

# LA CONCEPCIÓN DE LA EDUCACIÓN SEGÚN EL PRAGMATISMO POSMODERNO DE R. RORTY

## SUGERENCIAS CRÍTICAS

W. R. Daros\*

**RESUMEN:** La Filosofía Posmoderna de R. Rorty posee sus presupuestos y sus consecuencias. Una de ellas implica una nueva interpretación del hecho educativo. Esta concepción supone una relectura de lo que son el conocimiento, la persona y la sociedad humanas, regidas por el principio pragmático que sostiene que la única verdad de las afirmaciones se halla en la utilidad: *lo útil reemplaza a lo correcto*. La conciencia ha dejado de ser el *rasgo central de la persona*; ahora interesa su actuar en la práctica sin esperar ayuda desde el más allá. La educación es pensada, por R. Rorty, en un contexto social donde es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad.

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 de construcción, entendido como una lectura de textos sin pretensión de lograr la verdad, sino como relectura. *Aprender y enseñar* implican 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 mismas (la verdad, la objetividad, lo absoluto). A la educación (entendida primero como socialización y luego como individualización) le es suficiente con *captar la relativa estupidez de cada época*. Finalmente se sugieren algunas críticas a esta posición.

**SUMMARY:** *Education in the light of R. Rorty's post-modern pragmatism.*

R. Rorty's postmodern philosophy has its own bases and consequences. One of these consequences implies a re-interpretation of the educational event. Thus, embedded in this new outlook, there is a reappraisal of what human knowledge, the human person and society are under the ruling of a pragmatic principle. This principle upholds the view that usefulness is the only truth embedded in statements. Truth is exchanged for a pragmatic way of thinking. Conscience is no longer the core trait of any person. The practical way of getting things done is now of paramount importance, without expecting help from any transcendental being. According to R. Rorty, education becomes a social problem and truth is not a real problem and not even a logical justification is required.

The distinction between Literature and Philosophy is abolished and the idea of a general, wholly framed text is posed. The deconstruction method is then applied to the text, where the true interpretation is irrelevant.

Learning and teaching imply gaining self-confidence in our beliefs - as they are pragmatic, useful to operate in the world - as well as gaining a deeper insight into the essence of things (truth, objectivity, and so on). Human beings are centerless networks of beliefs and desires, and their vocabularies and opinions are determined by historical circumstances. The role of education, primarily as socialization and then as individualization, is to spot the degree of stupidity prevailing at the time in history. Some criticisms to this view are included.

---

\* W. R. 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. Ha publicado numerosos artículos y libros en el ámbito de la Filosofía y la Educación.

### Itinerario

1. Richard Rorty es hoy un representante de la filosofía pragmática dentro del clima posmoderno norteamericano<sup>1</sup>. De hecho, sus ideas y sus libros han tenido una amplia difusión, aunque no siempre se los expone correctamente o se hacen notar las limitaciones de la toma de posición filosófica que conllevan. Trataremos, pues, de proceder, metodológicamente, en dos grandes fases: la expositiva y la crítica.

Por lo que se refiere a la agenda de nuestra exposición, es notorio que a la educación se la concibe *como un proceso en desarrollo* de lo que es el hombre (en su esencia, o en su situación de hecho; y de lo que, en consecuencia, debe ser el hombre). No podemos iniciar, pues, nuestra exposición sino a partir de la concepción del hombre, según Rorty, y -más particularmente- de lo que es el conocimiento humano. El conocimiento humano aparece, en efecto, como el instrumento fundamental para crear todo otro instrumento y cambiar las condiciones de la vida humana. Por ello, si bien la educación no se reduce al conocimiento, tiene una relevancia particular en la concepción de la educación y de la filosofía de la educación.

Pero el hombre no es humano aisladamente, sino que su vida se desarrolla condicionada por el *entorno social*. Por esto, entonces, deberemos considerar, aunque sea brevemente, la concepción de la sociedad según el pensamiento de R. Rorty.

Solo después de tener presente estas dos variables podremos considerar qué sentido tiene la educación humana.

### Breve descripción de la concepción de R. Rorty sobre el conocimiento.

#### a) ¿Explicar o describir?

2. Generalmente se suele admitir que *expli-*

*car* es explicitar una causa (un motivo, un factor) para un efecto (para una consecuencia o 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 parece transitar sin certidumbre alguna, sin una causa última (o admitida como tal) para los efectos, solo parece ser adecuada 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 comprensión<sup>2</sup>. 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.

3. Según Rorty, en la filosofía occidental, siempre ha estado 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.

### b) ¿Conocimientos o creencias?

4. Ante tal dualismo, Rorty tiene una *actitud pragmática*: 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* (dualista: sujeto del conocimiento – objeto conocido) por ser una concepción inútil que genera más problemas que soluciones<sup>3</sup>.

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. Hablar de *conocimiento* lleva casi implícita la cuestión de que éste sea verdadero o falso; lleva casi implícita una referencia al objeto del pensamiento. Por el contrario, hablar de *creencias* (aunque se suponen que también son pensamientos) es centrar la atención *en las personas* que tienen pensamientos en cuanto son personas con *persuaciones* sobre las cosas o acontecimientos.

Rorty admite que las creencias solo pueden considerarse verdaderas o falsas en cuanto son útiles y 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.

### c) ¿Realidad o utilidad?

5. Rorty, pues, prefiere hablar de creencias más bien que de conocimientos; per, además,

prefiere no hablar de “la realidad” de algo. Admitir que existe una realidad que es absoluta respecto de nuestras creencias, hace surgir “pensamientos relativistas”<sup>4</sup>. 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 ella?

Según el pragmatismo, las cosas son como se las usa de acuerdo a la descripción que nos hacemos de ellas<sup>5</sup>. 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 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 de sentido común, según el cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque son lo que son (esto es, solo creencias). Por otra parte, 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 es interpretada en la práctica como 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<sup>6</sup>.

### Etnocentrismo: Entre el absolutismo y el relativismo

6. 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 hay una forma privilegiada de tener acceso a la realidad conocida*, sea mediante una *intuición* segura, sea mediante una *revelación*, sea mediante una *percepción*. Tampoco se da, por otra parte, un conocimiento verdadero o conocimiento consciente pre-lingüístico<sup>7</sup>. 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.

7. “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 de 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”<sup>8</sup>. A esto le podemos llamar *antropocentrismo o etnocentrismo*.

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. Por ello, más bien que hablar de *conocimiento* (término que parece referir a cómo son las cosas conocidas), como lo hacían los clásicos griegos, debemos

hablar de *creencias* (de nuestras estimaciones sobre lo que creemos conocer), como lo hacen los empiristas y pragmatistas.

*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<sup>9</sup>.*

## Pragmatismo

8. Al pragmatista (del griego *prágmata*: los negocios, las cosas útiles que se pueden hacer) le interesa el conocimiento en cuanto es *útil* para los intereses de quien lo tiene; en cuanto se guía por el valor de la utilidad, no en cuanto es verdadero.

El pragmatista no necesita la meta denominada “verdad”<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>.

*Volvemos pragmatistas es identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad<sup>12</sup>.*

Pero, por ello mismo, Rorty estima no ser relativista, pues, según él, “el ‘relativismo’ es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre *cualesquiera* temas, vale tanto como la que más”<sup>13</sup>.

9. En realidad, lo que R. Rorty ha asumido como válido son las creencias. Más bien que conocimientos (lo que nos lleva al problema de la verdad o falsedad de los mismos), lo que se

da son creencias, persuasiones más o menos fuertes, más o menos compartidas.

Rorty tiene también sus creencias. Ellas toman en consideración 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, la aceptación de una visión inmanentista de la vida humana<sup>14</sup>.

10. El *hombre está totalmente en sus manos*. Él es la medida de las cosas. Él pone los límites. Por ello, un hombre llama loco a quien 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*)”<sup>15</sup>.

En este contexto, no hay causas últimas, metafísicas. No cabe, en consecuencia una explicación filosófica como tradicionalmente se la ha considerado. Solo cabe *describir* las situaciones, individuales o sociales, y los 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. Rorty, como los intelectuales del siglo XIX puede 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*<sup>16</sup>.

### Conocimiento pragmático

11. Respecto de lo que sea el conocimiento, Rorty toma una posición definida y pragmática: no hay que buscar qué es el conocimiento sino abandonar esa búsqueda y ese pseudoproblema.

Rorty estima ser un continuador, en al-

gunos aspectos, de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, al menos en que 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<sup>17</sup>. 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.

### La concepción de R. Rorty sobre la filosofía.

12. 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 *pragmatista*, que admira al pragmatista John Dewey y desearía ser su discípulo<sup>18</sup>.
- 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*<sup>19</sup>.
- c) Rorty se denomina negativamente como *antiplatónico*, *antimetafísico* y *ateo*. El “es” (metafísico, fuera de todo tiempo y espacio, indicador de la esencia de las cosas) le resulta obscuro<sup>20</sup>. 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 tradi-

- ción<sup>21</sup>.
- d) Se dice *nominalista*, y asume ya un *nominalismo metodológico*, ya un *nominalismo psicológico*, también llamado *idealista lingüístico*<sup>22</sup>.
  - e) Se dice también *conductista*<sup>23</sup>; pero también se dice a la vez *antiesencialista*, *pluralista pragmático e interpretacionista*<sup>24</sup>, 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*<sup>25</sup>.
  - g) No deja de llamarse también *liberal reformista*<sup>26</sup>.
  - h) Rorty también se autocalifica como *posnietzschiano y norteamericano posdarwiniano*<sup>27</sup>.
  - i) En un cierto aspecto, se considera escéptico, pues afirma tener “*una actitud escéptica hacia los problemas y los vocabularios filosóficos tradicionales*”<sup>28</sup>.
  - j) Por otra parte, se denomina *pospositivista*, libre de la *metodolatría*<sup>29</sup> y considera que las formas científicas son solo formas útiles o exitosas de decir las cosas, sin gozar por ello de algún privilegio<sup>30</sup>.
  - 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<sup>31</sup>.
  - l) Desde el punto de vista de su visión de las cosas, acepta un “*marco naturalista, en realidad materialista*”<sup>32</sup>.
  - m) Se dice *etnocéntrico*, por lo que admite que cada grupo humano o etnia ve las cosas desde su punto vista y desde su lenguaje<sup>33</sup>.
  - n) Se refiere, además, a sí mismo, como a un *antiesencialista, coherentista, no idealista*<sup>34</sup>.
  - o) Rorty es un filósofo “*abandónico*”. En efecto, abandona sin más “la esperanza de universalismo”, “el temor al relativismo”,

los argumentos y las refutaciones, lo correcto por lo útil, 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<sup>35</sup>. Abandona, además, la idea de que el hombre tienda a la felicidad<sup>36</sup>. Siguiendo a Nietzsche: “Nosotros -afirma Rorty- negamos 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’”<sup>37</sup>.

- p) Aunque en otros tiempos fue políticamente comunista, hoy se define como “*intelectual liberal norteamericano*”<sup>38</sup>, 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<sup>39</sup>.
- 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<sup>40</sup>.
- s) En fin, Rorty estima necesario admitir un “*panrelacionismo*”, sin nada de absoluto, lo que se parece mucho al *relativismo*<sup>41</sup>.

13. Se puede advertir, pues, que 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*, 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, 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 se halla anclada en la utilidad, por lo que Rorty es, -como admirador y seguidor de J. Dewey- con razón y por un lado, *un pragmático utilitarista e historicista* con cierto sentido moral y social, y 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, 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)<sup>42</sup>.

*En mi opinión, el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas. Considero que la refutación es signo de falta de originalidad<sup>43</sup>.*

14. 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 asumido es el de la *mayor o menor utilidad*, principio de una *filosofía pragmática*, esto es, según su significado

etimológico, apta para negocios, para lo factible, para la práctica.

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, se abandona sin más.

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 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”<sup>44</sup>. Todo adquiere más o menos valor, según sea más o menos útil para el logro de los fines.

### **La concepción de R. Rorty sobre la sociedad.**

15. La sociedad es un producto del proceder humano. La visión filosófica de Rorty es pragmática e *historicista*. Por ella afirma que nuestros problemas, nuestro sentido de la existencia, 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 en 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 antes 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<sup>45</sup>.*

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 trascendencia, desde la metafísica.

16. La *sociedad* es, en realidad, un conjunto de personas con creencias comunes: se es socio cuando se comparten creencias y se pueden hacer pactos tácitos o explícitos. 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<sup>46</sup>.

En consecuencia, Rorty no cree que el

objeto del pensamiento filosófico -como consecuencia de él, el pensamiento sobre la educación- consista en distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista más universal<sup>47</sup>.

### **La concepción de R. Rorty sobre la educación.**

#### **a) Pragmatismo: en la búsqueda de un futuro humano mejor**

17. 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 producto 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 tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento<sup>48</sup>”. 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.

18. Por una parte, su actitud es *pragmática*, tras las huellas de J. Dewey, por lo que la única verdad de las afirmaciones se halla en la utilidad: *lo útil reemplaza a lo correcto*<sup>49</sup>. Una oración es verdadera cuando recibe el consenso de la gente y sirve para resolver algún proble-



ma, al adecuarse mejor a los fines que la gente persigue. Una creencia es verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*.

19. El pragmatismo se presenta como un nuevo Humanismo, para una teoría de la educación, 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”<sup>50</sup>. 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<sup>51</sup>.

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”<sup>52</sup>.

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, educación, formación de cada uno y de los demás, lo cual lo logra estableciendo vínculos entre nuestra

cultura y la de los demás, elaborando nuevos lenguajes, saberes y metas<sup>53</sup>.

### **b) El “yo” no es dueño de su propia casa: es solo una red de creencias**

20. La educación, en buena parte, ha consistido, tradicionalmente en formarnos como personas, individuales y sociales.

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*<sup>54</sup>.

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”<sup>55</sup>.

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 esta-

blecer.

21. En este contexto, la educación no es obra de filósofos o pensadores abstractos, sino del proceso social en cual cada individuo vive.

Rorty, en efecto, desconfía de la capacidad de los filósofos para generar teorías y prácticas de la educación. 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- trabajar para aliviar el sufrimiento 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?, también sin creer que este deseo es la cosa más profunda e importante de su vida<sup>56</sup>.*

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.

### c) ¿En qué consiste educar para una vida razonable?

22. 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 ente 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<sup>57</sup>.*

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. 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.

Estando así las cosas, las instituciones educativas deberían promover la formación de personas que lleven una vida razonable, que fuesen racionales en el sentido de que *desarrollan habilidades para enfrentarse con 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<sup>58</sup>.

### d) Educación por identificación, acorde a las situaciones históricas y pragmáticas

23. 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, según Rorty, hoy podemos 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<sup>59</sup>, 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...*<sup>60</sup>

#### **e) Liberalismo posmoderno: un ámbito para la tolerancia**

24. Lo que se aprende, 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 llamarse 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”, creando una comunidad que acepte a los demás, como parte del “nosotros”.

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*<sup>62</sup>.

25. 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 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 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*<sup>63</sup>.

26. 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.

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<sup>64</sup>.*

#### **f) La cháchara sobre la lógica**

27. 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<sup>65</sup>.*

¿Por qué preferir una filosofía y un aprendizaje pragmáticos? No porque sea verdadero -responde Rorty-; sino porque da resultados: "*Es verdadero porque da resultado*"<sup>66</sup>. 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<sup>67</sup>.

#### **g) Dos tareas de la educación: socializar y individualizar con ironía**

28. 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"<sup>68</sup>.

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 el 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 de que la filosofía logre hacer mucho por cualquiera de estas empresas<sup>69</sup>.*

No tenemos que aprender nada esencial, ni eterno ni trascendente más allá de la historia. Para ser humano, es suficiente con *captar con ironía la relativa 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...<sup>70</sup>*

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. El que es 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 este caso, la tarea de la educación se orientará -según Rorty y reinter-pretando a su modo a Dewey- hacia “la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza”<sup>71</sup>.

### **Sugerencias para una crítica a las concepciones de R. Rorty.**

29. La toma de posición filosófica de R. Rorty posee aspectos paradójicos (la inutilidad de las otras filosofías y la utilidad de la propia) y contradictorios (porque el valor de utilidad en la que se basa, tiene sentido medio y éste no vale sin un fin que trasciende los medios).

Por un lado, Rorty abandona, sin discutir, las posiciones de los filósofos anteriores (la concepción platónica, la concepción representacional del conocimiento, la validez de las esencias, la existencia de un yo sustancial, la existencia de Dios, etc.). Pero por otro lado, él asume una posición pragmática, historicista, inmanentista, como la única buena filosofía por ser ésta útil a sus deseos en esta época. Brevemente dicho, rechaza el valor de las otras filosofías, sin discutir las desde sus propios supuestos, y asume el valor de la utilidad como un valor supremo.

30. El valor de la utilidad es tan grande, para un pragmatista posmoderno, que todo lo demás queda sin valor si no es útil; pero esta posición por ser posmoderna, es asumida sin grandes críticas, y sin preocupación por los fundamentos. En el clima de la actitud irónica por él asumida, no toma en serio a ninguna filosofía anterior si no es pragmática; tampoco toma en serio el deseo de fundamentar tradicionalmente exigido por la filosofía, menos aún le parece relevante admitir algo así como una naturaleza humana que posea un “ser humano” que lleve ínsita una finalidad y que ésta oriente todo el proceso educativo.

31. Rorty asume el tiempo en que vivimos como un hecho, no fácilmente cambiabile mediante filosofías de la educación. La educación, en consecuencia, se reduce a asimilar o imitar los modelos que la sociedad le propone.

El eje del cambio social se halla en el sentimiento: solo mediante imágenes, novelas, relatos se puede conmover a los poderosos para que no opriman tanto a los débiles.

32. En este contexto, se advierte en la filosofía de Rorty un cierto positivismo conservador, resignado ante las situaciones de hecho. Solo

unos pocos (los que pueden comprar una cultura superior, universitaria) tendrán una preparación para la crítica social. Los demás vivirán como propios los modelos sociales que les agradan e imitan. En su propuesta, Rorty ve a la sociedad como “una mezcla de narcisismo privado y de pragmatismo público”: cada uno buscando su propio bienestar mirando a lo suyo y, lo que importa en la vida social no son los valores (unos preferibles a otros según la naturaleza de las cosas), sino su funcionamiento pragmático<sup>72</sup>. Con estos presupuestos, no hay condiciones de posibilidad para lo que tradicionalmente llamábamos educación. Ésta, en efecto, se ubicaba en el desarrollo de la persona, donde el sujeto -sin dejar de ser sujeto- aspiraba a lograr la objetividad sobre lo que él era y sobre lo que son las cosas y acontecimiento; y donde la sociedad era considerada una comunidad con un bien común para todas las personas, y por lo tanto, objetivo.

Si fuesen coherentes con el valor de utilidad presentado por Rorty, podríamos afirmar que su filosofía resulta poco útil para un cristiano. Por una parte, la filosofía de Rorty preocupada por la utilidad, olvida que ésta tiene algún sentido solo en el contexto de una finalidad y las finalidades que propone Rorty son las de cada uno, por lo que su filosofía no es más que un solipsismo (individual o como grupo social privilegiado).

33. Para un cristiano, la finalidad de la vida humana y el valor fundamental es Dios, y los medios tienen sentido si a Él conducen.

Desde un punto de vista cristiano es criticable el radical inmanentismo de la filosofía de Rorty: para él el mundo social se justifica en sí mismo, en su propia dinámica, impuesta por la libertad de cada individuo en la esfera individual y en la social.

El cristiano puede objetar a la posición

de Rorty el deseo de imponernos una vida sin misterio y sin trascendencia, cerrada en el tiempo y en la especie animal (¿acaso sólo somos animales con lenguajes?). La concepción cristiana parte de una revelación con una visión por cierto más elevada.

34. Falta en el pensamiento de Rorty un motivo racional para toda su aparente defensa del humanismo. Según Rorty, trataremos de cambiar la situación de los débiles, por la vía del sentimiento, pero sabiendo que ni siquiera somos personas, sino una red de deseos y creencias.

El hombre aparece como un ser situado, vacío de sí, dispuesto a asimilar el entorno y ser ese conjunto de creencias que vive el entorno, haciéndolo propio sin ser nada propio.

En este contexto, se han suprimido todos los supuestos para crear un concepto fuerte de educación (entendida como la construcción de la persona que se perfecciona hasta alcanzar un sentido moral y trascendente para su vida, mientras se desarrolla en un ámbito social y profesional propio).

35. En el contexto de la filosofía de Rorty el verdadero *a priori* se halla en concebir al conocimiento y a la educación como un “proceso de reproducción social en el estadio alcanzado en el momento histórico que vive el sujeto”<sup>73</sup>.

Cuando el conocimiento mismo pierde su pretensión de objetividad y verdad, se convierte en sola creencia: en la persuasión del sujeto, en subjetividad y, entonces, todos los valores objetivos caducan, pero con ello la misma persona humana se pierde, pues pierde todo punto de referencia que no sea ella misma y los deseos que ella genera.

En realidad perdido el sentido del ser de las cosas, se pierde la objetividad y con ella el

sujeto, los valores y el sentido de la educación, la cual que da reducida al amaestramiento seductor de las circunstancias históricas y sociopolíticas de turno.

Posiblemente, detrás de la propuesta posmoderna y pragmática estuvo alguna vez la preocupación de escapar de la añagaza del poder, del control y de la regulación del sistema social opresor de los marginados o débiles; pero el recurso utilizado (el pensamiento débil, la ausencia de búsqueda de fundamentos, la carencia de finalidades) no ha sido eficaz ni práctico: la posmodernidad nos deja en el sistema con el agravante de la ausencia de consuelo y con una triste ironía por lo que pasa, sujeto en las férreas manos de los poderosos, sin poder ser cambiado.

36. El pensamiento posmoderno pragmático significa la radicalización de la sospecha, incluso sobre los maestros de la sospechas (Marx, Nietzsche, Freud), hasta quedarse sin raíz alguna. A la tendencia a explicar sistemáticamente las cosas propone la validez del fragmento, de las situaciones sociales de hecho, el pluralismo de los lenguajes, el pragmatismo contextual<sup>74</sup>.

Queda, entonces, poco marco para el cambio propuesto por personas con proyectos humanos propios, sin poder recuperar el poder unificador de la razón. Somos presos de la inercia social; los acontecimientos nos atropellan sin finalidad propia. La multiplicación y saturación de los intercambios hacen más densa la vida social, la cual queda a merced de los acontecimientos.

**El ser humano se pierde por saturación de comunicación que no le deja espacio para un pensamiento propio, para la autodeterminación en la vida.**

Mas ante la ausencia de la posibilidad misma de la educación de la persona, generada

por la propuesta posmoderna, surge -como ante un argumento *ab absurdum*- con nuevas fuerzas, la necesidad de repensar la validez de los supuestos de la posmodernidad pragmática propuesta por R. Rorty. Si los supuestos de la posmodernidad pragmática *nos dejan en el absurdo* (de la ausencia del sujeto, de la verdad, de la objetividad, del cambio social, de la educación, de fines, de proyectos personales con la inclusión de los otros, etc., cuando nos hallamos “ante la liquidación más exhaustiva de las raíces de lo sagrado”), será necesario cambiar los puntos de partida<sup>75</sup>.

37. En fin, después de esta breve exposición del pensamiento de un filósofo que hoy tiene mucho prestigio en los niveles académico, cabe preguntarnos: ¿Qué nos queda del concepto tradicional de educación?

Cabe prestar atención, ante todo, a los supuestos o principios de la filosofía de Rorty. El parte del supuesto de que *este mundo es contingente, y es el único que existe*. Por ello, no tiene sentido oponerlo a otro mundo trascendente el cual sería el punto de sentido para nuestro mundo actual. Dado que no hay sentido y un valor objetivo, en sí, fundado en un Ser (Dios, Naturaleza, Verdad, Objetividad), el único sentido es la utilidad de las cosas, de los acontecimientos y acciones humanos, utilidad, claro está para los proyectos de cada uno (individual y socialmente considerado). En resumen, el hombre es el creador de su propio proyecto de vida y no debe dar cuenta a nadie más. Rorty ni siquiera está de acuerdo con el empirismo (el cual cree -ingenuamente según Rorty- que el mundo o la realidad es tal cual la vemos con nuestros sentidos): “A mi parecer, afirma Rorty, no queda nada valioso por salvar en el empirismo”. No hay una realidad ante la cual debemos responder: solo hay creencias, útiles o inútiles, para

nuestros propósitos.

En este contexto, quizás 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 como proyecto de vida por contagio social*, donde la meta de la verdad es reemplazada por la libertad, los intereses, el consenso y la esperanza; donde prima el deseo sentimental y moral de suprimir el dolor innecesario en la sociedad; donde la vida se hace autónoma al poder explicarse a sí misma desde los propios proyectos; 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 no una esencia.

38. Mas sea que se acepte la concepción de Rorty, sea que se la rechace, este autor no deja indiferente: hace pensar y repensar la función y el sentido de la filosofía.

Rorty, tras la aparente ausencia de fundamentación, se apoya en una creencia que le sirve de fundamento: *lo útil reemplaza a lo correcto*. La verdad en sí misma, al ser poco útil, es reemplazada por los intereses. Una creencia es verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*. Mas para que algo sea ventajoso o no, implica una previa visión (de lo que se desea o se estima ventajoso), lo cual encubre una teoría de lo válido que no se discute y que sirve de fundamento como regla para las acciones.

Parece ser que no se puede ni siquiera “abandonar” la filosofía sin una filosofía que lo justifique. Siempre parece haber un punto de

partida que justifica las consecuencias, sin que él mismo pueda justificarse con las consecuencias sin una teoría acerca de las consecuencias y de sus valores que trasciende las consecuencias. *No se abandona teóricamente una teoría sin teoría*. Esto contradice la afirmación conductista y pragmatista de que las ideas no tienen contenido o representación sino que son solo conductas. Las ideas guían las conductas las que, por esto mismo, son humanas. Decidir, por ejemplo, sustituir las certezas por las esperanzas, es ya una decisión ante todo teórica. El rechazo del fundamento no se hace teóricamente sin fundamento (sea que se pretenda ubicarlo en el hombre, en sus decisiones de abandonar toda teoría previa, o en la consideración de las consecuencias de sus acciones). Las protestas contra la verdad, la objetividad, el ser humano en cuanto persona -presentadas como teorías inútiles-, no parecen ser más que un camuflaje para encubrir decisiones de conveniencia (individual o social). Perdido o abandonado el interés por la objetividad (tarea difícil pero digna del ser humano), solo quedan los intereses. La solidaridad, tan deseada por Rorty, sólo es coherente en su sistema si es útil. Ante tal consecuencia lógica, Rorty prefiere afirmar que no hay razones para fundamentar este deseo y esta creencia. El hombre, la educación, la sociedad es, en el pragmatismo posmoderno, un conjunto de creencias, de sentimientos, de absurdos ante el dolor innecesario.

39. Educarnos se reduce a 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). Como dijimos, 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 acordes a nuestros propósitos individuales o sociales.

El pragmatismo aparece entonces como un concepción que desestima los grandes valores -sobre todo de Trascendencia, de Objetividad, de Verdad, de Justicia, de Altruismo, etc. que Occidente logró proponer con mucho esfuerzo, para hacer más humana a la persona y a la sociedad. En su lugar, instala el único valor de la utilidad en un mundo contingente.

El pragmatismo al desacreditar la teoría de la verdad (como norma reguladora) y de la búsqueda de objetividad, *inutiliza al proceso educativo para toda crítica*. La socialización e individualización se convierten en instrumentos para integrar -más o menos masiva y

drásticamente- a las personas al sistema vigente, conducidas por el sentimiento. Esto parece indicar el *límite teórico* tanto de la filosofía pragmatista como de la posmoderna: no se trata de desacreditar a la razón (clásico distintivo de lo humano y excelente instrumento para buscar la objetividad en los conocimientos y conductas), sino de integrarla al sentimiento y a una voluntad libre, en un horizonte capaz de criticar los límites de las realizaciones humanas e históricas, precisamente porque el horizonte asumido las trasciende. El hombre no parece plenamente humano si no llega a trascender todo lo humano. Lo natural y humano, para ser tal, encierra en su núcleo algo que le da apertura y capacidad de crítica, algo de transnatural o trascendente, que el pragmatismo se empeña en abandonar, convirtiéndose en una propuesta inhumana.

## NOTAS

<sup>1</sup> 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 período en lo que podríamos llamar “El giro lingüístico”, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno. El Autor agradece una beca, otorgada por la UAP, que hizo posible este artículo.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 197. RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 188 nota 10. FOSTER, P. *Pragmatism, Relativism, and the Critique of Philosophy in Metaphilosophy*, 1998, n° 29 (1-2), p. 58.78. HINGST, K. *Perspektivismus und Pragmatismus*. Würzburg, Küningshausen, 1998.

<sup>4</sup> 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 I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. 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.

- <sup>5</sup> RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 117, 118, 119, 100,
- <sup>6</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 136. Cfr. VADEN, H. *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*. Leiden (New York), J. E. Brill, 1994. PUTMAN, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994. LÓPEZ FERNÁNDEZ, A. *La tesis de la constitución de los objetos y las variantes del realismo y del idealismo en Diálogos*, 1993, n. 61, p. 53-85.
- <sup>7</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 171. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.
- <sup>8</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 273. Cfr. MOYA, C. *Justificación, causalidad y acción intencional en Theoria*, 1998, n° 32, p. 349-365.
- <sup>9</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 52, 51. Cfr. RESCHER, N. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Genova, Marietti, 1993.
- <sup>10</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 35.
- <sup>11</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 307, 308. 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. 20, 49. Cfr. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts press, 1986.
- <sup>12</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 52.
- <sup>13</sup> RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 248. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 61.
- <sup>14</sup> RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 240.
- <sup>15</sup> RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*. O. C., p. 188.
- <sup>16</sup> 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. 68. Cfr. PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998.
- <sup>17</sup> RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 15. Cfr. TELL, E. *La filosofía de Richard Rorty* en *Docencia, ciencia y tecnología*, 1996, n. 11, p. 61-88. JUGO BELTRAN, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.
- <sup>18</sup> RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 34, nota 25. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs.As., Universidad nacional de Quilmes, 1998p. 296. RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos, 3*. Barcelona, Paidós, 2000, p.173.
- <sup>19</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 229, 296 y p. 315.
- <sup>20</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 296. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 38-39.
- <sup>21</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 273.

- <sup>22</sup> 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. 178,179,180. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 103, 67, 112, 117. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 92, 309.
- <sup>23</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 154 , 38.
- <sup>24</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., 143, 141. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 186.
- <sup>25</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 22. RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 28. RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 13. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 253.
- <sup>26</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 257.
- <sup>27</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 299.
- <sup>28</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 301.
- <sup>29</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 301.
- <sup>30</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C. p. 96.
- <sup>31</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 97, 91-92.
- <sup>32</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 213, nota 7.
- <sup>33</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 42, 50 nota 11, 51.
- <sup>34</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 141.
- <sup>35</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 43, 47, 69, 141. Cfr. DARÓS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980.
- <sup>36</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 172, 20, 18, 157, 31, 180, 275.
- <sup>37</sup> 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.
- <sup>38</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 49.
- <sup>39</sup> RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.
- <sup>40</sup> RORTY, R. *Pragmatismo y política*. O. C., p. 43.
- <sup>41</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* O. C., p. 44.
- <sup>42</sup> RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 13, 93, 48, 118.
- <sup>43</sup> 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. 171-172.
- <sup>44</sup> RORTY, R. *Relativismo: el encontrar y el hacer*. O. C., p. 303. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.
- <sup>45</sup> RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 15.

- <sup>46</sup> RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 101 nota 4.
- <sup>47</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 51.
- <sup>48</sup> RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 41, 29.
- <sup>49</sup> 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. 20, 16, 170.
- <sup>50</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 49. Cfr. RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 64, 93, 106, 132, 19. 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. 13. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *Ethics without Principles*, p. 72- 92.
- <sup>51</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 172, 15. RORTY, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967. RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 96. Cfr. CAMP, A. *Enseñar a argumentar en Comunicación, Lenguaje y Educación*, 1995, n. 25, p. 5-9. COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994. DARÓS, W. *El saber y el aprender posmoderno en CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.
- <sup>52</sup> RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 86. DARÓS, W. R. *El sujeto humano y la moral, en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo* en *INVENIO*, n° 2, 1998.
- <sup>53</sup> RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTI, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 296-297. Cfr. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 60. RESTAINO, F. *Filosofía e post-filosofía in America: Rorty, Bernstein, Mac Intyre*. Milano, Franco Angeli, 1990.
- <sup>54</sup> 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. 168. Cfr. SMITH, P. *Discerning the Subject*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- <sup>55</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 201. Cfr. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.
- <sup>56</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 276. RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 89. Cfr. HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984.
- <sup>57</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 240-241.
- <sup>58</sup> RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 81-83.
- <sup>59</sup> RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo*. O. C., p. 69.
- <sup>60</sup> RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo*. O. C., p. 85.
- <sup>61</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 273, 275-276. Cfr. SLEEPER, R. *The necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Phylosophy*. London, York University Press, 1986.
- <sup>62</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 276. Cfr. SCHNITMAN, D. *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Madrid, Paidós, 1995.

- <sup>63</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. O. C., p. 283.
- <sup>64</sup> RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. O. C., p. 283. Cfr. CACCIARI, M. *Tolerancia e intolerancia. Diferencia e in-diferencia en Nombres en Revista de Filosofía*, 1994, n. 4, p. 7-17.
- <sup>65</sup> RORTY, R. *El giro lingüístico*. O. C., p. 115. Cfr. NIELSEN, K. *After the Demise of Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 1991. NIELSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy en Inquiry*, 1986, n° 3, p. 277-304.
- <sup>66</sup> RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 40. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 302.
- <sup>67</sup> RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 56. Cfr. DARÓS, W. R. *¿La negación de fines puede ser el fin de la educación?* en *Revista de Filosofía*. México, 1995, n. 83, p. 207-238.
- <sup>68</sup> RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 56. Cfr. LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- <sup>69</sup> Cfr. RORTY, R. *The Dangers of Over Philosophication. Replay to Ancilla and Nicholson en Educational Theory*, 1990, Vol. 40, n° 1, p. 41. BALLESTEROS, J. *La educación en Richard Rorty en Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 1999, n° 7, p. 25-41.
- <sup>70</sup> RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 115. Cfr. MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- <sup>71</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* O. C., p. 21.
- <sup>72</sup> SÁNCHEZ DURÁ, N. *Introducción en GEERTZ, C. Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 13.
- <sup>73</sup> MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1998, p. 53,
- <sup>74</sup> Cfr. DAROS, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna en Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, n° 171, p. 275-309.
- <sup>75</sup> Cfr. MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo*. O. C., p. 81. CORTINA, A. *Ética de la responsabilidad y la solidaridad*. Salamanca, Sígueme, 1996, p. 135. LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 105.