



Análisis y crítica de *Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo* de Richard Rorty: Antifundacionalismo, humanización y atribución de dolor moralmente relevante

Leopoldo Rueda

UNLP

1. Introducción

En el presente trabajo nos proponemos examinar el texto *Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo* (en adelante DHRS) a la luz de los planteos antiesencialistas que allí se plantean, otorgando a la categoría de “ser humano” una nueva perspectiva, y del liberalismo que intenta desarrollar Rorty.

A partir de nociones como léxicos últimos, ironismo liberal, y criterio pragmatista, buscamos evaluar la propuesta rortiana de llevar a cabo una manipulación de los sentimientos que nos predisponga a tener simpatía por la alteridad y poder así incluirla en la clase de “gente como nosotros”. Dicha inclusión no se funda en el descubrimiento de una naturaleza ahistórica sino de trivialidades. De lo que se trata es de expandir la cultura liberal y de poder ampliar la referencia del término “gente como nosotros”.

Ahora bien, llegados a este punto podemos preguntarnos cómo haremos para convencer a los demás (bajo el supuesto de que nosotros mismos ya estamos convencidos) de que trivialidades tales como el tener amistad, amar a los hijos, sufrir por los padres, etc., son más importantes que lo aquello que diferencia a un “bípedo implume” de otro.

Federico Penelas, apoyándose en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (en adelante FEN) y en lo que Rorty entiende por liberalismo, interpreta que lo que cuenta a la hora de incluir al otro como miembro de la humanidad es, en definitiva, el poder atribuirle “dolor moralmente relevante”, y para ello hay que estimular la imaginación a través de la educación sentimental. Ahora bien, aún podemos seguir preguntándonos qué es lo necesario para poder atribuir “dolor moralmente relevante”, esto es, para ver en el otro un dolor frente al cual no podemos dejar de inquietarnos. Nuevamente apoyándose en FEN, Penelas sostiene que dicha atribución depende de ver en el otro una forma humanoide, sobre todo en el tener una boca profiriendo oraciones, lo que permite tomarlo como un interlocutor posible. Esto es, reconocer en el otro una forma humanoide. Nos acercamos así a un punto crítico de la propuesta de Rorty, ya que se produce un evidente círculo vicioso en el cual tomarlo como un interlocutor posible depende de poder atribuirle dolor y viceversa.

Frente a este problema podemos plantear (i) Aceptar la propuesta de Penelas según la cual hay prioridad lógica ni cronológica entre tomar al otro como un interlocutor posible y atribuirle dolor moralmente relevante, pero nos encontraríamos frente al escollo de que un problema como el de la deshumanización no debería existir, o (ii) Rechazar la interpretación que hace Penelas e intentar buscar en el texto rortiano otra/s condiciones que nos permitan humanizar a la alteridad.

2. Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo

Para una mayor claridad y comodidad hemos estructurado el texto en tres etapas:

- a) Planteamiento del problema;
- b) Argumentación destructiva a la solución esencialista y cambio de preguntas;
- c) Argumentación constructiva: educación sentimental, etnocentrismo, liberalismo y expansión de la cultura de los derechos humanos.

2.1 Planteamiento del problema

El texto rortiano comienza retomando la “carta desde Bosnia” de David Rieff, donde se trata el tema de la deshumanización de los musulmanes por parte de los serbios. El problema que ve aquí Rorty es que los serbios no creen estar violando derechos humanos cuando cometen actos de crueldad, ya que para los primeros, un musulmán no es un ser humano, sino sólo algo que se le parece.

Más aún, los serbios, como tantos de nosotros, piensan que están purificando al mundo de la pseudo-humanidad, ya que todos, considera Rorty, empleamos el término “hombres” para referir a “gente como nosotros”. Cada comunidad se considera a sí misma como los humanos paradigmáticos, tomando entonces como referencia de la humanidad las propias costumbres o comportamientos. De allí que Geertz pueda decir que “las más descabelladas apelaciones a la humanidad se hacen en nombre del orgullo grupal” (citado sin referencia en Rorty, 2004: 60).

El problema es entonces quién cuenta como miembro de la categoría de ser humano, y fundamentalmente cómo hacer para expandir la cultura de los derechos humanos, sobre todo cuando asumir al otro (de una comunidad o etnia rival por ejemplo) como ser humano, puede ser ofensivo o peligroso. Planteado así el problema, Rorty desarrollará lo que llama la postura esencialista o el “fundacionalismo de los derechos humanos” -según la expresión de Rabossi- que él pretende refutar, para luego argumentar a favor de una posición etnocentrista y antiesencialista, que a su juicio sería más efectiva a la hora de asegurar el respeto de los derechos humanos.

2.2 Argumentación destructiva a la solución esencialista y cambio de preguntas

Al enfrentarse al mencionado problema los filósofos han intentado fundar los derechos humanos explicitando aquello que todos los bípedos implumes tienen en común, esto es, han buscado una esencia: “El fundacionalismo de los derechos humanos es la tesis filosófica de que los derechos humanos están implícitos en la naturaleza ahistórica de los seres humanos” (Rorty, 2004: 63).

Retomando la idea de los léxicos últimos, Rorty entiende a los filósofos morales como aquellos que pretenden encontrar un metaléxico incontrovertible en el que apoyar sus intuiciones morales. En este metaléxico se encontrarían premisas capaces de conocerse como verdaderas, independientemente de la verdad de nuestras intuiciones morales y con la capacidad de corregirlas. A estas premisas las llama Rorty “pretensiones de conocimiento de la naturaleza humana” (CF. 2004: 64).

Tradicionalmente la esencia humana ha sido la racionalidad, entendiendo esta

como la capacidad de saber y no sólo de sentir (Cf. Rorty, 2004: 68). De este modo Platón y los demás filósofos fundacionalista pensaban que la mejor forma de convencer a gentes como Trasímaco y Calicles era mostrarle que tenían un interés inconsciente de ser racionales, y que ser moral es ser racional.

Así planteada la postura esencialista, Rorty emprenderá su refutación, o más bien crítica, partiendo desde un punto de vista pragmatista. El argumento se desarrolla comprobando la *eficacia* de una postura esencialista a la hora de convencer a quienes hemos visto que violan derechos humanos (Cf. Rorty, 2004: 69).

Si aceptamos la sugerencia de Geertz ya mencionada, es entonces evidente que mostrarle a alguien que debe ser respetuoso para con otro ser humano ya que todos comparten algo, no será suficiente ni eficaz ya que el verdadero problema es *quién cuenta como verdadero ser humano*, y no sólo se pasea bajo forma humanoide. Las personas a quienes tratamos de convencer pueden siempre contestar que no observan nada en común con esos “pseudo-humanos”. Incluso, considera nuestro autor, puede ser ofensivo sugerirle que trate al otro como verdadero ser humano. Si la sugerencia se vuelve ofensiva esto se debe a que en ciertos lugares de bajos ingresos *per capita* y relativamente poco afectado por la Ilustración europea, el sentido de *identidad* de las personas está ligado a un sentido de quienes *no son*.

Si acordamos con Rorty en este planteo, podremos concluir con él que la salida esencialista no es una solución, debido a un error de diagnóstico del problema: no se trata en definitiva de mostrar lo que todos los humanos comparten, sino que el problema es, *quién cuenta como verdadero ser humano* (Cf. Rorty, 2004: 71).

Hecho este diagnóstico, es mejor cambiar algunas preguntas.

1. Dejar de tratar de responder al egotista racional la pregunta “¿por qué debo ser moral?”, responder la pregunta mucho más frecuente “¿por qué debe importarme un extraño, una persona que no está emparentada conmigo, una persona cuyos hábitos me parecen repugnantes?” (Cf. Rorty, 2004: 79)
2. Sustituir la pregunta “¿Cuál es nuestra naturaleza?” por la pregunta “¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?” (Cf. Rorty, 2004: 62)
3. Descartar la pregunta “¿Qué es el hombre?” Y tratar de responder “¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros tataranietos?” (Cf. Rorty, 2004: 68)

De lo que se trata en definitiva es de sustituir el conocimiento por la esperanza.

2.3 Argumentación constructiva: educación sentimental, etnocentrismo, liberalismo y expansión de la cultura de los derechos humanos

Es en el cambio de preguntas que Rorty intenta encuadrar su propuesta ética. En efecto, plantear la pregunta acerca de qué podemos hacer de nosotros mismos depende de considerar al ser humano como un ser moldeable, un ser de “extraordinaria maleabilidad”. Si de lo que se trata es de consolidar una sociedad más libre, menos cruel y menos dogmática, debemos ocuparnos no de encontrar una honda naturaleza ahistórica, sino de una manipulación de los sentimientos.

Ahora bien, si consideramos que no hay hechos moralmente pertinentes que tengan una existencia transcultural, tal como se define al relativismo cultural que Rorty está proponiendo, entonces se tiene que ser *irracionalista*. Pero se ha de ser irracionalista en el sentido de no creer que sea la “racionalidad” ese hecho moralmente pertinente. No obstante puede entenderse la racionalidad como la búsqueda de una mayor coherencia, y en este sentido no se puede ser irracional.

Para Rorty, el abandono del fundacionalismo nos permite concentrar nuestras energías en la manipulación de los sentimientos, en llevar a cabo una educación sentimental. Como adelantábamos, no se trata de convencer a gentes como Trasímaco o Calicles, sino de evitar mediante la manipulación de los sentimientos tener hijos como ellos. Lo mejor que podemos hacer en este sentido es contar tristes historias acerca del sufrimiento que padecen las personas, promoviendo así el desarrollo de la imaginación y ampliando la referencia del término “gente como nosotros”. Son la literatura, los informes etnográficos y las crónicas periodísticas los que cumplen este papel al ofrecernos otros léxicos, al situarnos imaginativamente en situaciones extrañas. El resultado de esta educación sentimental es un progreso moral consistente en una capacidad creciente para considerar las triviales semejanzas entre nosotros y otras personas bastantes diferentes como algo de mucho más peso que las desemejanzas (Rorty, 2004: 75). Estas semejanzas se trata de trivialidades tales como el sufrir por los hijos, el tener capacidad para la amistad, etc.

De este modo, ser parte de la cultura de los derechos humanos se debe no a haber obtenido un saber especial, a ser más racionales que otros, sino a hechos culturalmente contingentes, a que nuestros pueblos tuvieron la suerte de ser educados sentimentalmente. Tuvimos la suerte de haber desarrollado la cultura de los derechos humanos, tenemos una base positiva (tratados, normas, instituciones, etc.) que aseguran nuestros derechos sin mayor justificación.

En este sentido, y volviendo al caso de Rieff planteado al principio, Occidente no debería considerar a los serbios y musulmanes como *irracionales* por no respetar los derechos humanos. Colocar dicha etiqueta “indica que, con apenas un pequeño esfuerzo más, la parte buena y racional del alma de esas otras personas podría haber triunfado sobre su parte mala e irracional. Indica que nosotros, los buenos, sabemos algo que los malos no saben” (Rorty, 2004: 73-74).

¿Qué hacer frente a esta situación? La propuesta de Rorty es ampliar el liberalismo de Occidente, sistema político que, a su entender, por sus propios principios, ha promovido la tolerancia y por ende la cultura de los derechos humanos. El liberalismo rortiano no está basado en premisas trascendentales de ningún tipo. Se trata de parte de su léxico último, y cualquier argumento en su apoyo sería circular. En definitiva, con esta propuesta de expansión Rorty está abogando por un cambio del vocabulario de las otras culturas.

Ahora bien, para poder expandir el liberalismo y la cultura de los derechos humanos como correlato, el neopragmatista enumera dos condiciones necesarias: la seguridad y la simpatía. Por un lado se necesitan condiciones de vida lo suficientemente tranquilas como para que las diferencias respecto de otros sea inesencial para el autoestima. Por otro lado se necesita tiempo para ponerse a pensar en cómo le pueden estar yendo las cosas a personas con quienes no nos identificamos. Para educar sentimentalmente se necesita que las personas puedan distenderse el tiempo suficiente como para ponerse a escuchar.

La propuesta rortiana en su conjunto, mejor aún, la posibilidad de encontrar una alternativa, es lo que le permite a Rorty declarar junto con Rabossi que el fundacionalismo de los derechos humanos es un proyecto caduco y además poco efectivo. La tarea actual es apuntalar, hacer más consistente, este fenómeno.

Ahora bien, del análisis de esta propuesta logramos entrever algunos problemas cuya respuesta o solución no encontramos en el texto trabajado. Llegados a este punto podemos preguntarnos cómo haremos para convencer a los demás (bajo el supuesto de que nosotros mismos ya estamos convencidos) de que trivialidades tales como el tener amistad, amar a los hijos, sufrir por los padres, etc., son más importantes que aquello que diferencia a un “bípedo implume” de otro.

Debemos la intelección de estos problemas al artículo del Dr. Federico Penelas *Historia, crueldad y victimización: una crítica al sentimentalismo rortiano*. El primer problema, que podríamos llamar externo a la propuesta, es el que analiza propiamente el filósofo argentino y trata acerca de la crueldad ideológica que se esconde en el sentimentalismo. El segundo problema aparece simplemente sugerido en su artículo, pero es descartado rápidamente. Sobre este último nos concentraremos especialmente, ya que se trata de un problema interno a la propuesta que surge de la propia argumentación de Rorty.

Penelas sugiere que en Rorty se produce un desplazamiento de la ironía hacia la bufonería, y que en última instancia hay una defensa del *status quo*. En efecto, Penelas realiza su crítica considerando la conjunción de dos planteos rortianos sobre los que ya hemos dicho algo pero que retomaremos para mejor comprender la crítica: Por un lado Rorty sostiene que la solidaridad (liberal) de unos para con otros se da a partir de una idea de “nosotros” siempre más restringida que la idea de “nosotros, los seres humanos”, y que la posibilidad de ampliar la referencia del término se logra excitando la imaginación, apelando a los sentimientos, obteniendo como resultado que las personas perciban actos de crueldad donde antes no los había. Podemos percibir algo como un acto de crueldad cuando veo que el otro sufre. Así la solidaridad se funda en la percepción del otro como miembro de la clase “nosotros, los posibles de sentir dolor (moralmente relevante, como veremos)” y sólo esta percepción abre la posibilidad del diálogo. Por otro lado, Rorty concluye que la transformación social, el advenimiento de la utopía, va a lograrse concientizando a quienes detentan el poder.

Penelas encuentra en estos dos planteos una tensión del discurso rortiano, pues si el llamado es a disminuir la crueldad, pero son los crueles los que (reconociendo el sufrimiento del otro) van a reducirla, esto resulta humillante para las víctimas. Estas son representadas por Rorty como inoperantes y deben victimizarse para que los poderosos reconozcan su sufrimiento. Según este discurso es necesario una revictimización, una autohumillación, lo cual es de por sí absolutamente cruel. De este modo, ideológicamente habría en Rorty una defensa del lugar dominante de los privilegiados y un desplazamiento del ironista (aquel que dice lo ridículo para el propio placer) al bufón (aquel que dice lo ridículo para el placer de los demás).

No obstante esta crítica que sólo hemos reseñado, quisiéramos ocuparnos ahora de un problema que aparece al interior de la argumentación de Rorty. Como ya hemos dicho, la integración del otro como miembro de la clase “gente como nosotros” depende de que podamos atribuirle el sentir dolor. Penelas señala que aquí se produce un círculo vicioso ya que Rorty sostiene que atribuir dolor al otro requiere que seamos capaces de ver en él a un interlocutor posible. De esta manera sólo aceptamos al otro como un interlocutor si lo vemos como posible de sentir dolor y sólo le atribuimos dolor si lo vemos como posible

interlocutor. Sin embargo Penelas remarca que “el círculo podría desmembrarse si distinguimos entre dolor sin más y dolor moralmente relevante” (Penelas, 2000: 5) y esta distinción se debe a que a los animales también podemos atribuirle dolor pero no nos inquietamos tanto como al ver el dolor de un ser humano. No obstante hacer dicha distinción no queda claro que la circularidad haya efectivamente desaparecido; a lo sumo, creemos, se ha postergado: ahora la capacidad de atribuir dolor *moralmente relevante* depende de tomar al otro como posible interlocutor, y para considerarlo como un interlocutor tenemos que tener la capacidad imaginativa de atribuirle un dolor frente al cual no podemos dejar de inquietarnos. Penelas sin embargo no profundiza sobre esta cuestión y solo apunta que “no tiene sentido preguntarse si alguna de las dos atribuciones (...) es prioritaria cronológica o lógicamente. Son la misma cosa. Es el mismo acto de imaginación el que piensa al otro como interlocutor que el que lo piensa como objeto de crueldad” (Penelas, 2000: 5)

Consideramos que en este punto la argumentación de Penelas no es concluyente en su intento de sacar a Rorty de la circularidad. Podría decirse sin embargo que tal señalamiento se trata de vana sofistería especulativa y que no afecta a la propuesta rortiana. Ahora bien, tratándose de una propuesta de corte pragmático, donde lo que importa es -educación sentimental mediante- tratar de convencer por ejemplo al serbio de que respete a los musulmanes, esta circularidad sí se vuelve problemática.

Según el caso planteado en DHRS el serbio *de hecho* no considera al musulmán como un interlocutor posible y no puede por ende atribuirle dolor *moralmente relevante*. Pareciera que la educación sentimental sólo funcionara en personas ya dispuestas a aceptar al extraño como interlocutor. En efecto, nuestro argumento se refuerza cuando en FEN leemos:

A los bebés y a los animales más atractivos se les atribuye el ‘tener sensaciones’ y no (como a las células fotoeléctricas o los animales por los que no sentimos inclinación alguna- por ejemplo las platijas y arañas-) ‘responder meramente a los estímulos’. Esto ha de explicarse basándose en esa especie de sentimiento comunitario que nos une con lo que es humanoide. Ser humanoide es tener una cara humana, y la parte más importante de esa cara es una boca que podemos imaginar profiriendo oraciones en sincronía con las adecuadas expresiones de la cara en su conjunto (...) Por eso vemos sacrificar a los cerdos sin inmutarnos y en cambio formamos sociedades para la protección de los koalas. (...) Las emociones que tenemos hacia los casos fronterizos dependen de la vivencia de nuestra imaginación. (Rorty, 2009: 177)

La cita sorprende sobremanera, ya que por un lado prioriza un sentido del círculo: la posibilidad de atribuir dolor depende aquí de su forma humanoide, pero si como sostiene la interpretación de Penelas la capacidad de imaginarnos al otro como sufriente nos permite tomarlo como humano, e intentar no causarle daño, bastaría entonces sólo con reconocer su forma humanoide para considerarlo humano, luego un caso como el de los serbios no debería existir. Entonces, siguiendo esta interpretación, o bien Rorty falla en su diagnóstico del problema o bien falla en la solución propuesta.

Nos queda todavía una tercera opción: rechazar la interpretación de conjunto que hace Penelas, y tener en cuenta que los dos textos en que se apoya son de distinta época. Rorty podría bien haber reformulado su pensamiento, en este punto, como parece indicar

el hecho de que considere que todos piensan que “la línea que separa a los seres humanos de los animales no es simplemente la que divide a los bípedos implumes del resto de los seres vivos” (Rorty, 2004: 60). Podemos, todavía aún, atenernos a lo expuesto en DHRS y tratar de encontrar allí una forma de convencer a “la persona cuyo trato de una franja bastante estrecha de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente ante el sufrimiento de los que no entran en esa franja, de los que considera pseudohumanos” (Rorty, 2004: 70).

En el artículo de Rorty específicamente trabajado sólo se menciona que son necesarias la seguridad y la simpatía para poder llevar a cabo la educación sentimental. Pero aun suponiendo que hayamos garantizado estas dos condiciones, Rorty no puede asegurarnos que esto permitirá humanizar a los otros bípedos implumes, consideración que se desprende al observar que las democracias ricas de Occidente han gozado ampliamente de esas condiciones, y que sin embargo siguen considerando a algunos bípedos implumes como no-humanos. Es fácil ver que los “fuertes”, pese a haber contado con la seguridad necesaria y el tiempo para pensar en el otro, muchas veces siguen indiferentes ante el sufrimiento de los “débiles”.

En definitiva, el problema al que el autor se enfrenta, y que amenaza con hacer de su propuesta algo inviable, es cómo convencer al no-liberal de que adopte el “vocabulario” del liberalismo. E incluso, cómo hacer más consistente el actuar de los que se consideran liberales.

De esta manera, si bien pensamos con Rorty que lo que falta es hacer más consistente y conciente de sí al fenómenos de los derechos humanos, creemos que hay que completar su diagnóstico del problema, dado que no encontramos en su texto los elementos necesarios para establecer definitivamente a los derechos humanos como un hecho-del-mundo

3. Conclusiones

En definitiva, el problema al que el autor se enfrenta, y que amenaza con hacer de su propuesta algo inviable, es cómo convencer al no-liberal de que adopte el “vocabulario” del liberalismo. E incluso, cómo hacer más consistente el actuar de los que se consideran liberales.

De esta manera, si bien pensamos con Rorty que lo que falta es hacer más consistente y conciente de sí al fenómenos de los derechos humanos, creemos que hay que completar su diagnóstico del problema, dado que no encontramos en su texto los elementos necesarios para establecer definitivamente a los derechos humanos como un hecho-del-mundo.

En adelante nos queda la tarea de buscar en su obra de Rorty posibles argumentos que puedan convencer al no liberal de ser liberal, y así lograr que finalmente la cultura de los derechos humanos sea un hecho-del-mundo.

Bibliografía

- Chuaqui, T. (1998). Richard Rorty: El liberalismo sin fundamentos. *Revista Ciencia Política*, XIX (2), 45-62. Disponible en: <http://www7.uc.cl/icp/revista/pdf/rev192/ar2.pdf>.
- Penelas, F. (2000). *Historia, crueldad y victimización*. Buenos Aires: Actas del I Congreso de

- Filosofía de la Historia realizado en Buenos Aires. Publicación en formato CD ROM. Disponible en: <http://www.accionfilosofica.com/trabajos/trabajos.pl> (citamos según la versión disponible online).
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad.: Sinnot Alfredo Eduardo. Barcelona: Paidós [Versión original e inglés (1989) *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press].
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Trad.: Cloquell José Miguel Esteban. Madrid: Tecnos. [Versión original en inglés (1982), *Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press].
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. (1º ed.) Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Trad.: Calvo Javier y Ackermann Angela. Barcelona: Gedisa.
- Rorty, R. (2004). *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. Trad.: Castillo Ofelia. En Abraham, T., Badiou, A. Y Rorty, R., *Batallas éticas*. (pp. 59-82) (1º ed. 2ºreimp). Buenos Aires: Nueva Visión [Versión original en inglés (1993) *Human Rights, Rationality and Sentimentality. The Yale Review*, LXXXI (4)].
- Rorty, T. (2009). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad: Zulaica Jesús Fernández. (5º ed.) Madrid: Cátedra [Versión original en inglés (1979), *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press].
- Vásquez Rocca, A. (2005). R. Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *A parte rei. Revista de filosofía*, (39). Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez39.pdf>.
- Vásquez Rocca, A. (2005). Rorty: el giro narrativo en la ética o la filosofía como género literario. *A parte rei. Revista de filosofía*, (42). Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez42.pdf>.