

LECTURA PRAGMÁTICA DEL CRISTIANISMO

EN EL PENSAMIENTO DE R. RORTY

W. R. Daros*

RESUMEN: En el presente artículo, se analiza primeramente la complejidad del fenómeno religioso. Se pasa luego a exponer la concepción del filósofo posmoderno Richard Rorty y los supuestos filosóficos de su interpretación de la religión y de la moral. Rorty seculariza y reinterpreta luego, desde sus supuestos, importantes problemas sociales como el de la solidaridad entre los hombres ante la desesperanza de toda otra ayuda externa a ellos y su intención de suplantar la necesidad de lo trascendente con una sociedad democrática. Se estudia luego la opinión que Rorty se hace acerca del Cristianismo y las tesis de una filosofía de la religión pragmatista propuesta por este filósofo. Finalmente se elaboran algunas conclusiones críticas a los supuestos admitidos por Rorty pero no probados ni evidentes.

ABSTRACT: *Pragmatic Reading of Christianity in the Views of R. Rorty*

This paper aims at analyzing, first, the complexity of the religious phenomenon. Then, it is followed by an exposition of the conception of Richard Rorty, a postmodern philosopher, and his supporting philosophical claims for the interpretation of religion and moral. Rorty secularizes and subsequently reinterprets, from the standpoint of said claims, major social problems such as solidarity among disheartened people upon the realization that no foreign aid will be made available to them and their intention of replacing the need for the transcendental with a democratic society. Rorty's views on Christianity and his thesis of a pragmatist religion are also analyzed. Finally, some critical conclusions on Rorty's admitted - though neither proven nor evident - claims are drawn.

Irreligiosidad de vida e irreligiosidad de los escritos

1. Una religión implica aspectos complejos¹. En efecto, una religión no consiste sólo en una reunión de prácticas culturales, como sugería Cicerón², sino que implica una actitud más íntima y profunda del ser humano: una unión o religazón, interior y exterior con Dios mediante la piedad, como sugería Lactancio³.

Desde un punto de vista bíblico, no se habla de religión hasta el punto que en muchos diccionarios de teología bíblica no se encuentra el término "religión", sino su sinónimo más cercano: "piedad", en hebreo *hesed*, en griego *eusebeia* y en latín *pietas*; términos todos ellos que indican la relación mutua y fiel que une a los que se quieren (Gen. 21,23; 24,49; 47,29; I S. 20,8; Heb. 12,28).

Para el mundo de los creyentes, en efecto, la piedad o religión es *una forma de vida* que lo abarca todo. Ella es primeramente una forma de vida y sólo después de que ha acaecido,

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

cabe preguntarse teóricamente por lo que ella es. Por ello, solamente en un segundo momento, el hecho religioso -o, por el contrario, y en sentido negativo, el hecho de la irreligiosidad- es objeto de reflexión y de estudio.

La religiosidad (o, por el contrario, irreligiosidad) de vida, como forma de vida, debe distinguirse de la religiosidad (o irreligiosidad) expresada mediante pensamientos, reflexiones y escritos. Ambas formas de religiosidad, la vivida y la escrita, sin embargo, tienen en común el hecho de que, según ellas, *el hombre religioso se halla ligado a un Ser superior*.

2. En el presente artículo, nos referiremos solamente a los escritos de Richard Rorty⁴ en cuanto este filósofo presentan una lectura pragmática y utilitaria del Cristianismo, y sostiene un pensamiento filosóficamente irreligioso, esto es, un pensamiento donde se niega valor a la religiosidad, por carecer ésta de fundamentos intelectuales aceptables para este filósofo. Rorty estima que los hombres no están dependiendo de ninguna fuerza superior a la humana y no deben esperar la salvación de nadie más que de ellos mismos. No nos interesa, pues, mencionar los estilos de vida de Richard Rorty, sino los argumentos que él ofrece para sostener como aceptable una concepción filosófica irreligiosa.

Sabemos que R. Rorty no es un pensador y un filósofo que pase desapercibido en la cultura filosófica contemporánea. Dado que, entonces, su pensamiento se halla muy presente -aunque discutido- en los ámbitos académicos, no resulta inútil considerar su concepción respecto de los fundamentos teóricos y filosóficos de una actitud de vida irreligiosa.

La religión y los planteamientos en torno a sus fundamentos filosóficos

3. La palabra y el concepto fundamental de “religión”, si nos atenemos a la interpretación etimológica de Lactancio, supone una relación entre el creyente y Aquél en el que se cree. Esta relación implica: a) conocer algo de Aquél en quien se cree (el cual se manifiesta mediante algún tipo de revelación); b) responder a ese conocimiento con una actitud que se suele llamar fe, aceptación o crédito ante el mensaje revelado. Esta fe, a su vez, se manifiesta con actos de formas de vida acordes a esa fe y con actos de manifestación cultural o interna y ritual o externa, individual o colectiva.

4. Advertimos entonces que el análisis de la religiosidad o irreligiosidad es un fenómeno complejo. En este artículo, sólo consideraremos, desde la filosofía de un filósofo -Richard Rorty- los supuestos que él presenta y que, según él, harían razonablemente imposible asumir una actitud religiosa en la vida humana.

El supuesto fundamental de la filosofía de R. Rorty: la contingencia en la inmanencia

5. Si resumimos el pensamiento de R. Rorty, podemos advertir que su pragmatismo supone -y asume sin probarlo- *una visión contingente del mundo según la cual éste es inmanente*, o sea, se justifica en sí mismo, en lo que es y por lo que es (finito, cambiante, sin ninguna otra razón o fundamento para ser).

Según este filósofo, el *reconocimiento de las contingencias* (esto es, de las cosas que son o existen, pero bien podrían también no ser, porque no tienen en sí la necesidad de existir) es “la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal” (OR: 235). Gran parte de la sociedad humana se está rigiendo, de hecho, al final del siglo XX e inicio del XXI, por una concepción sociopolítica liberal.

En este tipo de sociedad, “ponemos a la libertad por delante de la perfección” afirma Rorty, siguiendo a John Rawls (CI: 65). Con el ejercicio de la libertad, podemos mejorarnos lentamente; y no se requiere por el contrario, ser primero perfectos para ser luego libres.

La cultura occidental se está imponiendo en todo el mundo y esta cultura supone *apreciar la libertad para los propios proyectos humanos, como un valor supremo, superior a la verdad o a la objetividad*. Este aprecio por la libertad tiene aún más sentido cuando Rorty está admitiendo que *no hay esencias en las cosas*; que no sabemos cómo son: las cosas suceden, acaecen; pero bien podrían suceder de otras formas. Por ello, lo importante no es la verdad o buscar la verdad, sino ser libre para decidir -según las circunstancias- como son las cosas y qué hacer. Cobra, entonces, importancia la capacidad para interpretar (-negociar los significados de-) las cosas de acuerdo con los propios proyectos y la capacidad para decidir en medio de las contingencias.

6. Afirmar que el mundo es contingente significa, para Rorty, afirmar que *no existe y no conocemos nada absoluto en forma absoluta*. Sostener que las cosas son contingentes quiere decir que las cosas suceden, acaecen; pero sin ninguna necesidad de que sucedan o acaezcan, o que sucedan o acaezcan de tal o cual modo. Ya Aristóteles contraponía *endejónenon* (lo contingente o posible), a *anankáion* lo que es necesario.

Encuadrada en la ontología medieval, el ser era lo necesario, y los entes eran contingentes, dependientes del ser. Pero después del empirismo (y luego del pragmatismo) lo que hay son solo entes, cosas, sucesos; y el ser pasa a significar un producto de la imaginación.

Ahora bien, la postura de Rorty es una prolongación del pragmatismo de John Dewey con ciertos aspectos propios de la posmodernidad, en cuanto ésta no cree que haya que buscar fundamentos.

Admitida la contingencia del mundo, -y solo bajo este supuesto asumido y no probado- tiene sentido el *pragmatismo posmoderno*: a) si no hay nada absoluto, si no hay realidad, verdad ni objetividad (palabras que indican algo absoluto), b) entonces sólo tiene sentido apreciar y *hacer lo útil sin otro fundamento que lo que cada uno desea hacer según sus proyectos*.

El pragmatismo no es, pues, solo una inocente afirmación de la prioridad de la utilidad o de lo práctico. Esta afirmación tiene sentido y valor si previamente se acepta que *no existe nada (verdad, objetividad, realidad) ni nadie absoluto*. Si no existe nada ni nadie absoluto, entonces, sólo cabe lo contingente: *lo que sucede sin razón de suceder*, las interpretaciones que no deben responder a nada objetivo y los intereses personales.

7. En consecuencia, afirmar que *la moral humana es contingente* significa sostener que la moral ya no reverencia a nada necesario, como a algo divino o cuasidivino; sino que la moral humana es el producto del tiempo, de las circunstancias y del azar (CI: 42). Es contingente,

según Rorty, una concepción de la “situación humana que renuncia a la eternidad y a la sublimidad, limitándose enteramente a las cosas finitas” (EP: 10).

En una *religión y moral de la contingencia*, las comunidades solo necesitan:

- “Tener fe en sí mismas”.
- Perder el sentido del pecado (el cual es pensado por Rorty solo como un bien menor) y perder la esperanza en otro mundo, 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 (EP: 32).

La irreligiosidad: el hombre como sustituto de Dios

8. La conducta moral, en una *moral de la contingencia*, significa que los hombres obran sin poseer fundamentos absolutos para justificar ese obrar. No existe un bien absoluto o Alguien absoluto en relación con el cual lo que se hace posee un valor independiente de las contingencias históricas y humanas.

En la concepción de Rorty, como máximo, la moral debería fundarse en “una cultura historicista y nominalista”, esto es, basada en lo que ha sucedido a través de la historia humana, con narraciones (nombres, palabras, más bien que realidades) 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*, y no como convergencia hacia una *Verdad* ya existente” (CI: 18-19).

El pensamiento de Rorty se centra en la idea de utilidad sin otro fundamento que el criterio de eficiencia juzgado por los resultados obtenidos (Cfr. PS: 23-45). El pasar de apreciar la Verdad a apreciar la Libertad, significa pasar de apreciar la objetividad a apreciar la subjetividad para la utilidad de los propios proyectos; mas una libertad sin verdad, y una verdad sin realidad, es arbitrariedad sin referencia objetiva alguna.

En este contexto, sin verdad objetiva ni Dios preexistente al hombre, el hombre ocupa el lugar de Dios.

En este sentido, Rorty pone como ejemplo de este modo de pensar 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 (FN: 34).

La solidaridad: la unión de los hombres ante la desesperanza de toda otra ayuda externa a los hombres.

9. Si se acepta que el mundo es contingente, que no hay verdad ni realidad ni razón objetivas, entonces, lógicamente, no quedan más que los hombres abandonados a sí mismos. Lo que luego se debe someter a prueba no es la lógica contundente de esta afirmación, sino la premisa asumida pero no probada.

Ante tal situación, la *solidaridad* (ese asumir los sucesos sociales como un todo, donde lo que afecta a uno afecta a todos por igual) constituye una forma de vivir que los hombres deberían proponerse lograr como una creación suya, 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. La solidaridad no necesita otro fundamento más que el querer de los hombres; no se requiere, en este caso ni de la religión, ni de filosofía alguna que busque fundamentos, ni menos fundamentos verdaderos.

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 (CI: 87; R: 309).

Resumiendo breve y crudamente estas ideas, Rorty nos dice que si se acepta la premisa de que el hombre (individual o socialmente considerado) es el creador de sí mismo, entonces, lógicamente no es ya necesaria la existencia de Dios.

Religión reducida a una creencia privada

10. Como el pragmatismo admite la existencia de creencias, Rorty, como Dewey, estiman que *el pragmatismo puede ser compatible con la creencia religiosa*, “pero con una *creencia religiosa privatizada*”; mas no es compatible con las iglesias que adoptan posiciones políticas. Mas bien que tener curiosidad por Dios, Rorty estima que habría que emplear las fuerzas en tener curiosidad por descubrir los deseos mutuos (FN: 28 nota 8, y p. 29).

Lo que el pragmatismo no puede aceptar es que la religiosidad sea verdadera y que, en consecuencia, en nombre de la verdad imponga ideas y conductas a la sociedad. Pero séanos permitido realizar nuevamente una observación crítica: aquí se confunden dos cosas: una es la verdad de nuestros conocimientos y creencias; y otra cosa muy distinta es que los hombres, en nombre de la verdad, la impongan suprimiendo la libertad. Esto último es propio de los procesos ideológicos atribuibles a los hombres, no a la verdad.

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, sino muchas), *hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la religión y 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.

De hecho, Rorty desea que *se abandone el recurrir a las experiencias religiosas o a un fundamento trascendente* como la Verdad o el fin verdadero de la historia, por una justificación que se base en hacer ver históricamente cómo el hombre ha creado lo que él es y su mundo cultural y social.

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” (CI: 87; R: 313)⁵.

Cabe realizar aquí otra sugerencia crítica. Lo que depende, en su origen, de un acontecimiento dado en el tiempo (y por lo tanto histórico), no hace que el pensamiento verdadero sea, por ello, solamente histórico (válido para ese tiempo). Por ejemplo, el hecho de que Roma fue, en un determinado tiempo, una república, no hace que esa afirmación sólo sea verdad en ese tiempo; por el contrario, sigue siendo verdad ahora que Roma en un determinado tiempo fue república. La trashistoricidad de la verdad, no se funda en el sujeto que dice esa afirmación; sino en el fundamento objetivo que posee la afirmación verdadera. Una experiencia religiosa supera el tiempo en que nace si es objetiva: si hay Alguien que la funda.

El yo irreligioso

12. Clásicamente el yo, el sujeto humano, el hombre, fue pensado como dependiente de algo o Alguien superior a él. Platón lo hizo dependiente de la idea del Bien. Aristóteles encontró que el intelecto humano dependía de un hábito, como de una luz que “venía de afuera” y era lo único divino, inmortal y eterno en el hombre⁶. El judeocristianismo lo considera creatura de Dios, creado por Dios, destinado a volver libremente a Dios. El Islam, según la Azora I,3 y VII, 31 del Corán, afirma que Alá es “el rey del día del juicio” ante el cual deberán dar cuenta de sus actos morales.

Mas en la concepción de Rorty, el yo -y en general los seres humanos- no está sujeto a nada superior a él. El yo no solo no está sujeto, por naturaleza, a nadie y es irreligioso; sino que ni siquiera es sujeto para sí mismo. He aquí nuevamente el fundamento de la irreligiosidad del pensamiento de Rorty: la immanencia del mundo y la independencia absoluta del ser humano.

Según el pensamiento de Rorty, el yo parece ser la sede de la libertad individual; pero no hay un “yo nuclear”: un núcleo que constituye al yo (CI: 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.

13. 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 (CI: 50, 52).

El yo está siempre en proceso de hacerse y de armonizarse. Más aún, el ser humano no es un único yo, sino que posee más bien “múltiples yoes inconsistentes” (EP: 208).

Para saber qué es el yo, debemos volver a lo particular, ver las situaciones y posibili-

dades particulares, similares o diferentes por las que pasa cada uno, pues eso es lo que constituye al “yo”.

Los seres humanos ya no son hijos de Dios, dependientes de una naturaleza humana, o de un destino histórico. Sin Dios, sin naturaleza, sin destino, el hombre -desligado de todo- irreligioso, está en sus propias manos.

14. La libertad se manifiesta en el poder elegir y presentar las cosas, haciéndolas parecer tanto buenas como malas, redescribiéndolas de acuerdo a intereses o perspectivas diversas.

Más aún, en este contexto, se puede pensar que la libertad tiene *dos fines*: Uno consiste en la ampliación de nuestro yo presente (esto es, la búsqueda de solidaridad); y el otro, “la invención de sí mismo” (CI: 83, nota 24). No aceptando a un Creador, el hombre posmoderno e irreligioso se constituye en el creador de sí mismo.

15. El hombre y su libertad, individual y social, no tienen fundamentos que la justifiquen o le otorguen valor. El hombre y la libertad valen por sí mismos: liberados de toda referencia externa a ellos mismos, son los originadores de valor.

Hasta tal punto Rorty admite la libertad individual y social, que se dice política y abiertamente *liberal*. La libertad -y la sociedad liberal- no tiene, 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’ (CI: 71).

La ética irreligiosa: una construcción contingente y expansiva válida en sí misma

16. Para Rorty, la ética es una creación humana que surge como una necesidad contingente en el momento en que los seres humanos tienen que elegir.

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 (RA: 85).

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 (R: 309). Es más, dado que para los pragmatistas como Rorty no existe una naturaleza humana intrínseca, tampoco existen obligaciones morales connaturales.

Sin embargo, sin mucha coherencia con su teoría, Rorty afirma, metafóricamente y sin fundamentación, el valor del amor: al elegir con amor se hace la luz; en efecto, “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad” (OR: 278).

Estas apelaciones al amor, no impiden que Rorty realice afirmaciones donde el amor se identifica con los intereses personales. Sostiene que lo importante es hacer elecciones prácti-

cas, correctas; pero sabiendo que “*correcto* solo significa el contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar” (RA: 90-91).

17. El desarrollo moral en el individuo y en la especie humana como un todo, debieran ser expansivos: “tienen que ver con advertir otros yo humanos de modo de extender las variadas relaciones que los constituyen”. Este 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” (EO: 88; EP: 212).

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 esta actividad es *moral* porque la justicia adquiere el sentido de tratarnos de igual manera, dado que somos un mismo grupo (PP: 120).

Religiosidad e irreligiosidad: dos construcciones humanas

18. El pensamiento filosófico de Rorty -que podemos llamar *pragmatismo posmoderno*- tiene sus supuestos que conviene repetir:

- a) El mundo -entendido como totalidad de lo que es, tanto en su dimensión física como en la social o cultural- es contingente, finito, limitado. Las cosas no tienen ninguna necesidad de ser lo que son.
- b) Si el mundo es contingente, no hay entonces nada ni nadie absoluto, esto es, superior e independiente de lo que actualmente es.
- c) Si nada es absoluto es una ficción creer en el valor absoluto de conceptos como verdad, realidad, objetividad. En consecuencia, no tiene sentido perseguir estos valores.
- d) Si lo anterior es aceptado, entonces, lo que nos queda como valioso son nuestras decisiones para realizar los proyectos que queremos. Para esto será importante y valioso -en el sentido de *útil y pragmático*-, dialogar, negociar, cambiar democráticamente opiniones y proyectos.

19. Admitidos los supuestos -y las conclusiones que de ellos se derivan- se advierte que el hombre no puede ser concebido, por Rorty, más que como un ser irreligioso, o sea, *no ligado a ninguna fuerza superior* que le dictamine cómo son las cosas y cómo debe obrar para actuar moralmente bien.

El ser humano ha quedado librado a sí mismo y a sus construcciones -sean sistemas teóricos, construcciones materiales, filosóficas o religiosas- al servicio de sus proyectos, sin otro fundamento que el deseo de cada uno o de los grupos con los cuales logra ser solidario. Sea que el hombre elabore una visión religiosa de la vida, sea que la rechace, no hace más que una acción humana de la cual es libre causa, y actúa guiado por sus intereses, sin más fundamento que eso.

Mucha gente, incluidos los pragmatistas, piensa haber conseguido algo mejor que Platón a la hora de describir una situación humana. Las descripciones de las situaciones huma-

nas, como los sistemas de geometría, las teorías físicas y los credos religiosos, son productos culturales; pero esto no es otra cosa que decir que son herramientas que los seres humanos han producido para que les sirvan a sus fines (y, ocasionalmente, los cambien) (RL: 92).

Queda, pues, excluida, toda fuente de revelación que supere la capacidad creativa del hombre y, con esta exclusión, se excluye a toda religión revelada. Para Rorty, tanto la visión religiosa del mundo como la irreligiosa, no son más que productos culturales, creaciones de los hombres para lograr sus propios fines.

Socavamiento de lo trascendente

20. Con el término y el concepto de “trascendente” generalmente se designa, en forma eminente, a Dios. Pues bien, Rorty toma este término en dos sentidos: a) en el sentido de algo que no depende de la persona sino que va más allá de ella, por ejemplo, cuando una argumentación convence a otros por su lógica, independientemente de quien la realiza (EP: 105); y b) en el sentido de Alguien Absoluto, cuya vida no depende de este mundo. Este segundo sentido es, para Rorty, carente de fundamento real y es un puro objeto de la fantasía. A lo trascendente, a lo sublime, a lo divino “el único sitio que le va a quedar será el reino de la imaginación personal” (EP: 14).

Pretender admitir la existencia de un Ser Trascendente es pretender admitir un contexto independiente de los hombres, un contexto *ab-solutum* (absoluto: desligado). Para Rorty *algo absoluto carece de sentido*; por el contrario, todo tiene que ver con todo por lo que debemos admitir un panrelacionismo, y en él, tratar de ordenar las cosas “según unas formas un poco más útiles”. Dicho en otras palabras, dado que todo es contingente y relacionado: lo importante es lo útil.

21. Rorty no admite que exista algo así como “la verdad” ni entendida como objetiva, independientemente de los intereses personales; ni como representación objetiva de las cosas (como una idea que es verdadera en tanto y en cuanto representa un objeto al cual la idea se refiere). Admitir este tipo de verdad hace a la mente humana dependiente de la realidad (humana, física o divina). No hay ideas representativas de la realidad; para los pragmatistas lo que se da son creencias que, como tales, no son representativas de la realidad. Los hombres más que conocimientos tienen creencias acerca de las cosas, las cuales no dependen de las cosas.

A mi parecer, la explicación pragmatista de la verdad y, más generalmente, su explicación antirepresentacionista de la creencia constituye una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza Intrínseca de la Realidad (EP: 21).

22. Rorty presenta al Pragmatismo como una liberación del Primer Padre, pretendiendo que los hombres giren su brújula: no hacerla apuntar hacia lo trascendente y hacia la eternidad; sino hacia el porvenir histórico y más humano. Como lo había hecho Dewey, Rorty propone generar comunidades que ya no cuenten con la necesidad de “un poder no humano” y se

vuelquen hacia “la comprensión del hecho de que todo lo que necesitan es, simplemente, tener fe en sí mismas”. Como se advierte, *la propuesta del pragmatismo es directamente irreligiosa*. Si la religión significa reconocer que los seres humanos dependen de una fuerza superior a ellos (Dios, lo divino, o como se desee llamarla), entonces el pragmatismo es justamente lo opuesto.

Rorty propone *sustituir la búsqueda de una autoridad superior por la búsqueda de la fraternidad*. Importa hacer advertir a los hombres “cómo han perdido el sentido del pecado y la esperanza en otro mundo” y han ido, gradualmente, adquiriendo la habilidad de hallar en la cooperación entre los seres mortales la misma significación espiritual que nuestros antepasados hallaron “en la relación con un ser inmortal” (Dios) (EP: 32).

23. La religión representa la necesidad de un fundamento trascendente a la inmanencia de la vida humana. Rorty llama “fundacionalistas” a los que necesitan creer en un orden natural de razones, transhistórico y transcultural, que es la fuente última de evidencia y sentido.

Distintos fundacionalistas ofrecen distintos candidatos para tales fuentes: por ejemplo, las Escrituras, la tradición, las ideas claras y distintas, la experiencia de los sentidos, el sentido común (EP 44).

Para los pragmatistas estas fuentes son irrelevantes. La búsqueda de fundamentos se convierte en la búsqueda de lo inmutable (que suele ser la justificación predominante de alguna cultura en algún momento histórico). Lo importante es saber si son útiles para algún proyecto y de quién es el proyecto.

Suplantar la necesidad de lo trascendente con una sociedad democrática

24. Rorty se ve empeñado en la tarea de hacer comprender a los seres humanos que ellos no dependen de nadie más que de ellos mismos. Por ello, los hombres deberían formarse un carácter estable y coherente para realizar tareas en cooperación con los demás.

Semejante carácter, sin embargo, no requiere ni el monoteísmo ni tampoco la creencia de que la Verdad es Una. Es compatible con la idea según la cual uno puede tener muchas necesidades distintas (EP: 64).

Si se logra formar a personas para la cooperación mutua, se podrá comenzar a realizar “el ideal cristiano de la fraternidad: la sociedad no es todavía completamente democrática”. No se trata de un problema debido a una inadecuada relación de los hombres “con los poderes superiores”; sino un problema de los hombres “que tiene que ser resuelto por los hombres”.

25. No se puede desconocer el valor de cooperación que conlleva la vida en una sociedad democrática. Mas Rorty utiliza este valor para sustituir (no para complementar) el valor de la liberación del pecado, tendiendo a *suplantar (por considerarla inútil) la vida religiosa por la vida democrática*.

Según Rorty, los racionalistas trataron de sustituir la redención del pecado por la redención de la ignorancia, mediante la ayuda de la ciencia. La intención de los pragmatistas se halla

en sustituir la contraposición entre ignorancia y conocimiento por el contraste entre un conjunto “menos útil por otro más útil de creencias”. Según esto, ellos no se proponen perseguir ningún absoluto, ni siquiera la Verdad absoluta, y se contentan con el “huidizo objetivo de una felicidad humana siempre mayor”.

Los pragmatistas posmodernos, como Rorty, consideran que pensar a Dios como “lo absolutamente Otro de Kierkegaard tiene más de demoníaco que de divino”. Considerar a Dios como a Otro, es para Rorty, “una traición a todo aquello por lo cual luchó Cristo” (EP: 76). En otras palabras, Dios se identifica con la sociedad de los hombres, con el prójimo, y con el sentido de luchar en su favor en una dimensión social, como lo habría hecho Cristo.

¿A qué queda reducida la religión, según Rorty?

26. Rorty desea establecer una neta distinción entre lo público y lo privado. Lo público necesita ser justificado, intelectual o éticamente, ante los otros seres humanos; lo privado no lo necesita. La conducta privada no genera un problema de responsabilidad intelectual o moral.

Si se acepta esta premisa, la religión pertenece, según Rorty, a la búsqueda de la felicidad personal. Este derecho a buscar la propia felicidad es tal -siguiendo a Stuart Mill- siempre que no entre en conflicto con el mismo derecho de los otros a buscar sus propia felicidad.

Tal derecho a la felicidad incluye los derechos a la fe, a la esperanza y al amor, estados típicos intencionales que no precisan de justificación ante nuestros semejantes.

Nuestras responsabilidades intelectuales se refieren a las responsabilidades de cooperar en nuestros proyectos comunes ideados para promover el bienestar general (proyectos como, por ejemplo, construir una ciencia unificada o un código mercantil uniforme) y no entrometerse en los proyectos privados de los otros. En relación a estos últimos -proyectos tales como casarse o practicar una religión- no se plantea el problema de la responsabilidad intelectual (EP: 47).

27. Dado que Rorty no admite que existan esencias en las cosas, o cosas con una naturaleza propia que establezca un derecho a ser respetada, *no ve tampoco como necesario que las creencias deban ser probadas*. Las creencias son persuasiones que cada persona tiene, y tiene el derecho de tenerlas si no entra en conflicto con las creencias de otra persona.

En este contexto, siguiendo a W. James, “la estrategia de fondo de la filosofía de la religión utilitarista/pragmatista” se centra en “*privatizar la religión*”, *quitándole todo sentido social*.

Resumiendo entonces la actitud ante la religión, caben dos posturas: o bien, la religión se propone *sólo una meta social de cooperación* (y entonces no tiene nada de propio y se identifica con la búsqueda de una sociedad democrática); o bien, queda reducida a *un proyecto privado, a un sentimiento, o a una creencia individual que no requiere de ninguna justificación ni intelectual ni moral*.

En realidad, no hay oposición entre ciencia y religión, como no hay oposición entre los esfuerzos cooperativos y los proyectos privados (EP: 41). Cada una -tanto la ciencia como la religión- en su sector, cumple su función: la ciencia nos permite predecir y controlar; “la religión nos ofrece una mayor esperanza y, de este modo, algo por lo cual vivir” (EP: 46).

Una *religión privada* pasa el test utilitarista: ella es útil al individuo y no entra en conflicto social ni con la ciencia ni con la de otros ciudadanos que piensan o actúan en formas diversas.

28. Los pragmatistas modernos y posmodernos no necesitan de la verdad (“de la naturaleza intrínseca de la realidad”), de una religión verdadera, o de fundamentos teóricos evidentes, para actuar correctamente. No creen que una adecuación de la creencia a la naturaleza intrínseca de las cosas (que nos daría la verdad de las creencias acerca de las cosas o sucesos) “añada nada importante para la práctica” si se acepta universalmente que esta práctica “conduce a una acción provechosa”.

Para Rorty, son fundamentalistas los que, al conocer, suspenden el juicio sobre lo que conocen si no llega hasta alguna *fuentes última de evidencia* para su creencia: “por ejemplo las Escrituras, la tradición... el sentido común” (EP: 43).

Una creencia es “falsa creencia por ser inútil”. No interesa la verdad sino la utilidad. Los pragmáticos *no buscan fundamentos sino utilidad*. Por ello, creer que hay que trazar una línea clara entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre las creencias y los deseos, es un residuo de una “falsa creencia (por ser inútil) de que debemos embarcarnos en dos tipos de búsqueda diferentes”: la de la verdad y la de la felicidad (EP: 48).

La opinión de Rorty sobre el Cristianismo

29. Rorty no desea ser un ateo agresivo, como lo fue Nietzsche, porque esto es socialmente, poco útil. Rorty es más bien proclive a una actitud atea no agresiva, sino romántica; y como los pragmatistas James, Mill, Dewey, estima que es útil socialmente mantener “la validez del ideal cristiano de fraternidad humana universal”.

Los pragmatistas no se guían por la verdad (no creen que su búsqueda sea útil); sino “por lo que es bueno de creer” (EP: 54,55) según los propios proyectos en búsqueda de la propia felicidad.

El cristianismo al identificar la felicidad con la Verdad, y a ésta con Dios, se convierte -según Rorty- en un monopolista omnipotente de la Verdad. Rorty propende a considerar a Cristo como una entre otras encarnaciones *light* de lo divino. El Cristianismo debió, según él, conformarse con ser un mensaje moral en defensa de la fraternidad universal, debido a lo cual no hay ni griego ni judío, y cuya única ley sea el amor, con lo cual hubiese sido más tolerante.

Un Cristianismo meramente ético -el tipo de cristianismo que Jefferson y otros pensadores de la Ilustración elogiaban y que posteriormente propondrían los teólogos del evangelio social- quizás hubiera podido quitarse de encima el exclusivismo que caracterizó al Judaísmo y considerar a Jesús como una encarnación entre otras de lo divino (EP: 56).

El cristianismo podría ser un “poema lleno de posibilidades”, válido entre otros mensajes, “socialmente útil”, tan o más útil que un cristianismo basado en la afirmación platónica de que “Dios y la Verdad son términos intercambiables” (EP: 57).

Rorty concibe al Cristianismo como una religión que, al principio, se propuso metas que intentaban interpretar los problemas íntimos de los hombres con soluciones trascendentes

(Dios, inmortalidad, etc.); pero luego se redujo a lo más importante: intentó lograr la fraternidad humana y social mediante el amor.

Yo considero que el Cristianismo sigue un trayecto que va de una forma inicial de religión en que las nociones de obediencia, pecado e inmortalidad son centrales a una forma en la que todas esas nociones han desaparecido completamente. Aunque nunca le haya sido muy fiel, la propuesta del Cristianismo consiste en la idea de que la única forma de obediencia que Dios desea es que nos amemos los unos a los otros; que su veneración consista precisamente en el trato bondadoso de los unos hacia los otros; y que la única recompensa que de todo ello esperemos sea que los demás hagan lo mismo (EP: 72).

Estas afirmaciones -que para muchos serán vistas como un proceso de secularización o de vaciamiento del mensaje trascendente del Cristianismo-, son, según Rorty, la expresión de un proceso y un avance socialmente valioso.

Tesis de una filosofía de la religión pragmatista

30. Rorty piensa a la religión en una forma pragmática, esto es, como un mensaje útil a la sociedad y válido solamente porque este mensaje es útil a ella.

1) La primera tesis que el pragmatismo solicita que se le acepte consiste en considerar a las *creencias no como representaciones de ideas, sino como hábitos de acción*. Una creencia vale por las consecuencias que se siguen de ella no por lo que en sí mismo representa. Por ello mismo, no es necesario tratar de aunar todas las creencias en una sola visión del mundo.

2) La religión debe ser considerada, como la poesía, un complemento necesario para la vida del hombre. No hay una parte de la cultura, como podría ser la ciencia, que satisfaga, más que otras formas culturales, “nuestra necesidad de conocer la verdad”. Para un pragmatismo romántico, “no hay otra voluntad de verdad aparte de la voluntad de felicidad”, por lo que no tiene mucho sentido y valor separar lo serio de lo que no lo es, lo cognitivo de lo no cognitivo (EP: 59).

3) El pragmatismo propugna otra distinción, más útil que las anteriormente mencionadas: la distinción entre proyectos de cooperación social (que requieren un acuerdo intersubjetivo) y proyectos de autodesarrollo individual, los cuales no requieren acuerdos intersubjetivos y en éstos se inscribe la religión.

4) La religión es un proyecto de amor, intelectualmente irresponsable, ante la Verdad. “Eso del amor a la Verdad no existe”; solo se da una mezcla de amor para conseguir un acuerdo intersubjetivo y el amor a sintetizar pequeñas teorías en grandes teorías. La creencia religiosa no debe apoyarse en la evidencia. La religión no traiciona ningún tipo de responsabilidad hacia la Verdad o hacia la Razón, pero puede traicionar la responsabilidad que uno tiene de cooperar con los demás seres humanos.

5) El intento de algunas religiones por amar la Verdad es una versión secularizada por persuadir a un ser todopoderoso para que se ponga de nuestra parte en el caso de que tengamos que luchar contra otros. Pero esto es un signo de debilidad y de falta de confianza en la democracia. La religión no es intelectualmente irresponsable porque ignore los resultados de

la ciencia (pues esto no le compete); sino que suele ser “moralmente irresponsable porque trata de frustrar el proceso de alcanzar un consenso democrático respecto a cómo maximizar la felicidad” (EP: 60).

31. La vida religiosa es concebida por el pragmatismo como “el interés del individuo por su íntimo y privado destino personal”. A Dios no se lo conoce ni se lo comprende: se lo utiliza, como objeto de amor, como proveedor de alimentos, como amigo, como soporte moral, etc. En este contexto, es irrelevante responder a frías preguntas tales como: ¿Dios existe realmente? ¿De qué modo existe? ¿Qué es?

El fin de la religión, en la concepción pragmatista, no es Dios, sino la vida humana, más vida humana, más satisfactoria.

Es irrelevante entonces la pretensión de verdad y de objetividad respecto de las creencias religiosas. “En nuestro tiempo libre, tenemos derecho a creer lo que más nos plazca”; pero perdemos este derecho cuando la creencia religiosa desea contraponerse a un proyecto social o político: en este caso, se requiere armonizar nuestras creencias y acciones con las de los demás (EP: 62).

32. Rorty comparte con W. James la idea de que la religión es útil para ampliar el yo del cual provendrán entonces experiencias redentoras.

Las creencias individuales pueden ser -y lo son- muy variadas y no requieren que se parta de un monoteísmo o de que “la Verdad es Una”. Conviviendo con personas que tienen diversas creencias, lo importante es hacer que todos nuestros hábitos de acción formen un conjunto lo suficientemente coherente como para proseguir la meta de la fraternidad y felicidad humana en una sociedad democrática. Frente a este ideal, la diversidad de creencias o sentimientos es irrelevante.

Rorty sostiene, con Dewey, que la revelación solamente es completa cuando los hombres la realizan. No se trata de tener una relación adecuada con poderes superiores, sino con los hombres, resuelta por los hombres, buscada a través de la utilidad.

Rorty es un pragmatista posmoderno. Esto significa que dado que no hay verdad absoluta, sino solo contingencias, no hay que buscar fundamentos a las creencias, ni otro valor superior a la utilidad. No existe otro valor superior al de *la utilidad para lo que cada uno desea*. Esta utilidad para realizar los propios deseos se presenta como *el único criterio de “verdad”, sea ésta revelada o humana*.

Incluso en el caso de que alguien o algo no humano te diga algo, el único modo del que dispones para averiguar si lo que te ha dicho es verdad, es comprobar si te proporciona el tipo de vida que deseas o no. El único procedimiento disponible es aplicar el test utilitarista de comprobar si la sugerencia en cuestión es ‘buena con respecto al proceso de creer’ o no... Y el procedimiento para poner a prueba los nuevos deseos y esta supuesta verdad sigue siendo todavía el mismo: se viven, los pones a la prueba en la vida cotidiana, y te fijas a ver si incrementan tu felicidad y la de los tuyos (EP: 65).

El pragmatismo *no está preocupado por la fuente de donde proceden los conocimientos*: sea que se crea que una forma de vida sea sugerida por una fuente no humana (o revela-

ción divina), sea que alguien la oiga decir a un falso profeta o esté escrita en una pared en forma anónima, lo que le interesa al pragmatismo es que se la considere siempre *como una hipótesis, la ponga a prueba y compruebe si funciona* en relación con los deseos personales.

Precisamente porque el pragmatismo no está preocupado por el problema de la verdad, “no le está permitido burlarse de ningún proyecto humano, de ninguna forma de vida humana escogida”, siempre que sirva de ayuda en la vida de alguien. Hay muchas formas de interpretar la realidad en física, en filosofía y en materia de religión, por lo que el pragmatista no puede decir que su adversario está equivocado. Para el pragmatista, “la necesidad de ser de Dios no es sino otra necesidad humana más” (EP: 155) y es aceptable en tanto y en cuanto es útil a alguien que no daña a los demás.

La existencia de Dios, o el valor de verdad de los derechos humanos, no son afirmaciones sobre lo que realmente es y debe ocurrir, sino “un modo práctico de resumir determinados aspectos de *nuestras* prácticas reales o propuestas”. Afirmar que Dios desea que recibamos en casa a los extraños es un modo de decir que la hospitalidad es una de las virtudes de las que *nuestra* comunidad más se enorgullece (EP: 218).

33. Según el pragmatismo de Rorty, no vale el tiempo gastado en discutir acerca de la verdad de ciertas creencias religiosas. Lo importante es constatar si funcionan en el nivel individual o social. “Concretamente, lo que se ha visto que funciona es la idea cristiana de tomar la fraternidad y la igualdad como bases para la organización social” (EP: 65).

Rorty ve en el monoteísmo un peligro: el peligro de monopolizar la idea de Verdad, de lo normal, al lado de lo cual solo hay error, anormalidad, pseudodioses. Por el contrario, cuando “el Cristianismo es desteologizado y tratado meramente como un evangelio social”, adquiere las ventajas de un politeísmo: los hombres pueden crear sus propias y diferentes formas de vida. Las teorías de la religión se convierten, entonces, “en herramientas opcionales destinadas a facilitar la realización de los proyectos individuales o sociales”, y no es necesario basarse en la autoridad de los sacerdotes, ni en “la autoridad de algo distinto de nosotros mismos”.

La democracia se convierte, entonces, en “la única forma de fe social y moral” (EP: 67). Es más, Rorty considera que el pragmatismo utilitarista es “una reformulación de la principal doctrina cristiana”, según el cual “todos los seres humanos, quizás incluso todas las criaturas que sufren, se encuentran moralmente en condiciones de igualdad; que, en tanto no perjudiquen a los demás, todos ellos merecen por igual ver satisfechas sus necesidades” (EP: 73).

Conclusiones críticas

34. Como se advierte, el pragmatismo es una filosofía que parte no de probar sino de afirmar algunos principios de los cuales deriva conclusiones. Si se acepta que el mundo es contingente, que no hay verdad ni realidad ni razón objetivas, entonces, lógicamente, no quedan más que los hombres abandonados a sí mismos. Lo que luego se debe someter a prueba no es sólo la lógica contundente de esta conclusión, sino, ante todo, la *premisa* -asumida pero no probada- según la cual *el mundo es contingente*.

Los principios de una filosofía son afirmaciones teóricas, no pragmáticas. Dicho en otras palabras, el pragmatismo no se justifica en la práctica y con la práctica; sino *con una teo-*

ría que justifica ciertas prácticas, estimando luego, en un círculo vicioso, que esas prácticas justifican la teoría.

Los principios teóricamente admitidos por el pragmatismo pueden resumirse de la siguiente manera:

- a) El mundo (la realidad física, social, moral) es contingente. Esto significa que existe pero que podría no existir o existir de muy diversas maneras.
- b) Lo anterior tiene sentido si se admite que no hay nada necesario: no hay un ser que necesite ser o tenga en sí mismo el fundamento de ser, ni un ser eterno, ni un ser objetivo, ni una verdad absoluta. No hay nada que deba ser. Todo es contingente como el hombre y nada superior a él. No hay nada a lo que el hombre deba respeto, veneración u obediencia. He aquí la raíz que impide todo pensamiento religioso y toda actitud religiosa.
- c) Lo que se da sí es entonces un panrelacionismo: las cosas son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas.
- d) No hay entonces ni sujeto absoluto ni objetos absolutos, esto es, válidos en sí mismos, sin relación con lo demás.
- e) Nada es bajo todas las descripciones o puntos de vista: tienen sentido dentro de ciertas descripciones realizadas por seres humanos con determinados intereses y puntos de vista. Lo que importa, lo que vale, es la utilidad.
- f) Al pensador pragmático le interesa la utilidad. En este contexto, *las creencias son útiles no porque sean representaciones de ideas, sino hábitos de acción*. Una creencia vale por las utilidades que presta, esto es, por las consecuencias que se siguen de ella, no por lo que en sí mismo representa. No tiene sentido y valor preguntarse por las verdades en sí mismas, por el problema de la verdad, o de la objetividad, o de la realidad, o de la bondad. Lo que importa es cómo funcionan estas creencias en la práctica, para satisfacer los deseos individuales y sociales de los seres humanos. “Seguimos manteniendo las creencias que son guías confiables para obtener lo que queremos” (EO: 26).
- g) Dado que no hay nada absoluto, tampoco importa afirmar que alguien tiene razón -o más verdad- que otro, ni cabe burlarse de las creencias ajenas.
- h) Sin embargo no todo es relativo; sino que se puede afirmar que algo es mejor que otra cosa en cuanto es una herramienta más útil para lograr los propósitos. “Los pragmatistas -sostiene Rorty- no creemos que la finalidad de la indagación sea la verdad”, sino “la utilidad y que existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar” (EP: 146), “fines cada vez mejores; mejores, claro está, según nuestra perspectiva” (EP: 268). La investigación no pretende buscar la verdad sino fortalecer la esperanza (EP: 9).
- i) Sobre estos supuestos, no se puede aceptar la existencia de Dios, ni su importancia en las vidas humanas. Según el pragmatismo, Dios no es más que una necesidad humana entre otras y el pragmatismo la acepta en tanto y en cuanto es útil para la vida individual o social; sobre todo, en cuanto esta necesidad humana promueve la fraternidad universal, une a los hombres en el amor y no los separa mediante doctrinas incompatibles con una vida social democrática de cooperación que se propone suprimir el sufrimiento inútil. En conclusión, la religión -en el mejor de los casos- responde a una necesidad humana: es un proyecto de amor, intelectualmente irresponsable.

Queremos remarcar, aquí y ahora -dejando para más adelante otras críticas-, solo *dos supuestos que son asumidos pero para nada probados o evidentes*:

A) Ante todo el supuesto de que el mundo (y todo lo que en él se encierra) es contingente. Se trata aquí de una generalización inductiva que no posee valor lógico; esta inducción puede formularse de la siguiente manera: Dado que las cosas que vemos nacen y perecen, son de un modo o de otro, sin que veamos su necesidad de ser, (o sea, son contingentes), entonces todo es contingente. Por el contrario, nuestra mente humana, según el espiritualismo cristiano, manifiesta tener el poder de conocer lo finito y de traspasarlo en sus representaciones, manifestando poseer -no siempre conscientemente, pero sí necesariamente- la idea de infinito, generando una hipótesis contraria a la propuesta por el pragmatismo⁷.

B) El supuesto de que las creencias no son representaciones de ideas, sino hábitos de acción. Este supuesto es también arbitrario, guiado *a priori* por el principio de utilidad. Creer y no creer en nada (que eso es una creencia sin representación alguna) es una contradicción. Por otra parte, si una creencia genera un hábito de acción es porque conlleva un contenido y un contenido específico; en caso contrario, no se justificaría que se realice una acción de tal o cual tipo, motivada por la creencia.

En este contexto, se puede afirmar que el *pragmatismo* -aunque parezca ser un sistema que funciona- *se funda sobre bases arbitrarias y sobre un absurdo*. En realidad el pragmatismo funciona negando los principios teóricos: lo contingente adquiere su sentido en lo que lo trasciende; y las creencias son en realidad pensamientos (con contenidos) que rigen y dan sentido a los hábitos de acción.

Por otra parte, reducir la religión a un poema o acto de creación imaginativa individual, regido por el amor, sin responsabilidad intelectual, es vaciar la capacidad intelectual del hombre; es hacer del amor una nueva contradicción al hacerlo irresponsable. Bajo el principio de que solo lo útil es valioso, todos los valores humanos quedan aniquilados.

35. La crítica a la concepción pragmatista de la religión se debe basar en ver la aceptabilidad de los principios de los cuales parte.

El pragmatismo, admitido que *todo es contingente*, saca conclusiones lógicas: debe aceptar en consecuencia de que *no hay nada absoluto*: ni realidad, ni objetividad, ni verdad alguna, ni Dios, ni valor alguno válido en sí mismo (vida, justicia, etc.). Debe admitir que las cosas suceden, acontecen. De estos acontecimientos debe aceptar los que son útiles a cada uno mientras no dañen a los demás, pues si dañasen a los demás se generaría una situación de guerra y de destrucción generalizada, suprimiéndose no sólo los problemas de los hombres sino a los hombres también.

Si hay, pues, que admitir a los demás -aunque no haya ninguna obligación moral, sino quizás un sentimiento de compasión-, el ideal es admitir a los demás formando un nosotros, esto es, como iguales a nosotros. En consecuencia, para el pragmatismo, en esto se resume toda

la religión y la moral: amar a los otros como a uno mismo, en un clima de logro y de participación democrática, sustituyendo la obediencia por el amor, la verdad por la utilidad, liberándonos de la idea de que algo no humano nos indicará cómo son las cosas o cómo debemos obrar.

El ser humano es, entonces, lo que hace, a tientas, viendo las consecuencias de sus actos y buscando nuevas metas y mejores medios para lograrlas.

36. Las consecuencias del pragmatismo -como generalmente las de todo sistema filosófico que pretenda ser sistema- son lógicas: no son contradictorias con la premisa asumida según la cual todo es contingente, un acaecer sin razón necesaria de ser.

Mas asumir una premisa no es probarla. ¿Cómo se podría probar que todo es contingente? Rorty parte de la historia humana y de las ciencias en donde las cosas cambian y se transforman; pero de allí, *tácitamente generaliza esta experiencia temporal no admitiendo otra posibilidad de ser*. Por ello, afirma que todo es contingente tanto el hombre como el mundo.

Por el contrario, para no pocos filósofos, el ser es y posee en sí mismo la necesidad lógica y real de ser. Sólo podemos conocer los entes porque poseemos la posibilidad y la potencia de conocer el ser (lo que se llama inteligencia). El ser es justamente un fundamento inteligible, que -como una luz- sin ser Dios, nos abre el camino a pensar su existencia. Indudablemente ese ser de la inteligencia no son los entes sensibles, finitos, contingentes. Para muchos filósofos espiritualistas, el hombre es un compuesto de finito e infinito, de modo que ya al conocer aspira siempre a conocer más⁸. Para el espiritualismo cristiano, la idea del ser es objeto de inteligencia; pero Dios (que no es la idea del ser sino la realidad del Ser Pleno) es objeto de revelación y de fe que acepta la revelación. Pero, para el pragmatismo, que no acepta el valor objetivo de ningún conocimiento es imposible proponerse objetivamente el problema de la existencia de Dios y de su revelación.

En el pragmatismo, algo necesario, eterno como el ser en universal, no puede sino ser el *objeto de una imaginación o de una creencia* que nada tiene que ver con lo que ocurre y funciona en nuestro mundo.

El pragmatismo parte, pues de una experiencia temporal (donde las cosas son contingentes) y la generaliza o universaliza, estimando que no hay otra forma de ser más que la contingente. En el pragmatismo no hay condición filosófica de posibilidad para ponerse el problema de la religiosidad: es, en su misma esencia, y por su punto de partida, irreligioso.

37. El pragmatismo nos podría contestar lo siguiente a las críticas anteriores: entre dos posibles creencias, aquella según la cual hay algo eterno (Dios, la Naturaleza o la Verdad), y aquella según la cual todo es contingente, ésta última tiene un respaldo en la realidad cotidiana y científica. Lo eterno y necesario, por el contrario, es solo objeto de creencia pues no constatamos nada con esas características. Además de las posibles creencias, se siguen consecuencias, y las consecuencias del pragmatismo son las que funcionan y, si se las tiene presente, se puede evitar el dolor innecesario y alcanzar cierto grado de felicidad y construcción social. Por el contrario, la creencia en algo necesario no parece aportar utilidad.

38. Pero es justamente este el punto que se puede criticar: *la utilidad no tiene sentido en sí misma*, sino como medio para fines que no son medios. La verdad, el ser que es simplemente ser, no tienen utilidad sino verdad: nos indica cómo son las cosas.

Al reconocer el ser en lo que es, -eterno en sí mismo, o contingente en las cosas o entes-, reconocemos la verdad. Ella es lo que nuestra conducta debe reconocer para no mentirse a sí misma y ser inmoral. Dicho en otras palabras, el ser (en todas sus formas) es el criterio para la verdad y la justicia, sin las cuales ninguna vida puede ser humana y social.

39. La mente humana posee una capacidad para tener la idea del ser sin límite alguno: posee la idea de ser en forma infinita. De allí, la humanidad puede elaborar la idea de una verdad sin límites, de una justicia que no se limita a algunos casos, sino que debe ser amada en todos los casos.

Es útil lo que se sigue de la verdad y la justicia, no lo que la suplanta.

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 sociedad⁹.

40. El pragmatismo también confunde el acto justo con el placer o felicidad; pero ésta sin aquél no es felicidad.

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 ésta¹⁰.

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”¹¹. El sentir placer o dolor es un acto simple que depende de la naturaleza del ser humano (física y psíquica) y no de su decisión.

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.

41. El pragmatismo, pues, se presenta bajo el aspecto de un empirismo que se atiene a lo que ve o constata en el mundo; pero, en realidad, se trata de un sistema filosófico arbitrario, en el que se generaliza el ser histórico y se lo convierte en la única manera de ser.

El hecho de que haya mentiras no suprime la verdad; el hecho de que haya injusticia no suprime la idea y la exigencia humana de justicia. *El empirismo, y luego el pragmatismo, al suprimir estos dos grandes valores humanos, se convierte en un sistema profundamente antihumano, arbitrario, contingente.*

42. La irreligiosidad tiene su fundamento precisamente en la negación de toda posible trascendencia. Lo real es, -para la irreligiosidad y para el pragmatismo-, contingente y, no habiendo verdad objetiva no es posible la justicia objetiva. En este contexto, Dios se vuelve inútil y, por lo tanto carente de ser, pues la única medida del ser, para el pragmatismo, es la utilidad.

Al “morir” la Verdad, la Objetividad, toda dimensión trascendente del ser, Dios también ha muerto, como lo había percibido Nietzsche y lo admite Rorty. Invocar a Dios o no invocarlo es percibido como inútil para los asuntos humanos; por ello, dado que Dios no responde y no arregla los asuntos humanos, los hombres prescinden de Él: se ha vuelto inútil. Estos filósofos parten haciéndose una previa idea de Dios que debe adecuarse a sus principios (la inmanencia y la utilidad); y dado que esto no sucede se decreta la no existencia de Dios. Se avanza luego considerando que el hombre (individual o socialmente considerado) es el creador de sí mismo, y entonces, lógica y nuevamente, no es ya necesaria la existencia de Dios. Lo que estos filósofos no hacen es criticar sus propios puntos de partida o, al menos, reconocer sus límites.

Pero la existencia de alguien o de Dios, no es ni útil ni inútil: simplemente es. La utilidad o inutilidad aparece cuando surgen los deseos del hombre y sus proyectos. Cuando *el hombre desea ser el último punto de referencia*, entonces, sus proyectos y su felicidad se convierten en el *valor absoluto*. Lo demás resulta ser útil o inútil, en relación con este asumido valor. Mas esto implica una utopía que requiere que se abandone tanto el realismo, como el idealismo, la verdad como la justicia, el sujeto como el objeto de conocimiento. Todos estos valores quedan sacrificados ante la utilidad de cada uno. Aunque la utilidad (o sea la búsqueda ventajosa de medios) parece ser la realidad que mueve a muchísimos seres humanos, los *medios* no tienen valor sino en relación con *fines o ideales* que se propone el ser humano. La utilidad teniendo carácter de medio nunca podrá ser una finalidad absoluta del ser humano.

43. Se hacen notorios, entonces, algunos supuestos de la filosofía irreligiosa.

La *base de la irreligiosidad* se muestra, pues, en lo que es: un profundo egocentrismo (todo lo útil al ego), capaz de renunciar a todo otro valor (verdad, justicia, conocimiento objetivo) para conservarse como valor central. La irreligiosidad es la búsqueda de sí mismo, el desconocimiento -por principio- de algo superior a ese sí mismo.

Pero para un creyente cristiano, ésta es justamente una de las características de la irreligiosidad: el intento de someter a Dios -convirtiéndolo en un medio- para los deseos del hombre. La irreligiosidad parte de un principio no siempre explícito: Dios -de existir- debe responder a los deseos humanos de felicidad individual y social; como esto no sucede parece lógico afirmar que Dios ha muerto.

Para un creyente, el pragmatismo se ha hecho una caricatura de Dios, un “dios” a su medida, a medida humana, y como el Dios real no responde a esta medida, estima entonces que no existe. Como Nietzsche lo había escrito, los hombres han matado a Dios: pero -contra lo que Nietzsche y el pragmatismo pensaron- solo a una caricatura de Dios, no a su realidad¹².

44. El Pragmatismo es un nuevo intento por afirmar la no existencia de Dios. Este sistema filosófico parte de la afirmación de la contingencia: toma conciencia del sucederse de las cosas, sin aparente necesidad ni sentido y estima que todo es así. Transfiere al ser lo que es propio de los entes.

Mas, para el cristianismo, la constatación de la contingencia solo es posible por el pensamiento y el deseo de la trascendencia; lo finito solo tiene sentido si se admite un infini-

to. Nuestro no conocer a Dios nos conduce a la búsqueda de su presencia; porque en el conocer hay un inicio de una apertura a un conocimiento siempre mayor. Es lo que los filósofos llaman las condiciones de posibilidad del conocer, y se manifiesta en las exigencias de los principios del conocimiento, como lo es el principio de causalidad.

Teológicamente se podría decir que el hombre, en la unidad de cuerpo, alma y espíritu, posee por éste, el principio superior de la inteligencia y del pensamiento, con el cual el hombre ha sido dotado y con el cual puede remontarse a Dios.

Filosóficamente decimos que a partir de los efectos que ve, la mente es llevada a pensar en una causa que no ve y en la que debe creer, para no crear el absurdo en sí misma. Está claro que no pocos prefieren creer lo absurdo y, diciéndose sabios se vuelven necios. Pablo de Tarso lo decía de esta manera, refiriéndose a los gentiles: “Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (Rom. I, 19-20). Mas no pocos, en lugar de admitir la posibilidad de un Dios invisible, “se ofuscaron en vanos razonamientos” y su inteligencia se entenebreció: solo aceptaron lo que se ve y terminaron sirviendo a la creatura en lugar del Creador.

Mas el creyente honesto, busca a Dios y no espera encontrarlo convertido en una creatura y, aún en la noche oscura de la búsqueda, está cerca de Dios. Sin embargo, la exigencia de la inteligencia -por la cual ésta de los efectos se remonta a una causa desconocida-, es una condición necesaria, aunque no suficiente para aceptar el mensaje revelado. Así la describe Paul Tillich:

Al hombre que anhela a Dios, y no puede encontrarlo; al hombre que quiere ser reconocido por Dios, y ni siquiera puede creer que Dios exista; al hombre que se esfuerza por describir un sentido nuevo e imperecedero de su vida y no lo logra: a ese hombre habla Pablo. Todos somos ese hombre. Precisamente en esa situación, cuando el Espíritu está lejos de nuestra conciencia, cuando somos incapaces de orar o de descubrir ningún sentido a la vida, el Espíritu está trabajando silenciosamente en lo más profundo de nuestra alma. En el momento en que nos sentimos separados de Dios, en que nuestra vida carece de sentido, y en que estamos condenados a la desesperación, en ese momento no estamos solos¹³.

45. La actitud irreligiosa, atea, no es solo una cuestión de conocimiento; para el cristianismo siempre fue también *una cuestión de voluntad: de querer reconocer* lo que se conoce, cosa que no hace quien ve los efectos y no desea admitir la necesidad de una causa. *El no creyente en Dios se conforma con este mundo.*

La crisis de la religiosidad de la vida se apoya justamente en la crisis ante la trascendencia: solo se acepta como *evidente lo inmanente* a la vida humana, explicada -solamente y, al parecer, satisfactoriamente- desde la historia, desde la psicología o la biología. Esta es la actitud que se advierte en los escritos de Rorty, el cual no duda en abandonar los clásicos problemas de la filosofía apelando a este tipo de conocimiento como necesarios y suficientes, abandonando sin piedad todo lo que no le sea útil (VP: 69, 248). Rorty ha intentado, con sus escritos, redescibir la representación del mundo, vaciándola de todo ser o esencia, reduciéndolo al sujeto humano; y éste que quedado finalmente reducido a la utilidad de algunas accio-

nes; por ello puede afirmar: “Podemos reemplazar la noción de ‘llegar a la esencia real de las cosas’ por la de ‘describir las cosas de un modo útil para un determinado propósito’” (VP: 313). Pero todos los propósitos se describen en el supuesto por el que se ha optado -no probado- de que todo es contingente y no hay lugar para la trascendencia más que el lugar que tiene una imaginación o un deseo individual.

La irreligiosidad que expresan los escritos de R. Rorty son una prolongación de la teoría secular y secularizante que inician los filósofos empiristas del siglo XVIII y culmina con la formulación y el vaciamiento de todo contenido y valor expresado por el pragmatismo posmoderno¹⁴.

46. En la actitud del irreligioso, todo depende de las decisiones de los hombres; el hombre no está ligado a nada superior a él. Dios no es trascendente, ni la persona trascendente es el objeto de la creencia del creyente. “Dios se convierte en una cosa representable por los conceptos del pensamiento del hombre y pasa a ser, sin que el pensamiento se dé necesariamente cuenta de ello, una cosa finita que el pensamiento abarca, considera desde fuera”¹⁵.

En la actitud irreligiosa, se ha cambiado a Dios con las representaciones humanas del mismo; a Dios se lo ha convertido en una representación o fantasía humana (explicada por los condicionamientos sociales, psicológicos); y al combatir -y hacer desaparecer- estas representaciones imaginativas y estos condicionamientos se estima, erróneamente, que ha hecho desaparecer a Dios¹⁶. Rorty sostenía que “es muy útil la metáfora, pues solo la imaginación socava lo inexpugnable” (CI: 192; CP: 58). Mas cabe advertir que lo socaba solo en la imaginación (y para los que viven en el mundo de la imaginación), no realmente, ni en el objeto real de la fe del creyente¹⁷.

NOTAS

- 1 El autor agradece una beca otorgada, en el año 2003, por la Universidad Adventista del Plata, Facultad de Humanidades, (Entre Ríos – Argentina) que hizo parcialmente posible un proyecto de investigación con este mismo nombre..
- 2 CICERO. *De natura deorum*, II, 72. Cfr. FABRIS, A. *Introduzione alla filosofia della religione*. Roma, Laterza, 199, p. 52.
- 3 LACTANTIUS. *Divinae Institutiones*, IV, 28.
- 4 Richard Rorty nació en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford. Después de transitar un periodo en lo que podríamos llamar una filosofía pragmática preocupada por el lenguaje, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno.
Abreviaremos las obras de Rorty de la siguiente manera: **OR**: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996. **CI**: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991 **EP**: *El pragmatismo, una versión*. Barcelona, Ariel, 2000. **PS**: *Philosophy and Social Hope*. London, Viking Penguin, 2000. **FN**: *Forjar nuestro país.. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999. **LA**: “La academia antipatriota” en NUSSBAUM, M. y otros. *Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997. **NP**: *Norteamericanismo y pragmatismo en Isegoría*, 1993, nº 8, p. 5-25. **PA**: “Pragmatism as Romantic Polytheism” en DICKSTEIN, M. (Comp.) *The New*

Pragmatism. Durham, N.C., Duke University Press, 1998. **R**: *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998. **RF**: *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en PUTNAM, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997. **VP**: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 2000. **HR**: *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; en versión castellana: RORTY, R. “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997. **CP**: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982; en versión castellana: RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996. **DB**: “Dewey between Hegel and Darwin” en ROSS, D. (Comp.) *Modernism and the Human Sciences*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1994. **CA**: “Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy” en *Business Ethic Quaterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6. **RA**: “Respuesta a Simon Critchley” en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998. **EO**: *Esperanza o conocimiento? Introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997. **RL**: “Respuesta a Lolakowski” en NIZNIK, J. – SANDERS, J. (Eds.) *Debate sobre la situación de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2000. **PP**: *Pragmatismo y Política*. Barcelona, Paidós, 1998.

- ⁵ Cfr. GUTTING, G. *Pragmatic liberalism and the critique of modernity*. Cambridge, Cambridge Univesrity Press, 1999: “In treating justification as a social practice, Rorty generalizes Thomas Kuhn’s account of natural sciences” (p. 19).
- ⁶ ARISTÓTELES. *Del alma*. L. III, Cap. V, 230 a 23.
- ⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. SCIACCA, M. F. *L'interiorità oggettiva*. Palermo, L' Epos, 1989. SCIACCA, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Brescia, Morcelliana, 1944.
- ⁸ Cfr. SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo “squilibrato”*. *Saggio sulla condizione umana*. Roma, Fratelli Bocca, 1956. LAVELLE, L. *La presenza total*. Bs. As., Troquel, 1961. LAVELLE, L. *De l'Existence*. Roma, Studio Editoriale di Cultura, 1984. ECOLE, J. *Metaphisique de l'être, doctrine de la connaissance et philosophie de la religion chez Louis Lavelle*. Genova, L' Arcipelago, 1994. BLONDEL, M. *L'Être e les êtres*. Paris, PUF, 1963.
- ⁹ ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I, p. 6.
- ¹⁰ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941. Cap.VIII, a. III, n° 7, p. 389.
- ¹¹ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Op Cit., Cap.VIII, a. III, n° 7, p. 389.
- ¹² HAMILTON, W. *La nueva esencia del Cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 146-147.
- ¹³ TILLICH, P. *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona, Ariel, 1968, p. 223.
- ¹⁴ Cfr. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca, Sígueme, 1972, p. 56.
- ¹⁵ WELTE, B. “El conocimiento religioso de Dios” en *Concilium*. 1966, n° 16, pp. 185-186.
- ¹⁶ Cfr. RICHARD, R. *Teología de la secularización*. Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 245-259. VELASCO, J. *La religión de nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*. Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 13-140. GODIN, A. *Incógnita religiosa del hombre. Estudios de psicología religiosa*. Salamanca, Sígueme, 1999, p. 74.
- ¹⁷ Cfr. MARDONES, J. *Post-modernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA, J. "Descripción del fenómeno religioso en la posmodernidad" en *Fraciscanum*. Universidad de San Buenaventura, 1996, n. 112, pp. 47-56.
- BILBENY, N. *El idiota moral. La banidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- BLANCO REGUEIRA, J. "Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad" en *Revista de Filosofía* (México), 1995, n. 84, pp. 402-419.
- CONNELL, R. *Escuelas y justicia social*. Madrid, Morata, 1997.
- CUESTA ÁLVAREZ, B. "Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria" en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 130, pp. 453-510.
- DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad, y el relativismo en Richard Rorty y Antonio Rosmini*. Rosario, UCEL, 2002.
- DERRIDA, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós, 1996.
- GALÁN F. "La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica" en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, pp. 258-282.
- GARCÍA SERRANO, M. "Yo e identidad personal" en *Theoria*, 1996, n. 26, pp. 163-189.
- GARRIDO-MATURANO, A. "Lo sagrado y lo santo" en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, pp. 390-409.
- I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986.
- JOHNSON-LAIRD, P. y otros. *Razonamiento y racionalidad ¿Somos lógicos?* Barcelona, Paidós, 1997.
- LUKES, S. "Moral diversity and relativism" en *Journal of Philosophy of Education*, 1995, n. 29, 2, pp.173-179.
- NOVO, M. "Pedagogía y Posmodernidad. Ni olvido de la historia ni relativismo moral" en *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n. 265, pp. 86-89.
- OLNECK, M. "Terms of Inclusion: Has Multiculturalism Redefined Equality in American Education?" en *American Journal of Education*, (Chicago), 1993, n. 3, pp. 234-261.
- POOLE, R. *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Barcelona, Herder, 1993.
- POPPER, K.-ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1982.
- POTTER, J. *La representación de la realidad*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- ROMALES E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- SANABRIA, R. "Sólo un Dios puede salvarnos todavía" en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, pp. 409-437.
- SCHWALBE, M. "The Autogenesis of the Self" en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1991, n. 3, pp. 269-294.
- SORIA, F. *Cultura y libertad*. Valencia, Universidad de Valencia, 1996.
- TABERNER GUASP, J. "Socialización y espíritu crítico: educación ético-cívica" en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 199, pp. 547-568.
- THIEBAUT, C. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Bs. As. Paidós 1998.
- VANCOURT, R. *Crisis del Cristianismo Contemporáneo*. Zaragoza, Hechos y Dichos, 1987.
- WATZLAWICK, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990.