LA CRÍTICA SENTIMENTALISTA DE RICHARD RORTY A LOS DERECHOS HUMANOS

José María Filgueiras Nodar[1]

RESUMO

Este artigo começa com a exposição das críticas de Rabossi ao *fundamentalismo dos direitos humanos* e, em seguida, expõe em linhas gerais a crítica rortyana aos direitos humanos, e como ela está relacionada a dois temas que Rorty herdou do pragmatismo: a natureza plástica dos seres humanos e a inexistência de obrigações morais universais. Posteriormente, o texto mostra o mecanismo capaz de trazer o *progresso moral*, de acordo com Rorty: a *expansão do círculo* das identidades morais, um processo conduzido pela *educação sentimental*.

Palavras-chaves: pragmatismo, Rorty, direitos humanos, sentimentalismo, Rabossi.

RESUMEN

Este artículo comienza con la exposición de la crítica de Rabossi al *fundamentalismo de los derechos humanos* y pasa luego a exponer las líneas generales de la crítica a los derechos humanos realizada por Rorty, así como el modo en que ésta se halla relacionada con dos temas que Rorty hereda del pragmatismo, como son el carácter plástico de los seres humanos y la inexistencia de obligaciones morales universales. Posteriormente, el texto muestra el mecanismo a través del cual Rorty considera que se produce el *progreso moral*: la *ampliación del círculo* de las identidades morales, un proceso guiado por la *educación sentimental*.

Palabras clave: pragmatismo, Rorty, derechos humanos, sentimentalismo, Rabossi.

ABSTRACT

This paper begins with the exposition of Rabossi's criticisms to *human rights' fundamentalism* and then it expounds in outline Rortyan criticism to human rights, and how it is related to two themes Rorty inherited from pragmatism: the plastic nature of human beings and the lack of universal obligations. Subsequently, the text shows the mechanism capable of bringing *moral progress*, according to Rorty: the *expansion of the circle* of moral identities, a process driven by *sentimental education*.

Keywords: pragmatism, Rorty, human rights, sentimentalism, Rabossi.

---

[1] José María Filgueiras Nodar es Doctor en Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Su tesis, presentada en enero del 2007 con el título de *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*, fue dirigida por José Miguel Esteban Cloquell. Actualmente, es Profesor-Investigador de Tiempo Completo Titular A en la Universidad del Mar (Bahías de Huatulco, México), donde dirige el Instituto de la Comunicación. Correo electrónico: jofilg@huatulco.umar.mx

1.-Introducción

Para Rorty, los derechos humanos están sujetos a una objeción fundamental: su aplicación siempre dependerá de qué grupo o grupos consideramos humanos. Esta sencilla idea de fondo, mezclada con algunos temas de aparición constante en el neopragmatismo rortiano, le llevará a una interesante perspectiva que enriquecerá nuestra comprensión de los derechos humanos. Uno de los mejores lugares para explorar en profundidad dicha concepción rortiana es su artículo "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", incluido en el tercer volumen de sus *Escritos Filosóficos*. Dado que este texto comenta algunas consideraciones del pensador argentino Eduardo Rabossi, comenzaremos presentando rápidamente la crítica de este autor a lo que él denomina 'fundamentalismo de los derechos humanos'. Después, pasaremos a exponer las líneas generales de la crítica rortiana a los derechos humanos, así como el modo en que esta crítica se relaciona con dos temas de raigambre pragmatista que aparecen en numerosos lugares de la obra de Rorty: el carácter plástico de los seres humanos y la inexistencia de obligaciones morales universales, claramente separables de los imperativos de la prudencia. Posteriormente expondremos el mecanismo a través del cual nuestro autor considera que se produce el progreso moral: la 'ampliación del círculo' de nuestra identidad moral, ligada a la educación de los sentimientos característica de géneros como la novela el cine (y no, debemos añadir, de los tratados o las leyes).

2.-Rabossi y la cultura de los derechos humanos

En "La teoría de los derechos humanos naturalizada", Rabossi defiende la idea de que el 'fundamentalismo de los derechos humanos' es un empeño desfasado. Lo primero que debemos presentar, por supuesto, es el modo en que entiende tal fundamentalismo, caracterizado por Rabossi (1990: 160) como la tesis de que:

> los derechos humanos necesitan fundamentación o justificación moral;
> la fundamentación moral de los derechos humanos supone una contribución filosófica decisiva para una teoría de los derechos humanos;
> los derechos humanos son un tipo de derechos morales;
> los derechos humanos se deducen (tienen que deducirse) de un principio moral o de un conjunto de principios morales.

En su opinión, los filósofos que defienden esta tesis están equivocados, porque no toman en cuenta un hecho del mundo, como es la existencia de "una floreciente cultura de derechos humanos" (Rabossi, 1990: 159), de la cual formamos parte y en la cual nos hallamos inmersos. Rabossi (1990: 159) ofrece una visión de lo que a nuestro juicio representa disponer de una tal cultura en uno de los primeros párrafos de su artículo, que pese a su extensión no nos resistimos a exponer:

> Estamos acostumbrados a "ver" cierto tipo de acontecimientos "como" violaciones de los derechos humanos: los rechazamos, nos manifestamos contra ellos, nos entristecemos ante ellos. Reconocemos la existencia de grupos y movimientos a favor de los derechos humanos: los defendemos, los criticamos, nos unimos a ellos. En alguna ocasión nos descubrimos valorando nuestros sentimientos, creencias y comportamiento —y los de nuestros semejantes—, según el estándar de los derechos humanos: presuponemos, desde luego, que sería injusto no lamentarnos con ellos. Nos hallamos familiarizados con un grupo de normas e instituciones —internacionales y regionales— que enumeran los derechos humanos y proporcionan una impresionante estructura institucional: confiamos en ellos, cuando es necesario, siendo conscientes de que para innumerables seres humanos estas normas e instituciones constituyen el único recurso frente a la injusticia y las persecuciones. (RABOSSI, 1990: 159)

Para mostrar el error de los fundamentalistas, Rabossi realiza una crítica de las opiniones de dos pensadores especialmente destacados dentro de esa posición teórica: Carlos Nino y Alan Gewirth. Nosotros nos centraremos en las críticas a este último, debido a que son las que Rorty recoge en su argumentación. Al respecto, Rabossi comienza haciendo un resumen de las concepciones de Gewirth, expuestas en su artículo "The Epistemology of Human Rights", un texto destinado a responder la pregunta de si existen los derechos humanos, que para Gewirth tienen como objeto ciertos bienes que constituyen las condiciones necesarias para la acción de cualquier ser humano[2]. Por lo que se refiere a la existencia de los derechos humanos, Gewirth considera que la palabra 'existencia' resulta ambigua en ese contexto, ya que puede referirse tanto a las condiciones de los derechos humanos a nivel institucional (por ejemplo, su promulgación o su reconocimiento por parte de la sociedad), un sentido que rechaza por diversas razones, como a la justificación moral de dichos derechos. En este segundo sentido, que existan los derechos humanos significará que existan razones que fundamenten o justifiquen "los requisitos morales que constituyen la naturaleza de los derechos humanos" (Gewirth, citado en Rabossi, 1990: 168). Para Gewirth, esto quiere

[2] La relación entre derechos humanos y acción humana es explorada de una manera particularmente perspicaz por Michael Ignatieff (2003), para quien tales derechos son, precisamente, los requisitos fundamentales de la agencia humana.

decir que la existencia de los derechos humanos depende de la posibilidad de construir un argumento moral que los justifique. Además, afirma que la existencia de dicho argumento es algo que descubrimos, no algo que inventamos, de modo que, si no somos capaces de encontrarlo, no debemos pensar que no existe (sino, presumiblemente, redoblar los esfuerzos de búsqueda).

La crítica de Rabossi a Gewirth comienza señalando que éste no discute el carácter moral de los derechos humanos, sino que únicamente lo postula, dándolo por hecho en la discusión ulterior. Gewirth afirma también que el mundo actual "contiene elementos y corrientes de pensamiento que son antitéticas a la idea de los derechos humanos, y que se necesita entonces un intento de discusión o prueba" (Rabossi, 1990: 170) de éstos. Para Rabossi, Gewirth confunde dos maneras en que se puede hablar del grado en que los derechos humanos se integran en nuestra cultura: por un lado, los derechos humanos tomados como componentes reales de la misma, y por otro, los derechos humanos que se materializan realmente en nuestra cultura. Nadie puede dudar, afirma Rabossi, que los derechos humanos son componentes reales de nuestra cultura. El hecho de que también existan violaciones de los derechos humanos o corrientes de pensamiento que se oponen a ellos, así como el hecho de que en el mundo todavía existan muchas personas que no disfrutan de los mismos, no implica que tales derechos no sean un componente real de nuestra cultura. Porque ellos lo son, afirma Rabossi (1990: 170), "podemos «ver» y expresar las violaciones de los derechos humanos". La conclusión de Rabossi es que la argumentación de Gewirth no se adecúa a los hechos, pues presupone una concepción del mundo que ya ha sido sobrepasada. Aunque la crítica de Rabossi continúa, discutiendo si el razonamiento de Gewirth sobre el carácter moral de los derechos humanos es lo suficientemente persuasivo (y respondiendo negativamente a tal cuestión), a nosotros nos bastará con esta exposición, puesto que es el aspecto del texto en que Rorty parece centrarse.

3.- La reconstrucción histórica de Rorty

Tal y como Rorty (2000a: 223) lee a Rabossi, éste estaría pidiendo a los filósofos "que dejen de situarse por detrás o por debajo de este hecho [la cultura de los derechos humanos], que no sigan intentando detectar y defender sus llamadas presuposiciones filosóficas". Que acepten, pues, dicha cultura como "un hecho nuevo y

feliz del mundo postholocausto" (Rorty, 2000a: 223) y dejen de "sostener que los derechos humanos no pueden depender de hechos históricos" (Rorty, 2000a: 223). Es por ello que las afirmaciones de Rabossi con respecto a que "el fenómeno de los derechos humanos convierte el fundamentalismo de los derechos humanos en pasado de moda e inaplicable" (Rabossi, 1990: 174) le parecen tan interesantes a Rorty.

Aquí consideramos necesario sugerir como hipótesis que parte del interés de Rorty puede deberse a que estas consideraciones de Rabossi resultan altamente compatibles con otras que aquél ha defendido a lo largo de su obra. Se aprecia este efecto cuando observamos el modo en que Rorty entiende el fundamentalismo de los derechos humanos, al cual considera "el esfuerzo de ciertos cuasiplatónicos para cobrarse, por fin, una victoria definitiva sobre sus oponentes" (Rorty 2000a: 223). En este punto resulta conveniente recordar las grandes líneas de la reconstrucción del devenir histórico de la filosofía realizada por Rorty, pues atender a ésta nos llevará a una mejor comprensión de las intenciones y las declaraciones de nuestro autor.

A grandes rasgos, Rorty entiende la historia de la filosofía como la crónica de una rebelión, en la cual un grupo de pensadores, a los que denomina 'pragmatistas' (incluyendo bajo esta etiqueta a autores pertenecientes a corrientes muy dispares), se alza contra una tradición opresiva, la 'tradición platónico-kantiana'. Esta disputa, referida sobre todo al terreno de la epistemología, es elaborada por Rorty en diversos lugares de su obra (véase p. ej. Filgueiras 2007a,b, y Filgueiras y Esteban 2013) y, en nuestra opinión, es lo que da sentido a muchas de las concepciones de Rorty, especialmente aquellas más polémicas, que difícilmente podrían entenderse sin tomar en cuenta este trasfondo. Esto se entenderá mejor tras una presentación de los principales hitos de este conflicto secular, para lo cual comenzaremos mostrando los tres rasgos que definen a la tradición platónico-kantiana, la cual abarca, además de a los dos pensadores que le dan nombre, a autores tan destacados como Descartes, Locke, Hussserl, Russell o el primer Wittgenstein. Para Rorty, todos estos autores parecen compartir tres presuposiciones comunes: la primera de ellas es el esencialismo, que Rorty entiende, más o menos, como la consideración de que sólo existe una descripción correcta de cada cosa. La segunda, el fundacionalismo, es decir, la idea de que el conocimiento o la ciencia tienen que apoyarse en bases sólidas, de ser posible inmunes a cualquier ataque escéptico. La tercera presuposición que parecen compartir todos los pensadores de la tradición platónico-kantiana es el representacionalismo, esto es, la consideración de que "saber es representar con precisión lo que se encuentra fuera de la mente" (Rorty, 2001:

13)[3].

Los pensadores que Rorty denomina 'pragmatistas' reaccionan de diversas maneras ante estos tres presupuestos. Evidentemente, no es fácil resumir en unas líneas una serie de movimientos del pensamiento llevados a cabo durante siglos, pero podemos recordar algunos hitos especialmente destacados. Para ello, nos centraremos especialmente en el tratamiento que hacen de la noción de verdad, lo cual nos permitirá, además, desplazarnos del terreno de la epistemología al de la moral (un desplazamiento, además, que resulta plenamente coherente con la trayectoria filosófica del propio Rorty).

Como sabemos, el concepto de verdad ha tenido numerosas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Según la tradición platónico-kantiana, tal concepto se liga a lo que es denominado usualmente el 'correspondentismo', esto es, la consideración de que la verdad debe entenderse como adecuación o correspondencia, lo cual hace presentes los tres presupuestos de la tradición platónico-kantiana que hemos comentado. Su representacionalismo es evidente desde el momento en que nos damos cuenta que estamos hablando de la adecuación o correspondencia de nuestras representaciones (sean éstas entendidas como ideas, expresiones lingüísticas, o de cualquier otro modo) con el mundo. El esencialismo aparece al reparar que la única descripción correcta que se puede dar de un fenómeno es, precisamente, la verdad, y el fundacionalismo, a su vez, cuando consideramos que lo único que puede proporcionarnos el tipo de base sólida capaz de basar nuestro conocimiento es también la verdad.

Se han producido numerosas reacciones en contra de este concepto de verdad. Nosotros las agruparemos en dos grandes vertientes, que se corresponden con la discutida distinción entre "analíticos" y "continentales" (véase p. ej. D'Agostini, 2000). Los primeros en reaccionar ante el concepto tradicional de verdad fueron los idealistas alemanes, especialmente Hegel, de quien Rorty destaca su historicismo. Posteriormente vendría Nietzsche (1980), con su virulento ataque a la noción de verdad *en sentido extramoral*. A este respecto, Rorty cita aprobatoriamente, en numerosas ocasiones, la

[3] Desde esta perspectiva, el fundacionalismo puede considerarse como una especie de vínculo capaz de vertebrar la tradición, pues conecta los tres pilares de ésta de la siguiente forma: para Platón, la contemplación directa de las esencias (del Mundo de las Ideas) era lo que fundamentaba el conocimiento); para Descartes, por su parte, ese fundamento del conocimiento venía dado por la certeza, la cual sólo podía lograrse de aquello inmediatamente presente ante la mente, las ideas o representaciones. Para el representacionalismo posterior a Kant, como el de los filósofos analíticos, se tratará de un fundacionalismo basado en representaciones privilegiadas.

consideración nietzscheana de la verdad como *ejército de metáforas*, las cuales, debido al uso, acaban por parecer obligatorias y canónicas. Ulteriormente, Heidegger radicalizaría la posición nietzscheana, en la dirección de la crítica de la metafísica de la presencia, del olvido del ser, y aun de los conocidos temas heideggerianos posteriores a la *Kehre*. Y más tarde Derrida haría lo propio con Heidegger, convirtiendo a la filosofía en nada más que otro género de escritura. Esta serie de reacciones frente al concepto de verdad, dentro de la tradición continental, desdibujan en gran medida la noción tradicional, basada principalmente en la correspondencia, y acaban proponiendo, a grandes rasgos, que debemos entender a la verdad en un sentido muy parecido al planteado por Nietzsche, como un conjunto de metáforas que las distintas comunidades van construyendo y aceptando a lo largo de su devenir histórico.

Pasando ya a la vertiente analítica de la rebelión, debemos decir que, debido al gran interés de esta corriente por el tema de la verdad, nos hemos visto obligados a seleccionar únicamente tres críticas, aquéllas a las que Rorty presta mayor atención. La primera de ellas es el ataque de Quine (1995) a la distinción analítico/sintético, basada en un cuidadoso estudio de la noción de sinonimia y que, entre otras cosas, derriba la distinción entre verdades analíticas (dependientes del significado) y sintéticas (dependientes de los hechos). Sellars (1956) y su ataque al Mito de lo Dado nos proporcionan la segunda crítica. *Grosso modo*, el ataque de Sellars a este mito fundacionalista está basado en la idea de que no existen verdades indudables acerca de nuestra experiencia sensorial, capaces de fundamentar nuestro conocimiento, ya que existe siempre la posibilidad de que las conceptualizaciones con que reaccionamos a las experiencias sensoriales puedan estar equivocadas.

Según Rorty, Quine y Sellars se quedaron a medio camino en sus ataques. No es sino hasta Davidson (1990) que la filosofía puede considerarse libre de la negativa imagen que este autor denomina 'el dualismo de esquema y contenido'. La base del ataque de Davidson es el contacto directo (de orden causal) entre nosotros y el entorno, contacto que hace innecesario cualquier tipo de intermediario representacional (lenguaje, ideas o 'marco conceptual') entre el individuo y el ambiente, eliminando, por tanto, cualquier apoyo a una teoría de la verdad como adecuación, correspondencia, o algo por el estilo.

Teniendo en mente estos precedentes, Rorty nos proporciona una concepción de la verdad que Putnam (1995: 114) caracteriza de un modo a nuestro juicio muy acertado: "para Rorty, «es verdadera» es tan sólo una suerte de cumplido que hacemos a

las oraciones con las cuales estamos de acuerdo. Las propiedades esenciales que queremos que tengan tales oraciones son: (1) que sean «correctas» según las pautas de nuestros pares culturales […] y (2) que nos permitan «proceder con éxito»". Es difícil presentar aquí todas las consecuencias que podrían extraerse de esta noción de la verdad; a efectos de nuestra exposición bastará con destacar que tras renunciar a una Verdad absoluta, Rorty apuesta decididamente por la proliferación de múltiples descripciones, es decir de múltiples verdades *con minúscula*, pues es fácil comprobar que existen numerosas descripciones capaces de cumplir las dos condiciones expuestas por Putnam. Lo importante aquí es que el 'proceder con éxito' de que habla éste, que podría entenderse fácilmente en un sentido pragmatista como 'resolver problemas', puede expandirse a numerosos ámbitos, desde la tecnología o la ciencia hasta el arte y la moral. Tenemos entonces que, como mencionábamos, el análisis del concepto de verdad nos ha sacado del campo de la epistemología y nos ha situado en el terreno ético-político, que es donde se desarrollan (entre otros) los debates sobre los derecho humanos. En el siguiente apartado, expondremos la visión rortiana de algunas aristas de este debate.

4.- Naturaleza humana y obligaciones universales.

Después de haber expuesto las líneas generales de la reconstrucción rortiana, nos será fácil entender en todo su alcance por qué puede decir nuestro autor que la tesis a defender en "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" es "que nada que sea relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales excepto ciertos hechos del mundo históricamente contingentes, hechos culturales" (Rorty, 2000a: 24). En efecto, desde la antigua Grecia se ha considerado que los humanos nos diferenciamos de los demás animales por nuestra capacidad de conocer verdades universales, una capacidad que estaba ligada a una facultad humana denominada 'racionalidad', a la cual, como enseguida veremos, Rorty otorga muy poca relevancia para el debate sobre los derechos humanos. Pero antes de seguir comentando este punto, debemos preguntarnos cómo entiende Rorty dichos derechos humanos.

En "Ética sin obligaciones universales", comenta que la visión habitual es considerarlos "los límites infranqueables de la deliberación política y moral" (Rorty, 2000b: 216). Dice también que suele darse por hecho que tales derechos se encuentran

“más allá de cualquier debate” (Rorty, 2000b: 216), llegando a considerarlos, un tanto irónicamente, “los motores inmóviles de la mayor parte de la política contemporánea” (Rorty, 2000b: 216). En la misma línea, prosigue diciéndonos que hablar de derechos humanos, universales, inalienables, etc., “es un eslogan ni mejor ni peor que aquel otro de «obediencia a la voluntad de Dios»” (Rorty, 2000b: 216). Lo único que se expresa al invocar tal eslogan es, en su opinión, que no se puede discutir más, que se ha llegado al tope de nuestras posibilidades argumentativas, pues tales derechos no son razones que puedan justificar nuestras acciones, sino tan sólo anuncios de que hemos tomado la decisión de ajustar tales acciones al marco que los mismos nos proporcionan. Es por ello que no los considera objetos interesantes para un análisis filosófico, el cual no podrá avanzar más allá de esa frontera que representa el ser anuncios de una decisión. Los filósofos que intentan llevar a cabo ese análisis, preguntándose, por ejemplo, si los seres humanos tienen realmente tales derechos, se extralimitan. Y gran parte de su error se debe a que siguen sosteniendo viejas concepciones (de origen griego), que relacionan la ética con el conocimiento, el comportamiento moral con la racionalidad, ideas que Rorty considera netamente características de la tradición platónico-kantiana, a la cual, como hemos visto, se opone su pragmatismo.

No entraremos a exponer en detalle la particular (y polémica) versión del pragmatismo sostenida por Rorty, que ha recibido numerosas críticas[4]. Baste con decir que existen dos elementos característicos del neopragmatismo rortiano que se encuentran detrás de su visión de los derechos humanos y que por ello merecen ser explicados antes de continuar con nuestra exposición de tal visión. Estos elementos, que trataremos en los epígrafes subsiguientes, son: (a) la consideración de que no existe una naturaleza humana, y (b) el punto de vista según el cual no tiene sentido hablar de obligaciones morales universales. Para apreciar su interpretación de cada uno de estos elementos, debemos tener en cuenta que Rorty, desde un momento relativamente temprano de su carrera, entiende al pragmatismo como una forma de antiesencialismo. Recordemos, por ejemplo, una de las caracterizaciones que proporciona en *Consecuencias del Pragmatismo*, donde considera a esta corriente filosófica como “la aplicación del antiesencialismo a nociones como «verdad», «conocimiento», «lenguaje», «moralidad» y semejantes objetos de especulación filosófica” (Rorty, 1996: 243). Este antiesencialismo, como se puede ver fácilmente, se desplegará en diversos

[4] Véase, por ejemplo, Saatkamp (1995), así como Haack (2001) y Esteban (2003, 2006).

frentes, de la epistemología a la ética. Dicho esto, podemos continuar con nuestra exposición.

(a) El primer elemento que influye en la lectura rortiana de los derechos humanos es el hecho de que para un pragmatista como nuestro autor los seres humanos no poseen una esencia definida. Por un lado, Rorty se da cuenta de que los humanos somos tan plásticos, tan proteicos, que difícilmente podremos dejarnos captar en una definición "esencial" como las que pretendía Aristóteles. Gran parte de nuestra plasticidad, debemos decir, se debe a razones históricas o culturales. Épocas diferentes y civilizaciones diferentes generan personas y culturas diferentes. Más aun, cada época y con bastante probabilidad cada cultura ha propuesto definiciones presuntamente universales de lo que significa ser un humano. Por otro lado, Rorty se da cuenta también de que tales definiciones no han tenido otra utilidad que la exclusión de determinados grupos de nuestra consideración moral. Bárbaros, negros, mujeres, homosexuales y otros muchos grupos han sido dejados a un lado por considerar, sencillamente, que no se ajustaban a la definición y por tanto, dicho de manera un tanto cruda, que no eran humanos.

Que los seres humanos no poseen una esencia o naturaleza establecida de antemano es un tema tratado por Rorty en diversos lugares. Nosotros expondremos algunas consideraciones inspiradas en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*. En el primer capítulo de este libro, Rorty defiende la idea de que debemos entender al lenguaje, más que como un instrumento privilegiado para representar el mundo, como una herramienta de entre las muchas de que disponemos los seres humanos para adaptarse y modificar el entorno (tanto físico como social). En este punto debemos advertir que cuando Rorty habla del *lenguaje* se está refiriendo a un concepto ampliado del mismo, en el que incluye, además de a las lenguas propiamente dichas, elementos como los paradigmas científicos (el lenguaje de Newton, el aristotélico), las corrientes artísticas (el lenguaje romántico, impresionista), los grandes movimientos sociales (el lenguaje de la Ilustración, de las democracias modernas), etc. Todos estos lenguajes, y otros que podíamos citar, han aparecido de manera contingente, debido a una serie de circunstancias concretas e irrepetibles. Posteriormente, tuvieron que adaptarse al entorno, o modificarlo para ser aceptados como parte del mismo. Los lenguajes exitosos, dice Rorty, acaban por conformar el mundo, de modo que las personas comienzan a describir a éste en los términos proporcionados por los mismos. Las

personas, que en otro lugar Rorty (1991: 98) considera "léxicos encarnados", son en gran medida producto de estos lenguajes. Si tenemos en cuenta que, además de los puramente biológicos, el único factor con credenciales suficientes como para considerarse *lo característicamente humano* es la posesión de lenguaje, y aceptamos la contingencia del lenguaje, podemos entender por qué Rorty (1998: 110) no piensa que "tengamos una identidad central y verdadera en virtud de nuestra pertenencia a la especie humana, una identidad que responda al llamado de la razón". En lugar de ello, dice Rorty, resulta más fácil aceptar posturas como la defendida por Daniel Dennett (1995) quien considera al yo como una especie de *centro de gravedad* narrativo, dado que su principal consecuencia para la ética sería el permitir que los seres humanos, al disponer generalmente de varias opciones narrativas, puedan hacer suyas diversas identidades morales.

(b) Pasamos así al segundo elemento que queremos comentar, la inexistencia de obligaciones universales e incondicionales. Al respecto, Rorty (2000b: 201ss.) considera que la distinción entre tales obligaciones y las que sólo son condicionales o hipotéticas se relaciona con la conocida diferenciación entre la moral (ligada al deber y la ley, que a su vez se relacionarían con la racionalidad) y la prudencia (ligada esta última a la conveniencia y al interés propio, aspectos que suelen ser relacionados con los sentimientos). Nos recuerda entonces el modo en que John Dewey interpretó la diferenciación entre moral y prudencia, "en términos de la distinción entre relaciones sociales rutinarias y […] no rutinarias" (Rorty, 2000b: 201). Para Dewey, la prudencia (como el hábito o la costumbre) describe la manera habitual de adaptarse al entorno físico o social. Mirar si vienen carros antes de cruzar la calle, o confiar en nuestros padres más que en los extraños, por ejemplo, son comportamientos prudentes, y afloran, además, de una forma espontánea. Cuando aparece una controversia que ya no puede ser resuelta apelando a estos comportamientos prudentes, en casos como el choque de nuestras necesidades con las de nuestra familia, o la necesidad de nuestra comunidad de ponerse de acuerdo con una comunidad vecina, entonces surge la moral. Según Rorty, la principal virtud de esta interpretación deweyana es que convierte a la dicotomía prudencia-moralidad en una cuestión de grado.

Defendiéndose de las habituales críticas de corte kantiano, según las cuales Dewey (al igual que los utilitaristas) confunde la autoridad de la ley moral con la necesidad de adaptarnos al entorno, este autor plantea una analogía, que Rorty considera muy interesante, entre la moralidad y el lenguaje. Acusar a una concepción como la

defendida por Dewey de que "convierte [a la moral] en algo secundario con respecto al puro hecho" (Dewey, citado en Rorty, 2000b: 203), significa partir de una distinción falsa. Una distinción que nos obliga a decir que las normas o bien son previas a las costumbres (y que por tanto dan a éstas su valor moral) o bien brotan de las propias costumbres, convirtiéndose así en meros productos secundarios de las mismas. Si observamos el lenguaje, prosigue Dewey (citado en Rorty 2000b: 203), nos daremos cuenta de que, a pesar de haber surgido de "un barboteo ininteligible (…) y de la presión de las circunstancias (…) una vez empieza a existir, existe como lenguaje y funciona como tal". Tal y como Rorty lee esta analogía, lo que Dewey quiere decir es que no existe un momento en el cual podamos decir que el lenguaje deje de ser un conjunto de reacciones frente al comportamiento de los demás, y pase (como cree la tradición platónico-kantiana) a proporcionarnos representaciones de la realidad. Y tampoco existe un momento definido en el cual los razonamientos prácticos dejen de estar guiados por la prudencia y la utilidad y se conviertan en razonamientos morales, adquiriendo de repente autoridad.

De este modo, a quien le dijera que la moral procede de una facultad exclusiva de los seres humanos, la razón, mientras que la prudencia es algo que compartimos con los demás animales, Dewey probablemente le replicaría que "lo único específicamente humano es el lenguaje" (Rorty, 2000b: 203). Y cuando observamos la historia del lenguaje, nos encontramos con que "desde un punto de vista evolucionista la única diferencia entre los gruñidos y los tratados es la mayor complejidad de estos últimos" (Rorty 2000b: 203-204). Ello no quiere decir que haya dejado de ser relevante la diferencia entre los animales que usan el lenguaje y los que no, lo mismo que la diferencia entre las culturas implicadas en la deliberación moral y las que no. Al contrario, estas diferencias siguen conservando su relevancia, y siguen siendo evidentes, sólo que se han convertido en diferencias de grado y no de género. Tratar de transformarlas en diferencias ontológicas sólo conseguirá generar "unos problemas tan insolubles como artificiales" (Rorty, 2000b: 204), precisamente la clase de problemas que han estado ofuscando a la filosofía casi desde sus inicios. Y que todavía ofuscan a quienes intentan fundamentar filosóficamente los derechos humanos.

5. La crítica de Rorty a los derechos humanos

Como decíamos al inicio de este texto, la objeción de base que Rorty plantea a los derechos humanos es que su aplicación siempre estará determinada por nuestra definición previa de lo que consideramos un ser humano. Rorty comienza poniendo algunos ejemplos tomados de la guerra de la ex Yugoslavia. Basándose en un reportaje de David Rieff (citado en Rorty, 2000a: 219), nos cuenta que "para los serbios, los musulmanes han dejado de ser humanos…Un guardia serbio que conducía una pequeña furgoneta de reparto pasó por encima de unos prisioneros musulmanes que estaban esperando para ser interrogados" o que "un musulmán en Bosansi-Petrovac [fue] obligado a arrancarle el pene de un mordisco a un correligionario suyo". De esta relación de hechos, Rorty extrae una moraleja que nos permitirá entender la clave de su crítica a los derechos humanos. En su opinión, "los asesinos y violadores serbios no creen estar vulnerando los derechos humanos. Pues esas cosas no se las están haciendo a congéneres humanos, sino a musulmanes. No están siendo inhumanos, sino que diferencian entre verdaderos humanos y pseudohumanos" (Rorty, 2000a: 219). Los nazis, que diferenciaban entre arios verdaderamente humanos y judíos humanoides, probablemente pensasen de la misma manera, de modo que podrían entender el Holocausto como un intento de purificar la humanidad de elementos pseudohumanos y así valorarlo positivamente.

Para Rorty, esto se deriva de que tendemos a usar la expresión 'seres humanos' para significar 'la gente que es como nosotros'. Esa calidad humana se va perdiendo a medida que nos alejamos de ese caso paradigmático que somos nosotros mismos, de manera que cuando nos encontramos con personas muy diferentes, es posible que lleguemos a considerarlas como pseudohumanos. Esta consideración puede adoptar diversas formas: las personas pertenecientes a razas o culturas diferentes pueden ser consideradas como animales (recordemos los "perros infieles" de que hablaban los cruzados) o como niños (de ahí la costumbre en ciertos estados norteamericanos de referirse a los afroamericanos de cualquier edad como "muchachos"); en otros casos, como afirma Rorty (2000a: 222) "ser no humano es ser no varón". Reparando en esto, es fácil darse cuenta de que, por ejemplo, un nazi podría ser un convencido defensor de los derechos humanos, podría aceptar todas las declaraciones y tratados que se han hecho al respecto, y sin embargo estar dispuesto a enviar a miles de judíos a la cámara

de gas. El nazi del ejemplo puede amar sinceramente a la humanidad, puede considerar que todos los humanos tienen derechos inalienables, y al mismo tiempo no preocuparse en absoluto por los judíos, puesto que no considera que éstos sean humanos. En este caso, el problema básico no es el contenido de los derechos humanos, ni sus detalles, sino sus mismas condiciones de aplicación. Lo que estaría en juego aquí es a quiénes consideramos humanos y, por tanto, sujetos a la aplicación de los derechos. "Pues todo depende –afirma Rorty (2000a: 232)– de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro, quién cuente como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en el cual agencia racional es sinónimo de pertenencia a nuestra comunidad moral". En ausencia de tal reconocimiento de pertenencia, de poco servirán las apelaciones usuales a un rasgo común compartido por todos los seres humanos y que justificaría la aplicación universal de los derechos humanos.

Para entender la escasa efectividad de tal medida, Rorty nos pide que regresemos a la idea de los kantianos, quienes afirman que el reconocimiento de una esencia común que compartimos por igual todos los seres humanos (entendida generalmente como racionalidad) constituye el primer paso en el camino del progreso moral, una idea que en opinión de nuestro autor carece por completo de cualquier utilidad práctica. Los matones nazis que golpeaban a judíos por las calles durante los años '30 del siglo XX sabían que estaban golpeando a gente sensible e inteligente, muchos de los cuales eran profesionistas con una gran cultura. Pero ese hecho no hacía que dejaran de golpearlos; al contrario, dice Rorty, sólo incrementaba el placer que sentían al hacerlo. Más allá de esta constatación histórica, preguntémonos cómo podríamos convencer racionalmente al nazi de nuestro ejemplo. Pensemos que se sienta en una mesa a discutir con nosotros la Declaración Universal de los Derechos Humanos, concretamente el primer apartado de su artículo segundo, donde se afirma que factores como el sexo, la raza o la religión no deben ser causa de exclusión en la aplicación de los derechos. Tal vez parezca difícil malinterpretar este apartado, pero este sujeto podría pensar, sin ir más lejos, que cuando la Declaración habla de razas, se está refiriendo únicamente a ciertos grupos humanos que él considera "admisibles". Con respecto a esos grupos, acepta que no se produzcan diferencias de trato, de modos que todos gocen de derechos. Los demás grupos, que no son humanos por más que se parezcan a nosotros, dejarían de estar resguardados por los derechos humanos. Desde luego, esta interpretación del artículo es aberrante, pero difícilmente podríamos considerarla

irracional, dentro de su particular lógica.

Quizá la argumentación racional tenga utilidad en los países occidentales de cultura postilustrada, como los del Atlántico Norte, pero eso se debe, en opinión de Rorty, a que sus habitantes están dispuestos a considerarse en primer lugar como seres humanos y en segundo lugar como miembros de un determinado grupo étnico, tribal o religioso. Sin embargo, esa no es la situación habitual en la mayor parte del mundo. Por el contrario, lo que nos encontramos en multitud de lugares es una situación muy distinta. Así, "en los países con una renta media anual inferior a dos mil libras, la mayoría de las mujeres siguen sin contar" (Rorty, 2000a: 232), y "allí donde las rivalidades tribales y nacionales tengan importancia, no contarán los miembros de las tribus y naciones rivales" (Rorty, 2000a: 232). En casos como los citados, de poco servirán los llamamientos kantianos a un componente común a todos los seres humanos, que Rorty (2000a: 232-233) considera imposibles de defender desde premisas neutrales, puesto que la mayoría de la gente, en su opinión, "es incapaz de comprender por qué la pertenencia a una determinada especie biológica habría supuestamente de bastar para formar parte de una comunidad moral". Y la causa de tal incapacidad no es la falta de racionalidad, sino el hecho constatable de que a menudo es demasiado peligroso ensanchar los límites de nuestra identidad moral más allá de nuestra comunidad inmediata. De hecho, afirma Rorty, su identidad moral depende en un sentido crucial de lo que no son[5].

Teniendo en cuenta estas ideas de Rorty, parece que sus comentarios críticos sobre los derechos humanos nos han llevado a plantear una pregunta diferente. Después de ver que la argumentación no es demasiado útil fuera del mundo postilustrado, debemos preguntarnos ahora cómo se puede extender la cultura de los derechos humanos, o incluso cómo lograr el progreso moral, sin recurrir a la argumentación. Expondremos la respuesta de nuestro autor en el próximo epígrafe.

6.- La ampliación del círculo y la educación sentimental

Una respuesta inicial a esta pregunta es bastante sencilla: si vemos que la cultura de los derechos humanos se ha extendido con relativa rapidez en el entorno

[5] "Lo crucial para su sentido de quiénes son es que *no* son infieles, que *no* son maricas, que *no* son mujeres, que *no* son intocables. Precisamente porque son pobres y su vida corre continuo peligro, apenas tienen otra cosa para conservar su autoestima que el orgullo de no ser lo que no son" (Rorty, 2000a: 233-234).

noratlántico, la solución más evidente sería crear más países noratlánticos. Estos países se caracterizan, a juicio de Rorty, por poseer una renta muy superior al promedio mundial, lo cual ha redundado en diversos beneficios para sus habitantes, como una mayor disponibilidad de tiempo libre y un mayor acceso a la educación. Aunque Rorty afirma a veces que eso es todo lo que necesita para que se dé el progreso moral, cuando descendemos a los detalles nos damos cuenta de que la situación de relativa riqueza y comodidad de que disfrutan dichos países es más bien una precondición para que se ponga en marcha el mecanismo capaz de producir verdadero progreso moral, al cual nuestro autor denomina 'la ampliación del círculo'.

Para presentar este concepto, Rorty (1998) expone una serie de situaciones introductorias. Supongamos, nos pide en la primera de ellas, que un familiar o un amigo muy cercano llama a nuestra puerta en mitad de la noche pidiéndonos que lo ocultemos de la policía. La mayoría de nosotros ayudaríamos a nuestro amigo, aun a sabiendas de que ha cometido un crimen. Incluso, afirma, seríamos capaces de cometer perjurio para defenderlo. Pero nos sentiríamos mal, afirma Rorty, si por culpa de nuestra declaración condenaran a una persona inocente. Este malestar sería mayor cuanto más pudiéramos identificarnos con tal persona: tal vez no nos sentiríamos demasiado mal si el acusado fuera un extranjero, o alguien de otra raza. En cambio, si el acusado fuese un compañero de trabajo, un vecino u otro familiar o amigo cercano, nos sentiríamos mucho peor. El conflicto que se produciría en un caso como éste podría describirse como un conflicto entre la justicia y la lealtad que debemos a nuestro amigo.

Sin embargo, Rorty lo redescribe como un conflicto entre lealtades de distinto rango: por un lado a nuestro grupo de referencia inmediato (al que pertenece nuestro amigo) y por otro a un grupo más amplio, que incluye a la otra persona. En ciertos casos, significativamente en situaciones extremas, como una guerra o una hambruna, nos concentramos en nuestro grupo inmediato, de modo que disminuye nuestra lealtad a los grupos de mayor rango, y podemos llegar a excluir de nuestras consideraciones morales a personas que anteriormente estaban incluidas en ellas[6]. Rorty reafirma esta idea con otra historia sobre los derechos de los animales no humanos y el uso que hacemos de éstos para nuestros fines. En general, dice, "todos estamos medio

[6] "Compartir la comida con gente empobrecida de la calle es natural y correcto en circunstancias normales, pero quizá no en medio de una hambruna en la que hacerlo supusiera deslealtad con la propia familia. Según las cosas se ponen más feas, los lazos de la lealtad con los que nos son cercanos se estrechan, mientras los que nos unen con los lejanos se relajan" (Rorty, 1998: 105-106).

convencidos de que los vegetarianos tienen algo de razón" (Rorty, 1998: 106). Sin embargo, si se descubriese que algunas especies son portadoras de un virus que mata a los humanos, todos apoyaríamos el exterminio de dichas especies, sin vacilación alguna.

Estos ejemplos le sirven a nuestro autor para proponer una hipótesis sobre el modo en que los seres humanos funcionamos a nivel moral: todos tenemos un círculo de personas por las que nos preocupamos más, hasta el punto de que nuestro bienestar depende del suyo. En el caso de los miembros de este primer círculo, no tiene demasiado sentido hablar de justicia o de obligaciones morales para con ellos: decir que una madre está obligada a cuidar a su hijo, fuera de ciertas excepciones, no es necesario. Y no lo es porque la preocupación de una madre por su hijo surge de manera espontánea. A medida que nos alejamos de este primer círculo, nuestra lealtad se va diluyendo[7], hasta el punto de que pueden llegar a existir grupos por los cuales no sintamos más que indiferencia, cuando no un claro rechazo. Entonces, si queremos que se produzca progreso moral, nos encontramos con que el círculo tiene que ser ampliado. La investigación nos ha llevado así a otra pregunta: ¿cómo podemos ampliar el círculo de nuestras lealtades morales? Es importante señalar que, para Rorty, este círculo no va a ampliarse "racionalmente". Nadie nos va a convencer de tal ampliación argumentando racionalmente, porque no existen premisas neutrales (en principio, podemos considerar que todas están "cargadas" histórica y culturalmente). En este punto, Rorty hace aparecer otro de los conceptos clave de su mundo moral: la educación sentimental, que podemos caracterizar esquemáticamente como la manipulación de los sentimientos humanos en el sentido de una mayor apertura de nuestras lealtades. ¿Cómo funciona esta educación sentimental?

Aunque Rorty, a nuestro juicio, deja espacio para las vías más usuales de educación (que podríamos caracterizar como 'formales'), en general el modo en que entiende la educación sentimental es bastante informal, similar al modo en que las personas cambian de pareja o de círculo de amigos. De entrada, como ya hemos visto, los tratados filosóficos o las propias leyes no sirven para educar sentimentalmente, sino que la tarea, más bien, debe estar a cargo de géneros como el reportaje periodístico, el documental, o, por supuesto, la literatura. Respecto a ésta, que Rorty entiende como el género de mayor relevancia a la hora de alcanzar el progreso moral, nuestro autor parece referirse exclusivamente a un tipo de literatura con contenido social, y capaz de

[7] Las madres cuidan de sus hijos de manera espontánea, pero casi todos necesitamos de cierta presión para hacer caso, por ejemplo, al reglamento de tránsito o a nuestras obligaciones fiscales.

lograr cambios en el modo en que unas personas tratan a otras. Un ejemplo destacado de este tipo nos lo ofrece la obra *La cabaña del tío Tom*, escrita por Harriet Beecher-Stowe. Como sabemos, esta novela publicada en 1851 narra las difíciles condiciones de los esclavos de color en el Sur de los Estados Unidos durante la época anterior a la Guerra de Secesión. Cuenta la leyenda que cuando la autora fue presentada a Abraham Lincoln, éste le preguntó si ella era "la pequeña mujer que ha iniciado esta gran guerra". La razón de esta pregunta, que de otro modo parecería absurda, es que la novela de Beecher había hecho que muchas personas fueran capaces de ver el mundo desde la perspectiva de un esclavo, por lo cual estaban predispuestas a favorecer la causa abolicionista. El libro había educado sentimentalmente a su público, había sido capaz de romper numerosas 'costras de convención' (por usar la expresión deweyana) y hacer que la gente considerase a los negros como parte de su comunidad moral. Según esto, el método propuesto por Rorty parecería haber funcionado a la perfección.

Teniendo en cuenta este ejemplo, así como otros muchos que podríamos escoger, si aceptamos las conclusiones de Rorty, deberíamos ponernos a pensar en cómo extender la cultura de los derechos humanos, más que en fundamentar dicha cultura. Nuestros esfuerzos deberían darse ahora en la dirección de una difusión todavía mayor, capaz de lograr que la misma se materialice efectivamente en todo el mundo. Las consecuencias positivas de una mayor generalización de los derechos humanos hacen que los esfuerzos por fundamentar los mismos puedan verse prácticamente como una pérdida de tiempo.

REFERÊNCIAS:

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos y continentales. Guía de la Filosofía de los últimos treinta años**. Madrid: Cátedra, 2000.

DAVIDSON, Donald. De la idea misma de un esquema conceptual. In: _____. **De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje**. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 189-203.

DENNETT, Daniel. **La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar**. Buenos Aires: Paidós, 1995

ESTEBAN CLOQUELL, José Miguel. Lo viejo, lo nuevo y su absorción. Comentario a 'Viejo y nuevo pragmatismo' de Susan Haack. In: **Diánoia. Anuario de Filosofía**. Vol. 48, Núm. 50 (pp. 181-199). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

_____ **Variaciones del pragmatismo en la filosofía contemporánea**. Cuernavaca:

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.

FILGUEIRAS NODAR, José María. **La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty**. Tesis doctoral. Cuernavaca, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2007.

_____ Representación y representacionalismo en Richard Rorty. In: LABASTIDA, Jaime y ARÉCHIGA, Violeta (coords.). **Identidad y Diferencia, vol. 3: La filosofía y la ciencia**. México: Siglo XXI Editores y Asociación Filosófica de México, 2010, pp. 227-241.

FILGUEIRAS NODAR, José María y ESTEBAN CLOQUELL, José Miguel. El relato de la historia de la filosofía como herramienta de persuasión: el caso de Richard Rorty. In: **Signos Filosóficos**. Vol. 15, Núm. 29 (pp. 137-163). México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013

HAACK, Susan. Viejo y nuevo pragmatismo. In: **Diánoia. Anuario de Filosofía**. Vol. 46, Núm. 47 (pp. 21-59). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatría**. Madrid: Paidós, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**. Valencia: Revista Teorema, 1980.

ONU-Organización de las Naciones Unidas. Declaración Universal de los Derechos Humanos. [http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm, consultado el 26-12-2006]

PUTNAM, Hilary. **Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo**. Barcelona: Gedisa, 1995.

QUINE, Willard van Orman. Dos dogmas del empirismo. In: VALDÉS VILLANUEVA, Luis M. (comp.). **La búsqueda del significado**. Madrid: Tecnos, 1995, pp. 247-270.

RABOSSI, Eduardo. La teoría de los derechos humanos naturalizada. In: **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, Núm. 5 (pp. 159-175). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Rorty, Richard. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 1991.

_____ Pragmatismo, relativismo e irracionalismo. In: _____ **Consecuencias del Pragmatismo**. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 241-257.

_____ La justicia como lealtad ampliada. In: _____ **Pragmatismo y Política**. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 105-124.

_____ Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. In: _____ **Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3**. Barcelona: Paidós, 2000a, pp. 229-242.

_____ Ética sin obligaciones universales. In: _____ **El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética**. Barcelona: Ariel, 2000b, pp. 201-224.

_____ **La Filosofía y el espejo de la naturaleza**. Madrid: Cátedra, 2001.

SAATKAMP, Hermann J. Jr. (ed.). **Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics**. Nashville & Londres: Vanderbilt University Press, 1995.

SELLARS, Wilfrid. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: FEIGL, Herbert y SCRIVEN, Michael (eds.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume**

I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329.