El ser de la persona ha quedado reducido primero -con el giro lingüístico de la filosofía- a las palabras. Luego, en la era de la imagen, la persona es solo la autoimagen que logra establecer.

"La capacidad de cada uno de nosotros de diseñar una autoimagen coherente de nosotros mismos y utilizarla a continuación para apañárnosla con nuestra conducta. Esta capacidad sustituye al apoyo filosófico tradicional de hallar una imagen coherente de sí mismo que valga para la totalidad de la especie a la que pertenecemos" (RR, nº 57, p. 227).

Pero esta imagen la logra establecer a través de la conversación, del diálogo, del intercambio de ideas y valoraciones, en una especie de darwinismo generalizado que es la mentalidad democrática, sin esperar un futuro que se ajuste a un plan predeterminado. Pero el pragmatismo no permite que esta imagen se logre separando artificialmente la *apariencia* (o realidad social) de la *realidad* (metafísica: el ser perenne del hombre) (RR, nº 64, p. 14).

7. Generalmente se ha supuesto que los filósofos son racionales, y que ser racional consiste en ser capaz de mostrar la "validez universal" de la propia posición.

Pues bien, Rorty desconfía de esta capacidad de los filósofos. Estima, por el contrario, que son los poetas, los literatos, los periodistas, los etnólogos o antropólogos los que mejor describen lo que es el *ser humano*, o sea, ese *conjunto flexible de creencias* que cada uno tiene de sí mismo y el problema del sufrimiento. *Ser humano* es, de hecho y en la práctica -más allá de toda teoría-, quien debe trabajar por aliviar el sufrimiento propio y el de los demás.

"Se puede ser humano sin ser universalista, sin creer que es `racional` interesarse por el sufrimiento de los demás o que exista una `humanidad común` que nos vincula con los demás. Uno puede desear aliviar el sufrimiento sin tener una respuesta interesante cuando Sócrates le pregunta *¿por qué deseas esto?*, tam-

bién sin creer que este deseo es la cosa más profunda e importante de su vida" (RR, nº 57, p. 276).

Ser posmoderno y pragmático significa poder prescindir de la búsqueda de los fundamentos últimos para actuar (en la práctica, aun sin tener grandes respuestas teóricas) como ser humano aliviando el dolor innecesario.

8. La conciencia no es el *rasgo central de la persona*, sino su actuar en la práctica sin esperar ayuda desde el más allá.

Rorty es sincrético, irónico, nominalista en su concepción pragmática de la persona (RR, nº 57, p. 221). "Ironista" es aquel que no acepta, empleando cierta ironía y humor, la creencia en algo trascendente al hombre, la creencia de que se puede llegar a conocer el ser o esencia de las cosas y personas, cuando de hecho lo que existe son nombres que le aplicamos a las cosas y a las personas para actuar en la práctica con ellas. Ser ironista es admitir la *contingencia* del mundo y de todas las cosas.

Rorty asume los conocimientos de su tiempo y estima que éstos, como resultado, han logrado borrar la imagen de una persona o de un yo con algo de fundamento racional o metafísico.

"Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una racionalidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis *ha borrado la imagen del yo común a la metafísica* griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental" (RR, nº 56, p. 240-241).

Rorty distingue, en particular, tres conceptos de *racionalidad*: 1) Racionalidad entendida como *habilidad para enfrentarse* al medio adaptando las propias reacciones a los estímulos ambientales de formas más y más complejas y delicadas, ofreciendo justificaciones con argumentos, lográndose una lealtad más amplia entre los humanos (RR, nº 104, p. 240, 242). 2) Racionalidad como *un ingrediente extra y añadido* que los seres humanos tienen y los animales no. 3) Racionalidad como sinónimo de *tolerancia, como habilidad unida a la voluntad de alterar los propios hábitos*, de hacer de uno mismo una persona diferente; concebida como una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar, quemar o desterrar, siendo casi sinónimo de libertad.

Pues bien, Rorty, (siguiendo a Dewey y uniendo a Hegel con Darwin), rechaza el segundo concepto de racionalidad y la entiende como una combinación del primer y tercer concepto dado de racionalidad. La racionalidad no es nada divino o espiritual ni una entidad que nos distingue de los animales: lo que nos distingue de los animales es una mayor flexibilidad y complejidad de relaciones, pudiéndose definir al hombre -siguiendo a Nietzsche- como "una animal listo con lenguaje" (RR, nº 104, p. 166).

Estando así las cosas, las instituciones educativas deberían promover la formación de personas que fuesen racionales en el sentido de que *desarrollan habilidades para enfrentarse con los problemas* del medio en el que viven, que son tolerantes, capaces de cambiar, de vivir y dejar vivir, de discutir, de tener

más confianza en la persuasión que en la fuerza (RR, nº 89, p. 81-83).

La concepción posmoderna y pragmática de la sociedad

9. De esta manera, Rorty estima que se ha roto con los últimos reductos absolutos de la Filosofía Moderna y se ha entrado en la Posmodernidad. Por esto ya no podemos hablar de “derechos humanos inalienables”, de “respuestas correctas” a los dilemas morales y políticos, ni podemos respaldar la filosofía en una teoría metafísica de la naturaleza humana.

En consecuencia, Rorty abandona las explicaciones metafísicas acerca de la naturaleza del derecho, por ejemplo, del derecho a la educación.

10. La *sociedad* se constituye mediante la vida moral y el derecho, pero este estilo de vida es un producto pragmático e histórico.

“Para la *teoría social pragmatista*, es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad” (RR, nº 56, p. 241).

La sociedad, para la cual se habrá de educar, no es el producto de una previa filosofía de lo que es -y, en consecuencia, debe ser- el ser humano. Rorty estima que la sociedad democrática liberal no necesita previamente una fundamentación filosófica, aunque a veces puede servirse de una filosofía adecuada a las instituciones que admira. “Primero pone la política, y luego crea una filosofía adaptada a ella” (RR, nº 56, p. 243).

La cuestión central no es: “¿Qué es lo que nos permite argumentar a favor de la democracia?”. La democracia es un hecho histórico, contingente, sin necesidad de buscarle otra justificación. La cuestión central entonces consiste en preguntarse: “¿Qué sirve a la democracia?”.

En este contexto, no cabe preguntarse acerca de cuál es el ser de la persona y cuál es la sociedad más adecuada a ese ser humano. Las personas son también productos históricos y lo único que cuadra es constatar diversas teorías de la persona que se obtienen hoy de una “descripción sociológica de los habitantes de las democracias liberales contemporáneas” (RR, nº 56, p. 251).

La educación como proceso social pragmático y posmoderno.

11. Platón se las arregló para convencer a Occidente de que el conocimiento de las verdades universales era tan importante como él pensaba que lo era y que la educación debía fundarse en esas verdades universales acerca del hombre y de la sociedad. Pero Rorty propone hoy dejar atrás el fundacionalismo.

Por estas frecuentes propuestas de Rorty, parecería que su concepción de la educación está *infundada*, carente de valores universales. Mas si analizamos sus textos, *advertiremos que Rorty si bien abandona por un lado todo fundamento metafísico de la educación*, por otro, no deja de proponer un concepto de *educación acorde a las situaciones históricas y pragmáticas* (RR, nº

72, p. 69), las cuales se muestran como un cierto eje fundante de su propuesta.

“Espero que podamos aprender a arreglárnoslas sin la convicción de que hay algo profundo -el alma humana, la naturaleza humana, la voluntad divina, o el curso de la Historia- que provea un sustento sólido para la elaboración de grandes teorías...” (RR, n° 72, p. 85)

Las personas y las sociedades son, en última instancia y en la concepción de R. Rorty, el resultado de *situaciones históricas y pragmáticas*: el resultado de lo que de hecho hace o puede hacer la gente, guiada por el consenso de la mayoría, no necesariamente por la verdad de las cosas. El proceso educativo -y su resultado, la educación- también son el efecto de un proceso pragmático. Se trata de una educación desarraigada de todo sustento metafísico.

En este contexto, toda sociedad busca conservar y reproducir las formas de vida en las que sus ciudadanos viven y que han sido conseguidas por consenso pragmático, tácito o expreso. Desde este punto de vista, la educación consiste, en general, para la persona, en *un proceso de identificación con la comunidad* en la que vive. Por cierto que esta identificación puede ser cada vez más amplia: abarcar e implicar a diversas culturas y poblaciones.

De este modo lo ha visto Dewey -“un posmoderno antes de su época” (RR, n° 56, p. 272)-, que consideraba el realismo jurídico norteamericano más como un pragmatismo deseable, que como un subjetivismo carente de principios: acorde con esto, la educación es un proceso que debe adecuarse pragmáticamente a las circunstancias que vive la sociedad. Esta pragmaticidad hace que algunos consideren a la educación como una adaptación social; pero hace que otros la consideren una conducta irracional, o una deliberación acerca de las normas anticuadas y acerca de la elección de nuevas formas de vida.

“Para algunos fines esta conducta adaptativa puede describirse válidamente como ‘aprendizaje’ o ‘computación’ o ‘redistribución de las descargas eléctricas en el tejido neuronal’, y para otros como ‘deliberación’ o ‘elección’. Ninguno de estos vocabularios tiene privilegios sobre otro” (RR, n° 56, p. 270).

12. Lo que se aprende y, en buena parte, *se aprende por identificación*. Lo que la sociedad, en cuanto agente de educación, debe proponer a sus ciudadanos es una “diversidad de identificaciones”. Una sociedad es más educada que otra porque facilita el número de comunidades con las que las personas pueden identificarse. A esto puede llamársele un aumento en la civilización y en la vida moral.

“Solo podemos esperar crear una concepción más racional de la racionalidad desde dentro de nuestra tradición” (RR, n° 56, p. 273, 275-276), creando una comunidad que acepte a los demás, como parte del “nosotros”. En este sentido la *educación es* un proceso racional, esto es, un proceso de inclusión social mediante el cual se adquiere una lealtad cada vez más amplia para con los otros seres humanos (RR, n° 104, p. 242).

Algunas sociedades son mónadas, unidades cerradas; otras, por el contrario, se abren a las demás. La *cultura liberal burguesa*, en la que vive la mayoría de las comunidades de Occidente, se enorgullece de agregar constantemente nuevos lazos de unión con las demás y ampliar constantemente sus simpatías.

“Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre sus héroes a los que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de simpatía y tolerancia” (RR, nº 56, p. 276).

13. La sociedad liberal burguesa genera un proceso de educación por identificación y propone el ideal de procedimientos en la justicia y la idea de igualdad humana. Esta idea de igualdad humana es aún de carácter grupal y reciente: no se basa en una naturaleza humana igual para todos, sino en una decisión moral y social de considerar a los demás como a nosotros mismos.

Vivimos cada vez más en un mundo “collage”, o “cambalache” donde conviven sin lógica -como pegadas una junto a otra- formas de vidas dispares, con diversas opciones, diferentes valores y preferencias, difícilmente compatibles entre sí. Se trata de aceptar pragmáticamente una condición de hecho: el mundo social de hecho se da de esta forma.

“La ventaja *del liberalismo posmoderno* es que reconoce que al recomendar ese ideal no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Todo lo que deberíamos hacer es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás” (RR, nº 56, p. 283).

14. Pero el proceso educativo si bien es identificación social, implica también un esfuerzo personal de aceptación de lo pragmático. Se necesita esfuerzo, en efecto, para controlar nuestros sentimientos cuando una persona totalmente diferente se nos presenta o introduce en nuestra comunidad. Parece ser una *finalidad útil* pensar en un futuro cada vez más humano y democrático, que nos permita ser libres y distintos si perjudicar a los demás, que realice en forma secularizada el ideal cristiano de la fraternidad, con personas que tengan un carácter estable y coherente. Es supone *pensar al proceso educativo como* una posibilidad para liberar las capacidades del hombre, liberándolo de la idea de que él depende de algo no humano, y posibilitando su autonomía, la cooperación y el respeto por el otro, sustituyendo creencias menos útiles por creencias más útiles (RR, nº 104, p. 198, 199, 63-64, 66,75, 76).

La *tolerancia* no significa que debamos imitar a los demás, sino que debemos respetarlos con simpatía, dialogar, expresar opiniones (o regatear intercambiando ideas), aunque no tengamos los mismos sentimientos, los mismos puntos de vista, los mismos valores. En estos frecuentes casos, entra a funcionar la actitud irónica liberal, esto es, de tolerancia sabiendo que nada hay que sea absoluto.

“Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales” (RR, nº 56, p. 283).

El aprendizaje cultural formal

15. El proceso de educarnos se produce socialmente a través de la *identificación de quien aprende con la cultura* (los modos de hacer, de pensar, de apreciar, etc.) que lo circunda. Pero existe, además, un proceso de aprendizaje formalizado, esto es, de acuerdo a formas literarias tradicionalmente establecidas en una cultura (donde se aprecia preferentemente el argumentar, o bien el describir, o el narrar, o el conmovir) con saberes específicos. Por otra parte, el *conocimiento narrativo* se justifica sin pruebas: simplemente describen narrando. Como lo ha sostenido Lyotard, "se certifica en la pragmática de su propia transmisión sin recurrir a la argumentación y la prueba" (RR, n° 57, p. 232).

En este contexto, Rorty no cree que la filosofía posee una especial importancia cultural. Ella es una forma de comprender entre otras no despreciables. Las materias y los métodos que se aprenden en las instituciones escolares no son formas privilegiadas de saber, sino formas culturales pragmática y tradicionalmente establecidas.

"La crítica literaria es un género tan respetable y no parasitario como la lírica o como las colaboraciones a los Chemical Abstract... El pragmatismo deweyano que predico desarrolla esta concepción holista reclasificando la cultura en términos de *géneros*, frente a las `materias` y los `métodos`. La tradición se preguntó en qué partes deseaba ser dividido el mundo y qué métodos eran aptos para examinar los diversos trozos resultantes. El pragmatismo considera un experimento cada división semejante del mundo en `materias`, ideado para comprobar si podemos obtener lo que deseamos en un determinado momento histórico mediante el uso de un determinado lenguaje" (RR, n° 56, p. 129).

16. Un *género* cultural es -como ya sugerimos- una secuencia de textos, cuyos miembros tienen en cuenta a los textos anteriores; es decir, un género tiene una unidad de sentido. Los saberes son *géneros culturales*; pero más que hablar de disciplinas y de interdisciplinaria, Rorty habla de secuencias o géneros que se *entrelazan*, como la poesía y la crítica, la ciencia y la historia de la ciencia, la crítica y la filosofía. Ahora bien no existen reglas sobre si deberían o no entrelazarse, pues no hay ninguna necesidad subyacente a la naturaleza de una materia o método: se entrelazan *sólo por un motivo pragmático*. No hay nada epistemológico o general sobre la manera en que deben comportarse los colaboradores a los diversos géneros. No existe "una clasificación de estas disciplinas según grados o tipos de verdad". Poseen las relaciones que históricamente han adquirido, dado un sentido pragmático de la cultura. No hay tampoco un cuadro sinóptico racional de la cultura, basado en principios: sólo podemos *narrar su historia*.

Rorty propone borrar deliberadamente la "distinción entre literatura y filosofía, defendiendo la idea de un `texto general` inconsútil y e indiferenciado". Sobre ese texto hay que aplicar el método de la deconstrucción, entendido como una lectura de textos sin pretensión de lograr la verdad, sino como relectura (RR, n° 57, p. 127).

En resumen, el saber cultural no tiene principios universales: solo poseemos *narraciones*, aprecio por las contingencias. No solo la cultura carece de algún principio universal holístico; sino que la misma mente humana no es para Rorty más que una trama de creencias y deseos (RR, n° 56, p. 131, 129; n°

53, p. 48). Al que aprende le compete tejer y retejer esa trama.

17. El *pragmatismo posmoderno* de Rorty, como el de Davidson, es poco afecto a distinguir: a) el esquema (o forma o método), b) del contenido de un saber. Ambos autores estiman que el sostener esta distinción genera más problemas que soluciones: *genera el problema del conocimiento entendiéndoselo como una representación de la realidad*; genera luego el *problema de la verdad*, después el *problema del relativismo* o del absolutismo del saber, distrayéndonos del sentido pragmático del mismo.

No existe un dato sensorial absolutamente independiente, libre de conceptualización. No hay un material del saber previo y a la espera de conceptualización⁹². Por otra parte, las palabras no son nombres de ideas determinadas; las palabras se usan en un lenguaje y de este uso surge el significado. Las cosas, pues, no tienen un significado en sí mismas, sino que las manejamos en la práctica a través de nombres: en la práctica, son nominaciones o nombres (RR, n° 83, p. 145; n° 31, p. 233, 243). El alumno debe aprender que vivimos en un mundo nominal, con lenguajes y usos.

“Dejemos de pensar en las palabras como representaciones y empecemos a considerarlas como nudos en la red causal que vincula al organismo con su medio ambiente” (RR, n° 85, p. 304).

En este contexto, ser inteligente, tener capacidad intelectual es saber usar palabras como herramientas útiles (RR, n° 104, p. 290).

18. ¿Por qué creer a los sentidos y no más bien a nuestras interpretaciones o nominaciones? Rorty estima que *no hay nada valioso en el empirismo* y en su dogma ingenuo por el cual cree que es suficiente abrir los ojos para ver la realidad. La realidad causa que tengamos creencias, que demos explicaciones, pero *las creencias son interpretaciones sin ningún tribunal ante el cual dar cuentas*, porque no hay una realidad en sí misma inteligible (RR, n° 104, p. 294, 280, 282).

Para el pragmatismo, la mente, la comprensión, la significación no son más que productos de las *interpretaciones*, esto es, de creencias justificadas; son *recontextualizaciones*: esto es cosas que significan diversamente según el contexto.

Las *sensaciones* son lo que nos conectan con el mundo de nuestras creencias, pero ellas *no son creencias*, sino solo causa de nuestras creencias; constituyen el sustento de las creencias; “pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué está justificada la creencia”. La justificación de una creencia depende “de la conciencia, que no es sino otra creencia”⁹³.

En este contexto, *aprender y enseñar* implica adquirir la suficiente confianza para *apoyarnos en nuestras creencias* porque ellas son pragmáticamente útiles para obrar en el mundo, abandonando la búsqueda de las cosas en sí mismo (la verdad, la objetividad, lo absoluto).

⁹² DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 10.

⁹³ DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 81. Cfr. SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, n° 80, p. 3- 17.

19. El *aprender* no puede ser entendido, entonces, como un proceso empírico simple, que comienza con la percepción y termina con la verificación de la misma conceptualizada. El idealista buscará la verificación en la coherencia de los contenidos lógicos; el realista anclará la verdad en algo real más allá de las palabras y de los conceptos; pero *el pragmatista asumirá como verdaderas las creencias que relacionadas entre sí resultan útiles*, reemplazando lo correcto por lo útil y práctico para lograr los fines propuestos. El aprendizaje que se estima valioso por sí mismo, por su metodología o forma de aprender, no tiene valor para los pragmáticos.

“La cháchara sobre la `forma lógica´, el `análisis de conceptos´ y las `verdades necesarias´ han suscitado más problemas que los que han resuelto” (RR, nº 8, p. 115).

Incluso con la idea de educación crítica se debe tener cierta precaución.

“Cuando se nos pregunta en qué tipo de educación pensamos, solemos responder que se trata de una educación basada en el pensamiento crítico, en la habilidad de discutir los pro y los contra de cualquier concepción. Contraponemos pensamiento crítico a ideología que los nazis inculcaron a la juventud alemana” (RR, nº 104, p. 125).

Sin embargo, un Nietzsche podría decirnos que estamos inculcando nuestra propia ideología, la que él llamaba “socratismo”. Mas la diferencia entre la *educación* y la *ideología* es sutil: se halla en que ésta impone las ideas, ocultando la presión que ejerce para que pensemos como ella; el proceso educativo, por el contrario, debería hacer patente esas presiones y dejarnos en libertad de elegir y discutir.

¿Por qué preferir una filosofía y un aprendizaje pragmáticos? No porque sea verdadero -responde Rorty-; sino porque da resultados: “*Es verdadero porque da resultado*” (RR, nº 31, p. 40; nº 85, p. 302). Dado que no hay verdades en sí mismas, sino interpretaciones, la interpretación más útil es la más eficazmente “verdadera”. Los resultados son lo importante: ni siquiera el *auto-control* (o la autonomía, perseguida frecuentemente como la única finalidad educativa digna de consideración) es importante en sí mismo si no da resultados (RR, nº 31, p. 56).

Aprender consiste, entonces, desde un punto de vista pragmático, en saber manejarse con creencias que son útiles y en saber ser eficaz. Para el pragmático, es inútil, en última instancia, la coherencia, la verdad, el significado o las sensaciones en sí mismas. Por otra parte, todos los procesos de aprendizajes que se basan en buscar la verdad (esto es, en penetrar en la naturaleza de las cosas), terminan en el escepticismo. *Hay que abandonar la búsqueda de una evidencia última, válida de por sí*. Lo único en lo que podemos creer es en nuestras creencias y usarlas en cuanto son útiles o eficaces⁹⁴. *Comprender* a alguien significa que podemos traducir sus problemas, estudiarlos cierto tiempo para constatar el aporte que trae “en términos contemporáneos”, y para nuestros intereses prácticos. Comprender implica un círculo

⁹⁴ DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 87. Cfr. PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998. PAKMAN, M. (Comp.) *Construcciones de la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa, 1996.

hermenéutico de reconstrucción histórica y después de reconstrucción racional en función pragmática (RR, nº 37, p. 73, nota 1).

Pero las creencias no se manejan en abstracto, sino mediante el lenguaje. Aprender a manejar conceptos es entonces aprender a manejar lenguajes, códigos, palabras. Pensar es saber expresarse con palabras, las cuales no son depositarias de verdades, sino un medio útil para lograr cosas.

“En cuanto al concepto, los nominalistas wittgensteinianos pensamos que tener un concepto es ser capaz de utilizar una palabra. Cualquier palabra que tenga un uso automáticamente significa un concepto” (RR, nº 57, p. 148).

20. El aprendizaje se realiza entre personas y es, para el pragmatismo, *un proceso social intersubjetivo, mediado por el lenguaje, que aclara la eficacia (no la verdad) de las creencias de quien aprende*. Por lo tanto, el proceso de aprender no es una búsqueda de la verdad exterior (como lo desea el realismo, el empirismo, el positivismo), ni una búsqueda de la verdad interior (innata o de la conciencia o de la coherencia, como desea el idealismo, la fenomenología o la hermenéutica).

“La tradición epistemológica confundía el proceso causal de adquirir el conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación... Abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda, iniciada por Descartes, de los aspectos privilegiados en el campo de la conciencia que son piedras de toque de la verdad... Hemos de dirigirnos hacia fuera en vez de hacia adentro, hacia el contexto social de la justificación, más que a las relaciones entre las representaciones internas” (RR, nº 26, p. 195-196).

Educación sentimental como contagio y coherencia con las creencias del grupo.

21. Como hemos de abandonar la imagen de la mente cual si fuese un espejo de la naturaleza, también hemos de *abandonar la idea tradicional de aprendizaje* como un proceso de copia y verificación de la realidad, mediante las sensaciones y la verificación de los conceptos; o como un proceso de pura creatividad mental o fantástica sin justificación pragmática.

Desde el punto de vista pragmático, la justificación del proceso de aprendizaje estará apoyado por la *certeza en la eficacia* de nuestras creencias. La certeza racional es una victoria práctica, y no el resultado de una verdad teórica.

“Si pensamos en la ‘certeza racional’ como una victoria en un argumento más que como una relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades... Nuestra certeza será cuestión de *conversación* entre personas, y no de interacción con la realidad no humana. De modo que no veremos una diferencia de clase entre verdades ‘necesarias’ y ‘contingentes’... En resumen, estaremos donde estaban los sofistas antes de que Platón aplicara su principio e inventara el ‘pensamiento filosófico’: buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme” (RR, nº 26, p. 149).

En este contexto, Rorty estima que el género literario de la imagen te-

levisiva o de la novela es más útil para formar moralmente a los que aprenden, (pues llega a *conmover* y hacer ver la *inutilidad del dolor* innecesario en todos sus detalles), que la filosofía (RR, nº 26, p. 111-121).

El proceso de educación, aun siendo pragmático, no puede prescindir de una finalidad moral; pero esta finalidad es pragmática, propia de "una cultura post-filosófica" (donde la literatura sucede a la filosofía), guiada por una "cierta práctica social concreta" (RR, nº 31, p. 56).

Rorty duda de la eficacia y "relevancia de la filosofía en la política", por ello también duda de la "relevancia de la filosofía de la educación". En mejor de los casos, la filosofía posee un *valor terapéutico* con el que se ayuda a las personas adultas (no a los niños) a abandonar las ideas anticuadas y convencionales y asumir otras. Por esto, cabe distinguir dos tareas en el proceso educativo:

"Me parece que la educación pertenece a dos empresas bien definidas. La educación inferior es fundamentalmente una cuestión de *socialización*, el tratar de inculcar un sentido de ciudadanía, y la educación superior consiste en su mayor parte en una cuestión de *individuación*, el tratar de despertar la imaginación del individuo con la esperanza de que ésta será capaz de recrearse a sí misma. No estoy seguro que la filosofía logre hacer mucho por cualquiera de estas empresas" (RR, nº 52, p. 41).

La derecha política se aferra a la idea de que lo fundamental de la educación es la *verdad* (la libertad se sigue naturalmente de ella); la izquierda política, por su parte, se aferra a la idea de *libertad* (sin la cual, y sin la discusión libre, cualquier convención se presenta como verdad natural). Sobre *tópicos filosóficos abstractos*, la derecha y la izquierda concuerdan en que *la verdad y la libertad son valores fundamentales de la educación*. De hecho, la derecha (o sea, la mentalidad socialmente conservadora) suele mantener -en Estados Unidos- el control sobre la escuela primaria y secundaria; la izquierda (o sea, la mentalidad socialmente cuestionadora de la situación social) sobre la universitaria. La posición de Rorty es liberal: *dejad primero libertad académica y la verdad se cuidará por sí misma*. No hay tal cosa como una "naturaleza humana" (según la derecha) ni una "alienación de la naturaleza humana" según la izquierda. Lo que se da es solamente el desarrollo de un animal que se va haciendo un ser humano (*the shaping of an animal into a human being*), por medio de un proceso de socialización primero, y -con suerte- es seguido de un proceso de autoindividuación o autocreación (*self-individualization or self-creation*) a través de la propia crítica al proceso socializador (especialmente el dado en los lenguajes o vocabularios). La educación superior debe poder facilitar re-trabajar la autoimagen, impresa en los estudiantes en el pasado, -posibilitando las dudas, estimulando la imaginación, como ya lo había sugerido J. Dewey-, transformándola en una nueva autoimagen elaborada por los mismos que se educan. No se da una mítica facultad llamada "razón" que nos ofrece la verdad; sino lo que existe son encuentros (sin referencias a la naturaleza humana o a la razón) y ellos nos posibilitan, en las discusiones libres, avanzar. Debemos abandonar la idea de que las instituciones sociopolíticas se basan en la naturaleza humana o en la verdad: ellas se apoyan solamente en los encuentros y discusiones. La democracia implica la utópica confianza en los hombres, en sus capacidades para discutir y vivir mediante acuerdos con sus semejantes, pesar de todas las dificultades.

No tenemos que aprender nada esencial, ni eterno ni trascendente más

allá de la historia: no hay criterios claros y ciertos (verdades de razón o naturales); sino solo "narraciones inspiradoras y utopías nebulosas". Por cierto que estas nebulosas no satisfacen a los conservadores, porque no les da una noción clara de los fines hacia los cuales deben dirigirse; ni satisfacen a los radicales de izquierda porque no generan cambios bruscos, revolucionarios. Sin embargo, estas nebulosas crearon la "grandeza americana". Rorty es consciente -constatando los hechos históricos- de que el fin de lograr la autoindividualización o autocreación requiere paz, relativa riqueza, y "el standard de las libertades burguesas" (RR, nº 53, p. 102). No niega que, en este aspecto, pocos tendrán esta oportunidad: no existe, en este sentido, igualdad de oportunidades; son más bien pocos los que pueden llegar a las universidades. Mas esto se debe a que *no nos hallamos en una sociedad liberal burguesa ideal* que trata de *igualar las oportunidades de creación* de sí mismo, y dejar entonces que las personas aprovechen o desaprovechen esas oportunidades (RR, nº 53, p. 103). Estados Unidos no es, sin embargo, una nación ideal: es muy vulnerable al populismo de derechas y posiblemente "el próximo país en caer en el fascismo" (RR, nº 133, p. 48).

No obstante, la sociedad liberal no puede proponerse otro fin, en la tarea educativa, que el de "posibilitar a cada uno la oportunidad de una autocreación para lo mejor de las habilidades de él o de ella (*a chance at self-creation to the best of his or her abilities*)".

Pero, más que verdades hay que ofrecer esperanzas. Por otra parte, para ser humano, es suficiente con *captar la relativa gloria y estupidez de cada época*.

"Cada época tiene su propia gloria y su propia estupidez. La labor del novelista es mantenernos al corriente de ambas. Porque no existe ningún juez supremo, ni ninguna única descripción correcta, porque no existe huida alguna a lo totalmente otro, ésta es la tarea más importante posible. Pero es una tarea que solo puede emprender de pleno corazón alguien no trastornado por los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana universal..." (RR, nº 53, p. 103).

Para Rorty, el docente -de los niveles inferiores de escolaridad- debe creer que la sociedad se funda en la verdad (en caso contrario "será mejor que busque otra profesión") y debe ser el vehículo de transmisión de lo que es socialmente admitido. En especial, debería *mantener el ideal de la libertad y de la esperanza* como al núcleo del proceso civilizatorio.

El docente, en los niveles superiores, por el contrario, se halla "en el santuario de la *libertad académica*" y las *dudas sobre la sociedad* se vuelven entonces centrales. En éste caso, la tarea de la educación se orientará -según Rorty y reinterpretando a su modo a Dewey- no solo hacia la formación de un profesional, sino además, hacia "la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza" (RR, nº 64, p. 21).

22. Rorty desconfía, como lo hicieron Kierkegaard, James, Dewey, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger, de la idea que aprender o ser humano consiste en ser *buscador de esencias*.

El hombre solo llega a tener *ciertas creencias* que cree justificadas, porque ellas son coherentes con otras creencias; pero "quizás lo único que tengamos sea la *conformidad con las normas del momento*" (RR, nº 26, p.

332). Pero aún así esta búsqueda de coherencia entre las creencias es lo que da unidad a la persona en medio de las contingencias: es lo que forma, educa.

"Hacer que una persona niegue una creencia sin que haya razones para ello constituye el primer paso hacia el objetivo de volverlo *incapaz de tener un yo*, porque se vuelve incapaz de urdir una trama coherente de creencia y de deseo. La transforma en *irracional*, y ello en un sentido preciso: no es capaz de *dar, de su creencia una razón, una razón que armonice con las restantes creencias*... Ya no puede justificarse ante sí misma" (RR, nº 53, p. 196).

Entender es saber relacionarse con el contexto (RR, nº 104, p. 194). Un dolor típicamente humano consiste en percibir que otros hacen pedazos nuestras mentes humanas y las vuelven a recomponer dándoles otras formas: el lavado de cerebros.

Aprender no implica que el que aprende adquiera verdades absolutas o definitivas; sino aprender a vivir en "un mundo sin sustancias ni esencias", "en un flujo de relaciones continuamente cambiantes", en medio de un "*panrelacionismo*" que "hace de lado la teoría de la verdad como correspondencia", pero mantiene el útil valor de la no contradicción (RR, nº 64, p. 43-44).

Aprender implica adquirir conocimientos, conductas, formas de hacer; pero no verdades. Porque el *conocimiento* no es un espejo de la naturaleza, sino un instrumento o medio útil para lograr los propósitos que el hombre se propone. El que aprende en forma pragmática "no necesita una meta denominada 'verdad'"; no cree que valga el esfuerzo buscar verdades absolutas; le es suficiente "una justificación que satisfaga los requerimientos de la comunidad". El alumno pragmatista sabe que toda aprehensión se da bajo "una descripción en función de las necesidades sociales" (RR, nº 64, p. 34, 35, 45).

El conocimiento y el aprendizaje se justifican en la utilidad de la conversación y de la práctica social (RR, nº 26, p. 161, 175, 196, 204), las cuales justifican a su vez nuestras creencias, haciéndolas aparecer como "objetivas"; pero donde creencia o verdad objetiva significa solamente que "es la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo" (RR, nº 26, p. 347). El método adecuado para ello es el de la conversación, en un clima de ese "darwinismo generalizado que es la democracia", sustituyendo las certezas por las esperanzas (RR, nº 64, p. 14, 20).

La función de la filosofía y del aprendizaje no se halla en descubrir o transmitir verdades,

"sino en realizar la función social que Dewey llamaba 'romper la costra de la convención' impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales" (RR, nº 26, p. 342).

En resumen, lo importante del proceso de educación se halla, por un lado, en un *proceso social de "manipulación del sentimiento"* que intenta "realizar nuestro sentido de solidaridad humana", cambiando nuestros sentimientos y *abriendo el campo del "nosotros"*, "haciendo que (las personas) se pongan del lado de los despreciados y oprimidos"; y, por otro lado, en "crearse a sí mismo elaborando el propio lenguaje filosófico privado y autónomo" (RR, nº 57, p. 180, 193; cfr. nº 72, p. 73, 76). A todo esto se le puede llamar una "*educación sentimental*", pues el cambio se da a través de medios como la no-

vela, las narraciones y descripciones que cambian, por contagio, la actitud de los seres humanos, ampliando su solidaridad.

Desde el punto de vista educativo, lo que importa, según Rorty, no es la lógica -como podría pedirse en un proceso tecnológico-, ni la posesión de las verdades; sino la retórica, esto es, "la forma en que se dicen las cosas" (RR, nº 26, p. 325). En lugar del conocimiento hay que poner la esperanza.

En la base de esta concepción educativa, se halla la idea de que *el sentimiento de esperanza no es algo débil* que requiere de algo más fuerte llamado "razón", o "compartir un yo verdadero y profundo que encarne a la verdadera humanidad" (RR, nº 58, p. 71, 69, 75, 77). Es para Rorty, como para Derrida, un *falo-logocentrismo* (un machismo centrado en lo conceptual) desear producir una educación y un cambio a partir de puras ideas y de una autosuficiencia autoconsciente. Por el contrario, la educación se da por seducción, por "manipulación de los sentimientos".

"La mayor parte del proceso de educar no se basa en la argumentación, a menos que uno extienda el alcance del término 'argumento' más allá del reconocimiento intelectual. En particular, una parte muy importante de lo que es educar consiste simplemente en una apelación al sentimiento. Es verdad que la distinción entre esta apelación y un argumento es borrosa" (RR, nº 104, p. 124).

No hay que buscar un fundamento en un poder ahistórico, para la educación. Deberíamos concentrar nuestras fuerzas en la *educación sentimental*, esto es, en el intento de cambiar los sentimientos de la gente, para que sea más solidaria, más flexible, y más pluralista.

"Esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si solo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones 'persona de nuestro tiempo' y 'gente como nosotros'" (RR, nº 100, p. 230).

En el ámbito educativo, debemos dejar de esperar en fuerzas trascendentes o transhistóricas (RR, nº 100, p. 230, 226). La educación por conducción de los sentimientos tiene importancia, porque la gente actúa por resentimiento.

"Estamos *resentimos* por la idea de que tendremos esperar a que los fuertes vuelvan sus ojillos porcinos hacia el sufrimiento de los débiles, abriendo así poco a poco sus secos y mezquinos corazones. Confiamos desesperadamente en que exista algo más fuerte y más potente que *haga daño* a los poderosos si *no* lo hacen así: si no un Dios vengativo, entonces un vengativo proletariado sublevado o, al menos, la majestad ofendida del vengativo superego o, en ultimísimo caso, la majestad ofendida del tribunal de la razón pura práctica de Kant" (RR, nº 100, p. 238).

El proceso educativo debe procurar ayudar a los desposeídos en dos temas concretos: 1) en la *seguridad*, de modo que tengan una forma de vida lo suficientemente libre de riesgos (los europeos y norteamericanos disfrutaban de esto y por ello crearon un sentido de dignidad y el sueño de una cultura de los derechos humanos); 2) en la *simpatía* ("sentirse como ellos"), de modo que se los considere del grupo de los humanos (RR, nº 100, p. 235).

23. Es hora que la filosofía y el proceso de aprender se *abreven en el sen-*

timiento, pero también *en la imaginación*, creando metáforas y narrativas. Para romper con la costra de la convención, es muy *útil la metáfora*, pues solo la imaginación socava lo inexpugnable (RR, n° 53, p. 192; n° 31, p. 58). Ella no transmite significados, sino invita a inventar nuevos significados. Por ello, la ciencia en cuanto inventa hipótesis es metáfora.

Las metáforas, en realidad, son un reto para redistribuir valores. Con ellas afirmamos nuevos significados de una manera no lógica, sino en cierto modo irracional, y "lo irracional es esencial para el progreso intelectual" (RR, n° 57, p. 32, 29; n° 53, p. 60). La metáfora es algo abierto, no es un contenido objetivo.

Por otra parte, lo que hoy es una metáfora, algo inusitado, insólito, pura creación mental, será mañana aceptado como una cosa de sentido común. Que el sol sea el *rey* entre el sistema de planetas, fue una metáfora en el mil quinientos, pero hoy es una certeza.

La metáfora enseña diversas perspectivas; no enfrenta a argumentos, sino a nuevas descripciones (RR, n° 53, p. 63, 53, 57-8); es reconocimiento de las contingencias, es libertad.

El proceso de aprender implica, pues, por un lado, *creatividad metafórica*, (abierta a múltiples textos sociales que desean plasmarlo), en un constante proceso de deconstrucción o recontextualización; pero por otro, es un esfuerzo por *crear una coherencia en las creencias* (que constituyen el yo de cada uno) con las del grupo.

"La acción racional es sinónimo de pertenencia a nuestra comunidad moral... No es preciso ser irracionalista en el sentido de dejar de construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible. Los filósofos como yo, que consideramos que la racionalidad es *simplemente* el intento de alcanzar tal coherencia, concordamos con Rabossi en que los proyectos fundacionalistas son anticuados" (RR, n° 58, p. 64).

24. **E**n este contexto, el filósofo o el docente no son un sabelotodo, ni están en una posición clave que posee la verdad. No están para proveer principios o fundamentos o diagnosis teóricas profundas o visiones sinópticas. Un profesor de filosofía, por ejemplo, "es gente que tiene una cierta familiaridad con ciertas tradiciones intelectuales del mismo modo que los químicos tienen una cierta familiaridad con lo que ocurre cuando se mezclan ciertas sustancias". Sobre esa base se pueden dar ciertos consejos de lo que ocurrirá cuando se combinan o separan ciertas ideas. "Al hacerlo puede que podamos mantener a nuestro tiempo en la reflexión" (RR, n° 89, p. 46). Pero los docentes no son personas a las que hay que acudir para que nos confirmen en las cosas, o para que nos establezcan qué es "objetivo y racional" en la vida.

El maestro (*magis, magistro*) es más porque ha leído más (aunque no por esto posea más verdades) y ello lo hace desconfiar del esnobismo intelectual.

25. **Q**uizás se podría afirmar que, en la concepción de Rorty, *aprender y educarnos es convertirnos en persona*, sabiendo que *ser persona es ser poema, creación, tejido de contingencias, tramado de creencias sociales asumidas por contagio social*, donde la meta de la verdad es reemplazada por la libertad y la esperanza; donde prima el deseo sentimental y moral de suprimir el dolor inne-

cesario en la sociedad; donde se hace autónoma al poder explicarse a sí misma; donde se considera pragmáticamente a la "humanidad como la medida de todas las cosas"; donde lo humano (entendido etnocéntricamente: los similares a nosotros) señala un proyecto impreciso y prometedor, y no una esencia; donde la identificación con el otro genera la idea de lealtad -de una lealtad cada vez más inclusiva- y es la base de la vida moral y social (RR, nº 53, p. 50, 80, 15, 19, 92, 106, 121); donde no se discute la idea de la universalidad de la naturaleza humana, sino se la crea (RR, nº 104, p. 135, nota 56).

B) Concepción rosminiana de la educación

La educación de la inteligencia

26. La concepción rosminiana de la educación posee, entre otros, dos aspectos fundamentales: a) la *formación de un yo, propio, fuerte, capaz* de auto-determinación; y b) un *yo realista*, esto es, un yo que siente, conoce, ama, y se confronta con las exigencias de cosas, personas y acontecimientos exteriores ("la realidad") al yo.

La educación es considerada como un proceso que tiende a la formación de toda la persona, y, en este sentido, se propone ser una educación *integral*. Esta integralidad puede también entenderse en un doble sentido: a) uno moral (que supone el desarrollo de la persona en su aspecto físico, intelectual y libre); y b) otro, social, cuidadoso de los aspectos "socialmente útiles" (AR, nº 11, § 478).

En este sentido, la concepción rosminiana de la educación es ante todo humanista (y cristiana), pero no ajena luego a los aspectos prácticos de la vida social.

27. Por otro lado, la concepción *rosminiana de la educación*, desde un punto de vista *antropológico*, concibe al hombre y a la educación como una persona: a) con una dimensión corporal (por lo que, en cuanto sujeto, es un sentimiento fundamental), con una dimensión espiritual, por lo es a un tiempo, sensible e inteligente (y consecuentemente, con voluntad y libertad); y b) con una dimensión social y éticamente responsable.

Dado que la persona humana es inteligente por intuir, por naturaleza, la innata idea del ser, *la inteligencia, al conocer es objetiva*, esto es, conoce el objeto (idea del ser indeterminado) que la hace inteligente. Porque conocer y al mismo tiempo, no conocer nada (ni siquiera inconscientemente o directamente el ser), es un absurdo.

Pero la inteligencia humana no solo conoce el ser indeterminado, conoce además, -mediante las percepciones-, las cosas que percibe, sobre las cuales luego, mediante la abstracción, elabora ideas abstractas y generales.

Ahora bien, la educación, en la concepción rosminiana, implica, pues, una *educación de la inteligencia*, aunque no se agota en ella.

28. La educación intelectual supone un creciente dominio de sí para *perfeccionar*: a) las percepciones, b) los niveles de intelección.

La *percepción* en sí misma es un acto simple del hombre, que se hace en un instante, mediante el cual el hombre se halla intelectualmente frente a un objeto: percibe que *subsiste algo*. En la percepción, naturalmente, el hom-

bre dotado de cuerpo e inteligencia, *tiene una sensación y una idea de un extrasujeto*, sin tener aún conciencia del mismo, pues la conciencia implica otro acto: un acto de reflexión, de vuelta sobre lo ya conocido.

La primera percepción equivale a una palabra interior que nos podríamos decir, (inconsciente, sin darnos cuenta de decirla), y que correspondería a esto: "Siento un ente en mi sentido del tacto (o de la vista, del oído)". Ahora bien, afirmar que siento un ente es conocerlo para poderlo afirmar. En la percepción, en efecto, *se une una sensación y una idea de la cosa*, de modo que en la percepción conocemos directamente (no reflexiva o conscientemente) una cosa. En la percepción intelectual, una cosa sentida es conocida directamente (AR, nº 28, § 110-111). El intelecto percibe, en su primera y más imperfecta percepción de un objeto, solo una acción de un ente diverso del sujeto; pero no percibe los modos de acción de este objeto exterior.

La percepción de una cosa, sin embargo, puede perfeccionarse, porque: a) si bien la percepción es un acto simple, el objeto puede tener diversos aspectos y no los presenta todos a la vez; y b) la mente no les presta atención por falta de necesidades internas o de un estímulo externo, vicario y adecuado. La mente no se detiene en todos los aspectos (particularidades, cualidades) del objeto. El *lenguaje*, por ejemplo, de los padres o docentes, es un estímulo vicario (signo) de gran utilidad para dirigir la atención y hacer reflexionar sobre los aspectos de las cosas que pasan desapercibidos en la primera percepción.

"La inteligencia humana no se estimula en sus movimientos sino mediante las percepciones de los sentidos. Son los objetos de nuestros sentidos, esto es, los cuerpos que nos circundan y que obran sobre nosotros, que dan a nuestro entendimiento la materia prima de sus concepciones" (AR, nº 18, § 55).

Si bien Rosmini admite que todo hombre nace con inteligencia (y, por lo tanto, con la innata idea del ser indeterminado, luz de la inteligencia), sin embargo, todos los demás conocimientos los adquiere a partir de "las sensaciones y percepciones que los cuerpos externos le causan" (AR, nº 18, § 57-58), y de las reflexiones y experimentaciones que puede hacer sobre ellos.

La mayor parte de las cualidades que poseen los entes son accidentales y contingentes: pueden tenerlas o no tenerlas, o tenerlas en diferentes formas y grados. El desarrollo del conocimiento humano exige pues una investigación y reflexión continua.

Mas, por otra parte, la mente no puede fijar su atención sobre los entes abstractos sino mediante signos que le atraigan la atención. La inteligencia humana es, pues, en gran parte, *una inteligencia de signos y símbolos sociales*. La inteligencia humana se mueve a partir de las necesidades internas a su organismo, de las cosas externas y, en particular, de las voces que le afectan.

29. **P**or otra parte, el conocimiento humano se perfecciona formando *sistemas complejos de comprensión con diversos niveles de intelección*.

El primer grado de intelección está constituido por la percepción, en la cual advierte la acción de un agente exterior y una sensación de los diversos sentidos. Pertenece a este grado también la memoria imaginaria de las percepciones y las asociaciones de las percepciones, sin someterlas aún a análisis y síntesis. De estas percepciones, se obtienen ideas positivas, con las cualidades accidentales, pero imperfectas del objeto que actúa produciendo una sensación, al punto que describe un objeto por su color o por el sonido que produce

(AR, nº 28, § 117).

“Digo pues que a las intelecciones del primer orden desconectadas, le corresponde la observación sensible exterior desconectada también ella: la observación pura sin algún razonamiento.

La instrucción del primer orden consiste pues en el hacer observar al niño con sus propios sentidos los objetos externos, y en el hacerles hacer experimentaciones con ellos.

He aquí una gran finalidad: siguiendo a la misma naturaleza formar en el niño al *observador* y al *experimentador*: dirigir suavemente, constantemente, sagazmente su atención sin empero jamás forzarla o contrariarla” (AR, nº 28, § 147).

30. La percepción es la base material de la educación. Pero recuérdese que la percepción *ya incluye la sensación y la idea* con la cual se entiende la sensación.

Los siguientes *grados de intelección* están dados por el orden lógico y reflexivo que se necesita para comprender lógicamente un concepto o realidad compleja. “Las intelecciones de *segundo orden* son las relaciones que pasan entre las intelecciones del primero” (AR, nº 28, § 156). *El tercer orden* de intelección implica la comprensión de las relaciones de las relaciones del segundo orden y así sucesivamente, formándose sistemas de ideas, de signos y de símbolos cada vez más complejos y abstractos. Todo conocimiento exige: a) algo que se conoce (material del conocimiento), b) un estímulo (signos, lenguajes) que llame la atención y la lleve a la reflexión para que c) el niño pueda formar un concepto más complejo.

“El método pedagógico será pues perfecto siempre que:

1° No exigirá nunca, que el niño realice intelecciones antes de habérseles dado la *materia*.

2° No exigirá jamás que el niño realice intelecciones, a las que les falta el *estímulo*” (AR, nº 28, § 161).

La formación del yo y, con él, la formación de la persona

31. El niño -futuro hombre- es una sustancia permanente compuesta por la intuición de la innata idea del ser indeterminado y por el sentimiento fundamental corpóreo.

Pero el niño no tiene aún dominio de lo que es: no se ha construido aún un yo. “Yo” es la palabra con la cual cada uno menciona su propia toma de conciencia de ser sujeto de sus acciones. Para lograr esto se requiere un *dominio de las propias fuerzas*, en particular de la atención que ya no debe dirigirse a los objetos sino volverse al sujeto que realiza la acción de conocer.

“Las razones, por las que los sentimientos y voliciones afectivas de los niños son tan ardientes e impetuosas, son dos: primeramente porque los objetos de tales voliciones son simples, por lo que la voluntad toda, con cuanto fuerza tiene, se lanza a ellos. Ya he indicado que la naturaleza de su voluntad es infinitamente susceptible y móvil. En segundo lugar, añado que la voluntad está fornida de una gran violencia cuando sus fuerzas son están divididas o distraídas en varios objetos y éstos la dirigen hacia movimientos contrarios e modo que se colisionan

(AR, n° 28, § 139).

32. El yo se forma a partir de: a) la fuerza unitiva que constituye al hombre y de b) la toma de conciencia de la misma.

Por la fuerza unitiva, el niño puede hacer mover muchas potencias, activas y pasivas, y obtener un resultado único. Tales son el producto de la simpatía y de imitación, por los que el niño puede ordenar los movimientos en un todo simple. Por ello ve y siente muchas cosas como si fueran una sola simple y ordenada.

Ahora bien, el sentir y el entender se dan en el mismo sujeto; y, en consecuencia, puede generar *dos tipos de órdenes*: el *subjetivo* (de acuerdo a su modo de sentir) y el *objetivo* (de acuerdo a como son las cosas) (AR, n° 28, § 144). El ser humano puede formarse también una imagen subjetiva u objetiva del propio yo. En el orden subjetivo, cuando las acciones están unificadas (porque ve e imita el accionar social) todo está unificado y puede hacer mecánicamente un sin número de acciones coordinadas. En el orden objetivo, los objetos deben poseer una lógica no contradictoria para ser entendidos. Un *yo lógicamente unificado* requiere mucho tiempo y esfuerzo, pues se deben pensar las relaciones que los objetos tienen entre sí, de los cuales él es el sujeto de esas acciones con las cuales los comprende.

El niño reflexiona (vuelve a conocer) más fácilmente sobre lo que conoce, sobre los *objetos* de sus conocimientos, que sobre los *actos* con los cuales los conoce y que sobre *él que es el sujeto* que los conoce. Los objetos hacen de estímulos adecuados para la atención del niño; pero éste no presta igual atención a las cosas que al lenguaje que le llama la atención sobre sus actos y sobre él mismo en cuanto actúa.

33. El "yo expresa el ente humano que habla y que se nombra a sí mismo como existente y como operante" (AR, n° 28, § 311; n° 12, § 805-811). El yo menciona la conciencia de sí de un principio humano activo, punto de referencia unificador de sus actos.

El concepto de *persona*, por su parte, remite al sujeto humano en cuanto es un *principio activo supremo*, inalienable, dentro de un individuo dado; en cuanto es la raíz de la subsistencia y de la actividad suprema de un individuo. En este contexto, *la persona es pero también se hace*, al realizar sus actos: *se hace moralmente* justa o injusta con sus actos, en vías de perfección humana o de imperfección (AR, n° 12, § 811, 832-838).

La diversidad en la que se desarrollan las personas, en los diversos tiempos y lugares, hace de las personas *personalidades*. La personalidad expresa el nexo, que en diversos tiempos y lugares, las personas van dando a sus acciones en torno a la unidad de la persona. La personalidad se hace históricamente. El yo es *la toma de conciencia de ese nexo y de esa unidad* de principios de actos y de acciones efectivamente realizadas. La unidad de esas acciones y de la conciencia de la misma no es un don, sino un logro que exige esfuerzo en un entorno social que también lo requiere. Esta unidad es un logro progresivo que puede tener diversas fases de unificación: el niño se conoce como uno en la escuela, pero no de igual manera en su hogar; de una manera con los adultos y de otra con sus iguales.

34. **I**mporta, sin embargo, advertir que el “yo” no es todo el hombre, ni es solo el sentimiento del hombre: es *su progresiva toma de conciencia de la unidad de sus acciones por referencia al sujeto de esas acciones* (AR, nº 28, § 313-314).

El primer y elemental conocimiento de sí mismo que tiene el niño y el hombre, en general, consiste en la percepción de sí operante. Pero luego hay que añadirle, la conciencia de sí, la vuelta de la atención sobre las propias acciones en cuanto son realizadas por el mismo sujeto y la expresión de esa conciencia mediante la palabra “yo”.

La conciencia del yo se realiza con la ayuda social del lenguaje y es una conquista que requiere tiempo; pero también la conciencia social expresada en el lenguaje ha requerido tiempo: también hubo una infancia de las naciones. Esto se advierte, por ejemplo, en las antiguas lenguas orientales que hacían hablar a sus personajes en tercera persona más bien que en primera.

La educación es, en buena parte, la construcción del yo y de la persona en relación con las demás personas, en un entorno social; pero es una construcción que exige esfuerzo y no todos la realizan de la misma forma o manera ni con la misma dosis de esfuerzo. La construcción de la persona, por otra parte, *no es solo una construcción intelectual*, sino integral: allí entran los sentimientos, los instintos, las ideas, la imaginación, las voliciones, los valores, las acciones y pasiones, en interacción social, todo unificado en el yo que es la toma de conciencia de esa unidad expresada verbalmente.

Hacia la educación de un yo realista, esto es, confrontándose con las exigencias de la realidad y de la coherencia.

35. **L**a educación es un proceso de formación que implica tanto la realidad del cuerpo y del yo, como la organización y formación en el ámbito del sentimiento, de la mente, y de la formación moral y social. Como el ser concebido por Rosmini, *la educación es integral: real, ideal y moral*; trina en sus formas esenciales y una al mismo tiempo. La educación es siempre una y la misma, en general, en cuanto es *una forma adquirida de ser, de estar, de actuar con los demás*, lo que exige dominio de sí (del sí mismo, del yo), aunque variada en las formas a las que se aplica la adquisición de ese dominio (a lo real, a lo ideal, a lo moral), en interacción con los demás.

La educación, en la realidad, no indica solamente el cuidado por el propio cuerpo; sino, además, el respecto por lo que es la realidad conocida, justo respecto que genera la moralidad en el sujeto.

En este contexto, Rosmini deseaba que las ideas del niño, que primeiramente pueden ser fantasiosas o ricamente creativas, se viesan confrontadas con la realidad.

“Si conduzca al ser humano a asimilar su espíritu al orden de las cosas exteriores, y no se quiera conformar las cosas exteriores a las casuales afecciones de su espíritu” (AR, nº 30, § 236).

36. **E**l ánimo del niño es *crédulo*. Su credulidad, sin embargo, no es irra-

cional, porque el niño no tiene aún ninguna razón para no creer en lo que él imagina o en lo que a él se le dice. El niño solo conoce la posibilidad absoluta, lo que es acorde con la filosofía de la inteligencia sostenida por Rosmini. La idea del ser indeterminado es, en efecto, la posibilidad de ser, lo posible en general, lo opuesto a la nada pero nada conocido en forma concreta o determinada.

“Si pues otros le dicen que ellos pueden volar, él lo cree; porque ve la cosa posible, y no está aun en caso de medir las facultades reales de quienes le hablan; por lo que no le queda más que creer a su palabra” (AR, nº 28, § 324).

En este contexto, la tarea del docente se halla en presentar al niño, como lo hacía Sócrates, casos opuestos a los que él imagina, a fin de que confronte lo que él piensa o lo que a él se le dice con la idea del ser (para advertir si es pensable y, por lo tanto, no contradictorio) y luego con la realidad (para advertir si no es un mero producto de la imaginación).

37. Cuando el niño deja de serlo y se convierte en un joven, entonces, en el ámbito de lo posible, cuando las cosas se admiten por razonamiento, la mejor manera de ser objetivo es rehacer lo razonado, *reconstruir* todo el sistema de conceptos y raciocinios en los cuales se fundamenta lo que se afirma.

El primer deber del maestro se halla en pensar profundamente en *la estructura que tiene lo que va enseñar*, de modo que él mismo tenga una clara distinción de las ideas y de los datos de los cuales se compone lo que enseña. Luego deberá tener en claro *las relaciones de las ideas, las palabras adecuadas*, para exponerlas con el orden y palabras adecuadas.

Mas este *orden lógico* debe ser *psicológicamente rehecho*, superando los problemas de comprensión. Por ello, el que aprende (niño o adulto) solo aprende cuando *rehace* lo que el docente enseña, *recreando* en su mente lo enseñado.

“El hombre no conoce plenamente alguna doctrina si no lo ha encontrado él mismo, y no ha rehecho él mismo la demostración. La comunicación de una doctrina a otros no enseña verdaderamente a quien la recibe, hasta tanto que éste no la *reconstruye* con el propio razonamiento y la *rehace* él mismo. He aquí el más importante precepto del que debe sacar provecho la escuela” (AR, nº 15, § 890).

38. La confrontación con la realidad, ayudada con el principio de no contradicción, hace progresar en el aprendizaje. La no contradicción exige *coherencia* entre los conocimientos y creencias, lo cual unifica y fortifica la estructura del yo. Sin embargo, esta estructura del yo no es monolítica: se arma y se desarma para rearmonizarse, en lo posible, con coherencia.

El aprender implica *ruptura con los principios de explicación inadecuados*; ruptura con la anterior visión de las cosas. La mayoría de las explicaciones las hacemos mediante el uso de la analogía, pero ésta no produce certeza. Por lo tanto, estas leyes obtenidas por analogía deben poderse reformar siempre, “mediante nuevos descubrimientos y nuevos razonamientos”; y si nosotros quisiéramos tomar esas conclusiones como irreformables nos engañaríamos torpemente (AR, nº 28, § 324).

Rosmini advierte que al conocer, los hombres generan principios y conclusiones, dándole al conocimiento un cierto carácter científico.

“Pero creciendo la experiencia y ciencia de ellos, los *rompen* para formarse otros nuevos más amplios y justos, los cuales se acercan más a la verdad y en parte también a la razón. Y este suceso de formarse principios y opiniones cerradas y firmes sobre las cosas, y luego *romperlas* para formarse otras, se repite muchas veces en la vida que progresa continuamente en el estudio y en la ciencia de la naturaleza” (AR, nº 28, § 325).

39. **A**l aprender nos vamos haciendo críticos: confrontamos nuestras ideas con la realidad, para constatar si no son falsas; y, si lo deseamos, y podemos, reformamos la realidad con la ayuda de nuestras ideas, en función de lo que deseamos lograr.

Nos hacemos *críticos* porque, por un lado, la realidad externa nos sirve de *criterio* para medir nuestras ideas y creencias; y, por otro, el principio de no contradicción nos exige coherencia.

La crítica, sin embargo, es más necesaria aún cuando observamos *procesos internos* a nosotros mismos. Esas realidades internas no solo son tenues, fugitivas, complejas, sino que “las mismas facultades intelectivas, que se utilizan en el observar, agregan algo propio a la cosa observada. Por ello, para conocer a ésta en su pureza, debe sobrevenirle una *reflexión crítica*, que le quite a la cosa observada todo lo que se ha metido con la misma observación” (AR, nº 15, § 952).

Esto último es indudablemente el paso más arduo de la observación filosófica. Pero Rosmini tiene claro que solo de la idea del ser indeterminado puede existir una verdad absoluta (la cual no nos dice más que “el ser es el ser”); todos los otros conocimientos están sometidos a la imperfección del hombre, y sobre todo al error si el hombre apresuradamente afirma más o menos de lo que naturalmente percibe.

Según Rosmini, la verdad no consiste en sentir la realidad, pues *la realidad en sí misma no es conocida sino ante todo sentida* por el hombre y luego conocida mediante la idea del ser y la percepción. La realidad *conocida* sirve de criterio a nuestro obrar, pero ella es conocida por la idea del ser, que es la primer y fundamental verdad (inteligibilidad) del hombre. La sensación es fuente de la materia del conocimiento de un ente real: al percibirla la conocemos porque el hombre con su mente la relaciona con la idea del ser en la cual la percibe.

“Si pues el ente real se percibe racionalmente refiriéndolo a él (a la idea del ser ideal), se percibe juntamente con él (ente real) su medida; porque reportándolo al total del ser (manifiesto en la idea del ser), se ve entre los entes reales, cuanto más o cuanto menos toma (participa) del ser, lo realiza en sí mismo” (AR, nº 19, Vol. II, § 1419).

40. **A**prender críticamente no implica solo un criterio empírico, sino además un lento y progresivo análisis (reflexión) formal del objeto a aprender, para advertir si no existe contradicción, entre lo que percibe naturalmente y lo que afirma percibir. Percibir intelectivamente es juzgar inconscientemente algo como existente (como siendo, teniendo ser) en tanto consecuencia de su acción sensible sobre nosotros, aunque los modos en que nos afecta pueden ser limi-

tados (AR, nº 5, § 55, 120, 288-290, 417; nº 15, § 319). Es la inteligencia, mediante la reflexión, la que sondea cómo es lo real percibido; pero no es lo real en sí mismo el criterio de verdad: es solo el criterio de realidad. Ahora bien, el primer criterio de realidad, con el cual confrontamos a los demás cuerpos reales, es nuestro cuerpo.

El niño (y el hombre en general) tiene dos formas de conocer: a) una *objetiva*, que es la innata idea del ser indeterminado, luz de la inteligencia, y esta forma es verdadera de por sí: el ser no manifiesta más que lo que es: "el ser es el ser". b) Otra *subjetiva* o por afirmación, de modo que el sujeto dice, afirma que existe (que es) lo que siente: si afirma lo que percibe tal cual lo percibe, entonces esta forma de conocer es verdadera; si afirma más o menos de lo que percibe, entonces cree conocer pero no conoce verdaderamente y solo tiene opinión acerca de la cosa (AR, nº 15, § 320-321).

41. La coherencia del yo no es solo una coherencia lógica; es una *coherencia de todo el hombre consigo mismo y con los demás*. Por ello, la coherencia es también y, ante todo, social y afectiva; luego vendrá la coherencia estrictamente lógica.

También en el ámbito moral, el niño va creciendo coherentemente de acuerdo a los diversos niveles de intelección y a sus correspondientes normas morales, que no son las del adulto. En un primer nivel, el niño percibe y moralmente siente afecto (simpatía, de admiración e instinto de imitación) por lo que percibe. Sus primeras acciones de la voluntad son voliciones afectivas: tiende a todo lo que ve y lo quiere (benevolencia) sin saber conscientemente lo que quiere y lo que tiende a imitar. Según Rosmini, el niño inicialmente admira todo: "Admira y por esto ama: la admiración es la primera estima, en la cual tiene su cuna el amor" (AR, nº 28, § 208).

En un segundo nivel de intelección, el niño comienza a prestar atención a las relaciones entre los objetos y moralmente siente dolor cuando los objetos desaparecen de su vista (AR, nº 28, § 282-283). En un tercer nivel moral, el niño trata de estar de acuerdo con las cosas o personas que ama, porque las quiere junto a sí.

"No creo que en los primeros pasos de la conciencia aparezca en el niño la idea de *censura* o de *alabanza*; sino, más bien, aquella de *encontrarse de acuerdo* o de *estar en discordia* con la voluntad de otro amado. Este es el verdadero deber moral del tercer orden de intelección (o reflexión), que expresada con una fórmula general e imperativa (la cual es extraña al niño) diría: 'El hombre está obligado a estar de acuerdo con el hombre'; o sea, 'La voluntad de diversos hombres deben concordar'" (AR, nº 28, § 327, nota 1).

El niño y las naciones, en su infancia, tienen sus propias normas morales, acordes al desarrollo intelectual. En cada caso, las personas han sido justas si han reconocido las cosas y los acontecimientos en tanto y en cuanto lo que conocían con sus modos de conocer.

"El niño no tiene por cierto las reglas de operar del adulto, y pretenderlo es un gran injusticia. Pero es también un error el suponer que el niño carezca completamente de normas. El tiene las suyas; y conviene dirigirlo no con las nuestras sino con las suyas" (AR, nº 28, § 207).

Las personas son siempre, pues, sujetos morales, justos o injustos, portadores de amor o de odio, y como tales deben ser considerados.

C) Dos concepciones de lo educativo

42. El concepto que nos hagamos del proceso educativo, no es un concepto primario en filosofía, sino derivado de una concepción previa que nos hemos hecho de lo que es (ha sido o puede ser) el hombre y de lo que es (ha sido o puede ser) la sociedad.

En este caso, nos encontramos ante dos filosofías la de Rorty y la de Rosmini, de las que se derivan, en coherencia, dos concepciones del hecho educativo.

43. En este sentido, el proceso educativo no es nunca *infundado*, aunque, como en el caso de Rorty, rechace todo fundamento teórico clásico. El rechazo de todo fundamento teórico clásico, por uno pragmático o útil que lo remplace, no se realiza sino en nombre de una teoría que toma el lugar del fundamento anterior rechazado: la teoría según la cual lo útil soluciona más problemas que las teorías inútiles.

Es bien conocida la concepción aristotélica -retomada en parte actualmente por Habermas- según la cual, los conocimientos son *teóricos, prácticos o productivos* de acuerdo con la finalidad con la cual se los considera⁹⁵.

Pues bien, toda teoría solo dice -hipotéticamente- lo que son las cosas: ilumina la inteligencia; no es útil en sí misma, sino para el hombre que se propone utilizarla para lograr una finalidad. Si nos proponemos conocer la verdad de las cosas, una teoría verdadera es útil en cuanto nos manifiesta esa verdad: la verdad es útil siendo simplemente verdad, sin dejar de serlo, y sin convertirse en una conveniencia para unos y una inconveniencia para otros.

Si nos proponemos cambiar el curso de una práctica, una teoría que nos posibilite ese cambio nos resulta útil. Si deseamos y nos proponemos producir una nueva realidad, será útil la teoría que nos facilita los medios para producirla y no simplemente la que discute acerca de cómo son las cosas.

44. El pragmatismo, pues, no puede reivindicar la verdad de su sistema filosófico, apelando a que ese sistema es útil. La utilidad no se opone a la verdad, la práctica no se opone a la teoría, sino que se ilumina o explica con ella. La utilidad y la práctica requieren o suponen una teoría, en la cual, en coherencia, se justifican.

En este contexto, la *teoría de la utilidad* considerada un valor último (pragmatismo), resulta engañosa. No es la utilidad el valor último, sino el hombre para el cual esa teoría es útil, pues *las cosas no son útiles en sí mismas*.

En consecuencia, el pragmatismo requiere ser justificado en una instancia más alta que él mismo: primeramente en el orden moral (la utilidad que no es inmoral es buena, pero no toda utilidad sin más). La moralidad, a su vez, requiere una teoría del ser (ontología) del hombre (antropología) y de la sociedad (filosofía social y del derecho).

Por lo que se refiere a la educación, el pragmatismo de Rorty acepta la

⁹⁵ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VI, 2, n° 1139. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990, p. 318-337.

concepción socializadora, pasiva y reproductora de la educación casi como un hecho inevitable. Reserva, solo para la elite universitaria, el poder tener una actitud crítica y crearse un sí mismo individual, no masivo. En este sentido, Rorty no asume -como lo pudiera hacer- la propuesta de Dewey en materia educativa, para quien la forma crítica de pensar, en el enfoque de plantearse e intentar solucionar problemas, desde la más temprana edad, es fundamental. Rosmini ha insistido, en este aspecto: en que nadie conoce plenamente algo "si no lo ha encontrado él mismo, y no ha rehecho él mismo la demostración". No aprende sino aquel que a una enseñanza "la *reconstruye* con el propio razonamiento y la *rehace* él mismo". Y Rosmini considera a esta norma "el más importante precepto del que debe sacar provecho la escuela" (AR, nº 15, § 890).

Por otra parte, la propuesta de Rorty de una "*educación sentimental*", logrando -a través de medios como la novela, las narraciones y descripciones, por contagio-, cambiar la actitud de los seres humanos, ampliando su solidaridad, resulta ser romántica y *light*. No parece ser suficiente el mostrar el dolor para que los demás se compadezcan y cambien sus conductas morales, sociales y económicas. Nuestras sociedades han manifestado -y manifiestan aún- tener no poco sadismo ante el pobre, el débil, el injustamente maltratado. La justicia debe superar el débil criterio del sentimiento ante el dolor y hallar obligaciones equitativas; mas esto resulta irrealizable sobre los supuestos del pragmatismo de Rorty donde no es concebible una naturaleza humana, ni la idea de algo objetivo, imparcial.

45. Una esquematización de las dos posiciones filosóficas presentadas, nos podrá quizás ayudar a comprender, los alcances de las mismas.

<i>Richard Rorty</i>	<i>Antonio Rosmini</i>
Una <i>filosofía</i> es una descripción pragmática del mundo, no una representación de la realidad.	Una <i>filosofía</i> es un sistema de conocimientos, a partir de un principio último. Si el principio es verdadero, las consecuencias correctas que de él se derivan deben considerarse también verdaderas.
Ser posmoderno y pragmático significa poder prescindir de la búsqueda de los fundamentos últimos para actuar (en la práctica, aun sin tener grandes respuestas teóricas) como ser humano aliviando el dolor innecesario.	Una práctica sin una teoría es ciega o sesgada por una ideología con un interés encubierto. Sin una teoría previa no se puede saber qué es útil o pragmático.
La <i>persona</i> humana es pensada por Rorty a partir del "yo", pero no de un yo sustancial; sino de un yo que no es más que <i>el nexo flexible de creencias que cada uno teje y vuelve a retejer en medio de las contingencias que le toca vivir</i> . Rorty comparte, con Freud y Davidson, la idea de que <i>el yo no es 7dueño ni de su propia casa</i> .	La <i>persona</i> es el sujeto humano, sustancial, permanente, último responsable de sus actos, aunque no es siempre consciente de los mismos, ni consciente de sí (de ser un yo). La diversidad en la que se desarrollan las personas, en los diversos tiempos y lugares, se llama <i>personalidad</i> . La personalidad expresa el nexo, que en diversos tiempos y lugares, las personas van dando a sus acciones en torno a la unidad de la persona.
"Ironista" es aquel que no acepta, empleando cierta ironía y humor, la creencia en algo trascendente al hombre, la creencia de que se puede llegar a conocer el	El ser humano, implica admitir que todo hombre posee la idea del ser, sin la cual no sería inteligente y no podría distinguir lo que es de lo que no es. Pero

<p>ser o esencia de las cosas y personas, cuando de hecho lo que existe son nombres que le aplicamos a las cosas y a las personas para actuar en la práctica con ellas.</p>	<p>esta idea es objetiva, dada al hombre por el ser, y no suprime la necesidad de confrontar nuestros conceptos con la realidad de las cosas.</p>
<p>Rorty asume los conocimientos de su tiempo y estima que éstos, como resultado, han logrado borrar la imagen de una persona o de un yo que tenga algo de fundamento racional o metafísico.</p>	<p>En el niño (y en el hombre en general), el sentir y el entender se dan en el mismo sujeto; y, en consecuencia, puede generar <i>dos tipos de órdenes</i>: el <i>subjetivo</i> (de acuerdo a su modo de sentir) y el <i>objetivo</i> (de acuerdo a como son las cosas) (AR, nº 28, § 144). También puede formarse un conocimiento subjetivo u objetivo del propio yo.</p>
<p>La tradición epistemológica confundía el proceso causal de adquirir el conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación... Abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda, iniciada por Descartes, de los aspectos privilegiados de la conciencia que son piedras de toque de la verdad... Hemos de dirigirnos hacia fuera en vez de hacia adentro, hacia el contexto social de la justificación. Es útil y vale lo que funciona.</p>	<p>Es la inteligencia con la reflexión la que sondea cómo es lo real percibido; pero no es lo real en sí mismo el criterio de verdad: es solo el criterio de realidad. El contexto social es el criterio para las creencias sociales. El criterio general de la verdad es el ser, porque la verdad no es más que el ser manifestado a la inteligencia: la primera verdad se expresa en la no contradicción (el ser es, la nada no es).</p>
<p>Aprender no implica que el que aprende adquiera verdades absolutas o definitivas; sino aprender a vivir en "un mundo sin sustancias ni esencias", "en un flujo de relaciones continuamente cambiantes", en medio de un "<i>panrelacionismo</i>" que "hace de lado la teoría de la verdad como correspondencia", pero mantiene el útil valor de la no contradicción.</p>	<p>Aprender implica el dominio del sujeto y del conocimiento que el sujeto realiza. Todo conocimiento exige: a) algo que se conoce (material del conocimiento), b) un estímulo (signos, lenguajes) que llame la atención y la lleve a la reflexión para que c) el niño pueda formar un concepto más complejo.</p>
<p>Desde el punto de vista pragmático, la justificación del proceso de aprendizaje estará apoyado por <i>la certeza en la eficacia de nuestras creencias</i>. La certeza racional es una victoria práctica, y no el resultado de una verdad teórica. Estaremos donde estaban los sofistas antes de que Platón aplicara su principio e inventara el pensamiento filosófico: buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme.</p>	<p>La instrucción del primer orden consiste pues en el hacer observar al niño con sus propios sentidos los objetos externos, y en el hacerles hacer experimentaciones con ellos. He aquí una gran finalidad: siguiendo a la misma naturaleza formar en el niño al <i>observador</i> y al <i>experimentador</i>: dirigir suavemente, constantemente, sagazmente su atención sin empero jamás forzarla o contrariarla.</p>
<p>Comprender implica un círculo hermenéutico de reconstrucción histórica y después de reconstrucción racional en función pragmática (RR, nº 37, p. 73, nota 1). ¿Por qué preferir una filosofía y un aprendizaje pragmáticos? No porque sean verdaderos -responde Rorty-; sino porque dan resultados: "<i>Es verdadero porque da resultado</i>" (RR, nº 31, p. 40). Los resultados son lo importante: ni si-</p>	<p>Comprender es conocer y no creer que se conoce. Comprender es llegar al ser de la cosa que se conoce. Comprender es captar cada cosa o acontecimiento en lo que es con todas sus relaciones y circunstancias. Lo importante, primeramente y a nivel teórico, es la verdad, la manifestación de lo que son las cosas, personas, acontecimientos; no lo que el sujeto desea</p>

<p>quiera el <i>autocontrol</i> (o la autonomía, perseguida frecuentemente como la única finalidad educativa digna de consideración) es importante en sí mismo si no da resultados.</p>	<p>que sea (sus intereses). El autocontrol es fundamental para poder conocer con objetividad.</p>
<p>Hemos de abandonar la imagen de la mente cual si fuese un espejo de la naturaleza, también hemos de <i>abandonar la idea tradicional de aprendizaje</i> como un proceso de copia y verificación de la realidad, mediante las sensaciones y la verificación de los conceptos; o como un proceso de pura creatividad mental o fantástica sin justificación pragmática. Desde el punto de vista pragmático, la justificación del proceso de aprendizaje estará apoyado por la certeza en la eficacia de nuestras creencias. La certeza racional es una victoria práctica, y no el resultado de una verdad teórica.</p>	<p>Se debe distinguir: a) el sentir (que es el sujeto y todo lo que le afecta), b) del conocer (el cual o es objetivo y llega a lo que el objeto es, o no es conocimiento). Por ello, la educación debe fundarse en un yo organizado y realista, capaz de confrontar sus conceptualizaciones con la realidad a la cual se refieren. La certeza es una firmeza de ánimo, y es una consecuencia de la verdad. El consenso social puede ayudar a generar un estado de ánimo confiado, pero no siempre es criterio de verdad, pues la mayoría como los individuos, también se equivocan.</p>
<p>El pragmatismo se presenta como un nuevo Humanismo dado que, sustituye los problemas de la realidad, de la razón o de la naturaleza, por la búsqueda de un "futuro humano mejor" e intenta "aliviar y beneficiar la situación de los hombres" (RR, nº 57, p. 49). Indudablemente que este pragmatismo tiene algo de utópico al creer que la <i>compasión</i> puede ser la base para fundar una sociedad. Pero <i>la utopía es en parte profecía</i> y ayuda a realizarla en libertad.</p>	<p>Un Humanismo, sin la verdad objetiva, es engaño y no verdadero Humanismo. El futuro mejor no puede ser pensado sino como búsqueda del ser de las cosas, aunque este ser sea temporal o transitorio. Aliviar y beneficiar la situación de los hombres que sufren injusticia es parte del deber moral de todo hombre. Este deber no se basa solo en la compasión (en nuestros sentimientos), sino en la justicia que obliga a darle a los demás lo que es suyo.</p>
<p>Se trata de que cada uno logre en la práctica una educación o forma de ser que desea. Ser posmoderno y pragmático significa poder prescindir de la búsqueda de los fundamentos últimos para actuar (en la práctica, aun sin tener grandes respuestas teóricas) como ser humano aliviando el dolor innecesario. La "conciencia, que no es sino otra creencia"⁹⁶. Las creencias solo se fundamentan en otras creencias.</p>	<p>Se trata de que cada sujeto logre hacer suya la forma de ser que le fue dada objetivamente: sintiendo, conocimiento, queriendo con los demás lo que cada cosa es y por lo que es. El alivio de la injusticia no es solo un asunto sentimental sino objetivo. Prescindir de los fundamentos objetivos es colocarse a sí mismo como fundamento subjetivo. La creencia puede ser verdadera o falsa. Solo cuando se funda en el ser de las cosas, nuestra persuasión es creencia verdadera.</p>
<p>Rorty es sincrético, irónico, nominalista en su concepción pragmática de la persona (RR, nº 57, p. 221). "Ironista" es aquel que no acepta, empleando cierta ironía y humor, la creencia en algo tras-</p>	<p>Rosmini pone como fundamento de su sistema la idea del ser, participada por Dios, la cual no es un producto del sujeto. Todo hombre supera al animal justa-</p>

⁹⁶ DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 81. Cfr. SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, nº 80, p. 3- 17.

<p>cedente al hombre, la creencia de que se puede llegar a conocer el ser o esencia de las cosas y personas, cuando de hecho lo que existe son nombres que le aplicamos a las cosas y a las personas para actuar en la práctica con ellas.</p>	<p>mente en cuanto conoce el ser e investiga para llegar a conocer y actuar -en lo posible- con objetividad. La objetividad del ser es pauta para el actuar de los sujetos de modo que éstos, reconociendo el ser de las cosas y acontecimientos sean justos, morales.</p>
<p>En este contexto, toda sociedad busca conservar y reproducir las formas de vida en las que sus ciudadanos viven y que han sido conseguidas por consenso pragmático, tácito o expreso. Desde este punto de vista, la educación consiste, en general y en su primera fase, para la persona, en <i>un proceso de identificación con la comunidad</i> en la que vive. Solo para pocos (los universitarios) ella consiste en estar en condiciones de llegar a autocrear su propia imagen y ser individuos críticos.</p> <p>Vivimos cada vez más en un mundo "collage", o "cambalache" donde viven sin más lógica -como pegadas una junto a otra- formas de vidas dispares, con diversas opciones, diferentes valores y preferencias, difícilmente compatibles entre sí. La educación, en consecuencia, debe ser práctica, tolerante y pluralista.</p>	<p>Las personas, y la protección y regulación de sus derechos, son la razón de ser de la sociedad. Una sociedad que reproduce la injusticia no tiene derecho a seguir sobreviviendo en esa forma de vida aunque se haya logrado, en la práctica, con el consenso de la mayoría. La educación consiste en un proceso integral donde la vida moral y justa de las personas no puede estar ausente.</p> <p>Lo que es la sociedad, en la realidad, no justifica que deba ser así. Comprender la realidad no es justificarla.</p> <p>La <i>educación</i> debe ser integral; consciente y libremente, acorde al ser de la persona humana, la cual está en condiciones de buscar críticamente el ser objetivo de las cosas y sucesos, y de reconocerlo. Aprender implica recrear el proceso lógico de lo que se enseña o ve, y por eso, supone tener siempre una actitud crítica.</p>
<p><i>Pragmatismo:</i> Primero es el sujeto y su acción buscando, en la práctica, lo útil; luego vienen las consecuencias. Al final, éstas, previstas, sirven de criterio para la acción que se desea realizar y para la que se desea evitar.</p>	<p><i>Insuficiencia del pragmatismo:</i> La acción en sí misma no se justifica. Las consecuencias si son inmorales o injustas tampoco la justifican. El hombre debe actuar de acuerdo a la verdad y bondad de las cosas y acontecimientos.</p>

En conclusión, la forma de concebir el proceso educativo es una consecuencia coherente con las premisas asumidas sobre el conocimiento, el hombre y la sociedad. Claro está que esta afirmación implica admitir la validez del principio de coherencia.



CONCLUSIÓN

PROBLEMÁTICA SOBRE LA OBJETIVIDAD, LA VERDAD Y EL RELATIVISMO

¿MITOPÓIESIS FILOSÓFICA O EXIGENCIA HUMANA?

1. La hipótesis *de trabajo* que hemos asumido en esta investigación se centra en intentar esclarecer si, por el lado del pragmatismo, la objetividad, la verdad, o incluso el relativismo, son solo una mitopóiesis filosófica (como sostiene Rorty, debiéndose en consecuencia abandonar tanto el aprecio por la verdad y la objetividad, como la enmarañada temática del relativismo, y apreciar pragmáticamente la utilidad y la historicidad de las cosas y sucesos); o bien, si, por el lado de la filosofía rosminiana, el problema de la la objetividad, de la verdad -la verdad objetiva- y sus relaciones con el relativismo, son exigencias que la mente y de la naturaleza humana necesitan elucidar, y que, aunque frecuentemente la objetividad y la verdad no se alcanzan en forma consciente y explícita, deben apreciarse, y ser buscadas al menos en su aproximación, más allá de la utilidad que puedan prestar a los intereses privados, frecuentemente egoístas. La objetividad, la verdad, el relativismo no son, de por sí, problemas.

Se trata de conceptos que generan problemas dentro de ciertos conocimientos previos o presupuestos, pero -según Richard Rorty- esto no sucede dentro del marco de otros presupuestos. Un problema (*προ-βλήμα*: lo lanzado delante que impide el camino) teórico consiste precisamente en un conflicto entre lo que pensamos (nuestras teorías, creencias, supuestos) y lo que acaece (en la realidad o en contraposición con otros conceptos). La tarea se halla justamente en analizar esos presupuestos, y ésta es una tarea típicamente filosófica.

Para esclarecer esta hipótesis de trabajo, cuyo análisis ya hemos expuesto, es conveniente formalizar un paralelo, a manera de resumen, entre las afirmaciones fundamentales de ambas posiciones, aún a costa de repetirnos y repetir la cita de textos claves de los autores estudiados.

Con este recurso a una presentación resumida y paralela, pueden esperarse dos esclarecimientos: a) por un lado, la posibilidad de advertir la coherencia o incoherencia de ambos sistemas filosóficos; y b) la posibilidad de advertir la justificación que ofrecen o bien la ausencia de fundamentación, en uno u otro (o en ambos), al compararlos.

2. En este contexto, como hemos afirmado en el prólogo, criticar una realidad o una concepción implica confrontar dos o más realidades o concepciones y advertir las razones de sus diferencias. Es por esto que no se puede ser crítico exponiendo solo descriptivamente las ideas de un autor: urge además confrontarlas y hallar las razones de sus diferencias.

Admitimos que lo que está en juego, en un sistema filosófico, es su concepción del ser (de la realidad y de su interpretación o como quiera llamarse a la afirmación última más allá de la cual no tienen sentido las preguntas). Para lograr conocer, pues, estos sistemas fue necesario desarrollarlos en sus ideas principales, y hacer constar la coherencia de sus conclusiones o derivaciones, consigo mismo, y con la realidad a la cual se refieren.

Dejemos, en tonces, claramente asentados *nuestros puntos de partida*: No apreciamos el desprecio de un sistema, o de algunas ideas, fundado solo en intuiciones arbitrarias, afecciones o desafecciones. El conocimiento científico y filosófico o es lógico, o requiere como condición imprescindible de la *lógica*, entre sus puntos de partida y sus derivaciones o conclusiones. No se trata de rechazar ciegamente los principios de uno u otro bando; sino de criticarlos por sus consecuencias: ¿Lo más útil es la *utilidad* hasta el punto de ser el principio máximo que debe regir a la filosofía (propuesta de Rorty); o, más bien, la utilidad se halla en la *verdad*, la cual en sí misma no es útil (medio, instrumento). Admitiendo que la verdad es la manifestación de lo que son las cosas, los acontecimientos, las personas, ella es útil solo a costa de no serlo, de no dejarse instrumentar (propuesta de Rosmini).

A) La propuesta filosófica de Richard Rorty

El principio del pragmatismo

3. Resumamos las ideas principales de la filosofía de Rorty.

Ante todo, Rorty es consciente de estar asumiendo una filosofía: la *pragmatista*. Como todo sistema de pensamiento, el pragmatismo también tiene sus *presupuestos* -evidentes o no, para sus seguidores- y sus consecuencias lógicas. Podríamos resumirlos así:

1) El *mundo*, en todos sus aspectos (*físico, social, moral, etc*), es *contingente* (no tiene en sí mismo la necesidad de ser; de hecho existe, pero podría no existir o existir de otras formas); es histórico (producto de los tiempos) y el mundo social y moral es producto de los actos humanos. No hay otra cosa fuera del mundo que lo explique: su explicación hay que encontrarla en él mismo.

2) Como no hay un ser que tenga necesidad de ser, sino que todo es contingente, no hay esencias (formas fijas y necesarias de ser de las cosas) ni un pensamiento humano que refleje con verdad lo que es el mundo; no hay un pensamiento privilegiado, evidente, ni valores válidos en sí mismos; sino *intepretaciones, opiniones, creencias, intereses*.

3) Lo importante no se halla, entonces, en buscar la verdad (o la objetividad) sobre el mundo, los acontecimientos o las personas, sino en observar las consecuencias de nuestros actos: *cuán útiles son para nuestros propósitos*.

Admitido el punto 1) hay que admitir, en coherencia, el 2) y luego el 3) que suele ser lo más manifiesto del pragmatismo: es bueno que el sujeto se *atenga a las consecuencias útiles de las acciones* en vistas de los beneficios o daños que obtendrá para sus proyectos. Pero adviértase que sin la aceptación de los puntos 1) y 2) el pragmatismo sería solamente un utilitarismo.

Rorty, en su pragmatismo, ve el mundo como compuesto de cosas, acontecimientos, personas, que al ser contingente -al no tener un ser, una inteligibilidad, un sentido o valor en sí mismos- son objeto de interpretaciones más o menos útiles o inútiles, *donde el ser de los mismos queda reducido a su contingencia y utilidad*, y su precio queda establecido por la capacidad para la negociación (*πραγματεία*). Las cosas no son primero y luego se convierten en utilidades, por el contrario, el ser contingente queda reducido a la utilidad; el ser de la cosa (o acontecimiento o persona) es la utilidad que ofrecen, es el conjunto de sus relaciones (panrelacionismo).

Más Rorty añade, a la concepción tradicional de pragmatismo, el expreso intento de *abandonar* por un lado los fundamentos filosóficos tradicionales; y, por otro, *no pretender fundamentar* su propio principio pragmático. "Mi propia versión del pragmatismo -afirma Rorty- es una versión que se complace en tirar por la borda tanta tradición filosófica como sea posible" (RR, nº 100, p. 173). Por este rechazo a toda fundamentación, el pensamiento filosófico de Rorty bien puede llamarse *pragmatismo posmoderno*⁹⁷. Rorty no parte *probando que el mundo es contingente* en todos sus aspectos de modo que no hay lugar para ningún supuesto metafísico; sino que -tras las huellas de Nietzsche- *parte aceptando* que el mundo es contingente, limitado, finito, cambiante, sin razón de ser ni para ser.

Este abandonar la tradición y esta no pretensión de fundamentar las afirmaciones en nada evidente -rechazando incluso las evidencias del empirismo- es un paso coherente dentro del pragmatismo: dado que no hay nada absoluto, ni verdadero ni valioso en sí, lo más importante son los deseos y las utilidades que cada uno puede obtener para sí, sin preocuparse ni mucho ni poco por la verdad, la objetividad, el relativismo, y los planteamientos teóricos en general.

4. **A**sumidos los principios del pragmatismo posmoderno, entonces *la utilidad sin otro fundamento que ella misma*, se convierte en el principio más manifiesto de valoración y sentido de los pensamientos filosóficos de Rorty.

Si se asume el interés por lo pragmático, entonces se justifica el abandono de los principios de las filosofías anteriores, pues "tenemos que resolver *problemas diferentes* de los que dejaron perplejos a nuestros predecesores". Los problemas antiguos *carecen de interés y de utilidad* para Rorty y para los filósofos que él estima. Esto, sin más, justifica el *abandono* de los planteamientos clásicos o tradicionales de la filosofía.

Las filosofías son consideradas, entonces, creaciones: mitopóiesis, esto es, interpretaciones que a veces se vuelven casi sagradas, en la mente de quien no sabe crear su propia interpretación. Todos los demás principios o ca-

⁹⁷ Cfr. ASHER, L. *Heidegger, Rorty and Possibility of Being* en MERILL, R. (Comp.) *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington D. C., Misonneuve Press, 1988. CAPUTO, J. *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty* en *Review of Metaphysics*, 1983, nº 36, p. 661-685. CARRACEDO, R. (Ed.) *El giro posmoderno*. Malaga, Philosophica Malacitana. Suplemento nº 1, 1993.

tegorías de las filosofías, pretendidamente fundantes de la razón, “no constituyen más que un recurso de una determinada raza o especie: *su única `verdad` es la utilidad*” (RR, nº 57, p. 17, 16).

Más que perder el tiempo en fundamentar nuestras ideas en algo superior (Dios, Naturaleza, Objetividad, Verdad, Razón, etc.), el pragmatismo sostiene que la importante tarea de la filosofía se halla en idear prácticas mejores:

“La única forma que tienen los seres humanos de superar sus propias prácticas es idearse unas prácticas mejores; y la mejor forma de juzgar estas nuevas prácticas es hacer referencia a las distintas ventajas que éstas suponen para los distintos fines humanos. Sostener que la *tarea de la filosofía* consiste más en hacer explícitas las prácticas humanas que en legitimarlas por medio de la referencia a algo superior a ellas, equivale a sostener que, más allá de su utilidad con respecto a esos fines, no existe ninguna autoridad a la que podamos apelar” (RR, nº 104, p. 258).

5. Su filosofía “abandónica” (o abandonadora de otros principios, sin una discusión lógica con ellos), se justifica, pues, en los principios de su filosofía pragmática posmoderna: la *contingencia* del mundo, ausencia de significado en sí mismo y la *utilidad*, sin que estos principios necesiten, a su vez, que se los fundamente. La filosofía no posee ningún problema “central o fundacional en filosofía” (RR, nº 8, p. 158): es, en todo caso, la defensa de una actitud práctica -negociadora- ante la vida humana y a favor de la vida humana. La mejor filosofía es aquella que mejor busca suprimir prácticamente el dolor innecesario en la vida humana. Con este rasgo de *poner a la utilidad al servicio de la vida humana*, la filosofía pragmática de Rorty se hace atractiva, aunque el valor vida queda sin fundamentar. En realidad -aunque Rorty no lo diga- se convierte en el valor trascendente de toda su filosofía, al que debería supeditarse la utilidad.

En particular, Rorty desea *abandonar la idea de la mente* entendida como el *espejo de la naturaleza*, como una facultad capaz de captar la naturaleza con objetividad, como la filosofía griega clásica ha entendido a la mente. Rorty ve a la filosofía tradicional como una empresa empeñada en escapar a la historia, encontrando condiciones ahistóricas (metafísicas) para cualquier cambio en la historia humana. Según Rorty, lo que hace esta filosofía clásica es eternizar “un determinado juego lingüístico, práctica social o autoimagen”. La filosofía tradicional pretende haber alcanzado la esencia de las cosas, del hombre, de la sociedad; pero solo intenta (por diversos motivos) eternizar ideológicamente una visión antigua de las cosas y de las instituciones.

6. Lo que es práctico, o pragmático, o útil, o resultado de las negociaciones verbales o conceptuales, lo es en un tiempo y lugar determinado y no resulta generalmente útil en otro tiempo. La temporalidad y la utilidad se convalidan, pues, mutuamente. Abandonar la forma platónica de pensar, abandonar la trascendencia, abandonar la idea de mente como lugar privilegiado para captar lo que es la esencia de una cosa, abandonar tantas distinciones antiguas (como la de cuerpo y alma, de objetivo y subjetivo, de absoluto y relativo, lo cultural y lo transcultural, lo histórico y lo trascendente, lo racional y lo irracional, la realidad o la apariencia, etc.) se justifica porque esas concepciones *son poco útiles y, en consecuencia, traen más problemas que soluciones*. Ante estas concepciones y distinciones, al parecer válidas para muchos filósofos

fos, solo cabe, según Rorty, una actitud irónica, esto es, escéptica.

7. Rorty propone asumir, además, una actitud filosófica según la cual las cosas son en el tiempo. El *historicismo* afirma que nuestros problemas, nuestro sentido de la existencia, nuestra filosofía solo se explica *dentro* de este nuestro mundo, en situaciones e interpretaciones culturales de espacio y tiempo determinados: es lo que Rorty llama *contingencia*. Rorty aprende de Dewey, y éste de Hegel, "a historicarlo todo", por lo que el único instrumento para interrogar que queda es "la pregunta histórico-sociológica de cómo y por qué cambian las pautas de justificación" (RR, n° 100, p. 107, 215).

Ser historicista no es, para Rorty, como hemos visto, algo despreciable, dado que todas las filosofías lo son, aunque la mayoría de ellas no deseen reconocerlo y más bien, se ubican en un sitio como si el filósofo fuese un Dios, fuera de todo tiempo y espacio, que ve y conoce las cosas tal cual son, con absoluta verdad. A esto se le ha dado en llamar "ver las cosas *desde el Ojo de Dios*", desde la trascendencia, desde la metafísica, implantada en Occidente por el platonismo. Rorty por su parte afirma: "Nos negamos a hablar de cierta manera: la platónica".

8. Sin angustias ni rencores, y sin buscar un superprincipio que requiera mucha teoría, para el pragmatismo posmoderno de Rorty, la única "*verdad es la utilidad*" (RR, n° 57, p. 16). Con esto, el pragmatismo no se hace nada raro, sino lo que hace todo el mundo: tratar darwinianamente (esto es, con todo los medios prácticos) de sobrevivir.

La lectura, que Rorty hace de la *historia de la filosofía*, parece darle la razón: la filosofía fue primeramente una filosofía que discutía sobre *ideas*, luego sobre *palabras*, hoy es una filosofía de la *práctica útil*. En todo caso, se discute aún hoy de las ideas y de las palabras en cuanto y en tanto esto es *pragmático, útil* para evitar el dolor innecesario. Mas esto es parte de la *utopía pragmática, liberal, burguesa e irónica*: pensar en una sociedad con más tolerancia y menos sufrimiento innecesario (RR, n° 56, p. 287-288).

9. Y en última instancia, ¿por qué ser pragmático? Porque "lo dictan nuestros deseos" (RR, n° 57, p. 52). Siempre se puede reinterpretar las filosofías de acuerdo a ellos y re-re-nombrarla, o re-re-describirla, cuantas veces sea conveniente, de acuerdo a un vocabulario último acorde con los mismos. ¿Porque qué es una filosofía sino un *vocabulario último*, regido en el caso del pragmatismo, por la *utilidad*, y más allá de la cual nada tiene sentido: ni preguntar ni responder?

El *pragmatismo posmoderno* se centra en el hombre, en su práctica, en sus intereses y utilidades (individuales o grupales), justificando esto el poder prescindir de toda otra justificación. Es más, el pragmatismo de Rorty le hace leer o interpretar a todos los demás sistemas filosóficos como pragmatismos camuflados e ideológicos. No teme por ello afirmar, por ejemplo, que Heidegger fue un oportunista implacable (RR, n° 57, p. 53); sostener que existe un Wittgenstein pragmático y un Nietzsche pragmático: las categorías de la razón (como la verdad, el ser, la esencia, racionalidad, etc.) "no son más que medios hacia la adaptación del mundo *para fines utilitarios*" (RR, n° 57, p. 53).

Para el pragmatismo, todos los demás son pragmatistas, pero encubren sus intereses para imponer su propio punto de vista como objetivo, como de-

sinteresado. Mas en realidad, lo que existe es el punto de vista de los sujetos interesados. Algunos encuentran muy útil y utilizable hablar de la razón y de las ideas, y defender su valor; pero los pragmatistas, -entre ellos Dewey, por ejemplo, en quien Rorty se inspira-, no encuentran valor de uso en ello.

“Para Dewey, `el progreso, la felicidad del mayor número, la cultura, la civilización´, no entran en la misma lista que el `mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón´. Estas últimas son metáforas muertas a las que los pragmatistas no pueden ya encontrar uso” (RR, nº 57, p. 39).

La razón de ser del pragmatismo es la praxis, entendida como la *utilidad, el uso* de las cosas en relación con los proyectos del ser humano.

En realidad, es el pragmatismo lo que rige nuestras vidas: hablamos de “jirafas”, no porque sea un objeto natural de nuestro mundo; sino “porque conviene a nuestros objetivos hacerlo así”, como a algunos filósofos les conviene hablar de la “verdad” o de la “verdad en sí misma”. “Todas las descripciones que damos a las cosas son descripciones adecuadas para nuestros objetivos”. El pragmatista no necesita la meta denominada “verdad” (RR, nº 64, p. 35). No tiene sentido preguntarse: “¿Estamos describiendo las cosas como realmente son?”. Todo lo que se necesita es saber si alguna otra creencia “podría ser más útil para alguno de nuestros propósitos” (RR, nº 85, p. 307; nº 104, p. 146; nº 57, p. 20, 49). Las creencias son el estado de un organismo; la respuesta (la interpretación) de un organismo a las cosas o acontecimientos; no tienen por finalidad un contenido verdadero o decirnos como es el mundo: las creencias deben ser juzgadas solamente por el criterio “de si hacen que quien crea consiga o no lo que desea” (RR, nº 104, p. 50, 259, 280, 290).

10. “Volvernos pragmatistas es identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad” (RR, nº 57, p. 52).

El pragmatismo no es algo probado metodológicamente. Es un sistema de filosofía que parte asumiendo un principio de explicación y con él trata de justificar las consecuencias de su obrar.

Como dijimos, el *principio del pragmatismo* podría formularse así: Dado que no hay nada absoluto -todo es contingente-, no hay verdades ni valores absolutos (sino interpretaciones, creencias, intereses); en consecuencia, todos en la práctica -en nuestras acciones- buscamos “*la utilidad para nosotros más que una descripción precisa de las cosas en sí mismas*” (RR, nº 85, p. 308).

“Los intelectuales del siglo XIX pudieron decir: `A nosotros nos basta con saber que vivimos en una era en que los seres humanos podemos hacer las cosas mucho mejor, en nuestro beneficio. No necesitamos indagar detrás de este hecho histórico en busca de hechos no históricos acerca de lo que realmente somos´” (RR, nº 58, p. 112-134; nº 72, p. 68).

El pragmatismo, según Rorty, implica la aceptación del naturalismo darwiniano, donde los seres humanos son productos fortuitos de la evolución. En ese proceso los seres se hacen en relación. “Lo que es depende de lo que es en relación con (o si se quiere en diferencia con)” (RR, nº 81, p. 40). Existe un “panrelacionismo” que significa que “las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás” (RR, nº 104, p. 140). En este contexto pragmático, “el significado queda reducido al uso” (RR, nº 82, p. 92; nº 64, p. 45).

La propuesta gnoseológica y antropológica

11. Las cosas, según Rorty, nos causan creencias, esto es, hacen surgir, en el hombre, conjeturas en las cuales se creen. En las creencias, es donde el conocimiento, la sensación y la persuasión están unidas. De este modo, *Rorty no admite distinción entre sentir y conocer*; y, como no necesita explicar el origen del sentir, tampoco necesita explicar el origen del *conocer, identificado con el sentir*.

12. Rorty no cree que haya una naturaleza humana universal, ni una mente humana con una capacidad común a todos los hombres. Rorty estima que *"lo mental" es una invención filosófica*, es el resultado de dominar un determinado vocabulario técnico propio de los filósofos; pero que *"no tiene ninguna utilidad fuera de los libros de filosofía"* (RR, nº 26, p. 29).

Si de la concepción rortiana de la mente pasamos luego a considerar los "estados mentales", para Rorty, no existe algo así como "estados mentales", ideas, representaciones. No obstante, los hombres los inventaron, les dieron un nombre, creen que existen y hablan de ellos.

"Si expulsamos de la mente las representaciones, los estados intencionales nos quedamos con algo que se parece al problema de la relación entre la vida y la no-vida, más que al problema mente-cuerpo" (RR, nº 26, p. 30).

13. En resumen, Rorty estima: a) que la concepción occidental de la mente humana es una invención cultural, con el respaldo de una larga tradición en su formulación filosófica; b) que sería conveniente no seguir formulando la pregunta acerca de qué nos distingue de los animales; ni seguir buscando una naturaleza ahistórica profunda de los seres humanos; c) "porque mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico que determina lo correcto -un poder llamado verdad o racionalidad- no podremos dejar atrás el fundamentalismo" (RR, nº 58, p. 69).

También debemos abandonar la idea de "naturaleza humana", entendida como algo estable, común a todos, y que sirve de norma para medir y fundar el valor de nuestros actos. El recurso a la naturaleza humana es más un conjuro que una idea útil; ella es un pseudoproblema: probablemente no existe "una pretendida naturaleza humana ahistórica" (RR, nº 100, p. 16, 225, 226).

El ser humano es un "animal flexible", un animal listo con lenguaje (esto es, con más herramientas), en un tiempo y lugar histórico; es racional no en un sentido fuerte, basando su racionalidad en la no contradicción de las ideas y argumentos; sino en el sentido más débil de "construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible" (RR, nº 58, p. 64; nº 104, p. 160).

"Concibamos la mente humana como una trama de creencias y deseos: una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas actitudes oracionales" (RR, nº 56, p. 131).

14. Nuestro conocimiento no es una representación exacta (elemento por elemento), previa, de una realidad que sustituye con éxito la realización de una

práctica. "Nuestra elección de los elementos estará dictada por nuestra comprensión de la práctica, en vez de que la práctica esté 'legitimada' por una 'construcción racional' a partir de elementos" (RR, nº 26, p. 290).

El conocimiento o el pensamiento es, en la concepción de Rorty, un *hacer acompañado de creencias justificadas*.

El conocimiento no está constituido por un acto entre las personas y los objetos, sino entre las personas y las proposiciones que expresan lo que las personas creen. A esas *creencias justificadas* se les puede llamar *conocimiento*.

"Para mí las creencias son estados de las personas que tienen intenciones, deseos, órganos sensoriales; son estados causados por -y que causan a su vez- eventos internos y externos al cuerpo de sus poseedores"⁹⁸.

No se da "conocimiento" si por él entendemos un acto con el cual se capta lo que es el objeto (el ser del objeto), de modo que la Verdad estaría allí donde está el objeto, y la justificación aquí donde estamos nosotros. Para Rorty, este tipo de planteamientos genera problemas más que soluciones y, en consecuencia, no es útil; porque no podemos saber cómo es un objeto en su ser, sin nuestros esquemas. Hay que abandonar esta forma de plantearnos el problema de la verdad y del conocimiento. Lo que se da es "una actividad humana denominada 'justificar creencias' que se puede estudiar histórica y sociológicamente; pero esta actividad no tiene una meta llamada Verdad ni, por consiguiente, una meta llamada Conocimiento" (RR, nº 100, p. 215). En este caso, se trata de hallar un *consenso intersubjetivo, útil para actuar*, y no de encontrar un objeto que sea verdadero (la Verdad), que justifique el esquema que nos hicimos de él.

15. Las creencias son pues causadas por lo que sucede en el mundo. Esa causalidad desempeña un papel indispensable en la determinación del contenido de lo que decimos y creemos. Pero además de lo que mueve nuestros sentidos y causa materialmente la creencia, ésta depende de la interpretación que una persona da a lo que sucede.

Una creencia, una opinión, es una interpretación y puede ser verdadera o falsa. Desde luego algunas son falsas; pero *lo que no puede admitirse es que el error sea universal, que todas las creencias sean falsas*. El error no tiene sentido sin la presunción de que existe la "verdad objetiva". Pero "*la naturaleza de la verdad es un tema infructuoso*", de poca utilidad, como todo lo que es puramente teórico. Por ello, Rorty estima que no se le debiera solicitar a los filósofos que argumenten contra la teoría de la verdad como correspondencia. Rorty sugiere *abandonar* el tema de la verdad. Una filosofía no es interesante porque argumenta teóricamente en pro o en contra de otra filosofía, sino porque es útil.

Resulta ser extraño, absurdo, incoherente asumir la idea de verdad (que es una noción absoluta: algo es verdadero independientemente de que a otra persona le guste o le desagrade) y luego querer relativizarla. Lo más útil y procedente es abandonar esa noción y emplear más bien la noción de que intentamos justificar nuestras creencias.

⁹⁸ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 75. BRAND, J. - GOMBOCZ, W. (Eds.) *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Rodopi, 1989.

“Sin duda, la *verdad* es una *noción absoluta*, en el sentido siguiente: `verdadero para mí pero no para ti´ y `verdadero en mi cultura, pero no en la tuya´, son locuciones extrañas, incongruentes. Lo mismo que `verdadero entonces, pero no ahora´. Así como a menudo decimos `bueno para este propósito, pero no para ése otro´ y `correcto en esta situación, pero no en aquella´ relativizar la verdad a propósitos o situaciones parece absurdamente paradójico. Por su parte, `justificado para mí, pero no para ti´ (o `justificado en mi cultura, pero no en la tuya´) suena perfectamente lógico” (RR, nº 100, p. 12).

Rorty prefiere *enfocar el tema del conocimiento desde la perspectiva de las creencias*. Éstas, al implicar un asentimiento, son juicios y “el contenido de los juicios erróneos ha de descansar sobre el de los juicios correctos”⁹⁹.

Existe pues una *objetividad causal; pero no de significado* o semántica. Existen objetos reales que son causa materiales de las creencias y hombres que hacen creencias, estimaciones sobre ellos. Pero no existe algo evidente o inteligible de por sí que causa el conocimiento mecánicamente igual para todas las personas. Las personas al conocer interpretan, opinan, creen. “Hay causas para la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias” (RR, nº 56, p. 166).

“Hay una presunción en favor de la veracidad general de las creencias de cualquiera, incluyendo las nuestras. Por lo tanto, resulta vano que alguien exija una seguridad *adicional*, pues ello no haría sino incrementar el conjunto de sus creencias. Todo lo que se requiere es que reconozca que la creencia es verídica por su propia naturaleza”¹⁰⁰.

Se, pues, un *nominalismo psicológico* -admitido por Sellars¹⁰¹ y Davidson, y que Rorty hace suyo-, según el cual el psiquismo humano pone nombre a las cosas; este psiquismo se mueve causado por ellas y él genera creencias; pero las cosas no justifican esas creencias (lo cual justifica la atribución de *idealismo lingüístico* que se le atribuye a Rorty). Una creencia se justifica siendo coherente con otras creencias, pero no con la realidad a la cual parecen referirse. Rorty abandona, pues, lo que él llama “el mito de lo dado” (RR, nº 100, p. 321, 372), esto es, el sentido empirista de experiencia, entendida como lo que inferencialmente verifica las ideas o creencias, en una relación de esquema-contenido, de idea-realidad (idea como espejo o representación exacta de la realidad), de sujeto-objeto.

16. Podríamos sostener que Rorty parte, en su propuesta gnoseológica, de un *a priori fideístico*: las creencias, en general, tienen que ser verdaderas.

Una creencia se justifica advirtiendo que si no se desea admitir que todo es falso o erróneo es preciso aceptar que “las creencias son en general verdaderas por naturaleza”. Esto supone admitir que la *verdad es holística*: se da en la totalidad de las creencias; o dicho de otra manera, “es imposible que todas nuestras creencias sean falsas en su conjunto”¹⁰².

⁹⁹ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 95, 157. Cfr. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.

¹⁰⁰ DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 86,87.

¹⁰¹ Cfr. SELLAR, W. *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid, Tecnos, 1971, p. 101.

¹⁰² DAVIDSON, R. *Mente, mundo y acción*. O. C., p. 96 y 97. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 170, 173, 209, 210. Cfr. PUTMAN, H. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997.

Rorty (y Davidson en quien sigue en este punto Rorty) “no tienen necesidad de invocar argumentos verificacionistas”; simplemente abandonan los supuestos de la noción platónica de verdad, o los supuestos de los realistas o empiristas. El problema de las ideas platónicas “no es que estén equivocadas, sino que no hay mucho que decir sobre ellas”. En otras palabras, es suficiente mostrar cómo funcionan y advertir que no resultan interesantes para el pragmatismo y para los supuestos de Davidson y de Rorty (RR, nº 26, p. 284; nº 100, p. 18, 113, 114; nº 104, p. 38).

17. La *objetividad* -si se desea aún seguir usando esta palabra- es lo que resulta de la intersubjetividad: creencias y deseos modificados y justificados por el lenguaje y cierto consenso en un contexto.

“Si se reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, se desechará la cuestión de estar en contacto con una realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje” (RR, nº 26, p. 30, 41, 48).

Para Rorty, la objetividad no es una cuestión de correspondencia con objetos, sino una unificación con otros sujetos: “en la objetividad no hay sino intersubjetividad”¹⁰³.

Para un pragmatista, *el deseo de objetividad* no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, o prescindir de nuestra opinión o creencia; sino que significa “simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible” (RR, nº 56, p. 41). Ese deseo de objetividad tiene, según Rorty, una razón psicológica: es una forma disfrazada del temor a enfrentarnos con la contingencia, un temor al tiempo y al azar; es una búsqueda de certezas, de seguridades (RR, nº 56, p. 53).

18. Los pragmatistas no admiten una fuente universalmente compartida de verdad, llamada “razón” o “naturaleza humana”. La tarea de la filosofía consiste entonces en ayudarnos a ver cómo son las cosas de acuerdo con descripciones no representacionistas y no logocéntricas, preguntándose cómo algo “puede ser útil en vez de cómo puede ser correcto” (RR, nº 57, p. 20, 127). Ella se propone “numerosas pequeñas preguntas pragmáticas” acerca de que fragmentos de las cuestiones de la filosofía pasada podrán utilizarse para alguna finalidad actual (RR, nº 57, p. 128). Hay que abandonar la idea de verdad o certidumbre por la idea de esperanza (RR, nº 64, p. 21, 27).

No sucede como si el hombre se adecuase a la verdad (a la realidad tan cual es, con independencia del hombre); más bien sucede que el hombre obra (actúa, habla, se expresa) buscando realizar sus deseos, y luego ese obrar se convierte en verdadero, esto es, en una forma eficaz de obrar. Las nociones no son verdaderas porque expresan intuiciones o sensaciones de la realidad, ni

¹⁰³ RR, nº 100, p. 100. Esta solución ha sido vista como un reducir la objetividad a la intersubjetividad, transportando el problema de la subjetividad individual a la grupal: “We may still suspect that Rorty is improperly reducing objectivity to intersubjectivity, ignoring that the fact that an individual can be in the right in opposition to his entire society” (GUTING, G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 21). Por otra parte, reducir la validez u objetividad al consenso (como si el consenso causara la objetividad) es posiblemente confundir la causa con el efecto: “In general, it is not *because* we agree that we hold a claim to be valid; rather, we agree because we have grounds for granting its validity” (Mc CARTHY, Th. *Philosophy and Social Practice: Richard Rorty’s ‘New Pragmatism’* en *Ideals and Illusions*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1991, nº 17, p. 19).

porque son las "representaciones del verdadero ser de las cosas"; *sino porque funcionan bien para nuestros deseos o propósitos*. Desde el punto de vista pragmático, no interesa la discusión acerca de la verdad en sí misma. No hay ninguna diferencia pragmática entre las expresiones "da resultado porque es verdadero", o la bien, "es verdadero porque da resultado" (RR, nº 31, p. 39, 40). No existe ninguna verdad ineludible: todo puede ser eludido mediante una nueva descripción (RR, nº 64, p. 64).

Pero ¿por qué -podría preguntar el escéptico- he de admitir que otra persona ve o conoce las cosas mejor que yo? Y el pragmático podría responder: Por las consecuencias de las acciones; si sus acciones son más útiles para conseguir los deseos propuestos, entonces ello es un índice de que conoce mejor las cosas.

19. Pero avancemos un poco más en la antropología de Rorty: ¿Cuál es la esencia del hombre? Por *esencia* Rorty entiende las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, por lo que tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual o moral: una piedra, una idea o un acto de bondad) tiene ese ser o modo de ser y no otro. Ahora bien, este filósofo pragmático, comparte con el existencialismo de Jean Paul Sartre la idea de que *el hombre no tiene esencia*; pero extiende esta idea a todos los demás seres: no hay esencias (RR, nº 26, p. 327).

El hombre no tiene esencia o naturaleza dada, sino que cada uno tiene una historia propia (RR, nº 56, p. 293).

Hay que pensar al hombre como alguien que siempre puede redefinirse, que es libre para elegir nuevas descripciones de sí mismo. Respecto del problema mente-cuerpo (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), Rorty no lo discute: *simplemente lo suprime* (RR, nº 26, p. 40).

20. Según Rorty, lo que existen son organismos. Lo intencional o mental es una forma de funcionar de nuestro organismo; pero no tiene un ser diverso. Lo mental, en el sentido funcional, es una respuesta, una conducta, una forma de actuar dentro de un contexto que no tiene nada de espiritual.

La idea de "mente" es una invención filosófica. Por ella se cree que existe una interioridad en el hombre, como si éste fuese una especie de esfera de cristal que refleja dentro de sí lo que sucede en el exterior; como si existiese un ojo interior o del alma que produce los pensamientos (especialmente aquellos abstractos o universales) en forma inmaterial e inespacial.

21. El modelo antropológico que Rorty prefiere es *un modelo materialista no reductivo*, o sea, no deducido al mundo fisicalista (compuesto solamente por átomos), sino que incluye lo físico y lo mental (incluyendo en lo mental las creencias, los deseos, las enfermedades y los lenguajes); pero *no admitiendo las relaciones de verificación, constitución y representación del yo hacia el mundo*. El yo queda reducido a lo expresado en el lenguaje y en el cuerpo.

"Lo que un ser humano identifica como 'él mismo' o 'ella misma' consiste en su mayor parte, en sus creencias y deseos, en vez de los órganos, células y partículas que componen su cuerpo. Sin duda esas creencias y deseos son estados fisiológicos de acuerdo con otra descripción" (RR, nº 56, p. 166).

22. El ser humano tiene estados.

"Algunos de estos estados son estados de los músculos, el corazón, o los riñones, otros estados son mentales. Pero llamarlos "mentales" es simplemente decir que son estados intencionales, lo que equivale a decir que son creencias" (RR, nº 56, p. 132).

El hombre no queda sujeto a ningún objeto: *se vuelve inútil la idea de sujeto*. Rorty desecha también, la idea de sujeto humano, al rechazar la noción de "conciencia" (entendida como una entidad espiritual autónoma, metafísica, íntima, a cargo de cada uno). Rorty no ve razón para separar los estados físicos de los estados mentales, como si éstos tuviesen una relación metafísicamente íntima con una entidad llamada "conciencia" (RR, nº 56, p. 167, 269). En cambio, acepta la noción de "yo". Pero *el yo no es un sujeto sustancial* que tiene creencias y deseos; sino que *consiste en una red* de deseos y creencias; red que *se vuelve a tejer ella misma* en respuesta a estímulos y deseos en interacción continua, como causas internas y externas de la conducta lingüística de un mismo organismo.

23. El *yo*, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico. "Para nosotros, afirma Rorty, *personas y culturas son léxicos encarnados*" (RR, nº 53, p. 98). El lenguaje no es algo accidental, sino constitutivo de la condición humana. El cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido.

Es el *proceso de socialización* el que convierte en ser *humano* a un organismo al darle un lenguaje (RR, nº 53, p. 93). El lenguaje no es considerado por el pragmatista como un medio de representación, sino como un medio de actuación y de modificación de las conductas de las personas (RR, nº 57, p. 18).

Al hablar del yo o de la persona, Rorty se expresa de la siguiente manera, que ya sugerimos: Una "*persona* es simplemente esa red" de estados físicos y mentales. "Es una red que constantemente se vuelve a retejer a sí misma" (RR, nº 56, p. 270).

24. La conducta de una persona es más o menos *racional* en el sentido que posee una "conducta adaptativa, más o menos paralela a la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante" (RR, nº 56, p. 270). No existe un soporte metafísico para pensar a la racionalidad como algo transcultural y ahistórico. Los límites de la salud mental están fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, "es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica" (RR, nº 56, p. 256, 41).

Lo que antiguamente se llamó "naturaleza humana" no es más que una metáfora para el "retejido continuo de una urdimbre de creencias y deseos"; pero se trata de un tejido inconsútil, de una sola pieza, sin costuras (RR, nº 56, p. 281).

La concepción de la persona se reduce entonces a "una descripción sociológica" de los habitantes de una comunidad. Hay que disolver el concepto de persona, entendida como un yo metafísico, para preservarlo como un yo social y político. Si bien, el yo o la persona es un tramado, una red, ésta no tiene un centro privilegiado, ontológico. "Puede ser necesario considerar al yo como si no tuviese centro, ni esencia, sino meramente como una concatena-

ción de creencias y deseos" (RR, nº 56, p. 251-252, notas 22 y 24).

25. Descartada la concepción del hombre como un ser compuesto de mente y cuerpo, Rorty sostiene que es útil asumir una concepción más científica y moderna: la fundada en las creencias de Darwin. La filosofía, según este filósofo, aún no se ha puesto a tono con Darwin. La teoría de Darwin no es una verdad absoluta; pero es "un artificio realmente útil" para interpretar la evolución cultural (RR, nº 104, p. 296-297).

El hombre es hombre por el lenguaje y la práctica. "La única cosa específicamente humana es el lenguaje" (RR, nº 64, p. 81). El hombre es una autocreación a partir de un organismo viviente que lucha por la existencia. Esta autocreación no tiene como resultado solo al individuo humano, sino a la sociedad humana. El hombre es ese yo que se autoconstruye en relación con los demás.

El "yo" es un proceso dinámico, construido con acciones, amor y confianza en los demás. "Los psicópatas son justamente las personas cuya autoconcepción no involucra relaciones con otras personas" (RR, nº 64, p. 87). Es en esta relación (amistosa-enimistosa) que nos vamos haciendo personas y construyendo el sentido de lo humano en la práctica.

"El pragmatista considera *el ideal de hermandad* no como una imposición de algo no empírico sobre lo empírico ni de algo no natural sobre lo natural, sino como la culminación de un proceso de ajuste que es también un proceso de renovación de la especie humana" (RR, nº 64, p. 91).

26. Esta es una visión no solo darwiniana de la cuestión, sino también *pragmática*. Al pragmatismo no le importa tanto explicar el pasado como pensar un futuro mejor, realizable por el hombre y no por una fuerza exterior al hombre. Se trata de un futuro mejor sin un criterio previo (dado por Dios o por la naturaleza o por algún iluminado) de lo que sea mejor: se trata de un mejor que solo está en manos de lo que los hombres decidan.

El *futuro mejor*, sin embargo, en el que piensa Rorty está marcado por la utopía de un menor sufrimiento inútil, por un mayor espacio para la libertad mientras no se dañe a otros, por una democracia más humana, por la búsqueda de la felicidad humana (RR, nº 104, p. 198, 11).

Así como *no hay verdad* entendida como correspondencia de nuestra idea mental con la cosa extramental, del mismo modo *no hay objetividad* entendida como objetos en sí mismos existentes que sirven de patrón para lo que piensa el sujeto. No hay nada objetivo ante lo cual el hombre deba responder; ni hay nada valioso en el empirismo el cual cree que la realidad verifica nuestras creencias (RR, nº 104, p. 282, 294).

27. Las cosas, pues, no son más subjetivas o menos subjetivas. Lo que sucede es que existe mayor y más fácil *consenso* para concordar en algunas cosas (a las cuales llamamos *objetivas*) que para otras (a las cuales llamamos *subjetivas*). Hay "concordancia" (con-corda: poner junto los corazones) o acuerdo cuando se siente o se piensa lo mismo, no cuando las cosas son lo mismo.

En otro tiempo, las ideas eran los objetos de todo filosofar; ellas constituían el vínculo entre el yo cartesiano y el mundo externo. "Hoy el discurso

público ha reemplazado al discurso mental..., los enunciados (las palabras) han sustituido a las ideas" (RR, nº 8, p. 147).

La cuestión del relativismo

28. Rorty tiene una actitud pragmática ante el conocimiento: *el conocimiento es una herramienta que está en función de los fines o beneficios que se proponen los hombres*. El conocimiento es una herramienta en un mundo contingente, una herramienta útil en un mundo político democrático. Un buen razonamiento está dado por una buena secuencia de pensamientos que llegan a satisfacer a una audiencia (RR, nº 104, p. 110-11). En consecuencia, Rorty abandona, sin refutarla, la *concepción clásica del conocimiento*, por ser una *concepción inútil* que genera más problemas que soluciones (RR, nº 26, p. 197; nº 100, p. 188). Rorty no ve al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, relación que tendría por finalidad representar, en el interior, en forma exacta y fielmente lo que es un objeto exterior al sujeto. Siguiendo a Davidson, Rorty habla de creencias más bien que de conocimientos. Admite que las creencias son verdaderas o falsas en cuanto son útiles o adecuadas a los propósitos que se desean lograr; "pero no representan nada". Por lo tanto, *el problema de la verdad de las creencias no es un problema de correspondencia con una realidad la cual serviría de criterio para la verdad de esas creencias*. Admitir que existe una realidad que es absoluta respecto de nuestras creencias, hace surgir "pensamientos relativistas"¹⁰⁴.

29. El pragmatista no niega la *existencia de la realidad* física, social, humana. La realidad humana, en la práctica, es un conjunto de creencias causadas por otras creencias o cosas físicas. El pragmatista *no alberga ningún escepticismo generalizado* sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un *escepticismo detallado* sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias (RR, nº 56, p. 136).

Por el contrario, tan pronto como se acepta la manera de pensar el conocimiento como una relación entre un esquema (conceptos, palabras) y un contenido (realidades, objetos), nos encontraremos innecesariamente enredados en la cuestión del *relativismo versus el absolutismo*.

"Sin duda, afirma Rorty, el relativismo se refuta a sí mismo", pues no se puede afirmar absolutamente que todo es relativo. Rorty advierte que teórica y lógicamente el relativismo es insostenible. Si todo es, en efecto, relativo, por una parte, lo sería también el relativismo, y por otra, habría algo absoluto: la afirmación que todo es relativo. Y sin embargo, Rorty admite que, en la práctica, actuamos siempre e inevitablemente desde una perspectiva cultural asumida implícita o explícitamente; tenemos que admitir que debemos "actuar a partir de las redes que somos, de las comunidades con las que nos identificamos actualmente" (RR, nº 56, p. 273).

30. Rorty asume una descripción de lo que es el *relativismo* tomada de Nietzsche, y en la cual se abandona la idea de la existencia de un ser de las

¹⁰⁴ DAVIDSON, D. *The Myth of the subjective* en KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989, p. 165-166. Cfr. RR, nº 56, p. 25. RR, nº 64, p. 26.

cosas que sirve de pauta objetiva para las sensaciones, estando ellas a merced de la decisión de la voluntad del sujeto. El relativismo no es un problema de conocimiento (objetivo); sino de decisión de la voluntad del sujeto.

“En términos más generales, se llama `relativistas´ a los filósofos cuando no aceptan la distinción griega entre la manera en que las cosas son en sí mismas y las relaciones que tienen con otras cosas, y en particular con las necesidades e intereses humanos” (RR, nº 85, p. 295). Rorty no desea ser llamado relativista en cuanto esta apelación incluye el problema de la verdad y de la objetividad que él desea abandonar; pero admite abiertamente que el hombre es la medida de todas las cosas, como afirmaba Protágoras, en el sentido que “no hay nada fuera de los seres humanos que les sirva de guía” y que “los seres humanos están librados a sí mismos” (RR, nº 133, p. 43).

En otro lugar, Rorty expresa una definición de relativismo, algo más precisa: “El `relativismo´ es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre *cualesquiera* temas, vale tanto como la que más” (RR, nº 31, p. 248).

Los relativistas parten del supuesto de la primacía arbitraria de los esquemas conceptuales, de los propósitos o de las instituciones asumidas como criterio. Los no relativistas buscan un contacto con la realidad física, con la ley moral, con “alguna otra especie de objeto que aguarde pacientemente a que alguien lo copie”.

31. Rorty estima que sólo *la conversación* puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras intuiciones (RR, nº 31, p. 248; nº 59, p. 5-25; nº 60, p. 37-62). La conversación es la conciencia de ese intercambio de opiniones y creencias en la búsqueda de un consenso social.

“Esta conciencia no admite ulterior `fundamentación´; consiste simplemente en adoptar un cierto punto de vista sobre nuestros conciudadanos. La pregunta por la `objetividad´ de ese punto de vista no tiene relevancia alguna” (RR, nº 31, p. 287).

Rorty estima que “no hay manera de impedir el uso `evaluativo´ de cualquier término”. Las cosas y los sucesos son en relación con la evaluación que cada uno hace de ellos. “A fin de cuentas, Cristo es lo que los cristianos piensan que es”. Las cosas no existen con un ser en sí, sino siempre evaluadas por el ser humano (RR, nº 31, p. 123, 279).

“El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: `Un vapor y una falacia´” (RR, nº 31, p. 124). Este filósofo opina que la idea de “una concepción (objetiva) absoluta de la realidad” es oscura e inútil (RR, nº 31, p. 287).

“Creo que es importante que quienes somos acusados de relativismo dejemos de utilizar la distinción entre encontrar y hacer, descubrimiento e invención, objetivo y subjetivo. No deberíamos permitir que nos describieran como subjetivistas o construccionistas sociales. No podemos formular nuestro argumento en términos de una distinción entre lo que es exterior y lo que es interior a nosotros. Debemos repudiar el vocabulario que emplean nuestros adversarios y no permitir que nos lo impongan” (RR, nº 85, p. 298).

32. Rorty prefiere redescibir (esto es, describir las cosas desde su punto

de vista) antes que argumentar, pues argumentar implica aceptar la condición de entendimiento y racionalidad que posee el contrincante, aceptar el tradicional concepto de razón, de la lógica y de sus leyes clásicas.

Es más, para Rorty, "la noción de validez absoluta carece de sentido", salvo si alguien compartiese "algo en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales" (RR, nº 53, p. 66). Según la concepción de progreso intelectual de Rorty, se avanza no tanto refutando las opiniones contrarias con la lógica, sino redescubriendo los problemas desde otro punto de vista. El geocentrismo no se refuta desde dentro de su misma teoría, sino elaborando otra distinta, la heliocéntrica, que ve las cosas desde otro punto de vista, donde el sol que era un planeta deja de serlo, y la tierra -que no era planeta- pasa a ser uno de ellos. Lo que era una metáfora ("el rey sol") pasa a ser una expresión literal. El progreso intelectual es entonces una "literalización de determinadas metáforas" (RR, nº 53, p. 63).

"Los metafísicos creen que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas. No creen que sea posible hacer que una cosa aparezca como buena o mala redescubriéndola, o si lo creen, lamentan ese hecho y se aferran a la idea de que la realidad nos ayudará a resistir a tales seducciones" (RR, nº 53, p. 93).

33. En el contexto pragmatista decir que "algo es verdadero", significa que es *la mejor forma de actuar*. Conocer X o Y, saber X o Y, no está relacionado con algo intrínseco a X o Y, ni con un conocimiento verdadero en cuanto lo representa adecuadamente; sino que significa simplemente saber *hacer* algo con X o Y (RR, nº 64, p. 47; nº 100, p. 141). Aquí no cabe el problema de lo absoluto o de lo relativo que tanto preocupa a ciertos filósofos. Afirmar que la tierra gira alrededor del sol es afirmar que tenemos una mejor forma de actuar, una herramienta mejor que nuestros antepasados; con mejores beneficios para los viajes espaciales.

Todo está condicionado con todo. En este sentido, "los pragmatistas ponen en duda la sugerencia de que algo es no condicionado, porque dudan de que algo sea, o pueda ser, no relacional" (RR, nº 64, p. 78).

"Verdadero", en el contexto pragmatista, es la expresión de un simple cumplido, de una recomendación: la de *atenerse a lo más útil* para cada persona o sociedad. El pragmatista lo utiliza para recomendar su propia concepción.

"Yo diría que no hay verdad en el relativismo, pero sí en el *etnocentrismo*: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida... Este es un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación" (RR, nº 56, p. 52, 51; nº 100, p. 73 nota 26). Justificamos nuestras creencias ante personas que comparten algunas de ellas.

En realidad, el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, "mucho menos una teoría relativista", afirma Rorty; mas de hecho su etnocentrismo no parece ser más que un relativismo con otro nombre. El pragmatismo se sostiene con *una teoría de la utilidad desde una perspectiva etnocéntrica o contingente*. Si, por principio, no se admite a Dios, ni a ningún absoluto (la naturaleza, la razón, la verdad, la realidad), entonces solo queda el punto de vista de

cada uno o de cada grupo, cultura o nación.

“Una vez que Dios y su punto de vista desaparecen, sólo quedamos nosotros y nuestro punto de vista. Lo que Sartre llamaba ‘un ateísmo coherente’ nos preverría contra la invención de sustitutos de Dios como la razón, la naturaleza, o una materia objetiva en relación con la garantía” (RR, nº 100, p. 77).

34. Rorty, leyendo a Freud y a Nietzsche, desea “tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo” (RR, nº 53, p. 53, 58-59).

Rorty, al igual que Dewey, considera que “los seres humanos son hijos de su tiempo y lugar, sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad”. La conciencia, como el gusto, es “igualmente productos del ambiente cultural”. Ahora bien, la mayoría toma esta concepción como un “relativismo cultural”, donde cualquier perspectiva moral es tan buena como cualquier otra; pero, para Rorty, su visión de las cosas no es un relativismo, y su visión “es mucho mejor que ninguna visión alternativa”.

Estados Unidos, por ejemplo, “pese a sus vicios y atrocidades pasadas y presentes, y pese a su continua ansiedad por elegir tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento” (RR, nº 89, p. 41, 29). Para que no exista, pues, relativismo es suficiente, según Rorty, que no todo sea igual o buena como otra. Diríamos que no hay relativismo donde existe una relativa escala de valores que permite diferenciarlos y hacerlos preferibles.

35. El pragmatista -como ya mencionamos- *no alberga ningún escepticismo generalizado* sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un *escepticismo detallado* sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias (RR, nº 56, p. 136). Esto supone *creer* en la verdad, no probarla. Creer que en general las creencias son verdaderas, esto es, causadas por la realidad. Pero el pragmatismo no explica objetivamente la capacidad de conocer que posee el hombre. Para el pragmatismo, es el hombre el que da el conocimiento a las cosas y abandona toda otra explicación más profunda por ser inútil en la práctica.

Según Rorty, “lo absoluto” o lo absolutamente válido -si existiese- *no sería pragmáticamente válido*, como las expresiones tautológicas: es poco útil afirmar que “el ser es el ser”. Un filósofo clásico protestaría afirmando: “Pero es verdad que ‘el ser es el ser’”. A esto Rorty respondería, en coherencia con sus pragmatismo abandonónico: “Yo abandono la idea de verdad, y cuestiones teóricas tales como si ‘el ser es el ser’, porque es una cuestión poco útil y genera, en la práctica, más problemas que soluciones”. Por ello, tampoco analizaría mucho la cuestión teórica de si “lo útil es verdaderamente útil” o “¿Qué es lo útil?”. En un mundo contingente, *lo útil* es el principio de su filosofía y los principios no se discuten: Se presentan y asumen para explicar las consecuencias o se abandonan por inútiles. En realidad, crear una nueva filosofía es *re-contextualizar* el discurso que se viene haciendo en filosofía: ubicar la lectura del ser o de la realidad social en la perspectiva *de un nuevo principio* (y en el caso de Rorty, este principio es la *utilidad práctica* de los medios o recursos para los nuevos proyectos sociales) que dé nuevo significado a las consecuencias con las que explicamos la vida. Si antiguamente era obvio que “*el ser es el ser*”, hoy Rorty abandona ese principio o lo reconvierte en otro, obvio para él y

sin que requiera explicación alguna: la *"utilidad es lo útil"* (es el solo *"ser"* que interesa, *"lo bueno"* que importa, la *"verdad"* y el *"valor"* vigente); de lo que se trata ahora es de explicar qué cosas son útiles y qué no lo son, y deben ser abandonadas¹⁰⁵.

La propuesta moral

36. La moral pragmática 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"¹⁰⁶. Rorty cree que los pragmatistas y utilitaristas están "en lo correcto cuando *funden lo moral con lo útil*"¹⁰⁷. Una sociedad liberal como la norteamericana es utilitaria. Ella 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 humano (RR, nº 57, p. 273).

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.

37. Rorty se define, entre otras formas, 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 que la crueldad es horrible.

"La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión". 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" (RR, nº 53, p. 18).

38. 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*.

Rorty piensa a la sociedad fundada no en un universalismo (nociones comunes, como la justicia, la verdad, la responsabilidad), ni en un racionalismo

¹⁰⁵ Cfr. FISH, S. *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*. Barcelona, Destino, 1992, p. 126.

¹⁰⁶ RORTY, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

¹⁰⁷ RR, nº 64, 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).

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 sea, *lo cultivado 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. Aun ante el creciente desamparo, desempleo e indefensión en que deja a los ciudadanos la cultura neoliberal (la mejor que hemos podido lograr), Rorty no ve forma de unir lo privado con lo público, pues no hay ningún bien común entre los hombres.

El *abandono del Estado para el bienestar*, por una globalización de *libre oferta* especialmente en el ámbito de la especulación financiera (para quienes poseen y tienen que ofrecer) y *“libre” demanda* (de quienes tienen necesidades y no tienen nada con qué demandar) genera un *capitalismo posmoderno* con el desarrollo a ultranza de la lógica especulativa de mercado, que pone en riesgo el sistema mismo de producción real, las empresas y el riesgo de capitales. Ésta es hasta ahora, con todos sus defectos (emigraciones en masa, rebrote de racismo, desarraigo social y cultural, comercio perverso de personas, superexplotación de los recursos de los países más desfavorecidos, los negocios ilegales o corruptos) la mejor forma de vivir que los hombres -especialmente en Norteamérica- han logrado en la práctica (RR, n° 31, p. 294 nota; n° 99, p. 229-240).

Pero hay que reconocer que la mayor libertad e igualdad que caracterizó a la reciente historia de Occidente fue profundamente engañosa. Hoy los intelectuales como Rorty, renuncian tácitamente a socialismo -que ha sido un mal pragmatismo, cientificista y positivista- sin convertirse totalmente al capitalismo (RR, n° 57, p. 102, 26 nota), sino sólo resignándose a él como a lo mejor que los norteamericanos han podido lograr. Rorty no ve que por el lado del conocimiento se pueda avanzar hacia algo mejor: solo nos queda el “darwinismo generalizado que es la democracia”, que sustituye las certezas por las esperanzas (RR, n° 64, p. 14, 20).

39. **A**dmitido 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* (RR, n° 99, p. 72-92). 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 posible” (RR, n° 53, p. 87).

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 Marx (RR, nº 89, p. 108-112).

"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"¹⁰⁸.

Mas 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).

40. 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 *convencer* 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 muestra 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" (RR, nº 53, p. 112).

Crear que somos iguales por naturaleza, o que hay una igual dignidad humana en las personas "es una excentricidad Occidental" (RR, nº 56, p. 281). 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.

41. Dicho brevemente, la *solidaridad* es la capacidad de incluir en la categoría de un "nosotros" a personas muy diferentes de nosotros (RR, nº 53, p. 210; nº 72, p. 73, 71). "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 nues-*

¹⁰⁸ PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 311. Cfr. RESTAINO, F. *Filosofía e post-filosofía in America: Rorty, Bernstein, MacIntyre*. Milano, Franco Angeli, 1990.

tra simpatía. 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 política (RR, nº 53, p. 202).

42. 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 recíproca” (RR, nº 56, p. 69).

La justicia debe vivirse como la “intuición de equilibrar”. En la práctica viviente, esta intuición, resultará “un acuerdo exitoso entre individuos” y “tenderá prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad (*of the self or of rationality*)” (RR, nº 56, p. 251, 252). El cambio de moral, en consecuencia, “se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos en vez de incrementar nuestro conocimiento” (RR, nº 58, p. 65).

43. Dado que para los pragmatistas 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 le tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir” (RR, nº 85, p. 187). Al elegir, sin embargo, con amor se hace la luz, porque “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad” (RR, nº 56, p. 278).

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” (RR, nº 82, p. 90-91).

El “yo”, o la mente humana, en última instancia, es un “mecanismo tejedor” de creencias, tradiciones y elecciones, en un contexto social (RR, nº 56, p. 131, 258 nota 39; nº 58, p. 78). 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.

Del mismo modo, el “yo” moral, en fin, es una creación social y nuestra: una mitopóesis cultural y filosófica, y no una exigencia propia de la naturaleza humana.

La propuesta educativa

44. El proceso de educación, aun siendo pragmático, no puede prescindir de una finalidad moral; pero esta finalidad es pragmática, propia de “una cultura post-filosófica” (donde la literatura sucede a la filosofía), guiada por una

“cierta práctica social concreta” (RR, nº 31, p. 56; nº 99, p. 114-125).

No tenemos que aprender nada esencial, ni eterno ni trascendente más allá de la historia. Para ser humano, es suficiente con *captar la relativa estupidez de cada época*.

La búsqueda de coherencia entre las creencias es lo que da unidad a la persona en medio de las contingencias: es lo que forma y educa.

45. El proceso educativo posee *dos grandes fases*: en la inicial se *socializa* a los ciudadanos; en la segunda, se trata de que ellos se *individualicen*, que sean democráticos, piensen con su cabeza. Se trata, en la concepción de Rorty, de finalizar generando una educación por la que el hombre sabe que debe confiar en sus propias fuerzas. Rorty propone explícitamente la *ausencia de sacralidad en la vida*, hasta el punto de que los valores intelectuales y morales, tradicionalmente aceptados, se convierten en *arcaísmos*. El pragmatismo, como ya lo mencionamos, parte del principio de que todo es contingente, finito, histórico y el significado de la vida humana se halla en esa contingencia.

“En su forma ideal, la del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no solo la idea de sacralidad, sino también la de ‘devoción a la verdad’ y de ‘satisfacción de las necesidades más profundas del espíritu’. El proceso de desdivinización que he presentado culminaría, idealmente, en la incapacidad de ver ya una utilidad en la noción de que los seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente, puedan extraer el significado de su vida de otra cosa que no sean otros seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente. En una cultura así, las advertencias de ‘relativismo’, de interrogantes acerca de si modernamente las instituciones sociales se han vuelto cada vez más ‘racionales’ y las dudas acerca de si las metas de la sociedad liberal son ‘valores morales objetivos’ resultarían ser meramente bellos arcaísmos” (RR, nº 53, p. 64).

Aún así, Rorty, sin fundamento alguno, desea que se siga trabajando para que los poderosos se conmuevan -por una especie de impacto novelesco, televisivo y afectivo, ya que no existe otro medio mejor- y ayuden a atenuar el dolor de los más débiles.

46. La sociedad, para la cual se habrá de educar, no es el producto de una previa filosofía de lo que es -y, en consecuencia, debe ser- el ser humano. Rorty estima que *la sociedad democrática liberal no necesita previamente una fundamentación filosófica*, aunque a veces puede servirse de una filosofía adecuada a las instituciones que admira. “Primero pone la política, y luego crea una filosofía adaptada a ella” (RR, nº 56, p. 243; cfr. nº 121, p. 155).

Las personas y las sociedades son, en última instancia y en la concepción de R. Rorty, el resultado de *situaciones históricas y pragmáticas*: el resultado de lo que de hecho hace o puede hacer la gente, guiada por el consenso de la mayoría, no necesariamente por la verdad de las cosas. El proceso educativo -y su resultado, la educación- también es el efecto de un proceso pragmático. Se trata de una educación desarraigada de todo sustento metafísico.

En este contexto, toda sociedad busca conservar y reproducir las formas de vida en las que sus ciudadanos viven y que han sido conseguidas por

consenso pragmático, tácito o expreso. Desde este punto de vista, la educación consiste, en general, para la persona, en *un proceso de identificación con la comunidad* en la que vive.

47. La sociedad liberal burguesa genera un proceso de educación por identificación y propone el ideal de procedimientos en la justicia y la idea de igualdad humana. Esta idea de igualdad humana es aún de carácter grupal y reciente: no se basa en una naturaleza humana igual para todos, sino en una decisión moral y social de considerar a los demás como a nosotros mismos.

Vivimos cada vez más en un mundo "collage", o "cambalache" donde conviven sin más lógica -como pegadas una junto a otra- formas de vidas dispares, con diversas opciones, diferentes valores y preferencias, difícilmente compatibles entre sí. Se trata de aceptar pragmáticamente una condición de hecho: el mundo social de hecho se da de esta forma.

La *tolerancia* no significa que debemos imitar a los demás, sino que debemos respetarlos con simpatía, dialogar, expresar opiniones (o regatear intercambiando ideas), aunque no tengamos los mismos sentimientos, los mismos puntos de vista, los mismos valores. En estos frecuentes casos, entra a funcionar la actitud irónica liberal, esto es, de tolerancia sabiendo que nada hay que sea absoluto.

48. Lo formal en el aprendizaje es también el resultado de un proceso pragmático. Más que hablar de disciplinas y de interdisciplinariedad, Rorty habla de secuencias o géneros que se *entrelazan*, como la poesía y la crítica, la ciencia y la historia de la ciencia, la crítica y la filosofía. Ahora bien no existen reglas sobre si debieran o no entrelazarse, pues no hay ninguna necesidad subyacente a la naturaleza de una materia o método: se entrelazan *sólo por un motivo pragmático*.

No hay nada epistemológico o general sobre la manera en que deben comportarse los saberes que colaboran con otros diversos géneros de saberes. No existe "una clasificación de estas disciplinas según grados o tipos de verdad". Poseen las relaciones que históricamente han adquirido, dado un sentido pragmático de la cultura. No hay tampoco un cuadro sinóptico racional de la cultura, basado en principios: sólo podemos *narrar su historia*.

Rorty propone borrar deliberadamente la "distinción entre literatura y filosofía, defendiendo la idea de un 'texto general' inconsútil e indiferenciado". Sobre ese texto hay que aplicar el método de la *deconstrucción, entendido como una lectura de textos sin pretensión de lograr la verdad, sino como relectura* (RR, nº 57, p. 127).

En resumen, el saber cultural no tiene principios universales: solo poseemos *narraciones*, aprecio por las contingencias. No solo la cultura carece de algún principio universal holístico; sino que la misma mente humana no es para Rorty más que una trama de creencias y deseos (RR, nº 56, p. 131, 129; nº 53, p. 48). Al que aprende le compete tejer y retejer esa trama.

49. El *aprender* no puede ser entendido, entonces, como un proceso empírico simple, que comienza con la percepción y termina con la verificación de la misma conceptualizada. El idealista buscará la verificación en la coherencia de los contenidos lógicos; el realista anclará la verdad en algo real más allá de las palabras y de los conceptos; pero *el pragmatista asumirá como verdaderas las*

creencias que relacionadas entre sí resultan útiles, reemplazando lo correcto por *lo útil y práctico* para lograr los fines propuestos. El aprendizaje que se estima valioso por sí mismo, por su metodología o forma de aprender, no tiene valor para los pragmáticos.

“La cháchara sobre la `forma lógica`, el `análisis de conceptos` y las `verdades necesarias` han suscitado más problemas que los que han resuelto” (RR, nº 8, p. 115).

¿Por qué preferir una filosofía y un aprendizaje pragmáticos? No porque sea verdadero -responde Rorty-; sino porque da resultados: “*Es verdadero porque da resultado*” (RR, nº 31, p. 40; nº 85, p. 302). Los resultados son lo importante: ni siquiera el *autocontrol* (o la autonomía, perseguida frecuentemente como la única finalidad educativa digna de consideración) es importante en sí mismo si no da resultados (RR, nº 31, p. 56).

Aprender consiste, entonces, desde un punto de vista pragmático, en saber manejarse con creencias que son útiles y en saber ser eficaz: si deseo tales o cuales fines debo saber usar tales o cuales medios. Primeramente, como no sé qué hacer, obro sin finalidad o sentido; luego al ver los resultados de la acción comienzo a corregirla para ser eficaz, y obtener ahora consciente y prácticamente lo que deseo. El aprendizaje es, pues, un proceso pragmático, en el cual mejoro primeramente los medios, y si no logro alcanzar los fines que deseo y creo alcanzables, busco entonces cambiar los fines en los que creo.

Comprender, pues, en este contexto, implica un círculo hermenéutico de reconstrucción histórica (de la relación medios-fines), y después de reconstrucción racional en función pragmática (RR, nº 37, p. 73, nota 1).

Pero las creencias no se manejan en abstracto, sino mediante el lenguaje. *Aprender a manejar conceptos* es entonces aprender a manejar lenguajes, códigos, palabras. *Pensar* es saber expresarse con palabras, las cuales no son depositarias de verdades, sino un medio útil para lograr cosas. Las cosas son causas que nos estimulan a inventar y usar palabras; éstas *no representan exactamente las cosas*; son herramientas que los hombres usan para actuar. “Nada subyace al uso del lenguaje, salvo las condiciones causales” de las personas que lo usan. Si bien, según Rorty, se dan cosas reales, no importa lo real como referencia de las palabras, sino el juego y uso que los hombres hacen de las palabras. Las causas y las cosas no se explican sino dentro de un lenguaje, el cual es un invento humano para diversos propósitos (RR, nº 100, p. 371, 123, 120, 375; nº 99, p. 23-46).

50. En este contexto, *aprender y enseñar* implica adquirir la suficiente confianza para *apoyarnos en nuestras creencias*, Ellas son pragmáticamente útiles para obrar en el mundo, mediante el lenguaje, abandonando la búsqueda del ser de las cosas en sí mismas (la verdad, la objetividad, lo absoluto).

Como hemos de abandonar la imagen de la mente cual si fuese un espejo de la naturaleza, también hemos de *abandonar la idea tradicional de aprendizaje* como un proceso de copia y verificación de la realidad, mediante las sensaciones y la verificación de los conceptos; o como un proceso de pura creatividad mental o fantástica sin justificación pragmática. *El proceso de aprender no se basa en lo dado*, en el mito empirista de que hay una realidad dada que nosotros representamos -o debemos representar rigurosamente para ser científicos- con nuestros pensamientos. Tampoco es pura creatividad abs-

tracta. El proceso de aprender implica *saber hacer buen uso del lenguaje* en una sociedad. Tampoco es un proceso totalmente racional, pues a veces es necesario introducir algo de irracionalidad: esto es, no justificar las acciones por razones teóricas, sino por razones prácticas (RR, nº 100, p. 337, 126).

Desde el punto de vista pragmático, la justificación del proceso de aprendizaje estará apoyado por la certeza en la eficacia de nuestras creencias. La certeza racional es una victoria práctica, y no el resultado de una verdad teórica.

51. Aprender no implica que el que aprende adquiera verdades absolutas o definitivas; sino aprender a vivir en “un mundo sin sustancias ni esencias”, “en un flujo de relaciones continuamente cambiantes”, en medio de un “*panrelacionismo*” que “hace de lado la teoría de la verdad como correspondencia”, pero mantiene el útil valor de la no contradicción (RR, nº 64, p. 43-44; nº 85, p. 296-297).

Creencia, o verdad objetiva, significa solamente que “es la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo” (RR, nº 26, p. 347). El método adecuado para ello es el de la *conversación*, en un clima de ese “darwinismo generalizado que es la democracia”, sustituyendo las certezas por las esperanzas (RR, nº 64, p. 14, 20).

La función de la filosofía y del aprendizaje no se halla en descubrir o transmitir verdades.

En resumen, lo importante del proceso de educación se halla, a) por un lado, en un *proceso social de “manipulación del sentimiento”* que intenta “realzar nuestro sentido de solidaridad humana”, cambiando nuestros sentimientos y *abriendo el campo del “nosotros”*, “haciendo que (las personas) se pongan del lado de los despreciados y oprimidos”; y b), por otro lado, en los niveles superiores de educación, ésta consiste en “crearse a sí mismo elaborando el propio lenguaje filosófico privado y autónomo” (RR, nº 57, p. 180, 193; nº 72, p. 73, 75). A todo esto -pero especialmente a la primera parte- se le puede llamar una “*educación sentimental*”, pues el cambio en el modo de sentir se da a través de medios como la novela, las narraciones y descripciones que cambian el sentimiento y la actitud de los seres humanos, ampliando sus simpatías y su solidaridad (RR, nº 100, p. 24, 230-237).

B) La propuesta filosófica Rosminiana en confrontación con la propuesta de Richard Rorty

El principio de la filosofía rosminiana

52. Lo sentido, y la sensación con la cual se lo siente, no explican, según Rosmini, el *conocimiento* de lo sentido, ni la aparición del poder de conocer. El conocer supone un sujeto que se distingue de lo que conoce (objeto), sin lo cual no hay conocimiento. Conocer es conocer un objeto, no la sensación que algo me produce, pues la sensación no es más que la modificación de mi sentirme (de mi sentimiento permanente).

Tanto Rosmini como Rorty admiten que las cosas son causas de la sensaciones humanas; pero *al sentir solamente no se conocen esas causas* (RR, nº 56, p. 147; AR, nº 13, § 57, 66, 114, 147, 188). Según Rosmini, las cosas nos causan sensaciones; según Rorty nos causan creencias, esto es,

hacen surgir conjeturas en las cuales se creen, donde el conocimiento, la sensación y la persuasión están unidas. Pero de este modo, *Rorty no admite distinción entre sentir y conocer*; y, como no necesita explicar el origen del sentir, tampoco necesita explicar el origen del *conocer, identificado con el sentir*.

53. Para conocer, según Rosmini, se requiere salir del sujeto (y de su sentir) y *saber lo que es el objeto*, o sea, el *ser y los límites propios del objeto*. El conocer, aunque es un acto que lo inicia el sujeto cognoscente, es, para Rosmini, siempre un *saber (primero directo, luego reflexivo) acerca del objeto*: fundado en el objeto, objetivo, en cuanto distinto del sujeto. El objeto fundamental, constituyente de la inteligencia es el *ser* (que no es ningún ente ni Dios-Ser real infinito-), por lo que ser inteligente significa, ante todo, saber distinguir objetivamente entre lo que es y no que no es, entre el ser y la nada (AR, nº 5, § 398, 409-433).

Si se funde el sujeto con el objeto, el cognoscente con lo conocido, como pretende hacer Rorty nada queda explicado, sino todo se confunde, creyéndose que se conoce. Si fuese posible sentir sin conocer inmediatamente lo que se siente, se advertiría que sentir no es sin más conocer. *Creer* que se conoce sin algo conocido (creer como acto del sujeto equivalente a tener confianza, asentir ciegamente) tampoco es conocer. Conocer es un acto del sujeto que llega al objeto de ese acto de conocer y capta al objeto en su ser, en lo que es y por lo que es; no por lo que me gusta o me desagradaba de él. Propiamente no hay *creencia racional* sin un objeto conocido previo al que el sujeto asiente con su voluntad.

54. La búsqueda de *lo que son las cosas*, si se realiza lógica y metódicamente, nos da el *saber o ciencia*. Este saber puede ser de dos maneras: como un tener conocimiento, *subjetivo*, cuando conozco y soy consciente de las causas por las que la cosa es lo que es, de modo que el sujeto cree saber con certeza. Y se da también un sentido *objetivo* de saber: "un sistema entero de conocimientos demostrados, dependiente de un solo principio" (AR, nº 15, § 836).

Cuando ese principio del saber es *último*, -de modo que no tiene sentido preguntarse por nada anterior o superior a él-, llegamos a un principio filosófico: al *principio de la filosofía*. De este modo, para Rosmini, "la *filosofía* es la disciplina (o complejo de ciencias que tienen una misma intención y responde a una misma cuestión) que trata de los primeros principios" (AR, nº 15, § 837-838).

55. La filosofía es pues, para Rosmini, un sistema de conocimientos demostrados: una *demostración* a partir de un principio intuitivo (la idea del ser, que es verdad del ser), lógicamente formulado y cuyas conclusiones son demostradas como no contradictorias con ese principio, por lo que ellas también son verdaderas (AR, nº 15, § 771).

Cuando se juega con las palabras, pero no se puede probar lógicamente solo se obtienen *afirmaciones retóricas*. Cuando se parte de cuestiones dudosas, solo se puede llegar a conclusiones también dudosas, más o menos convenientes, de lo cual se encargan *los dialécticos*; y si se desea hacerlas pasar por verdaderas se cae en la *sofística*. Porque argumentar no es demostrar (AR, nº 15, § 1144, 846, 847, 523).

Aún nos queda la opción, ya propuesta en cierto modo por Platón en el Protágoras: ¿La *utilidad* (los negocios, los asuntos, lo que él realiza) para el hombre -y el hombre, en última instancia- es la medida del hombre (Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον), o es la *objetividad* (el respeto a lo que son las cosas en tanto y en cuanto son, con todas sus limitaciones) la que da al hombre la medida de su conocimiento y de su dignidad?

56. Nos encontramos ante dos filosofías basadas en dos principios últimos opuestos: por un lado, en un principio que es la ideal del ser, *objetivo* y *trascendente* fuente de verdad objetiva (Rosmini); y, por otro, en el principio propio de un *pragmatismo posmoderno* que persigue la utilidad de los sujetos y abandona toda búsqueda de fundamento (Rorty). En última instancia está en juego la preeminencia de la verdad o de la utilidad. Algo es, ante todo, útil y, por eso, es válido, "verdadero" (Rorty); o bien, algo es ante todo verdadero, no instrumentable, y por eso la verdad, aun siendo inútil, es valiosa (Rosmini).

Ante tal dilema, se advierte que lo que es *útil* lo es *para alguien*, por lo que la utilidad no puede ser un principio último y causa de una filosofía¹⁰⁹; sino el efecto de una filosofía.

La utilidad tiene un valor instrumental; niega que los términos teóricos tengan significación. La utilidad no nos hace conocer cómo es el mundo, y como tal, no puede proponerse como principio último de los seres racionales. Lo que está aquí en juego es, entonces, la preeminencia de los intereses del sujeto o el reconocimiento objetivo de lo que cada cosa es; objetividad que, al ser reconocida, dignifica al sujeto sin suprimirlo.

Por el contrario, el sujeto humano al no reconocer, en su pragmatismo, la realidad en su objetividad, se absolutiza, se diviniza y pierde la objetividad y el ideal de la objetividad.

Para Rosmini, tanto las ciencias como la filosofía tienen, en lo posible, la tarea de demostrar (de los efectos a las causas o de las causas a los efectos) la verdad y confutar el error. La verdad (entendida como manifestación de lo que cada cosa o acontecimiento es) es útil solamente siendo verdad y sin renunciar a ello.

En resumen, aunque fuese muy difícil ser objetivo en el conocimiento de las cosas y acontecimientos, aún así este sigue siendo el ideal al que el hombre debería intentar llegar por todos los medios.

La propuesta gnoseológica y antropológica

57. Desde el punto de vista de la filosofía pragmática de Rorty, filosofar es una discusión entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo, aún no formado, que promete grandes cosas (RR, n° 53, p. 29).

"Tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el 'mundo verdadero' de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus pro-

¹⁰⁹ CORNILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 78. KLIMOVSKY, G.- HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Bs. As., A-Z- Editora, 1998, p. 150-151.

pios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se había creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. *Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno*, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado” (RR, nº 53, p. 47).

Rosmini aprecia justamente lo que Rorty menosprecia: la distinción que realiza Platón entre *sensación e idea*, y la *metáfora de la luz* como medio para expresar lo que es la mente como medio de presentación de las cosas mediante las ideas (AR, nº 26, § 203; nº 5, § 222). Esto llevó a Rosmini a estudiar el origen de las ideas y, en particular, a investigar *cuál es el ser fundante de toda idea*, o sea, qué es la inteligibilidad.

58. La *mente* existe, pues, porque a un sujeto le ha sido dada la presencia del ser que es por sí inteligible: por ese don él es sujeto, intuye y es inteligente. No sucede a la inversa, que el sujeto es primero inteligente y luego inventa o elabora un concepto del ser.

“Nosotros tenemos innato la idea del ser; reflexionando luego sobre ella, observamos que está privada de contradicción. Y puesto que *la idea del ser constituye*, como forma objetiva, nuestra inteligencia, se puede definir nuestra inteligencia como la facultad de ver el ser; y reflexionando sobre ello, se concluye que quitada esta vista del ser, se quita también nuestra inteligencia” (AR, nº 5, § 545).

59. Rosmini distingue claramente: a) el sujeto que conoce, b) el acto de conocer, c) lo conocido (u objeto).

“Yo distingo el acto con el cual veo (intelectualmente) de la idea vista: admito que la idea o el *ser ideal* es independiente de nuestra alma; por el contrario, digo que el *acto del alma* es dependiente de la *idea*, y sin ella no existe. Pero el *acto*, en cuanto se distingue de la *idea*, no es más que una pura abstracción, esto es, existe solo el acto que termina en la idea: aquel no se puede dividir de ésta sin destruirlo realmente, pero se puede dividirlo mentalmente, esto es, entender que él es una parte de un todo, diverso de la otra parte (la idea) que entra a formar este todo” (AR, nº 6, § 406 nota).

Es necesario, por otra parte, tener presente que una cosa es el conocimiento *directo* e inconsciente, y otra es el conocimiento *consciente, reflejo* o producto de una reflexión. Por otra parte, Rosmini distingue tres formas fundamentales de ser: la de la realidad, la de la moralidad y la de la moralidad. La realidad (como es el sentimiento y las cosas que sentimos) existen o no existen (en cuanto las sentimos o no las sentimos); la idealidad es la forma de ser de las ideas: ellas representan las cosas reales.

“Cuando yo pienso una cosa como meramente *posible* entonces yo no tengo en la mente sino el diseño, el proyecto, por así decir, de una cosa, y no la cosa real y subsistente: este diseño, proyecto o pensamiento (como quiera llamársele) de la cosa, yo lo llamo *representación* intelectual de la misma. Y es por tener yo esta representación de la cosa, y no la cosa misma, que mi idea es general. Conviene reflexionar que no existe representación alguna sino en la mente. La representación de la cosa no es más que la cosa pensada como posible...” (AR, nº

55, § 120).

Rosmini no teme pensar en *el ser ideal con la imagen de un espejo*, el cual no es las cosas, sino *la posibilidad* mental de que las cosas (ofrecida en sus límites por los sentidos) sean conocidas en lo que son. Rosmini acepta, pues, lo que Rorty llama una concepción vítrea o especular del espíritu humano. Los entes se conocen en el ser ideal, en la luminosidad del ser; pero se conocen en lo que son, esto es, con sus límites ofrecidos mediante los sentidos.

“Creo haber demostrado que el espíritu humano diseña todas sus ideas determinadas en el *ser*, por una relación entre las cosas sentidas y aquel objeto (el ser ideal). De esta relación, las cosas sentidas son el fundamento, y el ser, el término, al cual por nuestra inteligencia se refieren, y en el que *como en un espejo se ven*” (AR, nº 45, § 5).

60. El ser ideal, o idea-del-ser, en cuanto es la forma inteligible para toda mente, es también la verdad del ser (AR, nº 6, § 406). La *verdad*, en efecto, no es más que *la manifestación de lo que es*; y la idea del ser manifiesta lo que es el ser, por lo que bien puede llamarse la *verdad del ser*. Por ello, la verdad es *una exigencia constituyente* de la mente humana y *no una mitopóiesis* filosófica o cultural. El conocimiento de una cosa es *verdadero* cuando *manifiesta lo que la cosa es*; no cuando expresa lo que cree o desea el sujeto que la conoce.

“El ser en su aplicación a la mente como fuente de conocimiento es *verdad*; el ser aplicado fuera de la mente como fuente de subsistencia amable es *bien*” (AR, nº 5, § 1461).

61. Rorty respecto del problema mente-cuerpo (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), no lo discute: *simplemente lo suprime* (RR, nº 26, p. 40). Porque a Rorty no le interesa el conocimiento en sí mismo de las cosas; sino la utilidad que puede tener de ese conocimiento.

Rosmini, por el contrario, en su concepción antropológica, puede hablar de lo que es el *alma*. Todo el que se percibe a sí mismo viviendo puede hacerse una idea de lo que es el alma. Porque para Rosmini, el alma es la vida en cuanto es un *principio que anima* y siente, y tiene un *término animado* y sentido: el principio que anima es el alma; el término animado y sentido es el cuerpo (AR, nº 6, § 528 nota; nº 12, § 56, 62-63, 65, 101-103, 382, 820-821; nº 19, § 418, 846, 969). El alma es activa en cuanto produce la vitalización y humanización del cuerpo; pero luego es también pasiva respecto de él, pues recibe las sensaciones o mutaciones que en él se producen. El alma no es algo más misterioso que el concepto de vida, la cual es entendida por Rosmini como la producción de sentimiento. El principio de este acto y de esta actividad que es la vida, es pensado como *simple*; porque anima todo el cuerpo, está en cada una de sus partes y no es ninguna de ellas (aunque unas partes sean más vitalizadas y vitales que otras). Por el contrario, el *cuerpo* tiene partes y una no puede hallarse donde se halla la otra. Este *tener partes* es lo propio de lo material; la *simplicidad e indivisibilidad* constituyen lo propio del alma o del espíritu.

62. La *persona*, en la concepción rosminiana, no es un conjunto de accio-

nes o de palabras sin ninguna base metafísica. Por el contrario, ella es el sujeto unido, en forma vital y constitutivamente, al ser, sujeto vivificador del cuerpo, y el principio superior de actividad del hombre (AR, nº 19, § 199; nº 12, § 769, 832-835). La persona es aquel principio primero, que recoge en sí, como en un principio supremo a todas las actividades inferiores a él (sensitivas, instintivas, imaginativas, cognitivas, volitivas), en cuanto contiene virtualmente la actividad suprema, la cual se expresa en la persona adulta como el poder de la libertad. Por ello, el hombre es persona desde que nace; pero también es persona que se hace, que construye su propia forma de interactuar con su mundo, al punto de que cada uno va haciendo su propia personalidad (AR, nº 12, § 846-853, 861).

63. El “yo” es realmente el sentimiento del sujeto; la *idea del yo* consiste, por el contrario, en la toma de conciencia de ese sentimiento, que mediante la cultura y, en particular, mediante el lenguaje, va realizando la persona (AR, nº 12, § 439).

“Sucede que el sentimiento que se expresa con el monosílabo *yo* es innato, porque yo debo ser innato a mí mismo; sin embargo, la percepción intelectual de mí mismo es adquirida, ni se puede adquirir con mi subsistencia, o con el sentimiento que la constituye” (AR, nº 5, § 441).

La idea del yo no es, entonces, ni la subsistencia (o existencia real) de un sujeto ni el sentimiento que constituye a un sujeto en viviente. La *idea del yo* implica que el sentimiento, (fundamental y permanente que soy yo), sea conocido con una percepción mediante la idea del ser, (estimulada la mente, por el lenguaje, a fijarse en ese sentimiento fundamental), y así ese sentimiento se convierta en una idea, en un objeto de la inteligencia (AR, nº 19, § 61-67). *El sentimiento del yo no es la idea del yo*. Ese sentimiento es solo la materia del conocimiento que se obtendrá con la idea del yo; pero para obtener esa idea es necesario aplicar la idea del ser al sentimiento que es el yo. Con la idea del yo expresamos implícitamente: “Ese sentimiento permanente es”. A ese sentimiento permanente conocido -sabido que es- le llamamos “yo”.

64. En la concepción Rosminiana, desde el momento que hay conocimiento hay un sujeto y un objeto (aunque no haya conciencia de conocer, aunque el sujeto no se advierta como sujeto en ese acto de conocer, y simplemente conozca al objeto). Para Rosmini, el *sujeto* es el que produce o padece las acciones de un ente o es la causa de su unidad. Desde el momento que se admite el hecho y acción de conocer, se debe admitir un sujeto de esa acción. El *objeto* es aquello donde termina esa acción de conocer. “Lo que está presente a la mente se dice *objeto*” (AR, nº 34, Vol. V, § 89-92). Lo que está presente por sí mismo es objeto por sí mismo, como el caso del *ser indeterminado que por sí mismo es comprensible*, no habiendo otra cosa fuera del ser que lo haga comprensible. Lo real no se comprende por sí mismo, sino mediante una idea.

El sujeto *real* es el que real o efectivamente realiza la acción; el sujeto *dialéctico* es el pensado como recibiendo, soportando o produciendo una acción (como cuando decimos “racionalidad flexible” y le hacemos recibir la flexibilidad al concepto abstracto de racionalidad (AR, nº 34, Vol. II, § 518, 599; III, § 777, 853, 1007, 1223; V, § 85). Cuando se afirma: “La nada es la ne-

gación de todo ente”, se hace una afirmación lógica, pero sobre un objeto dialéctico (la nada), no sobre un objeto real. “Cuando una entidad cualquiera se toma como sujeto de una proposición o de un discurso, se dice, en general, ente dialéctico” (AR, nº 34, Vol. III, § 777).

Por otra parte, a lo que está fuera del sujeto real, pero no es conocido, Rosmini lo llama *extrasujeto* y no propiamente objeto. Solo impropriamente se le llama objeto a una cosa sensible que no ha sido conocida.

La cuestión del relativismo

65. Rosmini estima que lo que dignifica al hombre es: a) el ser verdadero y b) el amar la verdad conocida, esto es, reconocerla, hacerla una forma de vida, más allá de que esto tenga o no tenga una utilidad social o personal.

La *verdad* consiste en el ser mismo de las cosas (acontecimientos, personas) en cuanto éste se hace patente a la mente humana. Ella consiste en conocer descubriendo ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$): consiste en conocer lo que son los acontecimientos, las cosas, las personas, en tanto y en cuanto son. La verdad es, por lo tanto, en su mismo concepto, *un conocimiento objetivo* o no es verdad, y, en este caso, frecuentemente, el hombre la confunde con la creencia de haber llegado a la verdad de algo. La verdad es una pero tiene dos relaciones: una con las cosas (aspecto ontológico) y otra con la mente que la conoce (aspecto gnoseológico). La verdad de una cosa es el ser de esa cosa en cuanto se manifiesta a la mente humana. En cuanto el conocimiento se basa y se funda en el objeto, se dice que el conocimiento verdadero o la verdad es objetiva. En cuanto la cosa debe ser conocida en lo que es, la verdad se puede decir también una *adecuación* entre el ser de la cosa y la idea de la cosa que tiene una mente. Una idea es verdadera cuando es adecuada a la cosa de la cual es idea (AR, nº 34, § 1015-1029). La creencia es la persuasión que el sujeto da lo que conoce.

La verdad es una finalidad en la vida humana, *no una utilidad*; no es una conveniencia para el sujeto que no acepta el ser del objeto, sino que lo acomoda a sus fines. La verdad no es un instrumento del sujeto para otra cosa; sino una finalidad para la mente y el espíritu humano. En consecuencia, el conocimiento no es primeramente una utilidad, un instrumento para los intereses del hombre como pretende el pragmatismo; sino una finalidad para la vida intelectual humana. La vida humana se dignifica en la medida en que investiga y se atiene a lo que son las cosas (aun en su relativa forma de ser histórica o cultural).

66. En la concepción rosminiana, al hablar del conocimiento, la acentuación está puesta sobre la *objetividad*: sobre el ser de los objetos. En la posición rortiana, por el contrario, el acento se halla en lo que el hombre (individual o social) cree y en lo que dice. Lo que rosminianamente llamamos “verdad”, para Rorty es una cuestión semántica: es un problema de utilidad en el uso de palabras que se refieren a otras palabras con utilidad y satisfacción social; es un problema de creencias y consenso.

Esto genera dos marcos teóricos de gran universalidad, dos principios filosóficos, que tienden no solo uno a la utilidad del sujeto (Rorty), y otro a la objetividad (Rosmini); sino además uno se cierra en la experiencia histórica, y

el otro la trasciende en el ser infinito, luz de la mente humana.

Mientras que para Rorty el recurso al ser, como lo piensa por ejemplo Heidegger, es "poco útil", para Rosmini las cosas no se miden por la utilidad que prestan al hombre, sino por lo que son.

67. En última instancia, nos encontramos ante dos filosofías: una en la que -dado que no existe nada absoluto (metafísico, infinito, capaz de trascender el tiempo), ni Dios, ni Verdad, ni Naturaleza, ni Objetividad (RR, n° 104, p. 10, 38, 43, 89)- *el hombre es la medida* de todas sus creencias sobre las cosas (pragmatismo); la otra en que *el ser de los entes es la medida* de la verdad de la mente humana, la cual se dignifica si lo reconoce, más allá de la utilidad que de esto pueda derivarse.

Rorty, habiendo aceptado confundir el sentir con el conocer, -y como el sentir es siempre subjetivo- estimó que todos los que buscan verificar (tanto el empirismo como el idealismo) están condenados al escepticismo. Para Rorty ya no tiene sentido la pregunta y la objeción: ¿Lo que me es útil, es por esto verdadero? (AR, n° 5, § 1048). En la concepción de Rorty, dado que *todo es contingente, dado que nada es incondicional*, nuestros pensamientos y obligaciones "son situacionales y condicionales"; son etnocéntricas. Desde un punto de vista clásico -según el cual el pensamiento debe responder ante el tribunal de la realidad, o de la naturaleza, que son criterios objetivos de verdad- la posición de Dewey y de Rorty debe ser clasificadas entre las *posturas relativistas*.

"Por culpa a esta negativa a ser incondicional Dewey fue acusado de suscribir el `relativismo`. Si `relativismo` significa, simplemente, fracasar en el intento de hallar un uso a la noción de `validez independiente del contexto`, entonces esa acusación estaba totalmente justificada" (RR, n° 104, p. 135).

Como en toda concepción relativista, "no hay un contexto mejor que otro"; no hay progreso intelectual entendido como acercamiento hacia la verdad; sino progreso en el sentido de que mejoramos nuestras herramientas o medios en relación con nuestras finalidades, "mejores, claro está, según nuestra perspectiva" (RR, n° 104, p. 17, 268). *Rorty, no obstante evita llamarse relativista*, porque esto le crea más problemas que soluciones y lo llevaría a responder las clásicas preguntas sobre si existe o no lo absoluto o una verdad absoluta. Él prefiere llamarse -entre otras formas- *antiautoritario en epistemología*, con lo que se refiere "a la sustitución de la objetividad por la intersubjetividad en la forma de consenso libre" (RR, n° 104, p. 38). Admite Rorty, en efecto, que el pensamiento es creencia y que ésta *no debe someterse al tribunal de la realidad* como pretende el empirismo (RR, n° 104, p. 38; n° 74, p. 173-177), ni a un tribunal con valor universal como propone el platonismo. Rorty propone "acabar con el platonismo" y se siente cerca de los sofistas, en especial de Protágoras, compartiendo con él la idea de que "los seres humanos están librados a sí mismos" (RR, n° 133, p. 43).

En la concepción rosminiana, por el contrario, el mismo concepto de verdad parece requerir abandonar las exigencias mitopoiéticas del sujeto y atenerse al ser, a lo que son las cosas; más allá de los intereses del sujeto. Pero, en particular, lo que la filosofía rosminiana no acepta es la reducción del conocer al sentir (el sensismo), sentir que no es sino la modificación del sujeto (subjetivismo).

68. El pensamiento de Rorty es aceptable sólo si se aceptan sus premisas: lo que hay son *creencias*, no conocimientos determinados o cosas que tienen una naturaleza definida; lo que hay son lenguajes con nombres para los objetos de nuestras creencias, no esencias. En consecuencia, Rorty sugiere *abandonar la idea de buscar la verdad*, la correspondencia entre lo que creemos conocer y la realidad; sugiere *abandonar también la idea de inteligibilidad* (lo inteligible de las cosas) por la idea de técnicas de solución de problemas. Según Rorty, las cosas no son inteligibles en sí mismas, sino que el hombre con sus técnicas trata de hacerlas entendibles (RR, n° 104, p. 286, 293).

Mas desde el punto de vista rosminiano, *resulta absurdo hablar de creencia sin hablar de conocimiento*. La creencia *supone* un conocimiento (verdadero o falso) sobre el cual se cree, se asiente. Admitir las creencias sin admitir que ya existen conocimientos previos sobre los cuales se cree, es evadir frívolamente el problema acerca de qué es el conocimiento. Pero admitir el conocimiento, como un hecho, implica admitir al menos dos aspectos importantes: 1°) Donde hay pensamiento hay, por un lado, un sujeto cognoscente y un objeto conocido; y por otro, 2°) donde hay pensamiento no se puede afirmar algo y negarlo al mismo tiempo (principio de no contradicción lógica).

69. Cuando conocemos una cosa, el sujeto conocedor es una persona; por el contrario, el objeto como tal es impersonal: lo conocido. Esta oposición y distinción es uno de los caracteres esenciales del conocimiento. "No se tiene conocimiento, donde no existe distinción entre sujeto y objeto" (AR, n° 21, p. 51). El objeto fundamental de la mente humana es la *innata idea del ser*: ella es la idea-objeto por esencia; las otras ideas participan el ser de ésta con los límites que le ofrecen los sentidos. En este sentido, las ideas de los entes son el resultado de la actividad del hombre que conoce (percibe, observa, relaciona) y de la innata idea del ser.

"Nosotros estamos lógicamente obligados a concluir, por una parte, que las ideas no son una nada; por otra, que no son nosotros mismos, ni modificaciones de nosotros mismos; finalmente que ellas tienen un modo propio de existir enteramente diverso de aquel de las cosas reales o subsistentes" (AR, n° 21, p. 53).

Lo dicho nos permite advertir en qué sentido *los conocimientos pueden ser subjetivos* (o sea, afirmaciones del sujeto fundadas sólo en el sujeto) u *objetivos* (afirmaciones del sujeto fundadas y constituidas en verdaderos conocimientos por los objetos).

70. Se puede hablar de *objetividad* como de la característica abstracta que poseen los conocimientos en cuanto y en tanto su valor se apoya en -o se refiere a- los objetos conocidos (objetividad como característica de los conocimientos que expresan lo que son los objetos). Rosmini considera, por otra parte, *sujeto* al acto primero de un ente, en cuanto es independiente y del cual dependen otros actos (AR, n° 5, § 1166; n° 34, Vol. III, § 770; n° 4, S. F., § 166). Al sujeto se los conoce mediante sus actos. No puede existir un acto, sin un sujeto que lo cause o lo reciba.

Se puede hablar de *subjetividad* en tanto y en cuanto los conocimientos expresan el parecer del sujeto cognoscente acerca de los objetos, pero el valor de esos conocimientos se basa solo en el sujeto.

El conocer humano, en su esencia, implica necesariamente un *idealismo objetivo*, el cual no suprime la participación de lo real captado en la percepción. El error del idealismo reductivo es creer que el ser es solo idea; el error del idealismo subjetivo consiste en creer que las ideas son solamente el producto de la actividad del hombre; el error del realismo es creer que el ser es solo realidad; el error del sensismo se halla en creer que el ser es sólo sensación; el error del pragmatismo es creer que el ser es contingente y que entonces solo vale la utilidad que de él podamos obtener¹¹⁰.

Conocimiento *subjetivo* significa conocimiento *relativo al sujeto*, a la afirmación que el sujeto hace de un objeto que conoce. Pero aún es este conocimiento, para ser tal, debe referirse a lo que *es* un objeto, pues de otro modo no sería conocimiento. El conocimiento subjetivo se vuelve *falso* cuando el sujeto afirma más o menos de lo que objetivamente conoce; se vuelve erróneo cuando afirma más o menos de lo que es el objeto.

El conocimiento subjetivo se desvirtúa y se convierte en sistema (*subjetivismo*) cuando todo conocimiento pretende tener valor basado *solamente* en la autoridad de quien lo dice, sin que el sujeto ofrezca garantía alguna de objetividad. En este contexto, desaparece el valor del conocimiento y éste queda reducido a la actividad del psiquismo (*psicologismo*): a sentir (*sensismo*) o a percibir (*empirismo*) subjetivamente, lo cual conduce al *escepticismo* (a negar que se conozca algo con objetividad) (AR, n° 4, § 9, p. 18 nota).

“El subjetivismo, o sea el psicologismo, es aquel sistema que reduce el objeto de la mente, la idea, a ser el sujeto mismo o a una modificación suya” (AR, n° 34, Vol. V, §38).

71. En la concepción rosminiana, el conocimiento implica: a) un acto del sujeto (y, en este sentido, puede decirse *impropiamente subjetivo*), b) fundado en el objeto y, por esto, se trata de un *aspecto objetivo* (el ser de la cosa conocida), c) e implica un aspecto dependiente del reconocimiento que el sujeto desea hacer o no hacer de lo que es el objeto; y, en este sentido, el conocimiento tiene un *aspecto moral*.

El acto de conocer tiene dos aspectos complementarios, para Rosmini: o es la *intuición fundamental* con la cual surge el sujeto inteligente porque alguien (Dios) le otorga la presencia del ser ideal (ser ideal que no es el ser real o Dios, lo que llevaría a Rosmini a un ontologismo; ni el ser de algún ente finito); o bien es un acto de *afirmación* ante un objeto real percibido.

Este *conocimiento por afirmación* no es un conocimiento nuevo, con un objeto propio, sino el mismo conocimiento de un objeto real percibido, conocimiento que el sujeto hace suyo apropiándose al percibirlo.

“Saber que existe un ente, y dicírmelo a mí mismo o pronunciar que existe es lo mismo. Mi conocimiento, por lo tanto, de los entes reales no es más que una afirmación interna, un juicio”. “En efecto, la percepción es la afirmación de un ente” (AR, n° 4, S. F., § 14, 19).

¹¹⁰ Cfr. GRAY, C. *Idealismo crítico e idealismo oggettivo* en *Rivista Rosminiana*, 1946, III-IV, 69. GÓMEZ IBÁÑEZ, V. *La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas* en *Convivium. Revista de Filosofía*, 1994, n° 6, p. 194-228. GOMILA BENEJAN, A. *Tras la pragmática intencionalista* en *Theoría. Revista de Teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, 1998, n° 31, p. 33-49.

Se trata, en la percepción, de una afirmación implícita en el acto de conocer un ente real.

72. Se puede hablar de *conocimiento subjetivo* de diversas maneras.

A) Conocimiento subjetivo en cuanto *acto del sujeto*. Percibir es un acto del sujeto y en este sentido subjetivo, pero no arbitrario. Al percibir, el sujeto que percibe está implícitamente afirmando que existe algo (un ente) que causa lo que siente en su sensación. Para afirmar lo que es ese ente (su esencia plena, según Rosmini: lo que es exactamente), se requerirán, por parte del sujeto, muchas reflexiones sobre lo que siente, y a veces, muchas percepciones de los aspectos del ente percibido. El conocimiento perfecto de lo que se percibe se construye con muchos actos. La *facultad del error* yace precisamente en el poder que tiene el sujeto para afirmar, en las percepciones o reflexiones siguientes, más -o bien menos- de lo que percibe.

B) En otro sentido se puede hablar de *conocimiento subjetivo* aunque sería mejor llamarlo "*conocimiento del sujeto acerca del sujeto*". A veces, en efecto, se entiende por conocimiento subjetivo *el conocimiento que tiene por objeto al sujeto mismo que conoce* (como en el caso de la reflexión que hacemos sobre nosotros mismos). En este caso, el sujeto es objetivado. Puede tenerse, en esta caso, un conocimiento subjetivo, "esto es, de cosas relativas al sujeto, muy verdadero" (AR, n° 17, p. 78).

C) A veces se llama conocimiento subjetivo a la *creencia* en cuanto ella se basa solamente en lo que afirma el sujeto.

"Cuando un hombre juzga que una cosa existe, porque siente la acción de ella en sí, entonces él *percibe*. Cuando el hombre juzga que una cosa exista sin sentir sobre sí la acción de ella, aunque tenga un cierto argumento racional, él tiene *creencia*" (AR, n° 28, § 182).

La creencia es una persuasión, resultado de un juicio, o afirmación, y eso que se cree puede ser verdadero o falso. La creencia entonces, es *verdadera* cuando lo que afirma el sujeto, fundado solamente en su voluntad, se adecua, sin embargo, con lo que es la realidad afirmada. La creencia es *falsa*, por el contrario, cuando lo afirmado por el sujeto es más o es menos de lo que es el objeto afirmado. En este caso, creencia equivale a "conocimiento subjetivo" y significa "conocimiento falso" (AR, n° 17, p. 77).

73. Los sensistas confunden el sentir con el conocer. Estiman que el niño primero siente algo, y que ese sentir es conocer algo. Pero, según Rosmini, un ser pensante que dice: "Yo siento", en realidad, *al decir yo siento, conoce*. No se puede decir *yo siento* sino con un *conocimiento*. El filósofo sensista que comienza su filosofía del *yo siento*, ya ha introducido el *conocimiento* sin explicarlo, identificándolo con la sensación (AR, n° 6, § 326 nota; n° 34, Vol. III, § 826).

El solo sentido no siente el sentir: solo siente (esto es, se produce una mutación del sentimiento fundamental) y nada más. Pero el solo sentir no tiene reflexión sobre sí mismo, no conoce, no sabe que siente. Más como el hombre *es a la vez sensitivo e intelectual* (siente por su cuerpo al que vitaliza e intuye la idea del ser); *siente e inmediatamente conoce lo que siente*, pues lo sentido llama la atención de la mente y ésta conoce lo que siente, aunque no siempre es consciente de ello.

Con facilidad nosotros atribuimos a los seres que solo sienten, algo análogo a lo que sucede en nosotros y estimamos que todo el que siente también y por lo mismo conoce. Erróneamente se atribuye al que solamente siente también la capacidad de reflexionar. Se supone que es una capacidad esencial del sentir el poder volverse sobre sí mismo y conocer: se atribuye al sentir la capacidad de juzgar. Si bien es verdad, -según Rosmini-, que conocer es juzgar (afirmar "Tengo una sensación" es un juicio, es pensar: no es un mero sentir), al sentir solamente no juzgamos. Sentir algo consiste en una mutación de nuestro sentimiento fundamental corpóreo.

74. **Q**ueda claro, para Rosmini, que *sentir* lo hacen las plantas, los animales y el hombre, en cuanto vitalizan un cuerpo; pero conocer solo lo puede realizar el hombre, pues *conocer* implica objetivar -en el ser- lo que se siente.

"Más allá de la sensación o apariencia visiva del sol, existe en nosotros otro principio que juzga esta apariencia, y que tiene fuerza en sí para evitar toda ilusión que la apariencia podría producirnos. Ahora bien, un principio que juzga las sensaciones es superior a las sensaciones y necesariamente independiente de ellas. Una cosa es pues que la sensación nos represente el sol tal cual es; y otra cosa es que ella nos obligue a creer que el sol sea como ella nos lo presenta. Si la sensación tuviese fuerza para hacernos creer que el sol es tal cual ella nos lo presenta, el error sería irreparable y la verdad estaría perdida. Pero, no haciendo la sensación más que presentarnos un signo, un vestigio del sol y nada más, toca a nosotros argumentar directamente de este signo lo que se puede deducir y lo que no se puede" (AR, nº 6, § 505).

Los pragmatistas, lo mismo que los sensistas, y también Rosmini, estiman que *el conocimiento es una interpretación, realizada por el sujeto, pero causada por la sensación*. Las cosas sensibles no tienen un significado en sí mismas. Pero luego surge la diferencia entre los pragmatistas, sensistas y Rosmini: a) para los primeros, el significado es una interpretación hecha por el sujeto humano y se llama creencia (arbitraria, sin que tenga sentido preguntarnos si ella es verdadera o falsa); b) para Rosmini, la interpretación la realiza el sujeto humano y puede ser de dos maneras: verdadera (si el sujeto no afirma conocer más que lo que siente), o una creencia falsa (si interpreta lo que siente afirmando más o menos de lo que siente),

Los pragmatistas estiman que los signos son solo una forma de mover para producir un cambio de conducta, pero no acentúan que este cambio se da porque se entiende el signo, porque existen conocimientos, y no solo sonidos. Los pragmatistas interpretan el lenguaje (por ejemplo, la palabra "ven") como un sonido que produce un cambio de conducta por lo que alguien se mueve y viene ("ven aquí"); pero dejan de lado que esto se realiza porque quien escucha el sonido lo entiende: conoce lo que se significa con ese significante y no lo confunde con, por ejemplo, "ellos ven" o "ellos están viendo".

Para los pragmatistas, la importancia del lenguaje se halla en que éste produce un cambio de conducta, sin que sea importante si el que cambia comprende verdaderamente algo. El tema de la verdad resulta ser inútil.

75. **R**osmini filosofa contra el sensismo, pero más aún contra lo que de él se deriva: el *subjetivismo* que consideraba "el error mucho más sutil y funesto, que hoy va tomando el lugar de aquél"

“Consistiendo este falso sistema en reducir todo al hombre, en el querer sacar solamente del hombre la luz de la verdad, o, como dicen, el origen de las ideas y el criterio de la certeza” (AR, nº 55, § 373).

Aunque el conocimiento es “en” la mente de un sujeto, no está totalmente fundado por el sujeto. Para Rosmini, *el conocimiento es efecto de la verdad del ser (objeto de la mente) y de la inteligibilidad procedente, en parte, del objeto*. El sujeto no crea la inteligibilidad del objeto fundamental de la mente humana, sino que el sujeto es humano por recibir ese objeto que es la idea del ser indeterminado y en sí inteligible. “El ser (objeto) es lo que constituye lo *diverso* del espíritu (sujeto)” (AR, nº 5, § 1160).

La idea del ser es una idea -no del hombre o psicológica-; es inteligibilidad del ser, lo que permite conocer; como la luz del sol no es el ojo humano, sino lo que permite ver. La idea del ser, además, hace suponer que debe existir una Mente Infinita y Absoluta para la cual esa idea es adecuada. Dios, en la concepción rosminiana, es la realidad infinita, necesaria, en sí y absoluta, exigida por un razonamiento sobre la idea del ser. Dios no es relativo a nada; no depende de nada; es en sí uno e independiente (*ab – solutum*) de todo lo que es.

En la concepción rosminiana, Dios es, pues, el único ser *absoluto*, necesario, independiente, autosuficiente, en sí. Todo lo demás depende de él: es *relativo* a Él.

76. En el hombre mismo, “todo lo que es real es subjetivo” (AR, nº 55, § 456); es en relación al sujeto: “El sentir es un modo de ser relativo al que siente” (AR, nº 34, Vol. VI, p 62). Pero el hombre no es solo realidad: posee inteligencia y el objeto de la inteligencia humana es el ser indeterminado inteligible, el cual es objeto, irreductible al sujeto. El ser indeterminado, pero inteligible, es justamente lo común a todas las formas de las ideas, aunque estas sean diversas en su contenido. Lo común no es real y subjetivo, sino ideal y objetivo (AR, nº 21, p. 57).

El relativismo no es, pues, aceptable porque este sistema implica que *todo es relativo* y, según Rosmini, *todo es relativo, menos Dios* (AR, nº 5, § 229). La idea del ser, si bien es infinita, en cuanto es el ser indeterminado (sin la realidad de Dios), es sin embargo creada por Dios. La idea del ser depende de la inteligencia divina, no de la humana. “El ser en su forma objetiva es el primer relativo, principio de todos los otros” (AR, nº 34, Vol. III, § 915). Para Rosmini, el origen de las relaciones se halla en Dios, en cuanto es uno en esencia y trino en sus formas.

77. Por la creación surgen los *relativos creados*. El relativismo tiene, paradójicamente sentido, cuando se niega al creador, al absoluto y, entonces, todo lo relativo se absolutiza: solo existe ahora como absoluto lo que antes era relativo. El relativismo (entendido como sistema filosófico) aparece como el sucesor del Ser absoluto, de Dios, como el que ocupa su lugar: lo único absoluto es que todo es relativo. Pero esto es paradójico pues al ser relativo no tiene valor absoluto, y si es absoluto entonces no es relativo. En este contexto, solo cabe hablar, con sentido, de relativos en relación al ser y de relativos en relación al pensar. Por la idea del ser se pueden pensar relaciones. La relación es una entidad que advierte la mente entre otras dos entidades. Hay relaciones que hacen al ser de las cosas y relaciones que hacen al pensar de las cosas, de modo que

sin esas relaciones no serían (*relativos de ser*) o no serían pensables (*relativos de pensamiento*). No es un relativismo afirmar que las cosas relativas son relativas: eso es simplemente verdad; es manifestar lo que las cosas son (en tanto y en cuanto son, y en el modo en que son)¹¹¹.

La *idea del ser* depende, en su ser, la mente divina y no es pensable sin esta mente. La idea del ser solo puede decirse absoluta en su ser, respecto de la inteligencia del hombre. Ella está fundando la inteligencia humana, pero no es producto de la inteligencia humana.

78. *Absoluto* (lo que no depende, para ser, de nadie y tiene en sí la necesidad de ser) no es más que el *ser* (AR, nº 34, Vol. III, § 911). Pero el ser, según Rosmini, es *uno en esencia y trino en sus formas esenciales*. Lo absolutamente absoluto, entonces, es el ser infinito Real (Dios). La idea del ser (forma ideal del ser, que no es Dios ni ningún ente finito), participada por Dios a la inteligencia humana es absoluta (infinita) respecto del hombre, y no depende, en su ser, del hombre; pero es relativa a la inteligencia divina que la crea pues la idea del ser no es Dios, sino una participación infinita e impersonal -objeto- de Dios que es sujeto.

“Una cosa es pues ‘el modo de ser’ y otra cosa es el ‘modo de pensar’. Se da un absoluto y un relativo de ser; y se da un modo absoluto y un modo también relativo de ser. Pero además de esto, se da un modo absoluto y un modo relativo de pensar. De esto se saca un absoluto, en cuanto es pensado absolutamente, y un relativo, en cuanto es pensado relativamente. Pensar una cosa absolutamente significa pensar una cosa en modo absoluto, esto es, pensarla en modo como una entidad en sí, una y simple, como ser. *Pensar una cosa relativamente significa pensar una cosa refiriéndola a otra*; y, por lo tanto, pensarla como una dualidad, no ya como ser sino como modo de ser” (AR, nº 34, Vol. III, § 914; Cfr. VI, p. 62, VII, p. 201).

79. Rosmini admite, además, *un pensar relativo* en el sentido de que a veces tenemos de las cosas un *conocimiento imperfecto por el medio con el cual se lo conoce*. Ese conocimiento es relativo al modo de conocer. Por ejemplo, las cosas que se conocen *mediante un signo sensible imperfecto*, generan un conocimiento de la cosa conocida también imperfectamente. Nosotros llegamos a conocer que un determinado signo sensible no representa fielmente el objeto. Esto indica que obtenemos el conocimiento de otra fuente, pues de otro modo no podríamos corregir la infidelidad o imperfección que hay en el signo sensible, la cual no se conoce sino confrontado el signo con el objeto; y *esta confrontación no se podría realizar si no conociéramos el objeto independientemente del signo*. No podríamos, por ejemplo, conocer que el signo visivo de una casa (la cual está muy lejos), representa la grandeza real de la casa.

Hay pues dos modos de conocer las cosas sensibles, de modo que con uno se corrige al otro. Si nosotros solo tuviésemos el sentido de la vista, no podríamos jamás darnos cuenta de que la imagen visiva de la casa vista a la distancia es demasiado pequeña respecto de la casa real. Pero dado que tenemos el sentido del movimiento y del tacto, entonces el sentimiento fundamen-

¹¹¹ “Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi” (Tomás de Aquino. *In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 3). Cfr. DAROS, W. *Diversidad de la verdad y relativismo* en *Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1982, Vol. V, p. 222-246.

tal de nuestro cuerpo y el tacto nos dan una medida estable de algunas cosas, con la cual podemos corregir la imperfección de la imagen sensible y visible de una casa a distancia o de otras cosas.

Las cosas sensibles son relativas a nuestra sensibilidad (al sentimiento fundamental de nuestro cuerpo y al tacto de nuestro cuerpo). Pero *solo es la mente la que puede poner en duda que haya dos tipos de grandezas: la dada por un signo sensible y la grandeza de la cosa signada*.

En otros casos, los conceptos son relativos en cuanto son creados por el hombre y *relativos a su modo de pensar o entender*. En efecto, *el modo de significar depende del modo de entender* (AR, n° 34, Vol. III, § 984). El modo de entender, en general, depende de la idea del ser: por ello nada se entiende sino como teniendo algún ser (real, ideal, moral). Pero el modo de entender, es relativo, además, a los instrumentos por medio de los cuales se entiende.

80. Rorty, por su parte, no admite el ser: "El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: 'Un vapor y una falacia'" (RR, n° 31, p. 124). Dicho en otras palabras, el ser es nada y Rorty, en este sentido es un sostenedor del *nihilismo*. Para Rosmini, cuando el ser objetivo ha perdido su sentido y valor, solo queda el sujeto que lo interpreta de diversas formas, a la medida del sujeto. Entonces *el subjetivismo se convierte también en pragmatismo y en relativismo*: en la práctica y por razones prácticas, todo es relativo al hombre, absolutizándose el hombre, pero sin que el hombre sea realmente un absoluto.

La estrategia de Rorty para evadir la acusación de relativismo consiste en: a) abandonar el problema del relativismo, afirmando que no cambian muchos las cosas si se abandona esto que fue un problema; b) esperar que los que lo critican se mueran; c) generar un clima cultural donde el tema de lo relativo y de lo absoluto no interese lo más mínimo.

Solo cabe abandonar o desentenderse del problema, porque, en efecto, *si se toma en serio el problema del relativismo, éste resulta ser contradictorio*: si se afirma que todo es relativo, esta afirmación no se presenta a su vez como relativa, sino como absolutamente verdadera. "Nadie puede proclamar el relativismo cultural sin sobrepasarlo"¹¹².

El pragmatismo de Rorty está lejos de afirmar que el hombre sea un absoluto: por el contrario, es un producto de las circunstancias y de él mismo, sin que nada ni nadie sea absoluto, independiente, necesario en sí mismo. Lo que se da es un *panrelacionismo* donde "no hay certezas ni paz", ni una consoladora distinción entre el orden del ser fijo y el orden del conocer histórico y transitorio (RR, n° 104, p. 140, 155, 169, 170).

Como subjetivo y objetivo, así también relativo y absoluto son conceptos relativos que mutuamente se implican, y Rorty prefiere abandonar estas distinciones: nadie puede ser llamado relativista si no acepta algo absoluto. No obstante, Rorty desea criticar el valor absoluto atribuido a ciertas convenciones sociales que de hecho son relativas.

81. "Los así llamados 'relativistas' afirmamos que muchas de las cosas que el sentido común cree encontradas o descubiertas en realidad son hechas

¹¹² Cfr, DAVIDSON, D. *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Gedisa, 1995, p. 235. QUINE, W. *On the Empirically Equivalent System of the World* en *Erkenntnis*, 1975, n° 9, p. 313-328.

o inventadas" (RR, nº 85, p. 297).

Este hecho de relatividad es aceptado también por Rosmini; y más aún cuando éste filósofo afirma que *todo lo real finito es relativo*. Mas no por ello se acepta un relativismo, dado que *Rosmini admite algo absoluto que no admite Rorty: el ser* (la idea de ser que ilumina la mente humana y que procede de Dios). Rorty desprecia irónicamente este tipo de valor atribuido al ser y la -para él- inútil distinción entre absoluto y relativo, ateniéndose solamente a "la distinción entre más útil y menos útil" (RR, nº 85, p. 302).

82. Desde la perspectiva rosminiana, las *ideas del hombre no son un absoluto*, sino una *consideración de las cosas en forma absoluta*, esto es, una consideración en lo que son con prescindencia de lo que por ella puede sentir el sujeto. Las ideas son relativas a las cosas en cuanto son la inteligibilidad del ser y de los límites de las cosas; pero no son las cosas en su realidad; sino en su idealidad, esto es, inmersas en la idea del ser que les da inteligibilidad.

Por otra parte, Rosmini admitía -sin considerar esto un relativismo- que existen diversos modos de conocer una cosa (intuitivo, afirmativo, imaginativo) (RR, nº 84, Vol. IV, § 1212).

Lo que no parece aceptable -para Rosmini- es *un relativismo que es un subjetivismo derivado del sensismo*, donde el sujeto y el sentimiento se constituyen en la única o principal fuente de conocimiento y valor (RR, nº 55, p. 373). No se puede usar la racionalidad, implicada en el *principio de no contradicción* para desacreditar la razón, para negarle el valor que posee al posibilitar argumentar y comunicarnos. El argumentar es posible no solo porque *todo lenguaje contradictorio es absurdo*, sino principalmente *porque es absurdo no admitir que la idea del ser (y no la nada) es el objeto fundante de la inteligencia, nos agrade o no nos agrade*.

Por otra parte, es cierto que *tomamos conciencia* del principio de no contradicción, mediante una construcción psicológica; pero esto no significa que las condiciones de posibilidad para la construcción de este principio sean solo explicable psicológicamente¹¹³. Quien admite la explicación psicológica como una explicación última, ha asumido -consciente o inconscientemente- una filosofía positivista; es decir ha renunciado desde el inicio a toda explicación que vaya más allá de lo observable. Pero lo que puede observarse del principio de no contradicción es la construcción psicológica, no el ser que es en sí mismo no contradictorio: esto, sin ser observable, es entendible, es un dato de la inteligencia. Como se advierte, lo que separa a la filosofía de Rosmini, de la filosofía de Rorty es el principio de todo el sistema filosófico: el admitir el ser como objeto fundante de la inteligencia (Rosmini) o el considerar a la inteligencia como una forma (subjetiva) de sentir (Rorty).

En la concepción rosminiana, todo es relativo, menos el ser (en última instancia, Dios, el cual no se confunde ni con los entes ni con la idea del ser); por lo que, en realidad, todo es relación, sin que exista un relativismo. En este contexto, la relatividad de los entes -incluso de los entes culturales o culturas- no es inconmensurable ni las culturas son totalmente incommunicables. Esto lo llegan a constatar incluso los que no se dicen filósofos por profesión:

"A mi entender, la crítica posmoderna, en defensa de la identidad de las dife-

¹¹³ Cfr. CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.

rentes culturas y de una concepción más flexible y pragmática del ser humano, llega con frecuencia a proponer y ensalzar el relativismo más absoluto y grosero, que afirma la irreductibilidad de las diferencias culturales incluso para el conocimiento, lo que conduce a la defensa de la inconmensurabilidad e incomunicación, y en consecuencia al relativismo ético del todo vale y nada puede proponerse como mejor”¹¹⁴.

El *relativismo* cultural toma hoy como bandera no solo la inconmensurabilidad de las culturas, sino también el *etnocentrismo* (entendido como certeza incuestionable de lo propio e ignorancia despreciativa de lo ajeno), y el *historicismo radical* (donde lo que cuenta es la circunstancia histórica o la génesis de los conocimientos). La reacción contra estos “ismos” no puede ser tampoco la imposición autoritaria o fanática del etnocentrismo propio, o la reacción ciega contra una cultura diferente, o la indiferencia. Lo humano del hombre incluye la crítica, y ésta supone no solo la no contradicción en la comunicación -como sostiene J. Habermas-¹¹⁵; sino, ante todo, como sostiene Rosmini, la no contradicción en el pensamiento que sustenta la comunicación y que procede del ser.

Como vemos, una filosofía no es un mero deleite mental. Una filosofía como la posmoderna lleva ínsita una concepción que, si somos coherentes, podría incubar en su relativismo -en su aparente admisión de la pluralidad y de la tolerancia- fuertes injusticias sociales.

“Una de las *contradicciones fundamentales del relativismo cultural* consiste en que el respeto a las culturas ajenas, el reconocimiento del otro, lleva inevitablemente a admitir culturas que no reconocen ni respetan al otro...

El relativismo limita su igualitarismo a respetar las diferencias, pero olvida que esas diferencias pueden ser la consecuencia de la desigualdad... El relativismo cultural significa imparcial tolerancia para el asesinado y el asesino, para el torturado y el torturador, para el oprimido y el opresor, para la víctima y el verdugo”¹¹⁶.

En la propuesta rosminiana, la superación de la concepción relativista implica *una filosofía que sea crítica, educativa y metafísica*. No resultan suficientes los análisis empírico-lingüísticos de los problemas, sino análisis donde se hagan ver -o se desenmascaren- los *criterios* con los que se juzgan, los puntos de partida y las conclusiones a las que se llega. La superación de la concepción relativista supone una filosofía que sea *educativa* porque, entre otras cosas, aporta normas para exponer y *eliminar las contradicciones* presentes frecuentemente en la autocomprensión psicológica y en la vida social; que sea

¹¹⁴ PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998, p. 31. FEYERABEND, P. *Tratado contra el método*. Madrid, Tecnos, 1997, Cap. 1, p. 7. DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend*. Publicado en *Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC), nº 82, 1989, p.99-111.

¹¹⁵ Cfr. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Yaurus, 1988. HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985. GÓMEZ IBÁÑEZ, V. *La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas en Convivium*. *Revista de Filosofía*, 1994, nº 6, p. 194-228. BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 1992.

¹¹⁶ SEBRELLI, J. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona, Ariel, 1992, p. 61, 68.

educativa porque es *útil para cultivar las cualidades mentales* que favorecen el desarrollo de personas que sienten profundamente pero también que son capaces de pensar sin contradicción y actúan con voluntad y libertad, generando sociedades democráticas donde las discusiones son posibles. La superación de la concepción relativista supone una filosofía que es útil porque es *metafísica*, esto es, capaz de juzgar los tiempos, incluido el presente, trascendiendo los tiempos y las circunstancias, lo accidental, lo fenoménico.

La propuesta moral.

83. El hombre (singularmente o como grupo social) es bueno si su voluntad es buena. Y ésta es buena si reconoce lo que cada objeto es (sea cosa, acontecimiento o persona). Esa cualidad de la persona, que reconoce y obra respetando lo que las cosas son, se llama bien moral.

Esta concepción de la moral supone que el hombre tiene la *capacidad de conocer lo que las cosas son*, aunque a veces se equivoque. Supone que el *hombre es libre* ante lo que conoce, de modo que puede re-conocerlo en lo que es (reconocimiento del objeto u objetivo) o en lo que le conviene (reconocimiento subjetivo): el hombre es moral solo en el primer caso (donde el bien es *honesto*), y no en el segundo (donde el bien es solo *útil* pero no honesto) (AR, nº 11, § 11,34,56; cfr. nº 24, Vol. I, Sez. I, p.63-64; nº 13, § 136).

84. Hay muchos *aspectos relativos* en el acto moral. 1) Los objetos sobre los cuales recae el acto de conocimiento pueden ser contingentes, relacionados en forma múltiple, históricos, o sea sometidos a cambios en el tiempo; si son personas, pueden cambiar además por efecto de las decisiones que tomen. 2) Los objetos pueden ser considerados o conocidos, por el sujeto moral, desde muy diversos puntos de vista. 3) Los objetos complejos y sensibles pueden requerir de repetida experimentación para que el sujeto pueda conocerlos en lo que son. 4) El sujeto del acto moral puede ser más o menos consciente, más o menos libre, más o menos interesado en lo que conoce, más o menos apremiado por otros factores, al realizar su reconocimiento de lo que conoce.

Todo esto ubica al *acto moral*, a la moralidad, en una situación que no es absoluta. Solo permanece como *absoluto el ser*: El ser en universal es o no es, y en esto no hay medio. Lo que participa del ser, lo que tiene ser (el ente finito y sus actos), es más o menos limitado, situado, condicionado, relativo (en relación).

85. La moral *social* se basa en un bien común, al cual todos solidariamente colaboran respetándolo y del cual todos participan. La *voluntad solidaria* "es la causa de la sociedad" (AR, nº 24, Vol. III, § 37).

Eso común que todas las voluntades individuales convienen en querer es el bien común, que consiste *en respetar a todos y cada uno de los miembros de la sociedad como sujeto de derecho*. Para que se forme la sociedad es necesario, pero no es suficiente, como dijimos, la coexistencia, la convivencia, la agrupación que tenga por finalidad el bien de algún individuo. Se requiere, además, como causa eficiente, la voluntad; y, como causa final el bien común.

86. La *conciencia social* es un elemento importante en la consolidación de

la sociedad: ella es la conciencia de aspirar con los demás al mismo objeto común. El olvido de la conciencia social “precede a la disolución de la sociedad” (AR, nº 24, Vol. III, § 71-72).

“Esta conciencia social es ya un primer ligamen que los une entre sí: con ella cada uno siente la propia existencia social, vive casi una nueva vida, la vida del cuerpo colectivo. Mediante este sentimiento se acrecientan las fuerzas del individuo con el acrecentarse en él el coraje; él goza no sintiéndose solo, sino como si fuese muchos porque es parte de muchos” (AR, nº 24, Vol. III, § 73).

Las sociedades son, pues, mejores o peores, según: a) el grado de intensidad con el cual conspiran todas las voluntades de los miembros que la componen, y según b) el objeto que los une y desean alcanzar.

“La sociedad misma es fin y bien para el individuo; pero esto no quita que el individuo sea el fin para la sociedad” (AR, nº 24, Vol. III, § 91 nota). Ni un individuo debe ser esclavo de la mayoría, ni la mayoría debe ser esclavo de un individuo. *El bien común es el bien de todos y de cada uno: es el respeto de los derechos de todos y de cada uno.*

El *derecho* es, en la concepción de Rosmini, la facultad para obrar lo que a cada uno place sin ser impedido por otros, porque lo que hace es lícito. El derecho se basa, pues, en la moral. La moral, por su parte, radica en el reconocimiento justo de lo que es cada cosa, acontecimiento o persona; y este reconocimiento es justo por reconoce ni más ni menos de lo que cada ente es, en su tiempo y en espacio concreto, con sus acciones determinadas (AR, nº 24, Vol. I, § 107).

El individuo es más humano con el bien común del respeto del derecho de los otros; y la sociedad (los otros y las leyes) solo se constituye como sociedad en la medida que cuida con respecto a cada individuo.

87. Precisamente porque la sociedad es humana cuando busca el bien de todos sus integrantes, nace de ello una *solidaridad básica para con el necesitado*, la cual no depende solo del sentimiento de la gente o de la beneficencia de los gobernantes, sino que esta solidaridad se constituye en un *derecho del necesitado* (esto es, del que a pesar de todos sus esfuerzos carece de lo necesario para vivir) y en una *obligación del gobernante*.

“El gobierno civil tiene, por su misma naturaleza, la facultad y además la obligación de suprimir las *necesidades extremas* de los ciudadanos, dado que ha sido instituido para tutelar y regular todos los derechos”...

“La sociedad civil es instituida *únicamente para la tutela y la regulación de los derechos de todos los ciudadanos*. Esto me parece que debe ser tenido como un principio que no puede ser puesto en controversia sin subvertir la base de la libertad, sin dar al gobierno el poder más absoluto, más ilimitado y por lo tanto, más aborrecido en los tiempos civilizados” (AR, nº 35, p. 300, 301).

La propuesta educativa

88. La concepción rosminiana de la educación posee, entre otros, dos aspectos fundamentales: a) la *formación de un yo, propio, fuerte, capaz* de auto-determinación; y b) un *yo realista*, esto es, un yo que siente, conoce, ama, y se confronta con las exigencias de cosas, personas y acontecimientos exterior-

res ("la realidad"), no sujetos a los deseos del yo.

La educación es considerada como un proceso que tiende a la formación de toda la persona, y, en este sentido, se propone ser una educación *integral*. Esta integralidad puede también entenderse en un doble sentido: a) uno moral (que supone el desarrollo de la persona en su aspecto físico, intelectual y libre); y b) otro, social, cuidadoso de los aspectos "socialmente útiles" (AR, nº 1, §, 478).

La educación, en la concepción rosminiana, implica, pues, una *educación de la inteligencia*, aunque no se agota en ella.

89. La educación *intelectual* supone un creciente dominio de sí para *perfeccionar*: a) las percepciones, b) los niveles de intelección.

La *percepción* en sí misma es un acto simple del hombre, que se hace en un instante, mediante el cual el hombre se halla intelectualmente frente a un objeto: percibe que *subsiste algo*. En la percepción, naturalmente, el hombre dotado de cuerpo e inteligencia, *tiene una sensación y una idea de un extrasujeto*, sin tener aún conciencia del mismo, pues la conciencia implica otro acto: un acto de reflexión, de vuelta sobre lo ya conocido.

La primera percepción equivale a una palabra interior que nos podríamos decir, (inconsciente, sin darnos cuenta de decirla), y que correspondería a esto: "Siento un ente en mi sentido del tacto (o de la vista, del oído)". Ahora bien, afirmar que siento un ente es conocerlo para poderlo afirmar. En la percepción, en efecto, *se une una sensación y una idea de la cosa*, de modo que en la percepción conocemos directamente (no reflexiva o conscientemente) una cosa. En la percepción intelectual, una cosa sentida es conocida directamente (AR, nº 28, §, 109, 110). El intelecto percibe, en su primera y más imperfecta percepción de un objeto, solo *una acción de un ente diverso del sujeto*; pero no percibe los *modos* de acción de este objeto exterior.

La mayor parte de las cualidades que poseen los entes son accidentales y contingentes: pueden tenerlas o no tenerlas, o tenerlas en diferentes formas y grados. El desarrollo del conocimiento humano acerca de un objeto exige pues una investigación y reflexión continua sobre cómo es ese objeto. Conocer un objeto real, con numerosos y cambiantes accidentes, no es un acto simple que nos da la esencia del mismo de una vez para siempre.

90. Mas, por otra parte, la mente no puede fijar su atención sobre los entes *abstractos* (sobre los aspectos de un ente, considerado separadamente), sino *mediante signos* que le atraigan la atención en forma separada sobre esos aspectos. La inteligencia humana es, pues, en gran parte, *una inteligencia de signos y símbolos sociales*, la cual va de los significantes sensibles (las voces del lenguaje, por ejemplo) a los significados, y a las cosas.

La inteligencia humana se mueve a partir de tres posibles inicios: a) de las necesidades internas a su organismo, b) de las cosas externas y, en particular, c) de las voces que le afectan. Con la ayuda del lenguaje se desarrolla la inteligencia grandemente y rápidamente, y el sujeto puede adquirir "el señorío de sus pensamientos" de modo de poder reflexionar, esto es, volver sobre lo que ya siente o conoce (AR, nº 5, §, 713 nota 1).

El conocimiento humano se perfecciona formando *sistemas complejos de comprensión con diversos niveles de intelección*.

“La instrucción del primer orden consiste pues en el hacer observar al niño con sus propios sentidos los objetos externos, y en el hacerles hacer experimentaciones con ellos.

He aquí una gran finalidad: siguiendo a la misma naturaleza formar en el niño al *observador* y al *experimentador*: dirigir suavemente, constantemente, sagazmente su atención sin empero jamás forzarla o contrariarla” (AR, nº 28, §, 147).

91. **T**odo conocimiento puede implicar: a) algo que se conoce (material del conocimiento), b) un estímulo (signos, lenguajes) que llame la atención y la lleve a la reflexión para que c) el niño se pueda formar un concepto más complejo.

El niño no tiene aún dominio de lo que es: no se ha construido aún un yo. “Yo” es la palabra con la cual cada uno menciona su propia toma de conciencia de ser sujeto de sus acciones. Para lograr esto se requiere un *dominio de las propias fuerzas*, en particular de la atención que ya no debe dirigirse a los objetos sino volverse al sujeto que realiza la acción de conocer.

En el niño (y en el hombre en general), el sentir y el entender se dan en el mismo sujeto; y, en consecuencia, puede generar *dos tipos de órdenes* de conocimientos: el *subjetivo* (de acuerdo a su modo de sentir) y el *objetivo* (de acuerdo a como son las cosas) (AR, nº 28, §, 144). También puede formarse una imagen subjetiva u objetiva del propio yo. En el orden subjetivo, cuando las acciones están unificadas (porque ve e imita el accionar social) todo está unificado y puede hacer mecánicamente un sin número de acciones coordinadas. En el orden objetivo, los objetos deben poseer una lógica no contradictoria para ser entendidos. Este orden objetivo requiere pensar las relaciones que los objetos tienen entre sí, de los cuales él es el sujeto de esas acciones con las cuales los comprende. Un *yo lógicamente unificado* requiere mucho tiempo y esfuerzo para que se forme.

92. **E**l concepto de *persona*, por su parte, remite al sujeto humano en cuanto es un *principio activo supremo*, inalienable, dentro de un individuo dado; en cuanto es la raíz de la subsistencia y de la actividad suprema de un individuo. En este contexto, *la persona es pero también se hace*, al realizar sus actos: *se hace moralmente* justa o injusta con sus actos (AR, nº 12, § 811, 832-838).

La diversidad en la que se desarrollan las personas, en los diferentes tiempos y lugares, se llama *personalidad*. La personalidad expresa el nexo, que en diversos tiempos y lugares, las personas van dando a sus acciones en torno a la unidad de la persona.

La educación, en la realidad, no indica solamente el cuidado por el propio cuerpo; sino, además, el respecto por lo que es la realidad conocida, justo respecto que genera el inicio de la moralidad en las acciones y en el sujeto.

En este contexto, Rosmini deseaba que las ideas del niño, que primeramente pueden ser fantasiosas o ricamente creativas, se viesan confrontadas con la realidad.

“Se conduzca al ser humano a asimilar su espíritu al orden de las cosas exteriores, y no se quiera conformar las cosas exteriores a las casuales afecciones de su espíritu” (AR, nº 30, §, 236).

En este contexto, la concepción rosminiana de la educación implica admitir que el ser humano no es humano sin ideas, especialmente sin la innata idea del ser; pero, en el actuar del hombre, sus ideas se confrontan con la realidad, con el *modo de ser de la realidad*, de modo que este reconocimiento de lo que es real, hace al *sujeto moral*. Se trata pues de una concepción integral e integradora de la educación: integradora de las facultades del hombre y de los modos de ser (la realidad, la idealidad, la moralidad)¹¹⁷.

93. La tarea del docente se halla en presentar al niño, como lo hacía Sócrates, casos opuestos a los que él imagina, a fin de que confronte lo que él piensa (o lo que a él se le dice) con la idea del ser (para advertir si es pensable y, por lo tanto, no contradictorio) y con la realidad.

El primer deber del maestro se halla en pensar profundamente en *la estructura que tiene lo que va enseñar*, de modo que él mismo tenga una clara distinción de las ideas y de los datos de los cuales se compone lo que enseña. Luego deberá tener en claro *las relaciones de las ideas y las palabras adecuadas*, para exponerlas con el orden adecuado.

94. Mas este orden lógico debe ser psicológicamente rehecho, superando los problemas de comprensión. Por ello, el que aprende (niño o adulto) *solo aprende cuando rehace* lo que el docente enseña, *recreando* en su mente lo enseñado.

“El hombre no conoce plenamente alguna doctrina si no lo ha encontrado él mismo, y no ha *rehecho él mismo la demostración*. La comunicación de una doctrina a otros no enseña verdaderamente a quien la recibe, hasta tanto que éste *no la reconstruye con el propio razonamiento y la rehace él mismo*. He aquí el más importante precepto del que debe sacar provecho la escuela” (AR, n° 15, §, 890).

Sin embargo, esta estructura del yo no es monolítica: se arma y se desarma -en el mejor de los casos- para rearmonizarse con coherencia.

El aprender implica *ruptura con los principios de explicación inadecuados*; ruptura con la anterior visión de las cosas. La mayoría de las explicaciones las hacemos mediante el uso de la *analogía*, pero ésta no produce certeza. Por lo tanto, las leyes obtenidas por analogía deben poderse reformar siempre, “mediante nuevos descubrimientos y nuevos razonamientos”; y si nosotros quisiéramos tomar esas conclusiones como irreformables nos engañaríamos torpemente (AR, n° 28, §, 324).

95. Nos hacemos *críticos* porque, por un lado, la realidad externa nos sirve de *criterio* para medir nuestras ideas; y, por otro, el principio de no contradicción nos exige coherencia.

La crítica, sin embargo, es más necesaria aún cuando observamos *procesos internos* a nosotros mismos. Esas realidades internas no solo son tenues, fugitivas, complejas, sino que “las mismas facultades intelectivas, que se utilizan en el observar, agregan algo propio a la cosa observada. Por ello, para conocer a ésta en su pureza, debe sobrevenirle una *reflexión crítica*, que

¹¹⁷ Cfr. DAROS, W. R. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.

le quite a la cosa observada todo lo que se ha metido con la misma observación" (AR, nº 15, §, 952).

96. **A**prender críticamente no implica solo un criterio empírico, sino además un lento y progresivo análisis (reflexión) formal del objeto a aprender, para advertir si existe contradicción, entre lo que percibe naturalmente y lo que afirma percibir.

A la inteligencia con la reflexión le compete sondear cómo es lo real percibido; pero no es lo real en sí mismo el criterio de verdad: es solo el criterio de realidad.

97. **L**a *coherencia del yo* no es solo una coherencia lógica; es una *coherencia de todo el hombre consigo mismo y con los demás*. Por ello, la coherencia es también y, ante todo, social y afectiva; luego vendrá la coherencia estrictamente lógica.

También en el ámbito moral, el niño va creciendo coherentemente de acuerdo a los diversos niveles de intelección y de acuerdo a sus correspondientes normas morales, que no son las del adulto. En un primer nivel, el niño percibe y moralmente siente afecto (simpatía, de admiración e instinto de imitación) por lo que percibe. Sus primeras acciones de la voluntad son voliciones afectivas: tiende a todo lo que ve y lo quiere (benevolencia) sin saber conscientemente lo que quiere y lo que tiende a imitar. Según Rosmini, el niño inicialmente admira todo: "Admira y por esto ama: la admiración es la primera estima, en la cual tiene su cuna el amor" (AR, nº 28, §, 208).

98. **E**n un segundo nivel de intelección, el niño comienza a prestar atención a las relaciones entre los objetos y moralmente siente dolor cuando los objetos desaparecen de su vista (AR, nº 28, §, 282-283). En un tercer nivel moral, el niño trata de estar de acuerdo con las cosas o personas que ama, porque las quiere junto a sí.

"El niño no tiene por cierto las reglas de operar del adulto, y pretenderlo es una gran injusticia. Pero es también un error el suponer que el niño carezca completamente de normas. Él tiene las suyas; y conviene dirigirlo no con las nuestras sino con las suyas" (AR, nº 28, §, 207).

Cuadro comparativo y conclusión

99. **T**ratemos, pues, de esquematizar los resultados de nuestro intento de esclarecimiento.

<i>La filosofía de Richard Rorty</i>	<i>La filosofía de Antonio Rosmini</i>
<i>Algunos supuestos:</i> El mundo es contingente; las cosas valen por su utilidad práctica (πραγματικόν: lo apto para negocios, para lo factible, para la práctica). El ser de las cosas es igual a las consecuencias útiles que produce. El ser, si no es utilidad, es una mitopóiesis filosófica: "Un vapor y una fala-	<i>Algunos supuestos:</i> El ser es objetivo; no depende de los sujetos humanos; los trasciende. Es <i>uno</i> esencialmente aunque <i>trino</i> en sus formas: en cuanto es ideal (o idea e inteligible) es <i>verdad</i> y es objeto que funda la inteligencia humana; en cuanto es <i>real</i> es vida y sentimiento, y en cuanto es <i>moral</i> es el reconocimiento (justo) que el sujeto

<p>cia" (RR, nº 31, p. 124). La filosofía tradicional trata, sin embargo, de presentarlo como algo sagrado, trascendente e intocable (mítico). El único instrumento para interrogar que queda es "la pregunta histórico-sociológica de cómo y por qué cambian las pautas de justificación".</p>	<p>hace del objeto.</p> <p>El ser simplemente es en toda su infinita ilimitación. Reducir el ser a utilidad es una mitopóiesis filosófica realizada por los utilitaristas: es hacer sagrada la utilidad del hombre, o de la sociedad (inmanentismo).</p>
<p>La Filosofía <i>no debe intentar fundamentar</i>. Dado que el mundo es contingente, no es de utilidad fundamentar; sino opinar, tener creencias: <i>pragmatismo posmoderno</i>.</p> <p>No hay <i>condiciones de inteligibilidad</i>, sino acuerdos tácitos en las prácticas sociales.</p> <p>Las pretendidas verdades "no constituyen más que un recurso de una determinada raza o especie: su única `verdad´ es la utilidad". Las cosas son el <i>uso</i> que tenemos de ellas: en especial <i>su uso a través de las descripciones</i> que de ellas hacemos mediante el lenguaje. No hay verdad en sí (lo que es un absurdo). Abandonemos el problema de la verdad y hablemos de utilidad. El problema de la verdad de las creencias no es un problema de correspondencia con una realidad que sirve de criterio para la verdad de esas creencias. Admitir que existe una realidad que es absoluta respecto de nuestras creencias, hace surgir, por contraposición, "pensamientos relativistas".</p>	<p>La filosofía es un sistema de conocimientos iniciales cuyas conclusiones se demuestran como no contradictorias con esos conocimientos, por lo que ellas también son formalmente verdaderas.</p> <p>La filosofía <i>se fundamenta en el ser</i>, el cual es la condición de inteligibilidad: hace inteligible a todo lo que es. Un criterio filosófico básico consiste en distinguir lo que es de lo que no es. Una forma esencial del ser es <i>ser-verdad</i> (o sea, su inteligibilidad no engañosa), por sí para la mente, aunque el hombre pueda engañarse en sus actos de conocer, afirmando más de lo que percibe.</p> <p>La <i>verdad</i> es la manifestación inteligible de lo que cada ente es en una mente. Lo que es <i>útil</i> lo es <i>para alguien carente (antropocentrismo)</i>, por lo que la utilidad explica la carencia del sujeto, no lo que son las cosas; y no puede ser un principio último de una filosofía que explique el fundamento de todo lo que es en cuanto simplemente es.</p>
<p>Rorty ve a <i>la filosofía tradicional</i> como una empresa empeñada en escapar de la historia, encontrando condiciones ahistóricas (metafísicas) para cualquier cambio en la historia humana. En realidad, lo que hace es eternizar "un determinado juego lingüístico, práctica social o autoimagen".</p>	<p><i>Una filosofía verdadera debe poder explicar lo que es temporal como temporal y lo que no lo es como metafísico o transtemporal.</i></p> <p>Una filosofía verdadera no es un juego de palabras, ni la justificación de una práctica social por motivos de hecho o utilidad. Ella debe justificar las cosas por lo que son, sean temporales, culturales o de otra forma.</p>
<p>Las filosofías tradicionales pretenden haber alcanzado la esencia de las cosas, del hombre, de la sociedad; pero solo intentan (por diversos motivos) eternizar ideológicamente una visión antigua de las cosas y de las instituciones: son mitopoiéticas.</p> <p>El <i>historicismo</i> afirma que nuestros problemas, nuestro sentido de la existencia, nuestra filosofía solo se explica <i>dentro</i> de este nuestro mundo, en situaciones culturales de espacio y tiempo.</p>	<p>La esencia de una cosa es lo que se contiene en la idea de esa cosa, sea temporal o perenne. La esencia no es por lo tanto nada misterioso ni eterno en sí misma.</p> <p>Si todo lo que es, es temporal, sería entonces correcto el reconocerlo como temporal; pero si el ser objeto de la inteligencia abarca, en su inteligibilidad, a todo ente en cualquier tiempo o más allá del tiempo, también será correcto el reconocerlo como transtemporal.</p>

<p>po determinados. Ser historicista no es, para Rorty, algo despreciable, dado que todas las filosofías lo son, aunque la mayoría de ellas no desean reconocerlo y más bien, se ubican en un sitio como si el filósofo fuese el ojo de Dios, fuera de todo tiempo y espacio, que ve y conoce las cosas tal cual son, con absoluta verdad.</p>	<p>El <i>ser</i> no se reduce a un tiempo y lugar, aunque los <i>entes finitos</i> sí están determinados por las circunstancias temporales y espaciales, por las contingencias, por lo que les acaece o hacen.</p> <p>No todo se reduce al tiempo: <i>los entes finitos</i> son temporales; <i>el ser infinito</i> no lo es.</p>
<p>El <i>pragmatismo posmoderno</i> se centra en el hombre, en su práctica, en sus intereses y utilidades (individuales o grupales), justificando esto el poder prescindir de toda otra justificación.</p> <p>La <i>tarea de la filosofía</i> consiste entonces en ayudarnos a ver cómo son las cosas de acuerdo con descripciones no representacionistas y no logocéntricas. Ella se pregunta cómo algo “puede ser útil en vez de cómo puede ser correcto”; útil, claro está, para nuestros propósitos. Ella se propone “numerosas pequeñas preguntas pragmáticas”.</p>	<p>La filosofía de Rosmini no es antropocéntrica, sino que se centra y fundamenta en el ser. El ser es la medida de todas las cosas.</p> <p>El error del <i>idealismo reductivo</i> es creer que el ser es solo idea; el error del <i>idealismo subjetivo</i> consiste en creer que las ideas son solamente el producto de la actividad del hombre; el error del <i>realismo</i> es creer que el ser es solo realidad; el error del <i>sensismo</i> se halla en creer que la realidad es básicamente sensación; el error del <i>pragmatismo posmoderno</i> es creer que el ser es solo utilidad y que se debe abandonar todo otro fundamento.</p>
<p>“Lo que es depende de lo que es en relación con (o, si se quiere, en diferencia con)”. Existe un “panrelacionismo”. En este contexto pragmático, “el significado queda reducido al uso”. Todo es una gran red de relaciones sin otro fundamento. Hay que sospechar de las metáforas profundas.</p>	<p>El ser es el fundamento de las relaciones.</p> <p>Todo se relaciona en cuanto todo participa del ser.</p> <p>El significado de las cosas depende del ser inteligible de las cosas y de la mente. Hay tantos modos de significar como modos de entender.</p>
<p>Rorty propone abandonar la tradicional idea de la mente. “Lo mental” es una invención filosófica, es el resultado de dominar un determinado vocabulario técnico propio de los filósofos. No hay algo en sí mismo inteligible: El mundo de Platón es una fábula.</p> <p>Lo que hay son creencias y redes de creencias. A esas <i>creencias justificadas</i> se les puede llamar <i>conocimiento</i>.</p> <p>Una creencia, una opinión, puede ser útil o inútil, importa poco si es verdadera. Desde luego algunas son falsas; pero <i>lo que no puede admitirse es que el error sea universal, que todas las creencias sean falsas</i>.</p> <p>El pragmatista <i>no alberga ningún escepticismo generalizado</i> sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un <i>escepticismo detallado</i> sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias.</p> <p>Es útil tener la precaución de no con-</p>	<p>La mente no es una invención humana sino la intuición del ser, posibilitada por la presencia, a un sujeto, del ser inteligible por sí mismo e indeterminado. Ser inteligente significa, ante todo, saber distinguir objetivamente entre lo que es y no que no es, entre el ser y la nada.</p> <p>Las cosas son causas de las sensaciones humanas; pero <i>al sentir solamente no se conocen esas causas</i>.</p> <p><i>Conocer</i> implica captar lo que es el objeto conocido: si es un efecto implica conocer su causa. El <i>creer</i> consiste en la afirmación que hace un sujeto sobre lo que conoce.</p> <p>La <i>verdad</i>, en universal, es el ser en universal que se manifiesta en lo que es: el ser. Es obra del ser en el hombre. Por ello no podemos creer que una cosa <i>sea y no sea</i> al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista. Hay una creencia verdadera: creer que el ser es. Otras creencias pueden ser fal-</p>

<p>tradecirse.</p>	<p>sas.</p>
<p>El hombre es un "animal flexible", listo, con lenguaje; es racional en el sentido débil: capaz de "construir la trama de nuestras creencias de la manera más coherente, confiable y estructurada posible". El hombre es una especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se ha creado a sí mismo.</p>	<p>El hombre es un sujeto que siente (vive), conoce (intuye el ser y percibe los entes) y quiere (ama lo que son las cosas, y en tanto y en cuanto son). Es absurdo pensar que el hombre se crea o autogenera a sí mismo: se realiza a partir de lo que posee al nacer y de sus posibilidades (su naturaleza).</p>
<p>Las cosas causan creencias, pero no son un criterio de verdad. "Hay causas para la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la <i>verdad</i> de las creencias".</p>	<p>Los entes en cuanto son, son inteligibles. Ellos son inteligibles mediante la idea del ser que la mente posee y aplica a lo que siente. Lo que se conoce son los entes, no solo nuestras creencias acerca de ellos.</p>
<p>Decir que "algo es verdadero", significa que es <i>la mejor forma de actuar</i>. No hay representación exacta de las cosas, ni verdad objetiva como representación de la cosa.</p>	<p>"La representación de la cosa no es más que la cosa pensada como posible". La verdad es la manifestación de lo que cada cosa es. Si la representación se adecua con la cosa, aquélla es verdadera.</p>
<p>"El `relativismo` es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre <i>cualquiera</i> temas, vale tanto como la que más". Rorty no se dice propiamente relativista, pues para él hay creencias que importan más que otras. "Yo diría que no hay verdad en el relativismo, pero sí en el <i>etnocentrismo</i>: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coincidan con las nuestras en cierta medida... Este es un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación".</p>	<p>Desde <i>el momento que hay conocimiento hay un sujeto y un objeto</i> (aunque no haya conciencia de conocer, aunque el sujeto no se advierta como sujeto en ese acto de conocer, y simplemente conozca al objeto). El ser ideal o idea del ser fundamenta el conocer las relaciones. Todo conocimiento es relativo, en última instancia, al ser inteligible, pero éste es por sí inteligible, por el hecho de ser el ser. <i>El ser de los entes es la medida</i> de la verdad de la mente humana, la cual se dignifica si lo reconoce, más allá de la utilidad que de esto pueda derivarse.</p>
<p>"La noción de <i>validez absoluta</i> carece de sentido", salvo si alguien compartiese "algo en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales". Es poco útil distinguir lo que es relativo y lo que es absoluto. Lo que existe es el hombre con sus problemas prácticos. Hay que abandonar el problema del relativismo y no esperar la salvación en ningún absoluto, en nada fuera del hombre.</p>	<p>En el hombre mismo, "todo lo que es real es subjetivo"; es en relación al sujeto: "El sentir es un modo de ser relativo al que siente". Pero el hombre, animado y viviente, participa de Dios (el único absoluto) algo divino, relativo a Dios, pero <i>de validez absoluta</i>: la idea del ser. "El ser en su forma objetiva es el primer relativo, principio de todos los otros". Todos los entes son pues relativos al ser, pero éste es absoluto.</p>
<p>La <i>objetividad</i> se interpreta como intersubjetividad, o como solidaridad; se desecha la cuestión de estar en contacto con una realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje.</p>	<p>La <i>objetividad</i> es la característica del ser, por la cual éste no se reduce al sujeto humano singular o grupal. "El subjetivismo, o sea el psicologismo, es aquel sistema que reduce el</p>

<p>Todo inicia y termina en el hombre y en sus intereses prácticos (psicologismo).</p>	<p>objeto de la mente, la idea, a ser el sujeto mismo o a una modificación suya".</p>
<p>El <i>problema mente-cuerpo</i> (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), no es discutido por Rorty: <i>simplemente lo suprime</i>. No es útil distinguir el cuerpo del alma, ni el conocer y del sentir.</p>	<p>Tiene importancia <i>distinguir (no separar) la mente del cuerpo</i>, como distinguir el conocimiento de la sensación. Una sensación es el resultado de una mutación sujeto; un conocimiento es el término (la idea) de un acto de conocer.</p>
<p>Lo que antiguamente se llamó "<i>naturaleza humana</i>" no es más que una metáfora para el "retejido continuo de una urdimbre de creencias y deseos"; pero se trata de un tejido inconsútil, de una sola pieza, sin costuras. En un mundo contingente, no hay nada (ni Dios, ni Naturaleza, ni Verdad, ni objetividad) ante lo cual haya que responder.</p>	<p>La <i>naturaleza humana</i> es aquello con lo que nace todo ser humano: con la intuición de la idea del ser, común a todos, (por lo que somos virtualmente inteligentes) y con un cuerpo análogo al que permanentemente vitaliza y siente. La naturaleza humana es una realidad de la cual nos podemos hacer a veces una idea errónea.</p>
<p>El hombre no queda sujeto a ningún objeto: <i>se vuelve inútil la idea de sujeto</i>. En inútil también la idea de conciencia o de yo. El <i>yo no es un sujeto sustancial</i> que tiene creencias y deseos; sino que <i>consiste en una red</i> de deseos y creencias; red que <i>se vuelve a tejer ella misma</i> en respuesta a estímulos y deseos en interacción continua.</p>	<p>El <i>sujeto</i> es el acto primero de un ente, en cuanto es independiente y del cual dependen otros actos. Al sujeto se los conoce mediante sus actos. No puede existir un acto, sin un sujeto que lo cause o lo reciba. Una acción sin un sujeto es absurda: es algo que se hace sin nadie (ninguna causa) que lo hace.</p>
<p>"Para nosotros, afirma Rorty, <i>personas y culturas son léxicos encarnados</i>". El lenguaje no es algo accidental, sino constitutivo. El cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido.</p>	<p>La <i>persona</i> es aquel principio primero, que asume en sí todas las actividades inferiores (instintivas, volitivas), en cuanto contiene virtualmente la actividad suprema, y se expresa en la persona adulta como el poder de la libertad. El lenguaje es un sistema social de signos.</p>
<p>Rorty, al igual que Dewey, considera que "los seres humanos son hijos de su tiempo y lugar, sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad". La conciencia, como el gusto, es "igualmente productos del ambiente cultural".</p>	<p>El "yo" es realmente el sentimiento del sujeto; la <i>idea del yo</i> consiste, por el contrario, en la toma de conciencia de ese sentimiento, que mediante la cultura y, en particular, mediante el lenguaje, va realizando la persona.</p>
<p>"Volvemos pragmatistas es identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad".</p>	<p>El <i>sentido de la vida</i> se halla en vivir una vida justamente, reconociendo lo que cada cosa, acontecimiento, o persona es.</p>
<p>El hombre es una autocreación a partir de un organismo viviente que lucha por la existencia. Esta autocreación no tiene como resultado solo al individuo humano, sino a la sociedad humana.</p>	<p>El hombre se realiza, actúa en la realidad, pero no se autocrea. Como sujeto es contingente, mas el objeto fundante de su inteligencia y espíritu no es contingente.</p>
<p>La moral pragmática es una <i>moral utilitaria y antropocéntrica</i> en el sentido</p>	<p>La moral supone que el hombre tiene la <i>capacidad de conocer lo que las co-</i></p>

<p>“de que los seres humanos se deben respeto los unos a los otros; pero nada más”. En moral, se <i>“funde lo moral con lo útil”</i>.</p> <p>El progreso moral es un progreso en el sentimiento de simpatía cada vez más amplio, en un aumento de sensibilidad para con los que incluimos como a “personas como nosotros”, con lo que adquieren derechos humanos.</p>	<p><i>sas son</i>, aunque a veces, o con frecuencia, se equivoque. Supone que el <i>hombre es libre</i> ante lo que conoce, de modo que puede reconocerlo en lo que es (reconocimiento del objeto u objetivo) o en lo que le conviene (reconocimiento subjetivo): el hombre es moral solo en el primer caso (donde el bien es <i>honesto</i>), y no en el segundo (donde el bien es solo <i>útil</i> pero no honesto).</p>
<p>“La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión”. Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos desconocidos por nosotros.</p>	<p>La <i>voluntad solidaria</i> “es la causa de la sociedad”. Eso común, que todas las voluntades individuales convienen en querer, es el bien común, que consiste <i>en respetar a todas y cada uno de los miembros de la sociedad como sujeto de derecho</i>.</p>
<p>Admitido que la <i>cultura</i> 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), <i>hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la moral</i>. No se busca lo correcto sino lo útil.</p> <p>El relativismo es el abandono de la “validez independiente del contexto”.</p>	<p>El <i>hombre crea la cultura</i> y sus formas de vida. Desde el punto de vista moral, algunas formas de vida responden a lo que es la naturaleza humana (capaz de conocer y distinguir el ser del no ser). Otras formas de vida son injustas cuando no reconocen el ser de las cosas y personas objetivamente. <i>La justicia</i> es un valor moral universal, como el ser, y debe ser reconocido como tal.</p>
<p>Primero se da la <i>lealtad que procede del sentimiento</i> (del sentir que el otro es uno de nosotros, de nuestro grupo, al que debemos lealtad). La <i>obligación moral</i> no es el resultado de la razón, sino del sentimiento de lealtad. Ser justos, <i>hacer crecer la justicia</i>, consiste entonces en hacer crecer el sentimiento de que los demás son como nosotros, de nuestro grupo.</p> <p>Entonces la fraternidad y la igualdad son las bases para la organización social.</p>	<p>“La sociedad misma es fin y bien para el individuo; pero esto no quita que el individuo sea el fin para la sociedad”. Ni un individuo debe ser esclavo de la mayoría, ni la mayoría debe ser esclavo de un individuo. <i>El bien común es el bien de todos y de cada uno: es el respeto de los derechos de todos y de cada uno</i>. Ser justo no es cuestión de sentimiento, sino de reconocer (con inteligencia y voluntad) a cada uno lo suyo, su ser con todas sus circunstancias.</p>
<p>Es necesario <i>conmover</i> 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 muestra el sufrimiento en personas iguales a nosotros.</p> <p>Para esto es más útil la televisión y la novela que la filosofía. La tarea de la filosofía consiste en hacer más explícitas las prácticas humanas: en no apelar a otra autoridad que no sea la utilidad para algunos fines.</p>	<p>El olvido de la conciencia social “precede a la disolución de la sociedad”. “Esta conciencia social es ya un primer ligamen que los une a los hombres entre sí: con ella cada uno siente la propia existencia social, vive casi una nueva vida, la vida del cuerpo colectivo. Mediante este sentimiento se acrecientan las fuerzas del individuo con el acrecentarse, en él, el coraje; él goza no sintiéndose solo, sino como si fuese muchos porque es parte de muchos”.</p>
<p>Crear que somos <i>iguales por naturaleza</i>, o que hay una <i>igual dignidad humana</i> en las personas “es una excentri-</p>	<p>Los hombres son humanos; son iguales no en su realidad, sino en su idealidad: poseen la misma y única idea del</p>

<p>idad Occidental”.</p> <p>La <i>igualdad es etnocéntrica</i>: los norteamericanos son iguales entre los norteamericanos, los marxistas entre los marxistas, etc.</p> <p>No hay una identidad en sí misma, sino en un contexto y esa identificación es la base de la moral.</p>	<p>ser que les da la naturaleza humana y los hace específica y potencialmente inteligentes a todos.</p> <p>Los hombres no se especifican por la raza, el color, el sexo o la nación. Se especifican de otras especies por el poder ser inteligentes, dado por la participación en la idea infinita del ser.</p>
<p>No tenemos que <i>aprender</i> nada esencial, ni eterno ni trascendente más allá de la historia. Para ser humano, es suficiente con <i>captar la relativa estupidez de cada época</i>.</p> <p>Búsqueda de <i>coherencia</i> entre las creencias es lo que da unidad a la persona en medio de las contingencias: es lo que forma y educa.</p> <p>Una finalidad útil de la educación es esperar un futuro más humano, más democrático, más feliz.</p>	<p>La <i>educación</i> posee, entre otros, dos aspectos fundamentales: a) la <i>formación de un yo, propio, fuerte, capaz</i> de autodeterminación; y b) un <i>yo realista</i>, esto es, un yo que siente, conoce, ama, y se confronta con las exigencias o ser de cosas, personas y acontecimientos exteriores (“la realidad”) no sujetos a los deseos del yo.</p> <p>El no admitir nada absoluto es la estupidez de nuestra época: es el intento de suprimir el pensamiento.</p>
<p>Vivimos cada vez más en un <i>mundo “collage”</i>, donde viven sin más lógica - como pegadas una junto a otra- formas de vidas dispares, con diversas opciones, diferentes valores y preferencias, difícilmente compatibles entre sí. Se trata de aceptar pragmáticamente, y con tolerancia, una condición de hecho.</p> <p>La <i>tolerancia</i> no significa que debemos imitar a los demás, sino que debemos respetarlos con simpatía, dialogar, expresar opiniones (o regatear intercambiando ideas), aunque no tengamos los mismos sentimientos, los mismos puntos de vista, los mismos valores. En estos frecuentes casos, entra a funcionar la actitud irónica liberal, esto es, de tolerancia sabiendo que nada hay que sea absoluto.</p>	<p>Vivimos, de hecho, en un <i>mundo antropocéntrico y nihilista</i>; pero podríamos vivir de otra manera: Tendiendo a ser más objetivos, respetando el ser de cada cosa, acontecimiento y persona.</p> <p>La sociedad civil es instituida <i>únicamente para la tutela y la regulación de los derechos de todos los ciudadanos</i>.</p> <p>La tolerancia, para con las personas y sus formas de vida, para con la voluntad débil de los seres humanos, es deseable; pero no para con los conocimientos erróneos. La tolerancia se ejerce con las personas; la crítica con los sistemas de conocimientos. En el ámbito de la inteligencia, la verdad excluye el error, no tolera la contradicción. En este sentido, “obligar a la mente a ser tolerante es obligarla a anularse”.</p>
<p>El <i>saber cultural</i> no tiene principios universales: solo poseemos <i>narraciones</i>, aprecio por las contingencias.</p> <p>No solo la cultura carece de algún principio universal holístico; sino que la misma mente humana no es para Rorty más que una trama de creencias y deseos.</p> <p>Al que aprende le compete tejer y retejer esa trama, con un yo nunca unificado totalmente. El ser humano es lo que se hace.</p> <p>Aprender consiste, entonces, desde un punto de vista pragmático, en saber manejarse con creencias que son útiles y en saber ser eficaz.</p>	<p>Hay un saber subjetivo (o creencia de saber) y un saber objetivo.</p> <p>En el hombre se dan <i>dos tipos de conocimientos</i>: el <i>subjetivo</i> (de acuerdo a su modo de sentir) y el <i>objetivo</i> (de acuerdo a como son las cosas). También puede formarse una imagen subjetiva u objetiva del propio yo.</p> <p>En el orden objetivo, los objetos culturales poseen una lógica no contradictoria para ser entendidos.</p> <p>El logro de un <i>yo lógicamente unificado</i> requiere mucho tiempo y esfuerzo, pues el sujeto debe pensar las relaciones que los objetos tienen entre sí y en sí mismos, prescindiendo de la</p>

El método educativo es ante todo socialización (para todos) y luego individualización, autonomía (para unos pocos con estudios universitarios).

utilidad o gusto del sujeto.

100. La *hipótesis de trabajo* que aquí se asume -como hemos dicho al inicio- se centra en intentar esclarecer si, por un lado, la objetividad, la verdad o bien, y por el otro, el relativismo, son solo *una mitopóiesis filosófica* (como sostiene Rorty, debiéndose abandonar tanto el aprecio por la verdad y la objetividad, como el enmarañada temática del relativismo, y apreciar pragmáticamente la utilidad y la historicidad de las cosas y sucesos); o bien, la objetividad y la verdad -la verdad objetiva- son *exigencias de la mente y de la naturaleza humana* que, aunque frecuentemente no se alcanzan en forma consciente y explícita, deben apreciarse, y buscarse en su aproximación, más allá de la utilidad que puedan prestar a los intereses privados, frecuentemente egoístas (como sostiene Rosmini).

Los resultados a los que se llega hacen ver que se trata de dos sistemas filosóficos, diversos pero coherentes en sí mismos. Los dos, con otras palabras, hacen manifiesta la misma estructura de la filosofía, aunque ésta de hecho se estructure con diversos contenidos.

Por una parte, entonces la filosofía de Rosmini se rige por el principio de la coherencia o no contradicción, porque la *mente humana se fundamenta en la intuición del ser*, ser que es objeto primero y fundante de la inteligencia: el primer saber consiste en distinguir el ser del no ser. Pero el ser no es solamente idea (manifestación del ser, verdad del ser y medio útil para conocer), sino además realidad y moralidad. La utilidad no abarca todo lo que es el ser.

Por otra parte, la filosofía de Rorty se funda (sin querer fundar nada) en el supuesto de un mundo contingente y en la utilidad pragmática (*pragmatismo*), centrada en los problemas históricos, e intencionalmente abandona todo recurso que los trascienda, todo otro fundamento teórico (*pragmatismo posmoderno*). Admite el principio de no contradecirse, pero solamente porque es útil, sin que interese buscarle otro fundamento a este principio.

Nos hallamos, pues, ante dos principios filosóficos. El principio de una filosofía es aquello a lo cual nos referimos cuando explicamos lo que son las cosas o los sucesos. Según Rorty, las cosas, sucesos o personas, son lo que usamos de ellas (lo demás es pura teoría e inútil: o sea no es válido en absoluto). Lo que absolutamente vale es la utilidad: la utilidad se convierte en el principio absoluto de su filosofía, aunque a Rorty no le interesa hablar de los absolutos, porque generan, en filosofía, el inútil problema de lo relativo y del relativismo.

Ahora bien, para Rosmini, explicar que "es" algo supone conocerlo y conocer es saber qué es y qué no es (conocer su ser, su entidad en absoluto, en lo que ese "algo" es, o sea, al margen de su utilidad para nosotros); el uso que hagamos de él es solo *la utilidad para nosotros, más no es todo lo que es*. El hombre, por ejemplo no puede ser pensado solo *como una utilidad* (como medio o instrumento): es (en sí mismo real, moral o inmoral, etc.) aunque también sea -o pueda ser- inútil para otro hombre.

Para Rosmini, el punto de referencia de su sistema filosófico es el ser (la idea del ser, el ser de por sí inteligible). Para Rorty, por el contrario, el *punto de*

referencia no es el ser (ni las ideas, ni la realidad, ni la moralidad), nada exterior o distinto del hombre, sino la *utilidad para el hombre mismo*: el hombre es el que da sentido a las cosas y sucesos advirtiendo -en el tiempo y en el espacio, en cada cultura- el uso que tienen o pueden tener¹¹⁸. "Hombre" no es aquel que tiene el *ser* del hombre (o una naturaleza humana, lo que es un pseudoproblema); sino aquel que *se considera semejante a los otros*, y es considerado por los demás como uno semejante a ellos. Por ejemplo, para el europeo conquistador de América, ser humano era no ser indio; para el creyente era no ser infiel; para el blanco consistía en no ser negro, para el libre no ser esclavo (RR, nº 100, p. 233, 271). Un ser humano es como él se describe: es su descripción. Pero Rorty propone como práctica distintiva del ser humano, para la actualidad, el compartir prácticas sociales que tiendan a suprimir el dolor inútil en los demás, y permitan ampliar el sentido de nuestra comunidad.

101. Ahora bien, si se admite el *principio de no contradicción* como condición mínima para toda filosofía (considerada como sistema de conocimientos), entonces advertimos que ambos sistemas filosóficos (el de Rorty y el de Rosmini) son coherentes: *Rorty suplanta al ser con la contingencia y la utilidad; Rosmini acepta el ser en su máxima indeterminación*, por esto, la filosofía de Rosmini aparece como *un sistema más universal y teóricamente fundado* que el pragmatismo posmoderno.

Por otra parte, el intento de no fundar una filosofía (carácter típico de la posmodernidad), de sonreírse de los intentos por encontrar un absoluto fuera del hombre (ironismo) es más retórico que real, pues de hecho Rorty fundamenta sus escritos en la *contingencia* y en la *utilidad*, conceptos que no discute y toma de hecho como un absoluto para su sistema.

102. De hecho, *toda filosofía es una creación* (ποίησις: póiesis) del filósofo, que establece algún(os) principio(s) y, de algún modo, lo sacraliza como un mito (mitopóiesis).

Sin embargo, cabe preguntarse si se trata siempre de una mitopóiesis subjetiva (fundada solo en los deseos del sujeto) u objetiva (fundada en la naturaleza de los objetos que considera, por ejemplo, en la naturaleza humana).

Este es el punto en que la filosofía de Rosmini se separa netamente de la filosofía Rorty. Para Rosmini, el *ser* es el objeto -base de la objetividad, de la verdad, de lo absoluto- que *funda la inteligencia y es una exigencia de la naturaleza humana*; para Rorty, por el contrario, *el ser es una invención filosófica* y no es útil distinguir a) el sentir y b) el conocer.

Cabe sin embargo admitir que el *ser* es considerado, en la filosofía rosminiana, como una concepción que nos remite a una fundamentación más universal que la utilidad: fundamenta todo lo que es, sea útil o inútil. En este sentido, *la filosofía rosminiana aparece como más fundada y universal: fundada en la naturaleza humana, no solo en la utilidad del sujeto*. Pero a Rorty lo tiene sin cuidado la fundamentación teórica de una filosofía; él se atiene a lo

¹¹⁸ Rorty afirma que "nos deberíamos negar a discutir cuestiones tales como 'la naturaleza de la referencia'", pues esto pone como tema de discusión las nociones de "realidad" y de "verdad", de "sujeto y objeto", que para Rorty no son útiles y le complican su filosofía. De hecho, se niega a utilizar algo distinto de *la utilidad* como criterio de *referencia*: por ejemplo, los pensamientos no son representaciones de algo exterior a lo que se refieren y que los verifica. Cfr. RR, nº100, p. 123.

pragmático, a las formas de negociar acuerdos.

Ambos sistemas, al asumir un principio, se diferencian de los demás y tachan a éstos de arbitrarios. El ser indeterminado, según Rosmini, es la fuente de toda inteligibilidad e incluye, en su universalidad, al concepto más específico de utilidad; pero el ser va más allá de lo que es útil, a tal punto que este ser-útil no puede presentarse como principio fundante de la filosofía. Por otra parte, el concepto de pragmático de utilidad posmoderna, (esto es, sin interés por fundamentar posiciones filosóficas), *descalifica, por inútil*, al ser universal como un principio de una filosofía valiosa. No cree que haya principio o condición de inteligibilidad: el hombre conoce de hecho o no conoce.

Estando así las cosas, no cabe duda que, desde el punto de vista teórico y universal, la filosofía de Rosmini aparece como más fundada y trascendente. Ahora bien, *si admitimos como criterio que una filosofía es mejor que otra si -y solo si- explica más con menos*, la filosofía rosminiana, recurriendo solamente al ser ideal universal (el concepto con menos contenido lógico, pero con más extensión) explica el origen del conocimiento (y todo lo cognoscible que de él se deriva) *mejor* que la filosofía de Rorty. Rorty, al abandonar el intento de fundamentar teóricamente un sistema de explicación, *abandona el concepto tradicional de filosofía y debe elaborar un nuevo léxico adecuado a su opción*: la filosofía solo debe narrar relatos y fundar un relato en otros relatos. Para Rorty, "la *filosofía* consiste en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra raza... Se asemeja bastante a lo que a veces llamamos 'crítica de la cultura'"¹¹⁹. Esto hace de la filosofía solo una narración sociológica o etnoantropológica, que no puede -considerada la filosofía como sistema teórico de explicación última- competir con la posición rosminiana.

Si queremos recurrir al concepto de *verdad* para constatar qué filosofía es más verdadera, debemos advertir que cada filosofía elabora su idea de verdad a partir del principio del sistema que asume: la verdad es el ser en su manifestación a la inteligencia, en la posición rosminiana; y la verdad no interesa: ella es -si así puede llamársele- la explicación más útil, en la posición pragmática de Rorty.

Rorty tacha de *fundamentalismo* a todo recurso a lo ahistórico ("porque mientras sigamos creyendo que existe un poder ahistórico que determina lo correcto -un poder llamado verdad o racionalidad- no podremos dejar atrás el fundamentalismo" -RR, n° 58, p. 69). El fundamentalismo -un sistema donde hay una idea que da fundamento- es inaceptable solo si es un voluntarismo, o sea, una imposición arbitraria o ciega (o sea contradictoria en sí misma). Por el contrario, el negar dogmáticamente la posibilidad de fundamentar nuestras ideas ¿no es un fundamentalismo, un fundamento que sostiene irracionalmente, en la práctica, a todo el pragmatismo? ¿No está Rorty determinando -no por la verdad, sino por su voluntad- lo correcto y lo fundamental, cuando admite que el mundo es contingente y exige que se abandone todo recurso ahistórico o metafísico y consideremos que el hombre es el único fundamento de sí mismo?

Rorty, en efecto, no prueba que el mundo es contingente, simplemente abandona toda referencia a algo exterior al hombre, ante el cual el hombre de-

¹¹⁹ "So it (Philosophy) is a study of the comparative advantages and disadvantages of the various ways of talking which our race has invented. It looks, in short, much like what is sometimes called 'cultural criticism'" (RR, n° 31, p. 54).

quiera confrontarse. No ve ni siquiera en el empirismo nada valioso, tampoco en el idealismo -ya abandonado por Dewey- aunque asume con él que todo es histórico, contingente, evolutivo (RR, n° 104, p. 294). Mas el evolucionismo que asume Rorty es *ciego, o sea, sin finalidad previa*. Rorty aprecia, como valor fundamental, la *contingencia* del mundo y, en consecuencia y más precisamente, la búsqueda de la *utilidad* en esa contingencia. Mas si se le preguntara: *¿Utilidad para qué finalidad* previamente establecida? Respondería: Es de desear las cosas "útiles para crear un mundo mejor". Si se le volviese a preguntar a los pragmatistas: Cosas útiles o mejores "¿según qué criterio?", no tendrían "una respuesta detallada (*they have no detailed answer*)", como, en la evolución, los mamíferos no habrían podido especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundo dinosaurios (RR, n° 99, p. 14). Ellos simplemente se reproducían sin poseer ningún criterio o finalidad absoluta de algo mejor. Como se advierte, Rorty identifica el ciego procedimiento de la evolución biológica con la evolución cultural y social que los hombres podrían predefinir.

Al no admitir nada absoluto -ni el ser, ni la realidad, ni la naturaleza ni la verdad-, Rorty toda crítica se vuelve contingente. La filosofía de Rorty se convierte en una expresión de deseos, pero no en un sistema fundado. Sus afirmaciones "todos tenemos capacidad de autocreación", "todos debemos tratar de evitar la crueldad y humillar a otro" no son más que deseos sin fundamento alguno. "Rorty no puede proveer ningún criterio para distinguir la solidaridad que él propugna de la crueldad que combate"¹²⁰.

Perdido el valor del ser y del no ser, todo pierde sentido; convertido el ser en utilidad, ni la utilidad misma tiene teóricamente sentido.

103. Para Rosmini, *abandonar un problema no es resolverlo*: es declarar la impotencia racional del sistema asumido, en este caso, el pragmatismo.

Lo que Rorty realiza es el abandono de todas las ideas, menos la idea de contingencia y de utilidad, sin explicar por qué esta idea vale más que las demás, a no ser porque conviene a quien la defiende. Admitida la contingencia del mundo (por la que nada hay absolutamente necesario, ni verdadero, ni objetivo) la utilidad se justifica en sí misma, por la utilidad que ofrece al sujeto que no admite otro valor primario que su propia utilidad; mas esto nada tiene que ver con la verdad.

Rorty para sostener su sistema debe abandonar el sentido común y el sentido corriente de la palabra "verdad", que ciertamente no significa utilidad. Se da en el pragmatismo un menosprecio por la mente, por el conocimiento, por verdad en sí misma y por el lenguaje corriente; y solo es apreciada la utilidad para el hombre, aunque para esto debe inventar un nuevo léxico. El hombre (y, en concreto, sus intereses, sus utilidades) se pone, de este modo, como la medida de todas las cosas.

Por el contrario, para Rosmini, la verdad es una exigencia de la naturaleza de la mente humana: es una exigencia con la cual y por la cual nace la inteligencia humana. Si no se distingue: a) el ser, b) de la nada, no hay inteligencia. El ser es el objeto fundante de la inteligencia y el ser manifestado a la inteligencia (ideal del ser) es la verdad del ser, pues la verdad no es más que manifestar lo que son las cosas. Sin la verdad, no tiene sentido hablar de conocimiento; porque un conocimiento o es verdadero o no es conocimiento. Creer

¹²⁰ PALTÍ, E. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 134.

conocer no es conocer, sino afirmar, estimar que se conoce. Tampoco se conoce cuanto se está en el error, esto es, cuando se realiza un acto de conocer que no llega a su objetivo o término adecuado, sino a una ficción, producida (entre otras causas) por el interés.

El interés es una creación y un valor del hombre, del sujeto, no de la verdad u objeto de la inteligencia. Confundir el interés con el conocimiento, o identificarlo, es confundir o identificar el sujeto con el objeto¹²¹. La verdad no es una creación del conocimiento; sino que el conocimiento es un efecto de la verdad (AR, n° 15, § 139-158; n° 5, § 1286). "La invención no es nunca la creación de la verdad" (AR, n° 15, § 1001). La invención es la creación de una hipótesis que debe someterse a demostración o verificación.

En este caso, el principio a verificar es el de no contradicción que en la filosofía de Rosmini encuentra su justificación en la idea del ser, objeto y fundamento de la inteligencia, algo propio de la naturaleza humana.

Por el contrario, Rorty utiliza el principio de no contradicción sin otra justificación que la utilidad: es útil el utilizarlo. Supuesta (no probada) la contingencia del mundo, la utilidad para el hombre, en Rorty, se autojustifica sin otro recurso exterior a ella: en última instancia, el hombre se autojustifica sin más. Dado que el mundo es contingente, Dios ha muerto y no hay ningún tribunal superior al hombre mismo: ni la naturaleza, ni la realidad, ni la verdad, ni la objetividad. Pero *un interés no puede ser algo meramente empírico: esconde una opción teórica que se oculta* en el momento de hablar de fundamentación. La utilidad es siempre utilidad para alguien o algo; erigida como fundamento sin otro fundamento o relación, es una mitopóiesis filosófica de los utilitaristas.

104. "En todo objeto hay una duplicidad: el *contínente*, que propiamente llamamos objeto, o forma objetiva o *idea*; y el *contenido*, que llamamos *esencia*, o entidad inteligible" (AR, n° 34, Vol. III, § 919). En el caso de la filosofía, toda filosofía es una forma o idea última, sistemáticamente organizada con sus consecuencias, acerca de un contenido: la realidad, la vida, la sociedad, etc.

Crear que nada se construye es un realismo ingenuo: es estimar que todo está dado y es suficiente mirar lo que son las cosas y acontecimientos. *Crear que todo se construye* es un idealismo subjetivo, no menos ingenuo: la realidad son las ideas que construimos según nuestros deseos.

En las filosofías existe algo de idealismo: las formas de construir la organización de los sistemas de pensamiento. Esa *forma de organizar los conocimientos* es ciertamente *una creación humana y relativa a ella*; pero no siempre lo es *el contenido* al cual se refieren los principios (últimos o primeros) de una filosofía¹²².

El ser, indeterminado, objeto fundante de la inteligencia, principio de la filosofía de Rosmini, se presenta, como una exigencia de la naturaleza humana que el hombre no crea sino que descubre. La utilidad se presenta en la filosofía de Rorty como algo adecuado a la sobrevivencia del hombre, como lo mejor para el hombre en las circunstancias actuales, pero no como algo propio de la

¹²¹ Cfr. HABERMAS. J. *Conocimiento e interés*. Bs. As., Taurus, 1990, p. 143, 322.

¹²² Ya desde antiguamente se reconocía este "relativismo" en los modos de conocer: "Modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo *modi sciendi varietas facit scientiam variabilem*, non autem variatio rerum scitarum" (Tomás de Aquino. *De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8). "In rebus diversis est diversum esse... *Una veritas*, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt *plures veritates* in rebus creatis, quibus dicuntur formaliter" (*In I Sent*, D. 19, q. 5, a. 2).

naturaleza humana.

105. Lo que se debe poner en juego, y someter a crítica en las filosofías, es justamente el principio que las funda y del cual parten; en este caso: *el ser indeterminado, objeto ideal fundante de la inteligencia* (Rosmini), y *la utilidad para cada hombre, si otro fundamento teórico* (en el pragmatismo posmoderno de Rorty).

Asumidos estos principios, con ellos se establece lo que es la naturaleza del hombre y lo que es la creación sacralizada del mismo (mitopóiesis). *La naturaleza humana es, para la filosofía rosminiana*, la mente constituida en un sujeto que intuye el ser objetivo e ideal (idea innata del ser) y que siente permanentemente su cuerpo al que humaniza en un tiempo y en un espacio. *La naturaleza humana, para la filosofía de Rorty*, es un concepto inútil: existe el hombre y sus necesidades prácticas que justifican su obrar, donde toda justificación es creada por el hombre (póiesis) y a veces, sacralizada por él mismo como si fuese un mensaje divino (mitopóiesis).

En este contexto, la filosofía de Rosmini manifiesta una capacidad de explicación última: el ser en toda su indeterminación y amplitud, trascendente al hombre. La filosofía de Rorty permanece en el hombre, donde él mismo establece lo que es comprensible, racional, o sea, lo útil.

La filosofía de Rorty se propone, explícita y teóricamente, no justificar sino afirmar lo pragmático. Rorty no se propone, por ejemplo, argumentar contra la moral tradicional, ni averiguar si la naturaleza humana es naturalmente buena o naturalmente sádica. Su propuesta consiste en *abandonarla*, dado que esta discusión es pragmáticamente ineficaz, y un debate filosófico sería "una materia perfectamente inofensiva", esto es, no cambiaría las conductas RR, n° 53, p. 201).

No obstante ello, no puede evitar caer en algunas contradicciones desde el punto de vista teórico; contradicciones que son, para Rorty, dignas de ser abandonadas, pues le generan más problemas que soluciones. Una de estas contradicciones se halla, por ejemplo, en utilizar el principio de no contradicción y cuidarse de no contradecirse, pero sin poder justificarlo teóricamente: evita las contradicciones porque le es útil evitarlas.

Otra contradicción teórica se halla en afirmar que no ama la filosofía, ni puede haber algo así como "amor a la sabiduría" o al conocimiento en sí mismo, (como lo afirmara en su conferencia de Rosario, Argentina, el 4 de agosto de 1997); pero, por otro lado, utiliza la filosofía y el conocimiento en cuanto es pragmático.

106. En realidad, *Rorty no explica filosóficamente el conocimiento*: simplemente lo usa porque es útil y abandona las explicaciones teóricas. El pragmatista como el sensismo no explica el conocer: ya lo supone. El filósofo sensista que comienza su filosofía del *yo siento*, o el pragmatista que la comienza con el *yo hago algo útil*, ya han introducido el *conocimiento* sin explicarlo, identificándolo con la sensación o con la acción y sus consecuencias útiles (AR, n° 6, § 326 nota).

La sociedad contemporánea ha reemplazado, al parecer, la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social; pero una libertad sin verdad, no es verdadera libertad: es más bien un accionar espontáneo y un proceso irracional. Una descripción histórica de lo que somos no es suficiente,

para justificar sin más las situaciones sociales o la posición privilegiada que han tomado algunos en algunas sociedades, como, por ejemplo, en la norteamericana.

El precio que exige Rorty para que se acepte su filosofía se reduce a *convertirnos en irracionales*, sin fundamento para lo que somos, lo que nos hace solo espectadores de la estupidez de una época.

“Es innegable que somos criaturas de nuestro tiempo y grupo, instruidos en su forma de vida y sus hábitos mentales desde el amanecer de nuestra razón. Pero nuestra cuestión requiere no sociología ni antropología, sino filosofía. Deseamos saber *no sólo* como llegamos a ser como somos. Deseamos saber si es bueno o correcto o propio que seamos así, y de ser así, por qué”¹²³.

Si los historicistas y pragmatistas desean hablar de una sociedad más libre y más justa, no tienen otro fundamento que lo irracional o lo estético, o bien, la renuncia a todo fundamento (Dewey, Habermas, Vattimo). Rorty es una expresión de nuestros tiempos posmodernos, solo apoyado en una voluntad casi romántica. Si bien Rorty “no cree en Dios ni en ningún sustituto adecuado”, no estima que todo está permitido y “que todo el mundo puede hacer lo que quiera”. No obstante, sin razón alguna, la disminución del sufrimiento, si bien es producto de la cultura, no es objeto de negociación (RR, n° 89, p. 45).

107. El problema de la verdad, de la objetividad y del relativismo tienen sentido, entonces, solo en relación con el principio último que asumen los filósofos:

A) El principio filosófico asumido por Richard Rorty podría resumirse así: *Dado que todo es contingente, todo importante es lo relativo al hombre* que tiene intereses útiles, y a veces sociales. “Una vez que Dios y su punto de vista desaparecen, sólo quedamos nosotros y nuestro punto de vista”, y Rorty no admite ningún otro sustituto de ese su punto de vista: ni la razón, ni la naturaleza, ni algo objetivo o verdadero (RR, n° 104, p. 10; cfr. n° 89, p. 77).

En este contexto, no se da un avance hacia la verdad, ni un progreso intelectual en sí mismo, sino de acuerdo “al desarrollo de herramientas” (las utilidades, los instrumentos, los medios o recursos) que puede utilizar cada hombre, según su juicio personal; porque nada es mejor o peor en sí, sino a juicio de cada uno.

“Yo veo el progreso intelectual como el desarrollo de herramientas cada vez mejores para fines cada vez mejores -mejores a nuestro juicio naturalmente-” (RR, n° 100, p. 178)

Rorty rechaza, de este modo, la noción de *progreso teleológico*. Progresar, para él, no es acercarse a una meta dada que nos espera fuera de la comunidad. Progresar es solo interpretar, hoy, el pasado como progresivo.

Lo trascendente es abiertamente suplantado por lo inmanente antropológico: el hombre está, en la práctica, solo en manos del hombre, sin otro fundamento (*antropocentrismo pragmatista posmodernista*). El hombre puede ser un lobo para otro hombre, pero a veces podemos luchar para que no lo sea.

¹²³ SOSA, E. *Filosofía en serio y libertad de espíritu* en *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1988, Tomo I, p.398.

“Yo quisiera reemplazar -afirma conscientemente Rorty- 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 posible” (RR, N° 53, p. 87).

En este contexto, la *verdad* -en la concepción de Rorty- solo podría entenderse como aquello a “lo que llega a creerse en el curso de las disputas libres y abiertas” (RR, N° 53, p. 87; Cfr. n° 26, p. 166, 290, 158, 169, 253; n° 57, p. 228).

En este contexto, y desde un punto de vista de la filosofía tradicional, o del sentido común, no resulta fácil no tildar a la filosofía de Rorty como de relativista y subjetivista, si bien él desecha y abandona esos planteamientos que suponen admitir el ser en una consideración absoluta, la representación -en ideas- del ser, y, en consecuencia, la problemática de la verdad y de la objetividad. Por lo tanto, si se admite que el ser no es más que utilidad, todo el sistema de explicación de Rorty resulta coherente y fundado en la utilidad; en caso contrario, todo resulta incoherente e infundado, porque la utilidad es “un medio para” y no una finalidad en sí misma.

No es de extrañar entonces que a Rorty se lo haya acusado de destruir las condiciones lógicas de inteligibilidad, de tener un aire general de frivolidad vagamente literaria¹²⁴, de ser un “idealista lingüístico”, o un reduccionista (en cuanto admite algunas cosas y otras simplemente las abandona)¹²⁵, de no fundamentar nada objetivamente, de mantener simplemente una conversación, de contar “historias cuyo éxito consiste simplemente en tener éxito”¹²⁶.

B) El principio filosófico asumido por Antonio Rosmini, podría resumir así: *Todo lo que es, es relativo al ser, el cual es absoluto*. Las acciones del hombre, frecuentemente inseguras e imprevisibles en sus consecuencias, son de su responsabilidad; pero el hombre mismo no tiene sentido sino en cuanto reconoce que participa del ser. El hombre adquiere sentido mediante el ser que ilumina su inteligencia y lo hace inteligente, capaz de reconocer lo que conoce y ser justo. La verdad no es más que el ser en cuanto éste, en su objetividad, se pone en relación con la inteligencia del sujeto y ésta lo conoce. El ser en abstracto manifiesta una verdad en abstracto; el ser de un ente en concreto manifiesta, en la inteligencia que lo conoce, una verdad en concreto.

Nadie puede negar que, de hecho, los asuntos humanos son complejos y *llegar a la verdad de un hecho humano o social resulta una tarea no fácil*; pero aún así continúa siendo un ideal típicamente humano al que no se debería renunciar, *sin renunciar a lo humano*¹²⁷.

La filosofía de Rorty es, -y no puede ser más que- una expresión de deseos, que hace suyo el escepticismo y narcisismo de la época. Este escepticismo y narcisismo lleva a “abandonar el tradicional lenguaje del respeto por

¹²⁴ Cfr. SEARLE, J. *Rationality and Realism: What is a Stake?* En *Daedalus*, 1991, n°4, p. 81.

¹²⁵ Cfr. TAYLOR, CH. *Rorty in the Epistemological Tradition* en MALACHOWSKI, A. *Reading Rorty*. Oxford, Blackwell, 1990, p. 265.

¹²⁶ Cfr. CULLER, J. *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1988, p. 55.

¹²⁷ Cfr. GIMENO SACRISTÁN, J. *Poderes inestables en educación*. Madrid, Morata, 1998, p. 73. SEBRELLI, J. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona, Ariel, 1992. GIL CALVO, E. *El futuro incierto*. Barcelona, Anagrama, 1993.

los hechos´ y la `objetividad´ (RR, nº 53, p. 41). Ante tal abandono todo lo que se proponga, acerca de la moral y la solidaridad, no será más que una expresión de deseos y de sentimientos. Por ello, opta por el "apogeo de lo difuso" (RR, nº 56, p. 69). En este sentido, el pragmatismo y en inmanentismo, moderno y posmoderno, llevan en sus entrañas los supuestos del sensismo, del irracionalismo guiado por el azar y el subjetivismo (RR, nº 56, p. 69). "Lo irracional es esencial para el progreso intelectual" (RR, nº 57, p. 32, 29), afirma contradiciéndose Rorty nuevamente, (pues él no admite algo así como las esencias): lo irracional es contradictorio, y no cabe hablar de progreso.

El aparente pragmatismo de Rorty no está libre de principios previos que hay que aceptar en nombre de las creencias de Rorty y de su lectura de lo que es o debe ser el ser humano y la sociedad¹²⁸. Lo que a Rorty le interesa es "cómo actuamos", y no las teorías que hacemos para justificar como actuamos. No tenemos que atenernos a una concepción de la naturaleza intrínseca de las cosas que justifica nuestro obrar. Nuestras justificaciones teóricas -incluso las más obvias- son "florituras retóricas concebidas para que los practicantes sientan que están siendo fieles a algo grande y fuerte: la naturaleza intrínseca de la realidad" (RR, nº 100, p. 112). Pero si las justificaciones filosóficas teóricas son "florituras retóricas", su teoría del valor de la práctica y del minusvalor de la teoría tampoco escapa es esta asignación peyorativa.

Dicho en otras palabras, la práctica, que solo acepta como válida a la práctica, supone también una teoría. El *pragmatismo* (en cuanto filosofía o sistema de conocimientos) es el resultado de una práctica teórica (una elaboración teórica sobre el valor de la práctica) que se contradice con la práctica-práctica. Así como el relativismo se contradice al querer afirmarse como un sistema absolutamente válido (y por ello Rorty abandona la defensa del relativismo), así el pragmatismo se contradice en la práctica son su teoría pretendidamente válida sobre el valor de sola práctica (y Rorty debiera abandonar sus sistema filosófico por ser teóricamente inconsistente).

108. ¿Qué hacer con alguien que *no desea fundamentar* su posición filosófica más que en los intereses de los sujetos, o simplemente *abandonar* las posiciones anteriores, porque estima que con ellas no se cambian las cosas?

Cabe admitir aquí -como ya dijimos- que lo práctico, o si se quiere, lo pragmático es una opción teórica, por la cual se rechaza o abandona lo teórico por creerlo ineficaz.

Por otra parte, se podría utilizar entonces la misma estrategia de Rorty respecto de su filosofía: abandonarla, no intentar refutarla. Con mayor razón aún cuando él mismo admite que con su filosofía no cambiará mucho las cosas, dado que los filósofos -él incluido- no descubren nada, sino solo "relatan relatos que pueden reforzar otros relatos" o creencias (RR, nº 56, p. 127).

Pero *la mera coherencia entre las propias creencias* es un idealismo que no afirma nada acerca de la realidad. La verdad entendida como coherencia, supone que "la única cosa de la cual podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos" (RR, nº 57, p. 52); y, en este contexto, ser coherentes significa nada más que no contradecir los propios sentimientos y creencias, jugar o usar correctamente el lenguaje (RR, nº 100, p. 371). Esto es índice de *un idealismo* y

¹²⁸ Cfr. EAGLETON, T. *Ideología*. Barcelona. Paidós, 1997. FAERNA, A. *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

narcisismo posmoderno, o -como Rorty lo llama- *un etnoantropocentrismo* que se contenta con la coherencia entre sus creencias asumidas como puntos de partida y las consecuencias que de ella pueden sacarse. La verdad aparece, entonces, como un juego entre creencias o entre palabras, de modo que "la *verdad* no es una cuestión de transparencia o de correspondencia con la realidad, sino más bien de relacionar pensamientos o signos entre sí" (RR, n° 57, p. 184; n° 72, p. 72). Tal narcisismo de creencias puede ser práctico para continuar en el propio narcisismo pragmático, pero poco útil para investigar la realidad, lo que resulta ser contradictorio con el mismo principio del pragmatismo social.

La coherencia es altamente formativa de la personalidad del ser humano; pero si ella sola parte de creencias (que son subjetivas) no genera más que idealistas subjetivistas y pesimistas en su pragmatismo (AR, n° 15, § 883, 40)¹²⁹, pues, por otro lado, en la actualidad, la situación del hombre es cada vez más humillante, y los pragmatistas estiman que "la humanidad es menos importante de lo que habíamos pensado" (RR, n° 57, p. 201).

La posición pragmatista, al despreciar el valor teórico de los conceptos, paradójicamente resulta ser poco útil para la investigación objetiva y realista¹³⁰.

Rorty, y en general el pensamiento posmoderno, significan el retorno a los *sofistas*: "Estaremos donde estaban los sofistas antes de que Platón aplicara su principio e inventara el 'pensamiento filosófico': buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme" (RR, n° 26, p. 149).



¹²⁹ "Rorty irrita, pero no aburre, escandaliza a ratos...; se arriesga, y por ello se equivoca, pero no dedica su tiempo a cantar alabanzas...". (DEL ÁGUILA, R. *Introducción a RORTY, R. Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 15).

¹³⁰ Cfr. KLIMOVSKY, G. – HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Bs. As., A-Z Editora, 1998, p. 150-151, 158.

ABREVIACIONES Y BIBLIOGRAFÍA DE R. RORTY Y A. ROSMINI

DE R. RORTY

- RR, nº 1: RORTY, R. *Limits of Reductionism* en LIEB, I. (Ed.) *Experiencie, Existence o the Good*. Southern Illinois, University Press, 1961.
- RR, nº 2: RORTY, R. *Pragmatism, Categories and Language* en *Philosophical Review* 70, April 1961.
- RR, nº 3: RORTY, R. *Recent Metaphilosophy* en *Review of Metaphysics* 15: 2 (Dec, 1961), 299-318.
- RR, nº 4: RORTY, R. *Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'* en *International Philosophical Quarterly* 2: 2 (May, 1962), 307-322.
- RR, nº 5: RORTY, R. *Empiricism, Extensionalism and Reductionalism* en *Mind* nº 72, April 1963.
- RR, nº 6: RORTY, R. *The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn* in KLINE George L. (Ed.) *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963, p. 134-57.
- RR, nº 7: RORTY, R. *Mind-Body Identity, Privacy and Categories* en *Review of Metaphysics*, 1965, 29, n.1, pp. 24-54.
- RR, nº 8: RORTY, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967, 1992². RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.
- RR, nº 9: RORTY, R. *Do Analysts and Metaphysicians Disagree?* en *Proceedings of the Catholic Philosophical Association* 41 (1967), 39-53.
- RR, nº 10: RORTY, R. *Intuition* in *The Encyclopedia of Philosophy* (v. 4). Paul Edwards (Ed). Macmillan and Free Press, 1967, 204-212.
- RR, nº 11: RORTY, R. *Relations, Internal and External* in *The Encyclopedia of Philosophy* (v. 7). Paul Edward (Ed.). Macmillan and Free Press, 1967, 125-133.
- RR, nº 12: RORTY, R. *Incorrigibility as the Mark of the Mental* en *Journal od Philosophy*, 1970, 67, pp. 399-424.
- RR, nº 13: RORTY, R. *In Defence of Eliminative Materialism* en *Review of Metaphysics*, 24, Sept. 1970.
- RR, nº 14: RORTY, R. *Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability* en *American Philosophical Quarterly* 7: 3 (Jul, 1970), p. 192-205.
- RR, nº 15: RORTY, R. *Strawson's Objectivity Argument* en *Review of Metaphysics* 24: 2 (Dec, 1970), 207-44.
- RR, nº 16: RORTY, R. *Cartesian Epistemology and Changes in Ontology* en SMITH, John E. (Ed.), *Contemporary American Philosophy*. New York, Humanities Press, 1970, 273-292.
- RR, nº 17: RORTY, R. *Verificationism and Transcendental Arguments* en *Nous* 5, Fall 1971.
- RR, nº 18: RORTY, R. *The Wold Well Lost* en *The Journal of Philosophy*, 1972, nº 19.
- RR, nº 19: RORTY, R. *Indeterminacy of Translation and of Truth* en *Synthese* 23, 1972.
- RR, nº 20: RORTY, R. *Dennett on Awareness* en *Philosophical Studies* 23: 3 (Apr,

- 1972), 153-62.
- RR, nº 21: RORTY, R. *Criteria and Necessity* en *Nous* 7, November 1973.
- RR, nº 22: RORTY, R. Con Edward Lee and Alexander Mourelatos, (eds.), *Exegesis and Argument: Essays in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*. Amsterdam: Van Gorcum, 1973.
- RR, nº 23: RORTY, R. *Realism and Reference* en *The Monist* 59: 3 (Jul, 1976), 321-40.
- RR, nº 24: RORTY, R. *Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy* en *Journal of Philosophy*, 74 (1977), p. 671-681.
- RR, nº 25: RORTY, R. *Transcendental Argument, Self-reference, and Pragmatism* in BIERI Peter, HORTSMAN Rolf-P., Kruger LORENZ (Eds.) *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1979, 77-103.
- RR, nº 26: 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.
- RR, nº 27: RORTY, R. *Searle and the Secret Power of the Brain* en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), p. 417-446. RR, nº 28: RORTY, R. *Freud, Morality, and Hermeneutics* en *New Literary History* 12: 1 (Aut, 1980), 177-85.
- RR, nº 29: RORTY, R. *Reply to Dreyfus and Taylor* en *Review of Metaphysics* 34: 1 (Sep, 1980): 39-46.
- RR, nº 30: RORTY, R. *Contemporary Philosophy of Mind* en *Synthese*, 1982, nº 53, p. 332-348.
- RR, nº 31: RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996.
- RR, nº 32: RORTY, R. *Deconstruction and Circumvention* en *Critical Inquiry*, 1983, nº 11, p.1-23.
- RR, nº 33: RORTY, R. *What Are Philosophers For?* en *The Center Magazine* 16: 5 (Sep/Oct, 1983), 40-51.
- RR, nº 34: RORTY, R. *Matter and Event* en FORD, L.-KLINE, G. (Eds.) *Explorations in Whitehead's Philosophy*. New York, Fordham University Press, 1983, p. 68-103.
- RR, nº 35: RORTY, R. *Pragmatism, Davidson and Truth* en LEPORE, E. (Comp.) *Truth and Interpretation of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell, 1984.
- RR, nº 36: RORTY, R. *A Reply to Six Critics* en *Analyse & Kritik* 6:1(Jun, 1984),78-98.
- RR, nº 37: RORTY, R. *La historiografía de la filosofía: cuatro géneros* en RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge, University Press, 1984. RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990.
- RR, nº 38: RORTY, R. *Solidarity or Objectivity?* En RACHMAN, J.-WEST, C. (Comp.) *Post-analytical Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985.
- RR, nº 39: RORTY, R. *Habermas and Lyotard on Postmodernity* en BERNSTEIN, R. (Ed.) *Habermas on Modernity*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985.
- RR, nº 40: RORTY, R. *Comments On Sleeper and Edel* en *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 21: 1 (Win, 1985), 40-48.
- RR, nº 41: RORTY, R. *Beyond Realism and Anti-Realism* en *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* ed. Ludwig Nagl and Richard Heinrich. Vienna: R. Oldenbourg Verlag, Munich, 1986.
- RR, nº 42: RORTY, R. *Comments on Toulmin's 'Conceptual Communities and Rational Conversation'* en *Archivio di Filosofia* (1986), 189-93.
- RR, nº 43: RORTY, R. *From Logic to Language to Play* en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986), 747-53.
- RR, nº 44: RORTY, R. *Should Hume be Answered or Bypassed?* en DONEGAN A. (Ed.) *Human Nature and Natural Knowledge: essays presented to Marjorie Grene*. Dordrecht, D. Reidel, 1986, p. 341-352.
- RR, nº 45: RORTY, R. *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor* en *Proceeding of the Aristotelian Society*. Vol. suplementario, 1987, nº 61, p. 283-296.
- RR, nº 46: RORTY, R. *Thugs and Theorists: a reply to Bernstein's 'One Step Forward,*

- Two Steps Backward* en *Political Theory* 15: 4 (Nov, 1987), p. 564-580.
- RR, nº 47: RORTY, R. *Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton Wahr?* en *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin* (1987), p. 247-263.
- RR, nº 48: RORTY, R. *Foucault y la epistemología* en DAVID, C. (Comp.) *Foucault*. Bs. As., Nueva Visión, 1988.
- RR, nº 49: RORTY, R. *Beyond Realism and Anti-Realism* en NAAGL, L. – HEINRICH, R. *Wo steht die Analytische Philosophie heute*. Munich, Oldenbourg Verlag, 1989.
- RR, nº 50: RORTY, R. *Education Without Dogma: Truth, Freedom and Our Universities* en *Dissent* (Spring 1989), p.198-204.
- RR, nº 51: RORTY, R. *Truth and Freedom: a reply to Thomas McCarthy* en *Critical Inquiry*, 16: 3 (Spring, 1990), 633-643.
- RR, nº 52: RORTY, R. *The dangers of Over philosophication. Replay to Ancilla and Nicholson* en *Educational Theory*, 1990, Vol. 40, nº 1, p. 41.
- RR, nº 53: RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.
- RR, nº 54: RORTY R. *Intellectuals in Politics* en *Dissent* 38:4(Autumn,1991),p.483-490.
- RR, nº 55: RORTY, R. *Pragmatismo* in CARRILHO, Manuel Maria (Ed.). *Dicionario do Pensamento Contemporaneo*. Lisbon, Publicacoes Dom Quixote, 1991, p. 265-278.
- RR, nº 56: RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volumen 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996.
- RR, nº 57: 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.
- RR, nº 58: 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. 59-80.
- RR, nº 59: RORTY, R. *Norteamericanismo y pragmatismo* en *Isegoría*, 1993, nº 8, p.5-25.
- RR, nº 60: RORTY, R. *Feminismo y pragmatismo* en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1993, nº 2, p. 37-62.
- RR, nº 61: RORTY. R. *Religious as Conversation-Stopper* en *Common Knowledge*, 1994, nº 3, p. 1-6.
- RR, nº 62: RORTY, R. *Does Academic Freedom have Philosophical Presuppositions?* en *Academe*, 80, nº 6, Nov.-Dec., 1994, p. 52-63.
- RR, nº 63: RORTY, R. *Dewey between Hegel and Darwin* en ROSS, D. (Comp.) *Modernism and the Human Sciences*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.
- RR, nº 64: 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.
- RR, nº 65: RORTY, R. *Responses* en SAATKAMP, H. Jr. (Ed.) *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
- RR, nº 66: RORTY, R. *Responses* en *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*, ed. Herman J. Saatkamp, Jr.. Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1995.
- RR, nº 67: RORTY, R. *Responses* en *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*, eds. Jozef Niznik and John T. Sanders. Westport: Praeger Publishers, 1996.
- RR, nº 68: RORTY, R. *Global Utopias, History and Philosophy* en SOARES, I. (Comp.) *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. Río de Janeiro, UNESCO-EDUCAM, 1996, p. 457-469.
- RR, nº 69: RORTY, R. *Responses* en *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal

- Mouffe. London and New York: Routledge, 1996.
- RR, nº 70: RORTY, R. *Duties to the Self and Others: comments on a paper by Alexander Nehamas* en *Salmagundi* 111 (Summer, 1996), p. 59-67.
- RR, nº 71: RORTY, R. *The Ambiguity of 'Rationality' en Constellations* 3: 1 (April, 1996), 73-82.
- RR, nº 72: RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 81-96.
- RR, nº 73: RORTY, R. *La academia antipatriota* en NUSSBAUM, M. Y otros. *Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997, p. 27-32.
- RR, nº 74: RORTY, R. *What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?* en *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 1 (1997), 173-177.
- RR, nº 75: RORTY, R. *Introduction* en *Empiricism and the Philosophy of Mind*, by Wilfrid Sellars. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1997.
- RR, nº 76: RORTY, R. *Truth, Politics and 'Post-Modernism.'* *The 1997 Spinoza Lectures*. Amsterdam: Van Gorcum, 1997.
- RR, nº 77: RORTY, R. *Questioning* en *Bochmer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 1997, nº 2, p. 243-252.
- RR, nº 78: RORTY, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en PUTNAM, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997.
- RR, nº 79: RORTY, R. *El progreso del pragmatista* en ECO, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid, Cambridge University Press, 1997, 104-126.
- RR, nº 80: RORTY, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* en DICKSTEIN, M. (Comp.) *The New Pragmatism*. Durham, N.C., Duke University Press, 1998.
- RR, nº 81: RORTY, R. Y otros. *Notas sobre desconstrucción y pragmatismo* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 35-44.
- RR, nº 82: RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 87-96.
- RR, nº 83: RORTY, R. *Respuesta a Ernesto Laclau* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 137-150.
- RR, nº 84: RORTY, R. *Against Unity* en *Woodrow Wilson Quarterly* 22: 1 (Winter, 1998), p. 28-38.
- RR, nº 85: RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- RR, nº 86: RORTY, R. *Thinking in Public: a forum* en *American Literary History* 10: 1 (Spring, 1998), 1-83.
- RR, nº 87: RORTY, R. *Davidson between Wittgenstein and Tarski* en *Critica: revista hispanoamericana de filosofía* 30: 88 (April, 1998), p. 49-71.
- RR, nº 88: RORTY, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* in DICKSTEIN Morris, (Ed.). *The Revival of Pragmatism*. Durham, NC: Duke University Press, 1998, p. 21-36.
- RR, nº 89: RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998.
- RR, nº 90: RORTY, R. *Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy?* En *Business Ethics Quarterly: Journal of the Society for Business Ethics*, Ruffin Series, special issue number 1 (1998), p. 1-6.
- RR, nº 91: RORTY, R. *A pragmatist View of Rationality and Cultural Difference* en *Philosophy East & West*, 42 (4), 581-596.
- RR, nº 92: RORTY, R. *The Communitarian Impulse* en *Colorado College Studies* 32 (1999), 55-61.
- RR, nº 93: RORTY, R. – SEARLE, J. *Rorty v. Searle, At Last: A Debate* en *Logos* 2: 3 (Summer, 1999), p. 20-67.
- RR, nº 94: RORTY, R. *Analytic philosophy and transformative philosophy*. 10 de Noviembre de 1999, en: <http://www.stanford.edu/~rrorty>.
- RR, nº 95: RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, (Bs. As.), 7/3/99, p. 8-9.
- RR, nº 96: RORTY, R. *Achieving our Country*. Cambridge (Massachusetts), Harvard Uni-

- versity Press, 1998. RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999.
- RR, nº 97: RORTY, R. *Pragmatism as Anti-authoritarianism* en *Revue Internationale de Philosophie* 53: 207: 1 (1999), p. 7-20.
- RR, nº 98: RORTY, R. *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy* en <http://www.stanford.edu/~rrorty>. June 24, 1999.
- RR, nº 99: RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. London, Viking Penguin, 2000.
- RR, nº 100: RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos, 3*. Barcelona, Paidós, 2000.
- RR, nº 101: RORTY, R. *Responses* en *Richard Rorty: The Philosopher Meets His Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 2000.
- RR, nº 102: RORTY, R. *The moral purposes of the university* en *The Hedgehog Review*, vol. 2, nº . 3 (Fall 2000), p. 106-116.
- RR, nº 103: RORTY, R. *The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture* en: <http://www.stanford.edu/~rrorty>. November 2, 2000.
- RR, nº 104: RORTY, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000.
- RR, nº 105: RORTY, R. *Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises*. en: <http://www.stanford.edu/~rrorty>. March 19, 2001
- RR, nº 106: RORTY, R. *Against Bosses, Against Oligarchies: A conversation with Richard Rorty*. Prickly Pear Pamphlets, 2001.

Entrevistas, con Richard Rorty, editadas:

- RR, nº 107: HUDSON, Wayne; REIJEN, Wim Van. "From Philosophy to Post-Philosophy" en *Radical Philosophy* 32 (Autumn, 1982), 1.
- RR, nº 108: FOREMAN, Joel. "The Humanities: asking better questions, doing more things" en *Federation Review* 8: 2 (Mar-Apr, 1985), 15-19.
- RR, nº 109: FOREMAN, Joel. "Interview with Richard Rorty" en *Journal of Literary Studies / Tydskrif Vir Literatuurwetenskap* 2 (Nov, 1986): 9-13.
- RR, nº 110: FOREMAN, Joel. "I Professori Sono Meglio dei Torturatori" en *Alfabeta* 10 (March, 1988): 5.
- RR, nº 111: WINKLER, Karen J. "A Controversial Philosopher States his Case on Politics, Poetry, and Moral Principle" en *Chronicle of Higher Education* 35: 34 (May 3, 1989), A7-9.
- RR, nº 112: OLSON, Gary. "Social Construction and Composition Theory: a conversation with Richard Rorty" en *Journal of Advanced Composition* 9 (1989), 1-9.
- RR, nº 113: POSTEL, Danny. "A Post-Philosophical Politics?" en *Philosophy and Social Criticism* 15: 2 (1989), 199-204.
- RR, nº 114: KULKA, T. "Richard Rorty: une interview." *Iyyun*. 39: 10 (1990), 371-380.
- RR, nº 115: UZAN, Marc. "It's the Real Thing" en *The Guardian* (London). March 14, 1992, 25.
- RR, nº 116: UZAN, Marc. "On Democracy, Liberalism and the Post-Communist Challenge" en *Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog* 4 (1992), 491-500.
- RR, nº 117: UZAN, Marc. "Intersubjetividad y Libertad" en *Theoria: Revista de Filosofía* 1, 1 (July, 1993), 113-122.
- RR, nº 118: UZAN, Marc. "Du Pragmatisme en Politique" en *Le Banquet* 3 (2eme Semestre, 1993), 135-147.
- RR, nº 119: MARINO, Gordon D. "Shattering Philosophy's Mirror: a Conversation with Richard Rorty" en *Commonweal* 121: 9 (May 6, 1994), 11-14.
- RR, nº 120: OLIVER, M. "Towards a Liberal Utopia" en *Times Literary Supplement*. Nº 4760. Jun 24, 1994. 14.
- RR, nº 121: BORRADORI, Giovanna. *Conversaciones Filosóficas. El nuevo pensamiento americano*. Santafe de Bogotá, Norma, 1996.

- RR, nº 122. BORRADORI, Giovanna. "Toward a Post-metaphysical Culture" en *Harvard Journal of Philosophy* (Spring, 1995), 58-66.
- RR, nº 123: KUEHN, G.; SILICEO-ROMAN, L.; SALYARDS, J. "Interview with Richard Rorty" en *Kinesis* 23: 1 (1996), 51-64.
- RR, nº 124: KUEHN, G.; SILICEO-ROMAN, L.; SALYARDS, J. "Questioning... Richard Rorty" en *Bochumer Philosophisches Jahrbuch* 2 (1997), 243-252.
- RR, nº 125: STOSSEL, Scott. "The Next Left." en *The Atlantic Monthly*. Apr 23, 1998.
- RR, nº 126: MARTIN, M. "Richard Rorty: el 'liberal trágico'" en *Revista de Occidente*. Serie 4: 90 (Nov, 1998), 103-112.
- RR, nº 127: BARUCHELLO, Giorgio. "Una Filosofia tra Conversazione e Politica" en *Iride* 11: 25 (1998), 457-482.
- RR, nº 128: GROTKER, R.; SONDEREGGER, R. "Die Armen sind die Große Mehrheit" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46: 6 (1998), 983-990.
- RR, nº 129: KAISER, R.; MAYER, H.; ULLRICH, W. "Überreden ist Gut [Convincing is Good]" en *Neue Rundschau* 109: 4 (1998), 87-109.
- RR, nº 130: NYSTROM, Derek; PUCKETT, Kent. "Against Bosses, Against Oligarchies: a conversation with Richard Rorty" en *Prickly Pear Pamphlets* 11. Charlottesville, VA: Prickly Pear Pamphlets, 1998.
- RR, nº 131: STANCZYK, Zbigniew. "There is a Crisis Coming: a conversation with Richard Rorty" en *2B: A Journal of Ideas* 11-12 (1997), 18-29.
- RR, nº 132: TRAVAL, Jaume. "La Apuesta Filosófica por la Polémica" en *Revista Internacional de Filosofía Política* 11 (1998), 149-154.
- RR, nº 133: NIZNIK, J. – SANDERS, J. (Eds.) *Debate sobre la situación de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2000.
- RR, nº 134: RORTY, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- RR, nº 135: RORTY, Richard. *El futuro de la religión*. Barcelona, Paidós, 2006.

DE A. ROSMINI

N.B. Se citan solo las obras utilizadas. Para una bibliografía general de y sobre las obras de A. Rosmini puede consultarse:

- CAVIGLIONE, C. *Bibliografía delle opere di Antonio Rosmini disposte in ordine cronologico*. Torino. Paravia, 1925.
- BERGAMASCHI, C. *Bibliografía degli scritti editi di A. Rosmini*. Vol. I: *Opere*; Vol. II: *Lettere*. Milano, Marzoratti, 1970.
- BERGAMASCHI, C. *Bibliografía Rosminiana*. Milano, Marzoratti, Vol. I-II, 1967; Vol. III-IV, 1974; Vol. V, Genova, 1981; Vol. VI, 1982; Vol. VII, Stresa, 1989; VIII, Stresa, 1996. Lo siguiente en *Rivista Rosminiana* hasta la fecha.
- Para las fuentes utilizadas por Rosmini, véase: *Rivista Rosminiana*, 1997, fasc. III-IV, p. 299-634.

- AR, nº 1- ROSMINI, A. *Scritti autobiografici inediti*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- AR, nº 2- ROSMINI, A. *Il giorno di solitudine*. Roma, P.U.L., 1993.
- AR, nº 3- ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.
- AR, nº 4- ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979. S.F.: *Sistema Filosofico*.
- AR, nº 5- ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. Tengo también presente la edición de: Torino, Cugini Pomba e Comp., 1852 y la de Roma, Anonima Romana, 1934.
- AR, nº 6- ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910.
- AR, nº 7- ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941.

- AR, n° 8- ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. Roma, Forzani, 1898.
- AR, n° 9- ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Roma, Città Nuova, 1981.
- AR, n° 10- ROSMINI, A. *Risposta ad Agostino Theiner contro il suo scritto intitolato Lettere-storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della Santa Chiesa, ecc.* Casale, Tipografia di Andrea Casuccio, 1850.
- AR, n° 11- ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907.
- AR, n° 12- ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- AR, n° 13- ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991.
- AR, n° 14- ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Roma, Città Nuova, 1983.
- AR, n° 15- ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1995.
- AR, n° 16- ROSMINI, A. *Filosofia della politica*. Roma, Città Nuova, 1997.
- AR, n° 17- ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.
- AR, n° 18- ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977.
- AR, n° 19- ROSMINI, A. *Psicologia*. Roma, Città Nuova, 1995. Vol. I-IV.
- AR, n° 20- ROSMINI, A. *Catechetica. Opere varie*. Milano, Pogliani, 1938.
- AR, n° 21- ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966.
- AR, n° 22- ROSMINI, A. *Opuscoli filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.
- AR, n° 23- ROSMINI, A. *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova, 1978.
- AR, n° 24- ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI.
- AR, n° 25- ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892.
- AR, n° 26- ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Roma, Città Nuova, 1995.
- AR, n° 27- ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti*. Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II.
- AR, n° 28- ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unica educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857.
- AR, n° 29- ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883.
- AR, n° 30- ROSMINI, A. *Dell'Educazione Cristiana*, Roma, Città Nuova, 1994.
- AR, n° 31- ROSMINI, A. *Apologetica. Opere varie di Antonio Rosmini-Serbatì*. Milano, Bonardi-Pogliani, 840.
- AR, n° 32- ROSMINI, A. *Della missione a Roma*. Stresa, Sodalitas, 1998.
- AR, n° 33- ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico, 1883.
- AR, n° 34- ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. I-IV; 1939, Vol. V; Milano, Fratelli Bocca, 1940, Vol. VI-VII, 1941; Vol VIII.
- AR, n° 35- ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità d'Italia. La costituzione del Regno dell'Alta Italia* Stresa. Edizione Rosminiane, 1997.
- AR, n° 36- ROSMINI, A. *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*. Milano, Fratelli Bocca, 1952.
- AR, n° 37- ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. Roma, Tipografia del Senato, 1912.
- AR, n° 38- ROSMINI, A. *Parere sulla definizione del dogma dell'Immacolata* en *Rivista Rosminiana*, 1907, n. 4, Anno II.
- AR, n° 39- ROSMINI, A. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica a cura di M. F. Sciacca*. Torino, Società editrice internazionale, 1955.
- AR, n° 40- ROSMINI, A. *Del matrimonio*. Roma, Città Nuova, 1977.
- AR, n° 41- ROSMINI, A. *Il Maestro d'amore. La società della carità*. Stresa, Sodalitas, 1996.

- AR, n° 42- ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Edizioni Paoline, 1964.
- AR, n° 43- ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.
- AR, n° 44- ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987.
- AR, n° 45- ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.
- AR, n° 46- ROSMINI, A. *Massime di perfezione cristiana*. Roma Città Nuova, 1988.
- AR, n° 47- ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966.
- AR, n° 48- ROSMINI, A. *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*. A cura di P. P. Ottonello. Milano, Guerini e Associati, 1994.
- AR, n° 49- ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.
- AR, n° 50- ROSMINI, A. *Saggio sulla moda e Galateo de' letterati*. Milano, Guerini, 1997.
- AR, n° 51- ROSMINI, A. *Storia dell'Amore*. Domodossola, Sodalitas, 1941.
- AR, n° 52- ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957.
- AR, n° 53- ROSMINI, A. *Dottrina della Carità*. Domodossola, Sodalitas, 1931.
- AR, n° 54- ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.
- AR, n° 55- ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968.
- AR, n° 56- ROSMINI, A. *Epistolario ascetico*. Roma, Tipografia del Senato, 1911.
- AR, n° 57- ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887.
- AR, n° 58- ROSMINI, A. *Saggio sulla moda e Galateo de' letterati a cura di M. A. Raschini*. Milano, Guerini, 1997.
- AR, n° 59- COSTANTINO, G. *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana. Annotato da Antonio Rosmini*. Novara, Tipografia Vescovile G. Miglio, 1847.
- AR, n° 60- VALPERGA-COLUSO, T. *Principii di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche, volgarizzati dal profesore Pietro Corte con annotazione del'Abate Antonio Rosmini-Serbatì*. Torino, Fratelli Favale, 1840.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1987.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1990.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini e la storia*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1986.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Etica e Politica*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Tradizione e modernità (1988-1998)*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1989.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1994.
- AA.VV. *Ethical Issues in Contemporary Society*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995.
- ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000.
- AINSWORTH, S. Et al. *Theres is more than one way to solve a problem* en *Learning and Instruction*, 1998, n° 2, p. 141-158.
- AMATO, C. *L'idea dell'essere come 'astratto dell'astratto'* en *Rivista rosminiana*, 2001, F. III, p. 271-274.
- AMBROSETTI, G. *L'ispirazione di Rosmini nella soluzione oggi dell problema della giustizia sociale* en *Iustitia*, 1983, n. 3, p. 153-191.
- ANDERSON, R. *Truth and Objectivity in Perspectivism* en *Synthese*, 1998, n° 115 (1), p. 1-32.
- ANTONELLI, M. *Pedagogia e problema educativo integrale in A. Rosmini* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n. V, p. 410-416.
- ARANDA FRAGA, F. *¿Cuán ética resulta una teoría de la política de la justicia. El neo-contractualismo de John Rawls y la teoría de la justicia como imparcialidad* en *Enfoque*, 1998, n° X, p. 48-57.
- ARCILLA, R. *Tragic Absolutism in Education* en *Educational Theory*, n. 4, 1992, p. 473-482.
- AUGÉ, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Bs. As., Manantial, 1999.
- BALLESTEROS, J. *La educación en Richard Rorty* en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 1999, n° 7, p. 25-41.
- BENNER, D. *Studien zur Didaktik und Schultheorie*. Weinheim, Munchen; Juventa-Verl., 1995.
- BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.
- BERGAMASCHI, C. *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*. Stresa, La Quercia, 1979.

- BERGER, P. – LUCKMANN, Th. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997.
- BERGEY, Marie-Catherine. *La robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini*. Paris/Bordeaux, Bibliothèque de Philosophie Comparée. Éditions Bière, 2000.
- BERNSTEIN, R. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1964.
- BIRRA, R. *Antonio Rosmini filosofo dell'Ottocento*. Cassano, Meridionale, 1987.
- BOURDIEU, P. *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- BRADMETZ, J. *Acquisition of a Theory of Mind distinction* en *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1997, 17(1), p. 95-113.
- BRAND, J. - GOMBOCZ, W. (Eds.) *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Rodopi, 1989.
- BRANDOM, R. (Ed.) *Richard Rorty: The Philosopher Meets his Critics*. Oxford and New York, Blackwell, 2001.
- BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1996, n. I, p. 221-246; II, p. 431-456.
- BUGOSSI, T. *Democrazia e aristocrazia in Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2, p. 57-64.
- BUGOSSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.
- BUGOSSI, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.
- BUGOSSI, T. *Metafísica del hombre y filosofía de los valores según M. F. Sciacca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- BUGOSSI, T. *Momenti di storia del Rosminianesimo*. Stresa, Sodalitas, 1986.
- BYRNES, J. - BEILIN, H. *The Cognitive Basis of Uncertainty* en *Human Development*, 1991, n. 34, p. 189-203.
- CALDER, G. *Rorty y la redescrpción*. Madrid, Alianza, 2005.
- CALDERON, F. *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada posmoderna*. Bs. As., CLACSO, 1988.
- CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995.
- CAMPANINI, G. *Política e società in A. Rosmini*. Roma, AVE, 1997.
- CANDEL, M. *Donald Davidson. Filosofía de la psicología*. Barcelona, Anthropos, 1994.
- CANEVA, K. *Objectivity, Relativism and the Individual: A Role for a Post-Kuhnian History of Science*, 1998, n° 29A(3), p. 327-344.
- 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.
- CARRACEDO, R. (Ed.) *El giro posmoderno*. Malaga, Philosophica Malacitana. Suplemento n° 1, 1993.
- CASPARY, W. *Dewey on democracy*. London, Cornell University Press, 2000.
- CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.
- CASTAÑEDA, H. *Disentimiento. La condición postmoderna del discurso* en *Folios. Universidad pedagógica nacional*. Bogotá, 1998, n° 7, p. 5-14.
- CATURELLI, A. *El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 117-128.
- COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994.
- COMAY, R. *Interrupting the Conversation: Notes on Rorty* en *Telos*, 1986, n° 3, p. 119-131.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (RATZINGER, J. – BERTONE, T.) *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rvdo. Sacerdote Antonio Rosmini Serbati* en *Rivista Rosminiana*, 2001, F. III, p. 187-190.
- CORNILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*.

- Madrid, Tecnos, 1997.
- D'ADDIO, M. *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*. Roma, Studium, 2000.
- DAROS, W. "Ser" y "ente" en A. Rosmini en *Sapientia*. Bs. As., 1978, n° 127, p.54-68.
- DAROS, W. *¿Autodeterminación o Autonomía? Antonio Rosmini-Hans Aebli en Proyecto CSE*. (Bs. As.), 1996, n. 23, p. 51-73.
- DAROS, W. *¿La negación de fines puede ser el fin de la educación?* en *Revista de Filosofía*, 1995, n. 83, p. 207-238.
- DAROS, W. *Autoconciencia: Interpretación sciacchiana de la percepción fundamental rosminiana* en *Studi Sciacchiani*, 1997, n° 1-2, p. 25-36.
- DAROS, W. *Concepción de la filosofía y de la superación de la modernidad en Sciacca y Vattimo*, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1998, n. 209, p. 247-276.
- DAROS, W. *Diversidad de la verdad y relativismo en el pensamiento de Tomás de Aquino* en *Problemi metafisici*, Vol. V de *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Pontificia Accademia di S. Tommaso, Vaticano, Editrice Vaticana, 1982, p. 222-245.
- DAROS, W. *El aprendizaje en la concepción de M. F. Sciacca* en *Studi sciacchiani*. Año XII, n. 1-2, p. 1-32.
- DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend* en *Revista Española de Pedagogía*, n. 82, 1989, p.99-111.
- DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno en CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania. 1997, n. 31, p. 79-96.
- DAROS, W. *El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo* en *Analogía Filosófica*, 1995, (México), n. 2, p. 27-70.
- DAROS, W. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, UCEL, 2001.
- DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)* en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.
- DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997.
- DAROS, W. *La construcción de los conocimientos*. Rosario, UCEL, 2001.
- DAROS, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, 1997, n° 171, p. 275-310.
- DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998.
- DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, CONICET-CERIDER, 1999
- DAROS, W. *La formación civil. Un aspecto de la finalidad educativa* en *Perspectiva Educativa*, 1996, n. 27, p. 35-52. Con consejo editorial internacional.
- DAROS, W. *La insuficiencia popperiana en la concepción de la verdad. Crítica de la perspectiva rosminiana*. En *Actas del Primer Simposio Internacional de Filosofía*. Villa María, Convivio Filosófico, 1997, p. 77-106.
- DAROS, W. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista* en *Pensamiento* (Madrid), 1978, Vol. 34, p. 47-72.
- DAROS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal*, en *Estudios Filosóficos*. Valladolid, 1996, n. 128, p. 75-126.
- DAROS, W. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia* en *Metafísica e scienze dell'uomo*. Actas del VII Congreso Internacional. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229.
- DAROS, W. *Prioridades de las finalidades educativas. Confrontación de la filosofía rosminiana de la educación con la de dos psicólogos*, en *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1995, n. 161, p. 7-34.
- DAROS, W. R. "Lo anticultural y antieducativo de las modernas formas de inmanencia" en I CONGRESO IBEROAMERICANO DE EDUCACIÓN ADVENTISTA *Hacia el año 2000. Desafíos y propuestas. Compilación de exposiciones y ponencias*. Libertador San Martín, U.A.P., 1997, p. 101-108.

- DAROS, W. R. "Naturaleza humana" en la filosofía de M. F. Sciacca y la concepción light de G. Vattimo, en *Revista Analogía Filosófica* en 1996, n. 2, p. 213-258.
- DAROS, W. R. *Algunos valores y límites de la ciencia: su incidencia en un modelo curricular*. Ponencia publicada en *Actas del Encuentro Latinoamericano: La ciencia como modelo teórico y como realidad institucional*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1994, Vol. 1.
- DAROS, W. R. *Ciencia y teoría curricular en Enseñanza de las Ciencias de la Universitat Autònoma de Barcelona*, 1996, n. 14(1), p. 63-73.
- DAROS, W. R. *Concepción de la Filosofía y de la superación de la Modernidad en Sciacca y Vattimo*, en revista *Pensamiento*, 1998, n. 209, p. 247-276.
- DAROS, W. R. *Del discurso humano a la acción humana de enseñar (Sugerencias desde la filosofía de M. F. Sciacca)* en *Perspectiva Educativa*. Valparaíso (Chile), n° 28, 1996, p. 173-187.
- DAROS, W. R. *Educación: proceso correcto e integral en un "desequilibrio" ontológico* en *Atti del Congresso Internazionale Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi*. Firenze, Olschki Editore, 1996, Vol. I, p. 303-318.
- DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Problemática entre A. Rosmini y J. Balmes)* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1995, n. 199, p. 101-128.
- DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Rosmini-Balmes)* en *Pensamiento, Revista de investigación filosófica*. Madrid, España, 1995, Enero-Abril, n. 199, p. 101-128.
- DAROS, W. R. *El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo*, en revista *Analogía*, México, 1995, n. 2, p. 27-70.
- DAROS, W. R. *El sujeto humano y la moral, en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo* en *INVENIO*, n° 2, 1998.
- DAROS, W. R. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)*. Publicado en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1994, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.
- DAROS, W. R. *Fundamentos Antropológico-Sociales de la Educación*. Villa Libertador General San Martín, UAP, 1994.
- DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosminiana en AA.VV. Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.
- DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992.
- DAROS, W. R. *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad*, en *Revista Española de Pedagogía*, 1997, n. 207, p. 249-278.
- DAROS, W. R. *La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo. Observaciones desde el pensamiento de M. F. Sciacca* en *Revista de Filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. 1997, n. 89, p. 151-187.
- DAROS, W. R. *La educación integral y la fragmentación posmoderna en Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1997, n° 171, p. 275-310.
- DAROS, W. R. *La persona y el autodomínio moral (en la concepción de M. F. Sciacca)*, en *Franciscanum*. Universidad San Buenaventura. Publicado 1997, n° 112, p.68- 87.
- DAROS, W. R. *La propuesta de J. Delval y de A. Rosmini sobre la finalidad de la educación* en *Enfoques*, Revista de Investigación y Extensión Universitaria. 1996, n. 1, p. 71-80.
- DAROS, W. R. *La relación "sujeto humano-mundo" en la concepción de R. Rorty* en *Revista científica de la Universidad Blas Pascal*. 2001, n° 15, p. 25-34.
- DAROS, W. R. *Negación de los planteos metafísicos en el aprendizaje piagetiano. Observaciones Rosminianas en Rivista Rosminiana*, 1994, n. 2, p. 119-137.
- DAROS, W. R. *Problemática de la "objetividad-subjetividad" (R. Rorty - A. Rosmini)*. en *LOGOS. Revista de Filosofía*. Universidad La Salle. México. 2001, n° 86, p. 11-44.
- DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.

- DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, IRICE, 1992.
- DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje. Problemática filosófico-rosminiana en torno a la verdad, el error y su posible función educativa*. Rosario, Cerider, 1994.
- DAROS, W. R. *¿Autodeterminación o Autonomía? Antonio Rosmini-Hans Aebli en Proyecto CSE*. Bs. As., 1996, n. 23, p. 51-73.
- DAROS, W. R. *¿La negación de fines puede ser el fin de la educación?* en *Revista de Filosofía*. México, 1995, n. 83, p. 207-238.
- DAROS, W. R. *Ciencia, Tecnología y Sociedad en Revista Paraguaya de Sociología*, 1995, n. 94, p. 85-110.
- DAROS, W. R. *El condicionamiento psicológico y su dimensión social en el ámbito de la moral, según Erich Fromm*. Publicado por la *Revista Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la *Universidad Intercontinental*. México. 1995, n. 3, p. 67- 84.
- DAROS, W. R. *La naturaleza humana y su dinámica en Rivista Rosminiana*, 1996, F. III, p. 265-300.
- DAROS, W. R. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal*, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid - España), 1996, n. 128, p. 75-126.
- DAROS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita*. Respuesta al *Questionario per "Filosofia Oggi"* n. 4 1997, p. 407-411.
- DAROS, W. *Tareas actuales de la filosofía, según los últimos escritos de Karl Popper* en *INVENIO Revista Académica. Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*, 1997, n.º 1, p. 11-24.
- DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, p. 15-48.
- DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992.
- DAVIDSON, D. *Truth and Interpretation*. Oxford, University Press, 1984.
- DAVIS, N. y otros. *Transitions from objectivism to constructivism in science education* en *International Journal of Science Education*, Vol. 15, n. 6, 1993, p. 627-636.
- DE LUCIA, P. *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell' antropologia ontologica*. Pavia, Bononi, 1999.
- DE MIGUEL, J. *Rorty y la teoría rawlsiana de la sociedad justa en Enfoques*, 1998, n.º 2, p. 56-61.
- DEFEZ MARTÍN, A. *Realismo esencialista y nominalismo irrealista. Acerca de la objetividad del conocimiento del mundo en Pensamiento*. Madrid, 1998, n.º 210, p. 417-442.
- DEL ÁGUILA, R. *El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano* en *Isegoría*, 8, 1993, p. 26-48.
- DEREGIBUS, A. *Il "diritto di credere" nel pragmatismo polivalente de William James* en *Filosofia Oggi*, 2000, n.º 89-90, p. 124-155.
- DERRIDA, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós, 1996.
- DEWEY, J. *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*. México, FCE, 1984.
- DODDS, E. *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1997.
- DONAVAN, M. *Rorty´s Heidegger Liberalism* en *Lyceum*, 1995, n.º 7(1), p. 11-27.
- EHRHARD, TH. *Metakognition in Unterricht*. Frankfurt, Lang, 1995.
- ENAUDEAU, C. *La paradoja de la representación*. Bs. As., Paidós, 1999.
- EPPLE, E. *Rosmini und Sein Pädagogisches Gedankengut*. Bonn, Bouvier Verlag, 1957.
- EVAIN, F. *Genèse du "Nuovo Saggio sull'origine delle idee". Contribution à l'étude des sources de Rosmini* en *Rivista rosminiana*, 1959, IV, 249-275.
- EVNINE, S. *Donald Davidson*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- FAENA, A. *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- FERRÉ, F. *Knowing and Value: Toward a Constructive Posmodern Epistemology*. Albany, Suny Pr, 1998.
- FILIPPI, S. *Heidegger y la filosofía griega*. Rosario, CERIDER-CONICET. 1998.

- FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1990.
- FINKIELKRAUT, A. *La humanidad perdida*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- FODOR, J. *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, M.I.T. Press, 1987.
- FORMICHELLA, G. *L'essere nel pensiero di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 157-172.
- FORMICHELLA, G. *Neopositivismo e Irrazionalismo: superamento della metafisica?* en *Filosofia Oggi*, 2000, n° 89-90, p. 169-176.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas* en *Revista de Filosofía*, 1997, n° 90, p. 365-382.
- FOSTER, P. *Pragmatism, Relativism, and the Critique of Philosophy* en *Metaphilosophy*, 1998, n° 29 (1-2), p. 58-78.
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris, Gallimard, 1994.
- FRASSER, N. *Solidarity or Singularity? Richard Rorty, Between romanticism and Technocracy* en *Praxis internacional*, 1988, n° 8, p. 267.
- FREY, G. *Über die Konstruktion von Interpretationsschemata* en *Dialectica*, 1979, n. 3-4, p. 247-262.
- GABILONDO, A. *¿Qué significa pensar? Acerca del problema de la filosofía en Tarbiya*. *Revista de investigación e información educativa*, 1996, n. 13, p. 39-52.
- GADAMER, H.G. *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998.
- GARDNER, H. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona, Paidós, 1988.
- GARIONI BERTOLOTTI, G. *Antonio Rosmini*. Torino, SEI, 1957.
- GARTON, A. *Interacción social y desarrollo del lenguaje y la cognición*. Barcelona, Paidós, 1994.
- GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Massachusetts, Harvard University Press, 1986.
- GEERTZ, C. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- GEERTZ, C. *Contra el anti-relativismo* en *Revista de Occidente*, 1995, n° 169, p.71-103.
- GERAS, N. *Solidarity in the Conversation of Mankind*. London, Verso, 1995.
- GIACON, C. *L'oggettività in Antonio Rosmini*. Milano-Genova, Silva, 1960.
- GIANNINI, G. *La metafísica de Antonio Rosmini*. Villa María, Et-Et Convivio Filosófico Ediciones, 1997.
- GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideologia rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, p. 590-604; 1958, F. I, p. 83-111, F. V, 619-633, F.VI, 766-789.
- GODANI, G. *Riflessioni sulla Logica in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, p. 171-186.
- GOMARASCA, P. *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*. Milano, Angeli, 1998.
- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. *La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas* en *Convivium. Revista de Filosofía*, 1994, n° 6, p. 194-228.
- GOMILA BENEJAN, A. *Tras la pragmática intencionalista* en *Theoría. Revista de Teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, 1998, n° 31, p. 33-49.
- GRAY, C. *Idealismo crítico e idealismo oggettivo* en *Rivista Rosminiana*, 1946, III-IV, 69.
- GUALCO, F. *Antidoti allo sfondamento metafisico. Considerazioni tempestive* en *Studi Sciacchiani*, 1997, n° 1-2, p. 37- 97.
- GUTTING, G. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HABER, H. *Behind Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. New York, Routledge, 1994.
- HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.
- HABERMAS, J. *Interés y conocimiento*. Madrid, Taurus, 1990.
- HABERMAS, J. *Pensamiento post-metafísico*. México, Taurus, 1990.

- HACKING, Y. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs. As., Sudamericana, 1989.
- HALIBURTON, R. *Richard Rorty and the Problem of Cruelty en Philosophy and Social Criticism*, 1997, 23.1, p. 49-70.
- HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.
- HEELAN, P. *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science en Synthese*, 1998, nº 115(3), p. 169-302.
- HERNÁNDEZ, J. *Racionalidad Hermenéutica en Estudios de Filosofía*, 1995, nº 12, p. 93-106.
- HINGST, K. *Perspektivismus und Pragmatismus*. Würzburg, Koeningshausen, 1998.
- HIRST, P. *La educación liberal y la naturaleza del concimiento en PETERS, R. Filosofía de la educación*. México, FCE, 1987, p.162.
- HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984.
- HOSTETLER, K. *Rorty and collaborative inquiry in education: Consensus, conflict and conversation en Educational Theory*, 1992, 42, 3, p. 285-298.
- IANFRANCHI, R. *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1983.
- IBÁÑEZ, Eduardo. *Una formalización lógica de la idea de verdad de Rorty*, en *Sedes Sapientiae*, 2007, nº 8-9, pp. 109-120.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. *Formación humanística y filosofía en Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 231-246.
- ILIESCU, A - P. *Rational Reconstruction: Preconditions and limits en Theoria*, 1996, n. 27, p. 33-47.
- ILLESCAS, M. *El hombre y su mundo: Caminos de la historicidad en Revista de Filosofía*, 1997, nº 90, p. 303-340.
- JANACK, M. *Rorty on Ethnocentrism and Exclusion en The Journal of Speculative Philosophy*, 1998, nº 12(3), p. 204-216.
- JORDÁN SIERRA, J. *Comunicación y educación. Una lectura de la antropología de A. Rosmini*. Barcelona, PPU, 1995.
- JUGO BELTRAN, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty en Paideia Cristiana*, 1996, nº 22, p. 43-48.
- KERDERMAN, D. - PHILLIPS, D. *Empiricism and the Knowledge Base en Review of Educational Research*, 1993, n. 3, p. 305-313.
- KOHLI, W. *Critical Education en Educational Theory*, 1998, nº 84(4), p. 511-518.
- KOLENDA, K. *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa, University of South Florida Press, 1990.
- KOLENDA, K. *Rorty's Dewey en The Journal of the Value Inquiry*, 1986, nº 1, p. 57-62.
- LA TORRE, M. *Crisi dei paradigmi e questione interculturale en Filosofia Oggi*, 1998, nº 2-3, p.145-158.
- LA VIA VINCENZO, *La restaurazione rosminiana della filosofia*. Milano, Spes, 1996.
- LANFRANCHI, R. *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1983.
- LARRAÍN IBÁÑEZ, J. *Modernidad, Razón e Indentidad en América Latina*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- LASA, C. *El hombre a-lógico o la finalidad de la educación actual*. Villa María, Ediciones Convivio Filosófico, 1996.
- LAUDAN, L. *La ciencia y el relativismo*. Madrid, Alianza, 1993.
- LEIVA MARTÍNEZ, G. *El neopragmatismo de Richard Rorty en Revista de filosofía*, 1998, nº 93, p. 355-409.
- LELAND, D. *Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critic from a Feminist Point of View en Praxis International*, 1988, nº 8, p. 275.
- LENNER, L. *Natura e proprietà in uno scritto giovanile di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1994, n. 4, p. 353.
- LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.

- LÓPEZ QUINTÁS, A. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 201, p. 321-334.
- LUHMANN, Th. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós, 1997.
- LYOTARD, J.- F. *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987.
- MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- MANFERDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.
- MANGANELLI, M. *Il segno nel pensiero di Rosmini*. Milano, Marzorati, 1983.
- MANNO, A. *Sulle tracce di Dio*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1999.
- MANNO, G. *La volontà di potenza in Nietzsche e la storia dell'Europa negli ultimi tempi*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1996.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt, Klostermann, 1968.
- MARCUSE, H. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt, Klostermann, 1965.
- MARCUSE, H. *La tolerancia represiva* en *Convivium* n. 27, Abril-Sep., 1968.
- MARCUSE, H. *Pesimismo, un estado de madurez*. Bs. As. Leviatán, 1956.
- MARDONES, J. *Post-modernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988.
- Mc LAREN, P. *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de opresión en al cultura postmoderna*. Barcelona, Paidós, 1997.
- MESSINA, G. *I presocratici nel pensiero di Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1999.
- MORATALLA, D. *Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty* en *Estudios Filosóficos*, n° 129, 1996, p. 261-296.
- MORENO, L. *Un examen de la argumentación de Frege contra la definibilidad de la verdad* en *Theoria*, 1996, n. 27, p. 165-176.
- MORIN, E. *Ciencia con conciencia*. Barcelona, Anthropos, 1994.
- MURA, G. *"Pensiero debole" e verità come retorica* en *Aquinas*, 1998, n° 41(1), p. 103-121.
- MURATORE, U. *Antonio Rosmini: Vita y pensamiento*. Madrid, BAC, 1998.
- MURDOCCA, M. *Pagine di una vita. Note biografiche su Antonio Rosmini*. Rovereto, Longo, 1986.
- NEBULONI, R. *L'oggettivismo etico rosminiano* en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1990, n. 4, p. 623.
- NICOLETTI, Javier. *La educación: fuente de ciudadanía y solidaridad* en *Diálogos Pedagógicos*, 2007, V, n° 10, pp. 46-53.
- NIELSEN, K. *After the Demise of Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 1991.
- NIETO, H. *Posmodernidad: El ser ¿es tan insoportable y leve?* en *Signos Universitarios*, 2000, n° 37, p. 27-56.
- NILSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy* en *Inquiry*, 1986, n° 3, p. 277-304.
- NIZNIK, J. – SANDERS, J. (Eds.) *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*. Westport, Praeger Publishers, 1996.
- NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995.
- NYSTROM, D.- PUCKETT, K. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, Prickly Pear Pamphlets, 1998.
- OLIVIÉ, L. *Racionalidad, objetividad y verdad* en OLIVIÉ, L. (Ed.) *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, p. 91-123.
- ORANGE, C. *Repères épistémologique pour une didactique du problème* en *Les Sciences de l'éducation*, 1993, n. 4-5, p. 33-50.
- OTTONELLO, P. *Il mito de Rosmini "Kant italiano"* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 3, p. 229-240.
- OTTONELLO, P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1992.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini. L'ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova,

- 1997.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini: l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P. *Rosmini "inattuale"*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1991.
- PACHO, J. *¿Naturalizar la razón? Alcance y límites el Naturalismo Evolucionista*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- PADOVANI, U. *Metafisica classica e pensiero moderno*. Milano, Marzorati, 1981.
- PERETI, M. *La pedagogia di Rosmini come pedagogia della persona en Pedagogia e Vita*, 1955, n. V, p. 444-455.
- PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998.
- PÉREZ LINDO, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998.
- PETIT, J-L. *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- PETRINI, F. *Sentire e intendere in Antonio Rosmini*. Domodossola, Antonioli, 1963.
- PETTEGREW, J. A., *Pragmatists Progress: Richard Rorty and American Intellectual History*. Cambridge, Rowman and Littlefield, 2000.
- PEZZIMENTI, R. *Rinnovamento della società e appagamento di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2001, F. III, p. 227-242.
- PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966.
- PIEMONTESE, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica in Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.
- PIGNOLONI, E. *Rosmini e il gnoseologismo moderno en Rivista Rosminiana*, 1956, F. III, p. 205.
- POZZO, G. *L'Eclissi del pensiero "forte" in filosofia en Filosofia Oggi*, 1998, n° 2-3, p. 139-144.
- PULVIRENTI, R. *Fondazione teoretica di un nucleo ontico della persona umana en Rivista Rosminiana*, 1992, F. III, p. 235.
- PUSINERI, G. *Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1989.
- PUTMAN, H. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1997.
- PUTMAN, H. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 1990.
- PUTNAM, H. *Sentido, sin sentido y los sentidos: Una investigación sobre la mente humana*. Barcelona, Paidós, 2000.
- QUAGLIA, P. *Lineamenti di teoria ermeneutica in A. Rosmini*. Chieri, 1997.
- RAMBERG, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1989.
- RASCHINI, M. A. *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*. Venezia, Marsilio, 1996.
- RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961.
- RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila - Roma, Japadre, 1987.
- RASCHINI, M. A. *Rosmini et l'idée de progrès en Rivista Rosminiana*, 1996, n° 1, p.5-13.
- RASCHINI, M. *Attualità del concetto rosminiano di persona en RASCHINI, M. Rosmini oggi e domani*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RASCHINI, M. *Il pensiero pedagogico ieri e oggi en Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. III-IV, p. 209-212.
- RASCHINI, M. *Incontrare Sciacca*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RESCHER, N. *Realistic pragmatism: An introduction to pragmatic philosophy*. Albany, State University of New York, 2000.
- RESTAINO, F. *Filosofia e post-filosofia in America: Rorty, Bernstein, Mac Intyre*. Milano, Franco Angeli, 1990.
- RIVA, M. *Antonio Rosmini. Mente e cuore*. Stresa, Sodalitas, 1997.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, R. y otros. *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la "Crítica del juicio" de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

- RODRÍGUEZ MAGDA, R. Y ÁFRICA VIDAL, M. (Eds.) *Y después del postmodernismo ¿qué?*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- ROJAS, E. *El hombre light. Una vida sin valores*. Bs. As., Planeta, 1994.
- ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts Press, 1986.
- ROSSI, G. *La vita di Antonio Rosmini*. Rovereto, Manfrini, 1959.
- RUIZ CUEVAS, J. *La teoría dell'errore in Rosmini* in *Rivista Rosminiana*, 1954, n. IV, 267-276.
- SANABRIA, J. *Actualidad del pensamiento de Sciacca* en *Atti del Congresso Internazionale M. F. Sciacca e la filosofia oggi*. Firenze, Olschki Editore, 1996, Vol. II, p. 559-572.
- SANABRIA, R. *In memoriam. Emmanuel Levinas (1905-1995)* en *Revista de Filosofía*. 1996, n. 85, p. 1-16.
- SARTORI, G. *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 1998.
- SCAVINO, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999.
- SEED, Ph. *Developing holistic education*. London, Falmer Press, 1992.
- SERRANO GARCÍA, M. *Abstracciones ilustradas. A propósito del pragmatismo de Richard Rorty* en *Isegoría*, 8, 1993, p. 162-179.
- SGARBOSSA, M. *Antonio Rosmini. Genio filosófico, profeta scomodo*. Roma, Città Nuova, 1996.
- SLEEPER, R. *The necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy*. London, York University Press, 1986.
- SOLARI, Néstor. *Educación como derecho humano* en *Novedades Educativas*, Dic. 2007
- STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.
- SUAREZ, G. *La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 423, 1993, p. 227.
- TELL, E. *La filosofía de Richard Rorty* en *Docencia, ciencia y tecnología*, 1996, n. 11, p. 61-88.
- THIEBAUT, C. *Modernidades sin fundamento* en *La Balsa de la Medusa*, 1989, nº 9.
- TILES, J. *Dewey*. London, Routledge, 1988.
- TOULMIN, ST. *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid, Alianza, 1979.
- TRIGEAUD, Jean -Marc. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Éditions Bière, 1997.
- TRIGEAUD, Jean-Marc. *L'Homme coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bordeaux. Bibliothèque de Philosophie Comparée. Éditions Bière et J.-M. Trigeaud, 1999.
- TRIGEAUD, Jean-Marc. *La "Philosophie de la politique"* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, p. 125-146.
- VADEN, H. *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*. Leiden (New York), J. E. Brill, 1994.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- VEGA, R. *Posmodernismo y neoliberalismo* en *Folios. Universidad pedagógica nacional*. Bogotá, 1998, nº 7, p. 43-50.
- VOLPATI, F. *L'ontologia esistenziale nella "Teosofia" di Rosmini* en *R. Rosminiana*, 1994, n. 2, p. 161.
- WATZLAWICK, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan, 1960.

