

Subjetivismo, obligación y educación moral

Autor: Eduardo J. Suárez Silverio, Ph.D.

En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski presenta un diálogo entre dos hermanos que va directamente al tema de este ensayo. El hermano mayor, Dimitri, acusado de parricidio y esperando el juicio en una prisión, le dice lo siguiente a Alexey, su hermano menor:

¿Qué pasará con los hombres...sin Dios y la vida inmortal? ¿Todas las cosas serían correctas y podrían hacer lo que quisieran? (2004, p. 538). Es Dios lo único que me preocupa. ¿Qué sucedería si Él no existe? ¿Qué si es...una idea creada por los hombres? Entonces, si Él no existe, el hombre es el jefe de la tierra, del universo. ¡Magnífico! Excepto, ¿cómo va a ser él bueno sin Dios?1 (2004, p. 541).

Dimitri afirma la imposibilidad de mantener una moral subjetivista en que sus componentes serían simplemente proyecciones de nuestras preferencias individuales: Si X es conveniente y deseable para mí, X se convierte en bueno. Para evitar este escenario, se asume la necesidad de unos principios y valores absolutos, iguales para todos, que son fortalecidos por la autoridad de una divinidad que nos ordena implantarlos. Por ende, se presupone que la noción de una moral individual no funcionaría pues conduciría a una anarquía ética.

Existe alguna validez en esta suposición o, por el contrario, se explica, en las palabras de Nietzsche, a base de que “los conceptos de ‘Dios’ y ‘pecado’ ” son sólo reminiscencias de un pasado que “le parece al hombre viejo un juego infantil y un dolor infantil”? (2007, p. 57). De forma paralela, Richard Rorty explica esta creencia tan poderosa y común en la historia de la humanidad, que existen referentes (realidades) a priori que corresponden a nuestros elementos éticos, incluyendo la figura de Dios y la vida eterna, como generada y explicada por el temor a la muerte y el deseo por perpetuar nuestra existencia individual: “La extinción no importaría, porque uno se ha identificado con la verdad, y la verdad, de acuerdo con esta concepción tradicional, es imperecedera. Lo que se extingue sería meramente la animalidad individual” (1991, p. 49). A diferencia de las otras especies, sólo el ser humano puede prever su futura muerte y, ante el terror que implica el dejar de existir, postula realidades que trascienden nuestra vida actual.

Los referentes éticos y religiosos corresponden a la necesidad que tenemos de ser consolados ante la inminente defunción.

El objetivo central de este ensayo es explorar la posibilidad y funcionalidad de una moral subjetiva, en la que no existen referentes (realidades) a los cuales corresponden nuestros valores y juicios morales. Según esta doctrina, la moral se compone de nuestras proyecciones (o construcciones). Por ejemplo, cuando se afirma que *la corrupción es inmoral*, el adjetivo *inmoral* no describe una propiedad o esencia que es inherente al acto de la corrupción, y que descubrimos mediante la fe o la razón, sino que expresa nuestro rechazo (o cómo nos sentimos) hacia ese tipo de comportamiento. En esta controversia nos enfocaremos en el pensamiento de Charles Taylor, quien propone un realismo ético, en el que existen referentes a nuestros juicios morales versus el nominalismo psicológico de Richard Rorty, quien niega estas realidades éticas a favor de la proyección emotiva.

Como veremos, esta controversia tiene importantes repercusiones para la educación moral. En primer lugar, como se refleja en los comentarios de Dimitri, ¿conduce el subjetivismo ético a un debilitamiento y posible anarquía moral, sobre todo en los estudiantes quienes se hallan en el proceso de formación? En otras palabras, ¿es necesario asumir un realismo ético para forjar una moral sólida que evite que desencajemos en un nihilismo valorativo? En segundo lugar, independientemente de si existen valores y realidades éticas a priori, que captamos a través de la razón, la conciencia u otra facultad, ¿es necesario postular la existencia de un Dios que nos obliga moralmente a cumplir con estos principios éticos? ¿Se puede crear una fuente funcional de obligatoriedad moral sin los mandatos divinos?

Alasdair MacIntyre ha argumentado en *Tras la virtud* que nuestros juicios morales se hallan en un proceso de crisis, que comienza con la Ilustración en el siglo 18, cuando se comienza seriamente a cuestionar “el estatus de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina” (2001, p. 84). Según este autor, el problema, aun con la presunción de referentes éticos que son aprehendidos intelectualmente, es que no son suficientes. Contrario a lo que asumía Sócrates, *entender lo que es moral* no implica necesariamente que *hemos de ser moral*. Lo que nos lleva del ámbito cognitivo, expresado en la primera frase, a la implantación de lo moral, reflejado en la segunda, es un sentido de obligación que, como veremos con más detalle, no proviene del entendimiento: Esto se ha expresado en la aserción que *no se puede derivar un ‘debes’ de un ‘es’*. Aunque yo pueda entender porqué la honestidad *es* deseable, lo que me llevaría a sentirme que *debo* ser honesto, es un sentido de obligación que tradicionalmente hallábamos en los mandatos divinos: “Dios puede exigir a los hombres que vivan de este modo

adecuado y puede añadir a las reglas prescritas la de obediencia. Esto añadiría un elemento objetivamente prescriptivo a lo que de otro modo sería en fuerte, descriptivo” (Mackie, 2000, p. 263).

En la segunda sección de este ensayo se examinará la controversia entre el realismo y el no realismo (que puede ser interpretado como pragmatismo y nominalismo). Aquí nos enfocaremos en analizar la presunción tradicional que existe una realidad objetiva y externa que corresponde a nuestro léxico y teorías. La tercera sección discutirá esta controversia desde una perspectiva ética. El foco central será la doctrina subjetivista, que niega la existencia de realidades morales a las que corresponden nuestros principios y valores éticos. La cuarta sección se centrará en el concepto de obligatoriedad y la figura de Dios. El objetivo aquí no es argumentar en pro (o en contra de su existencia). Más bien, el propósito es analizar cuán necesaria es la autoridad divina en otorgarle el carácter de constricción a los principios morales. Por último, la quinta sección discutirá las implicaciones de los puntos anteriores para la educación moral.

II.

En esta sección se examinará la controversia entre el realismo y no realismo en el ámbito de la filosofía y de las ciencias. La controversia filosófica se centrará en Charles Taylor, como un defensor del realismo, y Richard Rorty, quien niega esta doctrina. Ambos filósofos coinciden en rechazar la epistemología tradicional representativa que distingue entre la cosa-como-se-nos manifiesta (fenómeno) y la cosa-en-sí (noumena). Los dos están de acuerdo en que hemos estado por siglos atrapados en un paradigma que presupone que la mente copia o espeja la realidad. La dificultad con este modelo cognitivo es que genera problemas irresolubles que emergen de la relación entre ambos tipos de cosas. Por ejemplo, ¿cómo podemos saber si nuestras representaciones fielmente corresponden a la realidad? ¿Qué tipo de existencia contiene nuestras representaciones cuando las comparamos con las realidades que las generan?

En cambio, ambos filósofos discrepan en qué implica el abandono del paradigma epistemológico de la representación. “Mientras que Rorty sostiene que el abandono del representacionismo nos lleva directamente al pragmatismo, Taylor, por su parte, afirma que la superación de la epistemología nos lleva directamente a una forma de realismo no comprometido” (Kalpokas, 2001, p. 61). Comencemos con la posición de Richard Rorty explicando el trasfondo histórico. Éste sigue la doctrina de Dewey (2008), quien, a su vez, niega la distinción clásica de John Locke (1996) entre cualidades primarias (que son independientes del espectador) y las cualidades secundarias, que dependen del observador y, por

consiguiente, son relacionales. Por ejemplo, la extensión y el diseño de una mesa constituyen cualidades primarias. Según Locke, la mesa mantiene estas propiedades cuando no está siendo percibida. Por consiguiente, estas cualidades no son relacionales (extrínsecas), sino intrínsecas a la mesa. Supuestamente, son independientes del sujeto que las percibe. En cambio, el sabor, el color y el sonido ejemplifican cualidades secundarias, en cuanto dependen del observador. Por ejemplo, si yo estoy enfermo, es posible que la comida no contenga sabor. El sabor no está en la comida, de la misma manera en que el color no se halla en la superficie, pues si, por ejemplo, sufro de daltonismo, estaría incapacitado para ver colores. Los sonidos, los sabores y los colores son cualidades relacionales (o extrínsecas) que dependen del equipo fisiológico que poseemos. Por ejemplo, cuando en un cuarto no hay un observador percibiendo la mesa (que es roja), el color no existe, pues no hay presente un nervio óptico, con otros elementos fisiológicos necesarios, para percibir el color. En cambio, lo que sí existe es una superficie (como cualidad primaria) que, cuando la luz le refleja, produce unas ondas de luz que, al ser captada por nuestros ojos, resulta en que la mesa se ‘vea’ como roja.

Posterior a Locke, el empirista George Berkeley (2005), habrá de atacar la noción de cualidades primarias o intrínsecas. Berkeley es un obispo de la iglesia anglicana y prevé que, detrás de la noción de cualidades primarias o intrínsecas, como inherentes a la materia, se halla el germen del ateísmo.

El idealismo presentado por Berkeley se basa en que, tanto las cualidades primarias (intrínsecas), como las secundarias (o extrínsecas), son igualmente relacionales. Volviendo al ejemplo anterior, cuando abandono el cuarto asumo que, aunque los colores ya no están presentes, en los muebles permanece un substrato o materia que existe independientemente de lo que percibo. Berkeley habrá de cuestionar esta presunción argumentando: ¿cómo puedo yo asegurar que existen los muebles en mi cuarto excepto cuando los estoy percibiendo? Al asegurar su existencia independiente, presupongo ingenuamente que, de la misma manera en que creo que la comida es la que tiene el sabor, y los colores que veo están en la pared, los muebles (como un sustrato material) permanecen y existen independientemente de mí. Berkeley argumenta que, al igual que sucede con las cualidades secundarias o relacionales, es erróneo asumir que las cualidades primarias son independientes del observador. De aquí él concluye que *ser (existir) es lo que se percibe*.

Dewey (2008) habrá de eliminar la bifurcación tradicional entre objeto y sujeto, lo cual engendra la distinción entre las cosas-como-independientes-de mí (propiedades intrínsecas) versus las cosas-como-se-relacionan-a-mí (propiedades

extrínsecas). Para él, la noción de experiencia suplanta la dicotomía tradicional de sujeto y objeto. Dentro de una experiencia, todo es relacional y las cosas no poseen unas propiedades intrínsecas o esenciales.

Según Rorty, “la respuesta antiesencialista...es similar a la que Berkeley dio al intento de Locke de distinguir las cualidades primarias de las secundarias” (1991, p. 54) Añade Rorty, que “el argumento antiesencialista consiste en decir que, dado que todo lo que las oraciones pueden hacer es relacionar objetos entre sí, toda oración que describe un objeto le atribuirá, implícita o explícitamente, una propiedad relacional” (1991, p. 55). Por ejemplo, si yo afirmo que *Luis es católico* la explicación clásica realista afirma que Luis es una sustancia primaria que posee la cualidad o propiedad de la catolicidad. Luis, además, podría poseer otras propiedades como ser soltero (soltería) y ser tacaño (tacañería). El problema con esta explicación es que presupone un sistema metafísico (ontológico) en el que las cualidades o propiedades que posee Luis son referentes o realidades no concretas.

Dewey evita la carga de esta ontología al hablar simplemente de relaciones. En el ejemplo anterior, sólo se estaría afirmando que existe una relación entre Luis (como nombre propio) y la soltería y la tacañería (como adjetivos). La interrogante: *¿Pero qué tipo de realidades son Luis y las propiedades de ser soltero y tacaño?*, no sería, para Dewey y Rorty, pertinente ni interesante. Ambos filósofos, como pragmatistas y antiesencialistas, rechazan las controversias ontológicas (*¿De qué tipo de realidad estamos hablando?*) como estériles a favor de los asuntos que tienen que ver con la utilidad (*¿Cómo me sirve saber que Luis es católico, soltero y tacaño?*): “el pragmatista no cree que la verdad sea la meta de la indagación. La meta de la indagación es la utilidad, y existen tanto instrumentos diferentes como propósitos a satisfacer” (Rorty, 1991, p. 53).

Otra fuente importante que explica el nominalismo psicológico de Rorty es la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein (2009). La historia de la filosofía, desde la era clásica griega, ha sido caracterizada en gran medida por la doctrina realista en torno al lenguaje. Según el realismo, los términos que empleamos, sobre todo los sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios, adquieren su significado mediante la referencia que denota la palabra. Empleando el ejemplo anterior, cuando se afirma que *Luis es católico* a lo que referimos es a una persona, Luis, a una clase o cualidad, la de ser católico, y a la propiedad de unión o pertenencia representado por el verbo *es*. El realismo lingüístico afirma que se tiene que asumir que existen unos referentes que corresponden a nuestras aseveraciones (que se representan en el modo declarativo o indicativo).

Wittgenstein (2009) habrá de cuestionar esta presunción que existe una correlación entre nuestras aseveraciones y el mundo. Según este autor, la noción de una nomenclatura, que representa fielmente la realidad, es una quimera. Wittgenstein habrá de proponer la metáfora de los “juegos de lenguaje” (language game). Esta metáfora sugiere que no hay un lenguaje que fielmente copie o denote la realidad, pues todos los sistemas lingüísticos son contingentes y arbitrarios. Del mismo modo en que las reglas que caracterizan a los juegos son internas y varían, y no existe un juego correcto o ideal, las reglas gramaticales y semánticas que componen los idiomas son accidentales y dispares. Esto implica: 1. La inconmensurabilidad entre los sistemas lingüísticos. No es posible siempre traducir fielmente de un contexto idiomático a otro; 2. El nominalismo psicológico, que contrario al realismo lingüístico, sostiene que los lenguajes son signos y ruidos que empleamos para comunicarnos y su función no es representar la realidad: “Decir que es el usuario de un lenguaje, no es sino decir que, el emparejar las marcas y los sonidos que producen con lo que nosotros producimos, resultará ser una táctica útil para predecir y controlar su conducta futura” (Rorty, 1991, p. 35).

La función primaria de los lenguajes es de utilidad en comunicarnos y ayudarnos a predecir consecuencias. Por ejemplo, cuando Luis afirma que *él es católico*, él no se refiere a unas propiedades de la realidad, sino que él sólo está expresando unos sonidos, asociados en el español a unos significados, que señalan su identidad (como católico) y que me permiten saber qué debo esperar del comportamiento de Luis.

Por otro lado, Charles Taylor (2006) se auto clasifica como un realista lingüístico. Pero él no cree que el realismo conduzca necesariamente, como asume Rorty, a una bifurcación entre las cosas-como-se-nos-manifiestan (el fenómeno) y la cosa-en-sí (el noumena). Vimos anteriormente que esta noción de una realidad que permanece incognoscible es lo que ha causado tantas dificultades en la epistemología moderna. Para Taylor, “la afirmación de que el pensamiento corresponde con una realidad, que es independiente de nuestras creencias, no está ligada necesariamente con la noción de cosa en sí” (Kalpokas, 2001, p. 70). Taylor sí establece, siguiendo a Heidegger (2008), que el mundo es anterior a la representación que establecemos los seres humanos, pero la interpretación que hacemos siempre estará sesgada por lo que Taylor denomina ‘los horizontes’ que él define como “un fondo de inteligibilidad”(1994, p. 72). De la misma manera en que el mundo precede nuestro contacto con él, existe un trasfondo de significado o tradición que siempre determinará la manera en que interpretamos las cosas. En este sentido, Taylor no está de acuerdo con la presunción que los seres humanos tenemos la capacidad para trascender el marco de nuestra cultura y época para alcanzar una perspectiva objetiva, universal y ahistórica.

Taylor coincide con Dewey y Rorty que el problema tradicional de la filosofía es que ha visualizado la relación entre el mundo y los seres humanos como un asunto de conocimiento. Dewey (2008), a comienzos del siglo veinte, ya había afirmado que nuestra obsesión por *conocer* la realidad y asumir que lo epistemológico es superior a lo práctico, afectivo, estético y volitivo, se debió a la manera accidental en que emergió la filosofía en Atenas, que posteriormente habría de influenciar el pensamiento occidental. Siguiendo este tema, Rorty mantiene que el pensamiento occidental se encapsuló, desde sus comienzos, en una metáfora en el que el pensamiento espeja el mundo. Para Rorty, la aceptación que este proyecto de representación ha fracasado implica el abandono de la filosofía (que se ha caracterizado por la epistemología).

Aunque Taylor (2006) concuerda con algunas de las críticas que ambos autores dirigen a la filosofía, por otra parte, mantiene que la noción de verdad, como correspondencia con una realidad independiente, no se debe abandonar. Según Taylor, el problema con emplear la noción de juegos de lenguaje es que conduce a un relativismo lingüístico en el cual no tendríamos manera de determinar cuál de nuestras aseveraciones son las correctas o verdaderas. Por ejemplo, consideremos la aseveración que *el murciélago es un mamífero*. Según Taylor, el problema con el relativismo lingüístico de Rorty es que esta afirmación sería verdadera sólo dentro de la biología científica occidental y su sistema de clasificaciones de especie. Podría existir otra sociedad en el que los murciélagos serían clasificados con otra clase de especie, por ejemplo, los pájaros, a base de otro criterio (como el volar). Para Taylor, negar la noción de una realidad independiente implica que “en general (no) es posible determinar qué vocabulario es mejor que otro apelando a la corrección con que describen el mundo” (Kalpokas, 2001, p. 79). En principio, no sería posible determinar cuál es la afirmación verdadera entre *el murciélago es un mamífero* y *el murciélago es un pájaro*, pues no existe una realidad independiente a la cual podamos apelar para determinar cuál de éstas es la afirmación que corresponde y, por ende, es cierta.

Por otro lado, Rorty (1991) contestaría que esta controversia se resuelve en términos pragmáticos. La clasificación que hacemos de mamífero, y bajo la cual están incluidos los murciélagos, nos ha sido útil en la biología occidental y, por ende, no hay razones para revisar su veracidad. De igual manera, el agrupar los murciélagos con los pájaros podría ser útil y pertinente a las creencias y forma de vida de otra cultura. En cuanto éste fuese el caso, la aseveración *el murciélago es un pájaro* sería considerado como verdadero en esa sociedad. Por ende, Rorty contestaría la crítica de Taylor *que es necesario asumir una realidad independiente para determinar cuál de nuestras aseveraciones es la correcta* como la presunción

falsa que existe un criterio universal y objetivo de verdad que es independiente de asuntos culturales y de utilidad.

III.

En *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (2006), Charles Taylor argumenta que uno de los problemas más serios de la época moderna es la eliminación de la ontología moral. El siglo veinte es la era del subjetivismo ético en el que se presentan nuestras valoraciones como proyecciones que carecen de un referente moral. Dentro de esta perspectiva, si yo afirmo que *el sexo premarital es inmoral* lo que se estaría expresando es mi sentimiento de rechazo al sexo antes del matrimonio. En cambio, si otra persona asevera que *el sexo premarital es moral* estaría simplemente expresando su aceptación hacia ese acto. Esto implicaría que, en cuanto son proyecciones de nuestros sentimientos, no existe un conflicto entre ambos juicios. En otras palabras, si X indica que *me siento alegre* y Y señala que *me siento triste*, no existe un conflicto entre ambos enunciados. Para que exista un conflicto, los juicios tendrían que hacer referencia a algo que trasciende sus deseos y sentimientos. Por ejemplo, si X afirma que *Río de Janeiro es la capital de Brasil* y Y alega que *Brasilia es la capital de Brasil*, estarían claramente en oposición. Taylor concluye que lo que se ha entendido por moral presupone lo que él denomina una *fuerte* valoración: “el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opiniones” (2006, p. 42).

La noción de ‘fuerte valoración’ implica que existen unas realidades éticas a las que corresponden nuestros juicios morales y que nos permite resolver las disputas en cuanto confluyan ambas aseveraciones. Por otra parte, la negación de una ontología moral implica una *débil* valoración en el que nuestros juicios morales son tan frágiles y relativos como las opiniones que hacemos sobre los colores y los gustos. Esto conduce a un tipo de nihilismo que es inconsistente con la moral. Por consiguiente, Taylor arguye que, aunque el resultado lógico del proyeccionismo es la anarquía moral, como se señaló en la cita inicial de Dostoievski, pues cada individuo, en diferentes instancias, podría emitir diversos juicios morales, los seguidores del subjetivismo evitan llegar a esta conclusión, pues implicaría el fin de la moral: “Para adoptar este sentido, un proyeccionista tendría que rechazar por completo la moral, como es generalmente entendida, es decir, con el ámbito de la fuerte valoración. Pero la mayoría de los no realista son reacios a seguir esta ruta” (2006, p. 96).

A primera instancia, el realismo de Taylor se podría interpretar a base de las siguientes tesis: 1. Existen unas realidades o referentes éticos que son independientes de nuestros juicios morales; 2. Es posible que conozcamos estos referentes y los empleemos para resolver discrepancias éticas. Esto implicaría que, de la misma manera en que se puede resolver la disputa sobre la capital de Brasil apelando a una fuente de evidencia (mapa, enciclopedia, etc.), hay maneras de acceder a los hechos morales para resolver conflictos entre juicios éticos. Por otra parte, esta caracterización sobre Taylor es errada pues presupone que, según él, los seres humanos estamos capacitados para trascender (mediante la razón, la conciencia u otra facultad) nuestro marco referencial para alcanzar una posición objetivista, universal y ahistórica. Taylor rechaza este tipo de objetivismo ético como ingenuo y típico de los siglos anteriores. Según él, nuestros juicios morales *siempre* van a estar precedidos por lo que él denomina ‘marcos referenciales’. Al explicar qué son estos marcos, él argumenta que “nos proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones...Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales” (2006, p. 50).

Nuestras distinciones morales están determinadas por los marcos que heredamos. La presunción del objetivismo ético, que Taylor rechaza, implicaría que nuestras valoraciones anteceden y son independientes de nuestros marcos referenciales. Por otra parte, la sugerencia, inherente al subjetivismo ético, que los individuos podemos construir nuestros marcos referenciales es errada: “Dentro de esta imagen no tiene sentido la noción de inventar una imaginaria cualitativa, puesto que uno sólo puede *adoptar* dichas distinciones si tienen sentido dentro de nuestra orientación básica” (2006, p. 56). La mera noción de construir nuestros marcos referenciales nos llevaría a una regresión, pues implicaría asumir la existencia de un marco anterior que nos sirva para establecer las distinciones éticas que habremos de establecer y así sucesivamente. Por consiguiente, no es posible implantar categorías morales desde un vacío.

Regresando a la segunda tesis sobre el realismo de Taylor, habría que especificar que sólo podemos conocer estos referentes éticos desde la perspectiva de nuestros marcos referenciales. Como se ha explicado anteriormente, estos marcos referenciales, contrario a lo que presupone el subjetivismo, no son contruidos por el individuo, sino que son heredados de la tradición. Esto significa que Taylor asume un tipo de contextualismo en el que nuestro conocimiento de los referentes éticos siempre estará mediado por nuestro trasfondo cultural. Esto nos lleva a caracterizar su doctrina ética como un tipo de “contextualismo realista”. ‘Contextualismo’ en cuanto nuestro acceso a los referentes morales estará siempre

interpretado a la luz de los marcos referenciales; ‘realismo’ en cuanto existen estos referentes.

Contrario al subjetivismo, Taylor argumenta que tenemos que presuponer la existencia de una ontología moral. Él ofrece al menos dos argumentos principales. En primer lugar, una fuerte valoración demanda la existencia de una ontología moral. Si asumimos que los juicios y términos éticos son simplemente proyecciones de nuestras preferencias, como ocurre con nuestros gustos estéticos, esto implicaría que los conflictos morales en realidad no existen. Lo que tendríamos simplemente sería una valoración débil. En esta instancia, por ejemplo, cuando se afirma que *el robo es malo* estaríamos en principio expresando algo parecido a *el chocolate es delicioso*. La valoración débil es relativa a cada individuo y varía según la instancia. Esto es contrario a la intención de la mayoría de las personas que emiten juicios morales. Ellos no se visualizan como expresando una preferencia de gustos o sentimientos, sino indicando un estado de hecho. “Como resultado de nuestros planteamientos, reflexiones, argumentos, retos y exámenes, asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera” (2006, p. 108).

En segundo lugar, Taylor argumenta que si no asumimos la existencia de una realidad, a la que corresponde nuestros términos éticos, la moral, en el sentido que tradicionalmente se ha entendido, como unas reglas que trascienden y controlan el deseo e interés del individuo, se derrumba:

La manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos ‘viscerales’, sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. (2006, p. 25)

Negar esto implicaría que la moral dejaría de ser normativa y se convertiría *de facto* en una descripción de los gustos, valores e inclinaciones que cada individuo selecciona. En este contexto, hablar de una moral no se referiría a los principios que dirigen y restringen nuestras acciones, sino a un recuento de lo que el individuo cree y hace. Decir *éstos son mis principios morales* sería explicar lo que hago y no lo que debería hacer. Esto implicaría el final de la moral como tradicionalmente se ha entendido y que tendríamos que proponer una nueva nomenclatura que describa esta nueva forma de proceder. Por ende, Taylor señala que una moral sin referentes (o realidades a las cuales nuestros juicios corresponden) se desintegraría.

Esta desintegración de la ontología moral explica lo que Taylor denomina el surgimiento de ‘la cultura del narcicismo’. Ésta está ligada al ideal romántico de la autorrealización que conduce a un fin contrario a la ética tradicional. “Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno por sí mismo” (1994, p. 49). La noción de la autorrealización se basa en la creencia que la libertad individual es un valor supremo mediante el cual cada individuo forja su propia identidad y sistema axiológico. Uno de sus autores originales es Rousseau para quien “soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas” (Taylor, 1994, p. 63). Dentro de esta visión, ‘buscar adentro’ y ‘construir mi propio camino en la vida’ son deseables; en cambio, ‘acomodarme a unos roles y a una moral establecida’ implica ser inauténtico. Naturalmente, la existencia de un orden moral, reforzado por una ontología, y al cual el individuo se acomoda, es contrario al proyecto de auto construcción de la identidad y la moral.

En el siglo veinte, Jean Paul Sartre (1984) defiende la concepción de la autorrealización y el subjetivismo moral (criticados por Taylor) al establecer que los seres humanos somos sólo un proyecto de auto formación en que entrelazan la conciencia y la libertad: “...la conciencia de elegir es idéntica con la auto conciencia que poseemos. Uno debe estar consciente para elegir y debe elegir para ser consciente. Elegir y la conciencia son la misma cosa” (Sartre, 1984, p. 595, t.d.a.). La existencia de una realidad moral, sea mediante la figura de Dios o por valores a priori que intuimos, es inconsistente con el axioma existencialista que no hay una esencia inherente a la naturaleza humana y al orden moral que delimita opciones inherentes a nuestras vidas. Esto significa que cada individuo está llamado a elegir, de la nada, su propio libreto de formación y de vida. “La realidad humana no es algo que primero existe para entonces carecer de esto o lo otro; existe primero como carencia...En su venida a la existencia, la realidad humana se capta a sí misma como un ser incompleto” (Sartre, 1984, p. 139, t.d.a.).

John Mackie (2000), uno de los grandes defensores actuales del subjetivismo moral, afirma que la presunción que existen referencias éticas se debe a una falacia de objetivación que constantemente cometemos las personas. Esto se debe a que los juicios morales que emitimos tienen una repercusión sobre las otras personas. Según él, “necesitamos la moral para regular las relaciones interpersonales, para controlar algunas de las formas que tienen las personas unas con otros, y a menudo para oponernos a inclinaciones contrarias” (2000, p. 47). A través de la objetivación, fortalecemos la dimensión persuasiva de nuestros juicios morales. Por ejemplo, asumamos que mi interés es que mis hijos no practiquen las relaciones sexuales antes del matrimonio. Para lograr ese objetivo, yo tendría que

decirles que *el sexo antes del matrimonio es malo*. El problema es que no existe una realidad o cualidad objetiva que corresponde a *malo*. Este adjetivo sólo expresa mis sentimientos de rechazo a que mis hijos tengan relaciones sexuales antes del matrimonio. Sin embargo, si yo sólo logro expresarles a mis hijos, a través de *No me gustaría que tuviesen sexo antes del matrimonio*, cómo yo me *siento* hacia el sexo antes del matrimonio, no estaré siendo muy persuasivo. Por ende, para que mi juicio subjetivo adquiriera más poder de convencimiento, y autoridad sobre la conducta de mis hijos, es importante que se presente como un hecho, que corresponde a una realidad moral, y no meramente como un reflejo de mi sentir. Por esta razón, a menudo objetivamos lo que en realidad es una proyección afectiva: “Queremos por tanto que nuestros juicios morales tengan autoridad sobre otros agentes y sobre nosotros mismos: está claro que la validez objetiva les proporcionará la autoridad necesaria” (2000, p. 47). Esto explica por qué continuamente presentamos nuestras opiniones morales como si fuesen hechos. Al hacerlo se fortalece nuestra autoridad, somos más persuasivos y logramos nuestros propósitos.

Como hemos visto, Richard Rorty (1991), con el nominalismo psicológico, niega que existan referentes independientes que corresponden a nuestras aseveraciones, juicios y valores morales. Ya se mencionó que Charles Taylor (2006) utiliza el término ‘proyeccionismo’ para describir esta doctrina que sostiene que nuestros juicios y valores son sólo un reflejo de nuestros sentimientos y compromisos. Rorty afirma que lo contrario al nominalismo psicológico implicaría la existencia de unas realidades éticas no humanas, como mandatos divinos o valores a priori, que son anteriores a nuestro lenguaje. Esto significa, por ejemplo, que la caridad, la dignidad y la solidaridad son propiedades reales que descubrimos y preceden nuestro uso de las palabras ‘caridad’, ‘dignidad’ y ‘solidaridad’. El origen de esta doctrina *que existen unas cualidades o esencias que preceden nuestro léxico*, se remonta a las matemáticas en la antigua Grecia. Por ejemplo, es fácil asumir que las propiedades designadas por los términos ‘número primo’, ‘pi’, y ‘triángulos escalenos’ precedieran y tuviesen una existencia independiente de nuestra nomenclatura. Negar esto implicaría que estos términos son sólo constructos, que son contingentes, y que no corresponden a unos referentes universales.

El problema es que esta doctrina sobre la existencia de realidades antecedentes también se aplica al léxico de la ética. Se concluye, por ende, que las realidades éticas preceden nuestra caracterización de éstas. En cambio, para Rorty, “sólo podemos hablar de las cosas bajo una o más descripciones opcionales, dictadas por nuestras necesidades humanas, y... ello no es ningún desastre espiritual o cognoscitivo” (1997, p. 78). Por ejemplo, para un realista el término “dignidad” describe un valor que los seres humanos hemos descubierto y aceptado.

Por ejemplo, aquellas culturas que no reconocen los derechos a las mujeres se explicarían a base de una ausencia del reconocimiento de este valor a priori en estas sociedades.

En cambio, desde la perspectiva del pragmatismo (y el nominalismo psicológico) ‘la dignidad’ se refiere a un término que contiene un significado que ha emergido en algunas sociedades, debido a elementos contingentes en su historia. Por ejemplo, a diferencia del Corán, los Evangelios desacentúan las diferencias entre los géneros. Esto, unido al giro que tomó Occidente en la era moderna, sobre todo en lo referente a mayores libertades y la igualdad de los géneros, explica porqué en Europa se reconoce eso que denominamos ‘la dignidad en las mujeres’, a diferencia de Arabia Saudita o Sudán. Por lo tanto, la dignidad no constituye una realidad a priori que descubrimos y posteriormente “nomenclaturizamos”, sino un constructo cultural e histórico que se formó simultáneamente con el término ‘dignidad’.

Según Rorty, el uso de realidades éticas es indicativo que nuestra conversación está llegando a su fin. Una vez llegamos al límite de nuestras defensas argumentativas, nos vemos forzados a presentar referentes morales como un medio de mantener y no dar por vencida nuestra posición. Por consiguiente, apelamos a referentes éticos cuando “hemos agotado nuestros recursos argumentativos” (Rorty, 1997, p. 95). Para él, nociones como *hacer la voluntad divina, como Dios manda, derechos humanos inalienables y compromiso con la patria* exhiben situaciones en que la persona ya no puede argüir más a favor de un punto que favorece y se ve forzado a apelar a un compromiso irracional postulando la existencia de una realidad objetiva. El propósito de esta movida es culminar la conversación a nuestro favor, dando la impresión que hemos llegado a un referente que es “auto evidente”:

Ninguna de esas nociones debe analizarse porque todas son maneras de decir ‘aquí me paro: no puedo hacer otra cosa’. No son razones para la acción, sino anuncios de que se ha pensado bien el problema y se ha tomado una decisión. (Rorty, 1997, p. 95)

Por ende, Mackie y Rorty coinciden en que postular realidades éticas son sólo estrategias para fortalecer el aspecto persuasivo de nuestras aseveraciones morales. Afirmar que *se debe hacer X porque es lo correcto* da la impresión que “lo correcto” denota una cualidad objetiva. Esto es más persuasivo que afirmar (como deberíamos hacer, desde la perspectiva subjetivista) que *se debe hacer X porque es lo que yo apruebo*. En esta última aseveración queda explícitamente reflejado que es mi manera de sentir, que es mi opinión lo que está detrás del

mandato que *debes hacer X*. En cambio, en la afirmación anterior se da la impresión que debes hacer X, no porque es un capricho mío, sino porque es lo objetivamente correcto. Afirmar que existen unas cualidades o realidades morales que son trascendentales, que son independientes de nuestras inclinaciones e intereses, fortalece el juicio que emitimos.

IV.

Se ha argumentado que la existencia de unos valores o principios a priori es insuficiente para motivarnos a ponerlos en prácticas. Entender que *Y es lo correcto* no implica necesariamente que la persona *habrá de hacer Y*. Según Alasdair MacIntyre, el problema principal que confronta el subjetivismo es que los juicios morales son residuos de una era pasada o “supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico” en que adquiriría su carácter de obligatoriedad como mandatos divinos: “debes hacer esto y esto; esto es lo que ordena la ley de Dios” (2001, p. 95). Dentro del contexto religioso, los juicios que provienen de Dios contienen la naturaleza universal y objetiva, a la vez que conllevan el aspecto prescriptivo: Debes hacer X porque Dios lo ordena.

La primera etapa de la era moderna (1650 – 1750) se caracteriza por un debilitamiento gradual de la figura de Dios que habrá de culminar con el ateísmo en los siglos 19 y 20 (Israel, 2001). Una figura central en esta transición del teísmo (como la doctrina que postula un Dios personal que interviene en los asuntos del mundo) al deísmo (como la doctrina contraria que propone un Dios impersonal como una causa o principio) es Spinoza. Éste, a finales del siglo 17, establece una distinción entre *Natura Naturans*, que se refiere a ‘Dios’ como “las reglas que gobiernan el funcionamiento del universo” versus *Naturans Naturata* como “el actual o estado determinado de la naturaleza” (Israel, 2001, p. 231, t.d.a.). En la concepción mecanicista de Spinoza, las leyes de la naturaleza no corresponden a los caprichos e intervenciones (o milagros) de Dios, sino a “un conjunto de reglas que gobiernan toda la realidad que nos rodea y de la cual somos parte” (Israel, 2001, p. 231, t.d.a.). Es natural, argumenta Spinoza, que ante el orden que caracteriza nuestro mundo, los seres humanos hayan erróneamente asumido que hay un Ser que crea todo para nuestro bienestar:

Por lo tanto, cuando se dan cuenta de la estructura del cuerpo humano, se asombran; y porque son ignorantes de las causas de tal arte, ellos concluyen que el cuerpo fue hecho, no de forma mecánica, sino a través de un arte sobrenatural o divino. (Spinoza, 2001, pp. 38-39, t.d.a.)

De aquí, “los hombres infirieron que hay un gobernante, o números de gobernantes de la naturaleza” (Israel, 2001, p. 232, t.d.a.). Spinoza concluye que la religión es un tipo de superstición que se basa en miedos psicológicos ante lo que se teme que viene después de la muerte:

No es solamente la esperanza, sino también y principalmente el miedo del castigo espantoso después de la muerte, que los induce a vivir según los mandamientos de la ley divina; y si esta esperanza y temor no estuviese presente, si por el contrario, creyesen que sus mentes perecen con el cuerpo, y que no hay prolongación de la vida para las criaturas miserables y exhaustas, ... volverían a los caminos de sus gustos y preferirían que todo estuviese controlado por sus pasiones. (Spinoza, 2001, p. 255, t.d.a.)

Spinoza ya prevé el subjetivismo del siglo 20 cuando afirma que “nada puede ser bueno, en cuanto no esté de acuerdo con nuestra naturaleza, y, por ende, mientras más un objeto acorde con nuestra naturaleza, más provechoso será y *viceversa*” (Spinoza, 2001, pp. 183-184, t.d.a.).

El debilitamiento de la doctrina teísta habrá de llevar al proyecto de derivar una moral, no de la fe religiosa, sino mediante un proceso de justificación racional. El ideal es desarrollar argumentos que sólidamente establezcan los principios morales. El problema con este proyecto de justificación racional es que es insuficiente para establecer el carácter prescriptivo inherente a los principios morales. Ya hemos visto que los juicios morales tienen que tener un aspecto de obligatoriedad. Hay una gran distinción entre *entender que la fidelidad es deseable* versus *sentirme obligado moralmente a practicar la fidelidad*. Lo que me hace moral es la segunda y no la primera.

En el siglo 18, David Hume (1988) habrá de conferir dos ataques sustanciales a la noción de una moral racional. La primera se refiere a lo que se conoce como ‘la distinción entre *es* y *debes*’. Según Hume, los argumentos éticos contienen premisas descriptivas (por ejemplo, ‘La fidelidad *es* recomendable para la estabilidad matrimonial’) de las cuales se intentan derivar conclusiones prescriptivas (Por ende, ‘*debes* ser fiel en el matrimonio’). El problema es que no procede brincar a una conclusión normativa de premisas descriptivas. “¿Cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente distintas?” (Hume, 1988, p. 634).

El segundo ataque se refiere a la incapacidad de la razón de establecer distinciones morales y de contener una fuerza que nos lleva a implantar lo que es moral. En primer lugar, Hume asume que la razón tiene que ver con “un acuerdo o

desacuerdo con relaciones reales de ideas o con la existencia y los hechos reales” (Hume, 1988, p. 619). Por ejemplo, a través de la razón yo puedo deducir que “si la capital de Brasil es Brasilia, no puede entonces ser Río de Janeiro (la capital de Brasil)”. El problema es que los adjetivos éticos (‘bueno’, ‘bien’, ‘inmoral’, ‘incorrecto’) no se refieren a hechos reales sino que “no consisten sino en un particular dolor o placer” (Hume, 1988, p. 636). Por ejemplo, afirmamos que el asesinar a un ser humano es inmoral porque genera en el resto de la población un sentimiento de malestar. En cambio, ayudar a una persona necesitada produce en nosotros la sensación de bienestar: “¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud” (Hume, 1988, p. 636).

En segundo lugar, Hume señala la incapacidad de la razón de movernos a la acción: “la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla” (Hume, 1988, p. 620). Lo que nos lleva a determinadas acciones morales no se origina en la solidez de la argumentación, sino en si existe un deseo correspondiente que nos conduce a su implementación. Yo soy honesto, no porque *comprenda* buenos argumentos para serlo, sino porque *siento* el deseo, la necesidad u obligación de serlo. En este sentido, Hume señala que la razón es impotente y, por ende, “nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la consciencia o el sentimiento de lo moral” (Hume, 1998, p. 620).

El rechazo del teísmo y el fracaso de la justificación racional de la moral señalan la aparición del subjetivismo ético. Esto implica la negación de referentes morales, tanto en la figura de un Dios que nos ordena hacer su voluntad, como en la presunción que existe unos valores y principios a priori que podemos aprehender o derivar a través del intelecto.

Rorty señala cómo, en la era moderna, se reemplazó ‘el amor a Dios’ por ‘el amor a la verdad científica’ y posteriormente por un humanismo que se enfoca en ‘el amor a la dignidad’. El problema con estas sustituciones es que implican lo mismo, pues en las tres instancias de amor se presupone que existe una realidad universal y ahistórica (Dios, verdad, dignidad) que determina y dirige la condición moral de nuestras vidas:

A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad, tratando al mundo que la ciencia describiría como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra

propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más. (Rorty, 1991, p. 41)

La visión postmodernista se caracteriza por un rechazo a los referentes morales. Aquí se incluye la visión tradicional de la religión como un fenómeno que implica la relación entre los seres humanos y un Ser trascendental y eterno. “En la condición posmoderna la fe, ... ya no está basada en la imagen platónica de un Dios inmóvil” (Zabala, 2006, p. 16). Esto implica la eliminación del pensamiento religioso y moral *fuerte* a favor de lo que se denomina el pensamiento *débil*. Éste se define como un “pensamiento posmetafísico (que) se orienta prioritariamente hacia una ontología del debilitamiento que reduzca el peso de las estructuras objetivas y la violencia del dogmatismo” (Zabala, 2006, p. 26). En otras palabras, esto significa una religión más horizontal, carente de los aspectos epistemológicos y ontológicos que caracterizan la teología tradicional, en la que “sólo la esperanza y el amor pueden prevalecer” (Rorty, 2006, p. 56). Por consiguiente, según el pensamiento débil posmoderno, el problema primordial con la concepción tradicional filosófica y religiosa de la moral es que ha puesto demasiado énfasis en la existencia de deidades y valores a priori, que accedemos a través de la fe o de la razón, perdiendo de perspectiva que lo más importante debe ser el aumento en la esperanza, la solidaridad y el amor en la humanidad.

Rafael Gómez Pardo ha criticado este intento de Rorty por postular “una ética de los sentimientos sin referente” (2005, p. 63). Este nuevo tipo de ética ‘rortiana’ estaría caracterizado, como hemos visto, por un compromiso con sentimientos altruistas como el amor y la caridad, lo que he descrito como ‘una moral horizontal’, carente de una ontología que asuma que estos sentimientos corresponden a unas realidades trascendentales o a unos mandatos divinos. Lo que alimentaría y expandiría esta ética sería la esperanza de un mejor estado para la humanidad y no la fe o el conocimiento de la teología o la ética filosófica.

Gómez Pardo admite que “el sentimiento es la base de la moral, pero no es suficiente” (2005, p. 64). Una moral que se basara sólo en propagar los sentimientos de solidaridad, caridad, esperanza y amor sería deficiente. La simple expansión de sentimientos, por más noble que sean éstos, carecería de inspiración y motivación. Por eso, él afirma que “siempre hay referentes y son necesarios” (2005, p. 64). Gómez Pardo argumenta que el problema con la teología o la ética no ha sido la existencia de realidades que trascienden nuestros sentimientos, sea en la forma de un Dios o de elementos morales a priori, sino la presunción que estos referentes “han de ser considerados como objetos de conocimiento” (2005, p. 64). Lamentablemente, hemos reducido los referentes éticos a cogniciones, bajo la presuposición que sólo podemos relacionarnos con estas realidades si las

conocemos. Por consiguiente, Rorty, que ha criticado la epistemología tradicional, por su intento de comprimir la realidad a lo cognoscible, termina cometiendo este mismo error al asumir que necesariamente que *si no puede conocer X, X no puede existir*. Como crítica a esta presunción de Rorty, Gómez Pardo termina arguyendo que “el referente no debe desaparecer: su necesidad es la necesidad de la esperanza. Una esperanza sin referentes es lo mismo que nada” (2005, p. 64). Por ejemplo, hablar de un crecimiento en la solidaridad y el amor entre los seres humanos, sin hacer referencia a realidades como “la dignidad humana”, “valores universales”, o a que “somos Hijos de Dios”, implica un proyecto ético estéril que carece de inspiración y de dirección. ¿Por qué es deseable un aumento en la solidaridad y el amor? ¿Hacia dónde nos dirige este proyecto ético? ¿Qué probabilidades existen de que este proyecto triunfe? Éstas, y otras preguntas similares, no deben ser vistas como un intento por convertir la moral en un asunto de conocimiento, sino en interrogantes que necesariamente han de surgir como parte de la expansión de los sentimientos de caridad, amor y esperanza.

V.

En las pasadas décadas el subjetivismo ético se ha popularizado en los ámbitos de la educación. El modelo del construccionismo moral, implícito en enfoques tan diversos como el programa de clarificación de valores y el desarrollo de la inteligencia en John Dewey, presupone que el estudiante diseña e implementa su propio sistema desde un trasfondo ofrecido en el salón de clases o de la tradición. El subjetivismo se caracteriza por la ausencia de referentes morales. Los valores y principios éticos que formamos no son elementos que se descubren, y existen independientemente de nosotros, sino constructos que proyectamos como sentimientos y compromisos.

De ser cierto lo expuesto por Charles Taylor (2006), Alasdair MacIntyre (2001) y Rafael Gómez Pardo (2005), los enfoques de educación moral subjetivistas, carentes de referentes, se caracterizarán por ser frágiles, acomodaticios e inconsistentes. Esto se agrava en la etapa de crecimiento e inmadurez de los estudiantes, que se califica por ser impulsiva e incapaz de evaluar las consecuencias a largo plazo. Una educación moral sin referentes éticos nos acerca a la anarquía valorativa prevista por Dimitri Karamasov en la cita inicial.

Además, nos hallamos en un momento histórico en que la evolución de la tecnología de las comunicaciones y de la reproducción afecta las vidas de estos jóvenes de manera intensa con modelos y mensajes que son contrarios a nuestro trasfondo moral. El subjetivismo o construccionismo ético es inverso a la fuerte valoración que demanda nuestros ambientes actuales en que son importantes

establecer unas claras distinciones entre el bien y el mal. Ante este panorama, y con el fin de implantar estrategias de desarrollo ético que sean eficaces, tenemos que repensar el uso de paradigmas de educación moral faltos de realidades éticas.

Referencias

Berkeley, G. (2005). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. New York: Cosimo, Inc.

Dewey, J. (2008). *Experience and nature*. New York: McCutchen Press.

Dostoevsky, F. (2004). *The brothers Karamasov* (C. Garnett, Trad.). New York: Barnes & Noble Books. (Trabajo original publicado entre 1879 y 1880).

Gómez Pardo, R. (2005). Rorty y los problemas de una ética pragmática. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 26(93), 52-70.

Heidegger, M. (2008). *Basic writings* (ed. rev.). London: Harper Perennial.

Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos. (Trabajo original publicado entre 1739 y 1740).

Israel, J. I. (2001). *Radical enlightenment: Philosophy and the making of modernity (1650-1750)*. Oxford: Oxford University Press.

Kalpokas, D. (2001). ¿Realismo o pragmatismo? El debate Rorty vs Taylor sobre las implicaciones de la superación de la epistemología. *Tópicos* 20, 59-106.

Locke, J. (1996). *An essay concerning human understanding*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., Inc.

MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud* (A. Varcárcel, Trad.). Barcelona: Ediciones Crítica. (Trabajo original publicado en 1984).

Mackie, J. L. (2000). *Ética: La invención de lo bueno y lo malo* (T. Fernández Aúz, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa. (Trabajo original publicado en 1990)

Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal* (S. Albano, Trad.). Buenos Aires: Editorial Gradifco. (Trabajo original publicado en 1885).

Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (E. Rabossi, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1994).

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. E. Sinnot, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).

Rorty, R. y Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía* (S. Zabala, comp. & T. Oñate, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 2005).

Sartre, R. (1984). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trad.). New York: Washington Square Press. (Trabajo original publicado en 1943).

Spinoza, B. (2001). *Ethics* (W. H. White, Trad.). Hertfordshire, Great Britain: Wordsworth Edition Limited. (Trabajo original publicado en 1677).

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (A. Lizón, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (P. Carbajosa Pérez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 1991).

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations*. West Sussex, United Kingdom: Blackwell Publishing, Ltd.

Zabala, S. (2006). Una religión sin teístas ni ateos. En R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía* (T. Oñate, Trad., pp. 15-46). Barcelona: Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 2005).

Traducido del inglés. Todas las traducciones siguientes serán indicadas con la sigla *t.d.a.* (traducción del autor).