

UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y CRÍTICA DE LAS TEORÍAS DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

Rafael Enrique Aguilera Portales*

RESUMEN

El objetivo de este trabajo consiste en abordar la problemática fundacional de los derechos humanos desde las críticas a las teorías antropológicas jurídica y filosófica clásicas que realiza el destacado filósofo norteamericano Richard Rorty. La propagación y difusión de los derechos humanos no es un problema de racionalidad y obligación moral, sino más bien un problema que tiene que ver con la educación emocional y sentimental ciudadana. No obstante, frente a esta opinión rortiana considero que los derechos humanos urgen y precisan de una mayor clarificación y dilucidación conceptual y fundacional que no es incompatible con una defensa efectiva, firme y radical de los mismos.

PALABRAS CLAVE

Pragmatismo, esencialismo, representacionalismo, fundacionalismo, universalismo, derechos humanos, modernidad, contingencia.

SUMARIO

1. Introducción. 2. El pragmatismo norteamericano: su compromiso ético-político 3. Crítica a las teorías de la naturaleza humana 4. Crítica a la antropología jurídica de los derechos humanos. 5. El problema de la universalidad de los derechos humanos 6. Crítica al fundacionalismo de los derechos humanos 7. La Modernidad como proyecto político y jurídico universal.

Estamos viviendo en unos tiempos en que a diario pueden hacer su aparición modalidades inauditas de la coacción, de la esclavitud, del exterminio –modalidades que a veces se dirigen contra determinados estratos de la población y que otras se extienden sobre vastos territorios.

Ernst Jünger: *La emboscadura*

1. Introducción.

Actualmente, asistimos a un creciente y renovado interés por los estudios sobre Derechos Humanos, un renovado interés por parte de los juristas, politólogos, sociólogos hacia cuestiones y temas abordados tradicionalmente por la Filosofía política y del Derecho, aunque también debemos señalar que una gran parte de juristas desconfía abiertamente de las especulaciones filosófico-jurídicas por considerarlas irrelevantes para la práctica jurídica. Sin duda, esta actitud responde a viejos paradigmas del pensamiento jurídico todavía vigentes, un ejemplo claro y evidente lo podemos observar cuando abordamos el problema del concepto y fundamento de los derechos humanos. Todavía existe una tendencia a dejar de lado en

* Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Nuevo León, ciudad de Monterrey, México. Docente-investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la U.A.N.L. y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, CONACYT. Correo electrónico: sisifo2005@hotmail.com

la dogmática jurídica¹, bajo la fuerte herencia e influencia del neopositivismo y neopragmatismo jurídico, los problemas relativos al concepto y fundamento de los derechos humanos por considerarlos problemas insustanciales e intrascendentes para la aplicación e interpretación del Derecho.

Evidentemente tratar el problema del concepto y fundamento de los derechos humanos y no tener en cuenta los graves problemas actuales que afectan a los seres humanos como limpieza étnica, refugiados, desplazados, discriminación de la mujer, pobreza, marginación no sólo es una contradicción sino que puede conducirnos a una reflexión intelectual inútil y estéril, por lo cual, requerimos de una reflexión crítica y rigurosa sobre los derechos humanos acompañada de una defensa radical y firme de los mismos. Considero que ambas estrategias son legítimas, urgentes y necesarias y, en absoluto, son incompatibles sino que además se encuentran estrechamente conectadas.

La cuestión del problema del concepto y fundamento de los derechos humanos se encuentra, en gran parte, con el problema de que éstos pertenecen a un orden axiológico confuso, movedizo y poco delimitado. La primera pregunta que nos asalta cuando abordamos dicha problemática es que los derechos humanos pertenecen a tres ámbitos distintos y entrelazados: moral, jurídico o político. Esta mezcla o confusión de los tres niveles hace más problemático el intento de fundamentación y constituye uno de los grandes desafíos de la filosofía del derecho actual. De aquí, que cuando hablamos de derechos humanos estamos hablando de una triple dimensión compartida². Esto convierte a los derechos humanos o fundamentales en aspiraciones éticas, políticas y jurídicas reales y tangibles.

La experiencia horrenda y brutal del holocausto³ marca un

¹ DE ASÍS ROIG Rafael, *Escritos sobre Derechos humanos*, Ara editores, Lima, 2005; PEREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Lima, Palestra, 4° ed., 2005

² MIGUEL REALE, profesor de la Universidad de São Paulo, ha distinguido esta triple dimensión del derecho. Debemos observar que en oposición a una visión ecléctica que puede ver una absoluta dispersión temática en la filosofía del derecho, existe una coincidencia entre los autores respecto a los problemas fundamentales. Miguel Reale advierte que la contribución de RECASENS SICHES a la teoría tridimensional del derecho es relevante, tanto en el estudio de la concepción general del derecho como en la concreción del fenómeno jurídico-normativo, como producto cultural y, por tanto, histórico. REALE, Miguel, *Teoría tridimensional del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1997, véase también Reale, Miguel (1976) *Fundamentos del Derecho*, Palma, Buenos Aires, REALE, Miguel. *Filosofía Do Direito*. Edit. Saravia Sao Pablo, Brasil, 1972. RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos: de la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2000

³ GRAY, John, *Perros de paja*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 215. Véase también Glover, Jonathan, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*,

punto de inflexión en torno a nuestra propia historia y determina una nueva voluntad política occidental más decidida a favor de la prevención y difusión de los derechos humanos. De esta forma, la Declaración universal de la ONU en 1948 significa un replanteamiento de los fundamentos de los derechos humanos y una puesta en marcha de todo un programa de universalización efectiva.

Entre 1492 y 1990, hubo al menos 36 genocidios que se cobraron, cada uno de ellos, entre decenas de miles y decenas de millones de vidas. Desde 1950, ha habido casi veinte genocidios; de ellos, al menos tres tuvieron más de un millón de víctimas (en Bangladesh, Camboya y Ruanda). Sólo las dos Guerras Mundiales (1914 y 1945) se cobraron 55 millones de vidas humanas.

Los derechos humanos urgen y precisan de mayor clarificación y dilucidación conceptual, dentro del irreversible proceso de globalización. Actualmente nos encontramos con dos tendencias opuestas entre universalidad y diferencialidad⁴ que nos están sometiendo a todo tipo de dilemas y contradicciones que de alguna forma tenemos que afrontar. El objetivo de este trabajo consiste en abordar esta problemática fundacional de los derechos humanos desde las críticas a las teorías de la antropología jurídica y filosófica que realiza el neopragmatismo político de Richard Rorty.

2. El pragmatismo norteamericano: su compromiso ético-político.

Con Richard Rorty nos encontramos ante un pensador complejo, polémico y controvertido; pero si lugar a dudas, un pensador sugerente y fecundo que nos invita a mantener la discusión filosófica viva y abierta en torno al futuro que se avecina y al que ya estamos asistiendo. Un pensador no exento de veleidades, incongruencias, contradicciones o lagunas; pero, ante todo, un filósofo contemporáneo que nos aporta numerosas ideas, matices y sugerencias, críticas en torno a la situación actual de la humanidad y la necesidad cada vez más apremiante, urgente de una auténtica y profunda educación ético-política desde la filosofía política y jurídica, una educación ciudadana que nos ayude a reflexionar sobre la

trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2001. Cuando contemplamos los nefastos acontecimientos de Auschwitz, los Gulags e Hiroshima podemos corroborar el poco o nulo avance que hemos realizado en materia de derechos humanos en nuestro siglo pasado y actual. Estos acontecimientos nos deberían interpelar a realizar un mayor esfuerzo teórico y práctico de defensa, difusión y propagación de los derechos humanos. POPPER, K.O., *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1994.

⁴ RUBIO CARRACEDO, J.L., "Globalización y diferencialidad de los derechos humanos" en *Revista ALFA* (Asociación Andaluza de Filosofía), año IV, nº8, 2000, pp. 69-91.

importancia de los derechos humanos en nuestra sociedad actual.

En principio no podemos soslayar que existen numerosas diferencias, matices y conflictos existentes entre los distintos pensadores pragmatistas (clásicos y posmodernos), no obstante, todos coinciden, en primer lugar, en su crítica profunda a los llamados absolutos y trascendentes, en segundo lugar, en insistir en la pluralidad de experiencias, creencias e valores, en tercer lugar, la precariedad de la existencia humana (que Rorty denomina "contingencia") y, por último, su rechazo radical a todo tipo de fundamentalismos (religiosos y no-religiosos). La tradición pragmatista⁵ está enraizada en la cultura norteamericana y, al mismo tiempo, es profundamente crítica con los fallos de la sociedad americana. En este sentido para Bernstein, el pragmatismo tiene una vocación universalista: "El espíritu prevaleciente del pragmatismo ha sido, según Rorty, no la desconstrucción, sino la reconstrucción"⁶

Su contribución ético-política es el aspecto más positivo, relevante y significativo del neopragmatismo actual, su fuerte compromiso hacia los ideales democráticos que los pragmatistas conciben como "nuestro proyecto colectivo". Una dirección política que ha configurado y constituido el neopragmatismo contemporáneo frente al clásico. Según Bernstein: "Rorty, Putnam y West nos recuerdan, que ha habido un profundo compromiso ético-político para la mejora del sufrimiento humano y la humillación, y un compromiso positivo a continuar la reforma democrática social igualitaria."⁷

⁵ El pragmatismo es un movimiento filosófico surgido en Estados Unidos de América, en torno a la década de 1880 con Sanders, Peirce, William James y John Dewey. No era una teoría, ni una escuela filosófica, ni un movimiento unitario. El pragmatismo terminó en diluirse en corriente de pensamiento, como la filosofía analítica con la que presenta algunas afinidades. En este sentido, se presentó como un instrumento crítico para la clarificación del pensamiento; pero el pragmatismo quiso ser más que una concepción analítica de la filosofía. El pragmatismo pretende recuperar la razón y los valores humanos para el dominio sobre una acción. No es una ideología de la "acción por la acción" o del encubrimiento de la "razón técnica", sino una teoría de la acción inteligente y liberadora y de la razón responsable. FAERNA GARCÍA BERMEJO, A. M.: *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*; BELLO Gabriel "El pragmatismo americano" en CAMPS V. (Comp.) *Historia de la Ética* Alianza editorial, Barcelona, 1989 pp.39; KURTS, Paul: *La Filosofía norteamericana contemporánea* México. Cátedra. 1965, HOTTOIS, Gilbert: *Historia de la Filosofía. Del renacimiento a la postmodernidad*; Madrid, Catedra. p. 495 RUSSELL, Bertrand: *Ensayos filosóficos* Madrid. Alianza editorial, 1983.

⁶ BERNSTEIN, Richard: "El resurgir del pragmatismo" en Rubio Carracedo J. *El giro posmoderno*. Philophica Malacitana, suplemento nº1, Málaga, 1993, p. 24 PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, (edición en castellano: *Razón, verdad e historia*, (trad. J.M. Esteban Cloquell), Madrid, Tecnos, 1988). PUTNAM, H., *Meaning and the moral sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.

⁷ *Ibidem*. P. 25

Richard Rorty y Corel West, como intelectuales contemporáneos, han tenido un fuerte y serio compromiso hacia numerosos problemas sociales, injusticias y han tratado de elaborar e inspirar un vocabulario moral y político que sea inteligible y compartido por todo tipo de personas, ilustradas y menos ilustradas. No obstante, existen diferencias ideológicas, West⁸ simpatiza con la posición epistemológica del pragmatismo de Rorty; pero no con su posición política. Cornel West le critica su tenue historicismo que se contenta con narrativas históricas intelectuales y desconfía de las narrativas socio-históricas. Un historicismo postmoderno que tiene pocas consecuencias ético-políticas. West define el pragmatismo profético como un compromiso, que no rinde culto a ninguna ideología, con la eliminación del sufrimiento y de la opresión, con la lucha contra el racismo, el patriarcado y la injusticia económica desde la defensa radical de los valores e ideales democráticos. Un pragmatismo profético no confinado a ningún sujeto histórico preconcebido, sea clase obrera, negros, mujeres..., sino a toda clase de gente de buena voluntad que desea luchar por una cultura emersoniana de democracia activa y creativa.

En el contexto actual del pragmatismo norteamericano, Richard Bernstein considera a Corel West y Hilary Putnam mejor seguidor de John Dewey que Rorty, pues juzga y considera que éstos realizan una lectura más profunda, seria y sincera. De hecho, Corel West y Hilary Putnam ponen más énfasis deweyano en una democracia radical y los derechos humanos que el liberalismo ironista a veces conformista de Rorty.

⁸ COREL WEST, antiguo alumno de RORTY siguiendo la tradición pragmática ha estudiado los temas emersonianos del poder, la provocación y la personalidad, y llama a un "pragmatismo profético" nuevo y revitalizado. Como intelectual negro comprometido con las fuertes tendencias gramscianas y cristianas, WEST revisa y reflexiona críticamente sobre muchos postulados del pragmatismo clásico. Y hace una penetrante crítica de aburguesamiento, acomodamiento y ceguera persistente hacia el racismo y el sexismo endémicos en la sociedad norteamericana. El pragmatismo no desarrolló nunca realmente un discurso público adecuado para tratar las confusas cuestiones de clase, raza o género. WEST admira profundamente a DEWEY y proclama que el pragmatismo americano alcanza su nivel más elevado en la elaboración comprometida de John Dewey. Cornel West parte de los mismos supuestos filosóficos que Rorty y desde la misma tradición pragmatista; pero ambos pensamientos se diferencian en que West pondrá más énfasis democrático deweyano que el liberalismo político de Rorty. A West no le interesa acudir a narrativas como la de Marx, Durkheim, Weber, De Beauvoir...de contenido más emancipatorio. En definitiva, postula un pragmatismo ironista más comprometido políticamente, más profético en sus denuncias sociales, y menos conformista y estético. BERNSTEIN, R.: *New Constellation. The ethical-political Horizons of Modernity/Postmodernity* Oxford, Polity Press, 1991, p. 287. WEST, Corel: *The American evasion of Philosophy. Genealogy of pragmatism* Madison: University of Wisconsin press, 1989, p. 4, BERNSTEIN R.J. "El resurgir del pragmatismo" en RUBIO CARRACEDO J. *El giro posmoderno Philosophica Malacitana*, suplemento nº 1, Málaga, 1993, p. 18

Richard Rorty desde su propuesta pragmatista⁹ ve la cultura de los derechos humanos como un nuevo hecho acerca del mundo, que no necesita de ningún fundamento en el saber moral o en el conocimiento de la naturaleza humana. La cultura de los derechos humanos debe más al progreso de la educación sentimental que ha sido posible por el placer y la seguridad que a cualquier avance del conocimiento moral. La argumentación que Rorty proporciona no es ni metaética, ni metafísica, sino pragmática. La normativa sentimental puede aportar más a la cultura de los derechos humanos que la búsqueda del conocimiento de la naturaleza humana.

3. Crítica a las teorías de la naturaleza humana.

Richard Rorty parte de una concepción contingente del ser humano¹⁰, siguiendo los pasos del descentramiento del sujeto proporcionado por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Freud y Sartre. El ser humano es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas. El sujeto es una realidad contingente, fortuita y variable producto del contexto histórico, social y cultural.

El tema principal de la filosofía, para Heidegger, no es el hombre o la existencia, sino el ser. En su obra clave *Ser y tiempo*, se pregunta por el "sentido del ser". Desde su ontología existencialista, el hombre es el ente privilegiado y único que se formula la pregunta acerca del ser y se interroga acerca de cuál es su ser particular. Dicho ente es el hombre a quien Heidegger llama *Dasein* (*ser ahí*). El *Dasein* es el modo de ser especial que tiene el hombre de *estar-en-*

⁹ El término "pragmatismo", señala RORTY, es una palabra vaga, equivoca, ambigua y demasiado tergiversada. Se trata de un término desgastado y mal utilizado que tenemos que rescatar definiéndolo como antiesencialismo. El antiesencialismo puede aplicarse contra las nociones de "verdad", "conocimiento", "lenguaje", "moralidad". De este modo, recordando la definición de William James, sobre la verdad como "lo que es bueno creer", y considera que la "verdad" no tiene esencia. JAMES, Williams: *Pragmatism*, Longmans, Green, Nueva York, 1907, (v. Trad. Cast. Rodríguez Aranda, *Pragmatismo*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1974; *The meaning of Truth*, Loggmans, Green, Nueva York, 1909, *El significado de la verdad*, traducción L. Rodríguez Aranda, Aguilar Argentina, Buenos Aires. RORTY, R: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra, 1989 MURPHY, John *Pragmatism. From Peirce to Davidson, Introd. Richard Rorty*, Westview Press, 1990.

¹⁰ El término "*contingencia*" es una término frecuentemente empleado por Rorty en toda su obra, con este término trata de expresar el carácter inestable y azaroso de todo proceso humano y social. En oposición a una concepción antropológica determinista, fija y estable, Rorty pretende resaltar los elementos relativos y fortuitos que se dan en la configuración y construcción de subjetividades en nuestras sociedad. PUTNAM H.: *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992., p.118.

*el-mundo (in-sein)*¹¹. *Dasein* significa *estar ahí, en el mundo*; entendiendo el mundo como el conjunto de posibilidades o futuribles de realización de mi ser. Pero, el hombre no es sólo *estar-en-el-mundo (dasein)*, sino también *ser-con-el-mundo (mit-sein)*, ser entre las cosas o preocupado por ellas. Igualmente, desde el humanismo existencialista de Jean Paul Sartre se arremete contra la metafísica de las esencias, en nombre de la dignidad y la libertad del hombre. En el hombre, lo primero sería su existencia, su propia voluntad y su obrar personal. El hombre es el porvenir del hombre. Por eso, el existencialismo se opone al quietismo, porque afirma: *solo hay realidad en la acción, y va mas allá, porque declara: el hombre no es nada mas que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vid*¹²

La idea tradicional de "solidaridad humana" consiste en decir que hay dentro de cada uno de nosotros algo- nuestra humanidad esencial- que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos. La idea es la de que ellos carecían de un determinado componente que es esencial para que un ser humano sea completo. No existe tal componente esencial, ni existe tal yo nuclear¹³. La idea de un componente humano central y universal llamado "razón", una facultad fuente de nuestras obligaciones, es una idea que fue de mucha utilidad para la creación de las modernas sociedades democráticas; pero hoy en día es algo de lo que hay que prescindir.

La tradición platónica-cartesiana-kantiana y la tradición positivista-analítica representan un doble intento de búsqueda incansable y constante de la esencia del hombre. Richard Rorty parte de la concepción freudiana de personalidad tratando de demostrar que no hay tal esencia, ni un centro único, sino varias instancias, el yo y el super-yo que entran en diálogo y sustentan conjuntos de creencias y valores distintos. Incluso, los vocabularios y léxicos que utilizamos definen las diferencias entre las personas. Freud se consideró a sí mismo como parte del mismo movimiento de

¹¹ HEIDEGGER, M, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980, p. 225. Hay que precisar que nos encontramos ante el primer Heidegger, un Heidegger que todavía no ha realizado el giro lingüístico.

¹² SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, p. 14.

¹³ Este solipsismo cartesiano, o quedarse sólo en el pensamiento puro y vacío, ha sido fuertemente criticado por pensadores posteriores. Sigmund Freud pone en evidencia que no existe un yo autónomo. El yo psicológico cartesiano es una ficción, entelequia o fantasía. El psicoanálisis nos obliga a revisar esta visión demasiado consciente del sujeto humano, a través de su noción de inconsciente. Para Freud, todos los contenidos del inconsciente determinan y condicionan nuestra personalidad.

“descentramiento” del sujeto¹⁴ al que pertenecieron Copérnico y Darwin. De este modo, Copérnico descentralizó la antigua concepción del Universo, y Darwin descentralizó nuestra “*inerradicable naturaleza animal*”. Pero no es evidente que estos sucesivos descentramientos lleguen a poder considerarse una historia de humillación del hombre. Copérnico y Darwin pueden reclamar que han colocado al hombre en la cima y la cúspide de su cosmovisiones. Darwin, Stuart Mill, Freud afirman que deberíamos concebirnos a nosotros mismos como uno de tantos experimentos de la naturaleza y no como la culminación del designio de la naturaleza. Somos un “*experimento de vida*”¹⁵; incluso Jefferson y Dewey nos hablan de “*experimento*” en el terreno político para describir la democracia norteamericana.

Los mecanismos psicológicos parecen más descentrantes que los mecanismo fisiológicos sólo si se tiene ciertas tendencias metafísicas, que lleva a plantearse insistentemente las preguntas siguientes: pero ¿realmente quién soy?, ¿cuál es mi verdadera identidad?, ¿qué me es esencial? Descartes y Kant tenían esta tendencia esencialista, representacionista e intelectualista¹⁶. En la concepción del psicoanálisis de Freud surge la idea de que algunas personas desconocidas están motivándonos a hacer cosas que en el fondo no desearíamos hacer; esto, sin duda, constituye un verdadero descentramiento. Tomar en serio la idea de Freud es desear familiarizarse con esas personas desconocidas que habitan en nosotros como primer paso para acabar con ellas. Este deseo ocupará el lugar, para el freudiano pragmático del deseo religioso y metafísico

¹⁴ Figuras como Nietzsche, William James, Freud, Proust, Wittgenstein ilustran lo que ha llamado “*libertad como reconocimiento de la contingencia*”. Este programa filosófico desafía abiertamente la tradición cristiano-hegeliano-marxista, caracterizada por una visión teleológica-lineal del tiempo y la historia, propulsados por leyes providentes-conceptuales-económicas que gobiernan la historia. La concepción rortiana parte de la concepción contingente de la historia, el individuo y la sociedad por la cual somos puros experimentos azarosos y fortuitos. RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

¹⁵ En esto, sigue la tradición emprendida por Freud, Darwin y J.S Mill, por la cual deberíamos concebirnos a nosotros mismos como uno de tantos experimentos de la naturaleza y no como la realización finalista y teleológica del designio de la naturaleza, Dios u otra instancia superior. Por tanto, somos un experimento social e individual de vida, incluso, la democracia sería un experimento más entre otros, un experimento frágil, contingente y vulnerable. HOOK, Sidney, *Pragmatism and the tragic sense of life*, Basic Books, Nueva York, 1974.

¹⁶ La epistemología moderna inaugurada por Descartes, continuada posteriormente por Kant, parte del sujeto cognoscente como sujeto hegemónico del conocimiento de la realidad del Universo, por tanto estamos ante una tradición fuertemente representacionista, objetivista, esencialista que concibe el mundo como figura o representación de nuestro pensamiento. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (trad. de J. M. Esteban), Madrid, Tecnos, 1989 y su obra RORTY, R., *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press, 1967 (existe traducción al español).

de hallar el propio "verdadero centro". Con esta estrategia psicoanalítica iniciamos una tarea que puede resumirse en la expresión: "donde está el ello, estará el yo". Pero el adoptar esta meta devuelve la razón al imperativo de "conócete a ti mismo", un imperativo que podía haberse pensado inaplicable al sí mismo cómo máquina. "Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado "razón", y, por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano"¹⁷

Sigmund Freud cambió nuestra imagen de nosotros mismos; al sondear en nuestros motivos inconscientes no sólo como un ejercicio intrigante, sino como algo más parecido a una obligación moral. El psicoanálisis "pretende probar que el yo no es ni siquiera dueño de su propia casa, y debe limitarse a una escasa información de la que sucede inconscientemente en su mente."¹⁸

La aportación en la concepción de Freud del inconsciente es su afirmación de que nuestro *yo inconsciente* no es un animal mudo hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo. Esta idea de que hay una o más personas astutas, expresivas e inventivas operando detrás de la escena es lo que cautiva la imaginación del lector profano de la obra de Freud.

La tradición platónica-kantiana había concebido al hombre como una lucha entre razón y pasión, como un intelecto que lucha con una multitud de brutos irracionales había concebido las partes inferiores como partes corporales, de tipo animal y de carácter prelingüístico. "La idea platónica y Kantiana de racionalidad se centra en la idea de que, si hemos de ser morales, debemos colocar las acciones particulares bajo principios generales."¹⁹

¹⁷ RORTY, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. (trad. de A. E. Sinnott *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 53. El propio Freud nos advirtió que el psicoanálisis era algo más que una terapia curativa contra la neurosis. El psicoanálisis no se limitó a las neurosis, y por esto ha atraído la atención de los intelectuales. RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, siglo XXI, 1970.

¹⁸ RORTY, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2., Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R.: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2, (Trad. De J. Vigil Rubio) Barcelona. Paidós, 1993, p. 201. La concepción de Freud que propone solo parecerá plausible si se establece una distinción clara en dos sentidos del inconsciente: 1) un sistema de creencias, y deseos bien articulados, sistemas que son complejos, sofisticados y dotados. 2) una enorme masa de energías instintivas incapaces de expresarse, una reserva de libido para la cual es irrelevante la congruencia.

¹⁹ Véase Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988. p. 53. El sujeto trascendental kantiano parte de la capacidad racional de convertir una

De acuerdo con esta concepción, la madurez consistirá más bien en la capacidad de buscar nuevas descripciones del propio pasado, una capacidad de adoptar una concepción nominalista e irónica de sí mismo. Al convertir las partes platónicas en interlocutores mutuos, nos permitió concebir las narrativas y vocabularios alternativos como instrumentos de cambio, en vez de como candidatos para una descripción correcta de la forma en que las cosas son en sí.

4. Crítica a la antropología jurídica de los derechos humanos.

Igualmente el pragmatista²⁰ elimina dos tipos de consuelo metafísico a los que se ha acostumbrado nuestra tradición intelectual occidental. La idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica lleva consigo determinados “derechos” inherentes y consustanciales. La idea de que no existe una naturaleza humana común en donde se encuentran inherentes ciertos derechos. Según Rorty, debemos desechar la idea de naturaleza humana como estructura interior que lleva a todos los miembros de la especie a converger en el mismo punto, a reconocer como honorables las mismas teorías, virtudes y obras de arte. Con frecuencia las violaciones de derechos humanos no son reconocidas como tales por los violadores pues ellos no consideran humanos a sus víctimas en ningún sentido. Las víctimas²¹

máxima determinada y subjetiva en principio de legislación universal. Para que exista un fundamento ético claro y distinto, esto es evidente para todos, podemos acudir a la formulación del imperativo categórico de Kant: “Actúa de tal modo que puedas convertir tu máxima (principio moral subjetivo) en una ley universal válida para la humanidad”. KANT, E.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 145. El criterio de selección es pues que ese principio moral sea válido para todos, no para una determinada persona o un determinado grupo.

²⁰ El pragmatismo debe definirse como la afirmación de que la función de la investigación es, en palabras, de Francis Bacon, “aliviar y beneficiar la situación de los hombres” hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia humana. El pragmatismo de Rorty nos plantea un vocabulario de la praxis, más que un vocabulario de la teoría o contemplación, en el cual uno puede decir algo útil acerca de la verdad. En segundo lugar el pragmatismo de Rorty parte de la idea de que no hay diferencia epistemológica entre la verdad de los que es y la verdad de lo que debe ser (falacia naturalista) como tampoco hay diferencia metafísica entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia. RORTY, Richard, *Consequences of pragmatism* (Essays 1972-1980), Mineapolis: University of Misessota, 1982(trad. de J. M Esteban Cloquell *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1995). RORTY, R., “Norteamericanismo y pragmatismo”, *Isegoría*, 1993, n° 8, 5-25. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, F.C.E., 1987.

²¹ Rorty nos recuerda que la distinción humano-animal, adulto-niño, hombre-mujer constituyen tres formas principales en las cuales nosotros, humanos paradigmáticos, nos distinguimos de los casos fronterizos. Rorty opina que si bien Nietzsche tenía razón con toda la insistencia de Kant en la incondicionalidad no deja de ser una expresión de resentimiento, sin embargo se equivocaba en ver la

son vistas como animales o niños, o simples mujeres, y por tanto menos que humanos.

La respuesta filosófica tradicional a dicha miopía ha sido argumentar acerca de la esencia humana. Rorty desdeña este enfoque metafísico al considerarlo fútil, trasnochado y pasado de moda, saludando efusivamente el moderno desinterés en tales discusiones. El pensamiento de Platón consideraba que había una gran diferencia entre nosotros y los animales. El hombre posee un ingrediente especial adicional: la razón. Sin embargo, para Nietzsche el hombre es un animal excepcionalmente desagradable y peligroso, un virus, una enfermedad del universo. Y los derechos humanos es un intento patético de los miembros de la especie débiles para contener a los más fuertes²²

“¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, él es el animal enfermo: ¿de dónde procede esto? Es verdad que él también ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, el insaciado, el que disputa el dominio último a los animales, naturaleza y dioses, él, el siempre invicto todavía, el eternamente futuro, el que no encuentra reposo alguno en su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente. ¿Cómo este valiente y rico animal no iba a ser también él el más expuesto al peligro, el más

cristiandad y las revoluciones democráticas como un signo de degeneración humana. Kant y Nietzsche compartían algo en común, lo que Iris Murdoch ha llamado “*sequedad*” y Jaques Derrida “*falocentrismo*”. “El elemento común en su pensamiento era el deseo de pureza. Esta clase de pureza consiste no sólo en ser autónomo, dueño de sí, sino también en tener la autosuficiencia consciente que Sartre describe como la síntesis perfecta del en-sí y el para-sí” RORTY, R., “Human rights, Rationality and sentimentality” in Shute, S. And Hurley, S.: *On Human Rights*. Oxford. The Oxford Amnesty Lectures, Basic Books, 1993. RORTY, R.: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad” en SHUTE S. y HURLEY S. (comp.) *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998, p.132. También se puede consultar su trabajo donde hace una interpretación pragmática de Nietzsche, RORTY, R. “Un filósofo pragmático” en *Revista de Occidente*, Marzo, nº226, 2000.

²² Su radicalismo individual intenta salvar al individuo de la influencia perniciosa de la masa. Esto le lleva a realizar una crítica radical de la democracia moderna, acusando al sistema democrático de ser la forma histórica más efectiva de empequeñecimiento y aniquilamiento de la personalidad individual. Para él, es demasiado evidente que los hombres no son por naturaleza iguales, como reza el dogma liberal, ni tampoco todos disfrutaban de la misma dignidad. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971; ENGUITA Esteban y QUESADA, J. (comp.) *Política, Historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Burgos, Huerga e Fierro editores, 2000; CONILL, Jesús: *El poder de la mentira (Nietzsche y la política de la transvaloración)*, Madrid, Tecnos, 2001; GUERVÓS, Santiago, *Arte y poder (Aproximación a la estética de Nietzsche)*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.

duradero y hondamente enfermo, entre todos los animales enfermos?"²³

En oposición a estas concepciones antropológicas, Rorty señala que se ha producido un importante avance intelectual; hemos eludido la pregunta: ¿cuál es nuestra naturaleza? y la hemos sustituido por ¿qué podemos hacer de nosotros mismos? Somos menos proclives a tomarnos en serio las "teorías de la naturaleza humana" y tendemos a pensar en nosotros mismo como "animales flexibles, proteicos, maleables"²⁴, que se dan su propia forma, más que como animales racionales o crueles. Nada nos separa a los hombres de los animales excepto hechos históricos, contingentes, culturales.

Rorty concibe y reinterpreta el *yo moral* no como la encarnación de la racionalidad (electores originales²⁵ de Rawls, alguien que puede distinguir en sí mismo entre sus talentos e intereses y la concepción sobre el bien), sino el yo como una red de creencias, deseos y emociones, sin trasunto alguno, sin substrato subyacente a los atributos. El sujeto es una red que constantemente se vuelve a tejer a sí misma al estilo quineano²⁶, no por referencia a criterios generales (principios morales), sino de forma aleatoria cómo las células se reajustan a sí mismas para hacer frente a las presiones del entorno. La concepción quineana interpreta la conducta racional como deliberación y la conversación moral como una conducta adaptativa.

²³ NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p.99. El problema fundamental de la civilización occidental es su decadencia y nihilismo, dado que los más altos valores de la civilización occidental han perdido su vigencia condenando al hombre a la desnudez y la intemperie más radical y absoluta. El problema de la decadencia de la cultura occidental responde a su la indeterminación, la alteración, el miedo y cobardía del ser humano y, sobre todo, como los valores decadentes y débiles han triunfado en nuestra sociedad. Véase para ampliar AGUILERA PORTALES, Rafael, "El horizonte ético-político de F. Nietzsche" en CASTILLA, Antonio, *Nietzsche y el espíritu de ligereza*, México, Editorial Plaza y Valdés, 2006.

²⁴ RORTY, R., *Batallas éticas* (con Abraham T. y Badiou A.) Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. Nuestra tradición occidental ha insistido en la concepción racional del ser humano concepción determinista y teleológica en oposición a esta visión siempre ha habido propuestas transgresoras como la de Pico Della Mirandola, filósofo humanista del siglo XV, entendía que el ser humano, *ist quamodo omnia, de algún modo es todas las cosas*. Es decir que no tiene una naturaleza fija e inamovible, sino que es un proyecto abierto, libre e inacabado. En su obra, *Ser y nada* afirma: *la existencia precede a la esencia*, en el sentido de que el hombre primero existe, esto es, se encuentra en el mundo, y después se define por lo que es o quiere ser. Igualmente, Ortega y Gasset aseveraba: *el hombre no tiene naturaleza, tiene historia*, o sea, somos pura indeterminación, un proyecto en blanco, en absoluta desnudez, sin vinculación alguna que nos ate con esencia alguna. Esta afirmación es la negación de toda visión determinista del ser humano.

²⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político* Barcelona, Gedisa, 1996.

²⁶ SANDEL, Michael: (1982) *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982; SANDEL, Michael, *Liberalism and its critics.*, 1987.

Michael Sandel afirma que no podemos considerarnos sujetos kantianos "capaces de constituir el significado por nuestra cuenta"²⁷ como electores ralsianos.

El valor de la dignidad²⁸ puede ser visto desde distintos enfoques debido a su enorme riqueza conceptual. Desde el ámbito de la Filosofía del Derecho, Filosofía política y Antropología jurídica este concepto fundamental aporta un alto grado de confusión en lo que respecta a su tratamiento técnico-jurídico como principio fundacional clave de los derechos humanos porque exige dilucidar, reflexionar y precisar de qué concepto de dignidad humana estamos hablando. Pero, sin lugar a dudas, esta pluralidad de enfoques y perspectivas no nos deben llevar a desdeñar y rechazar un valor eje sobre el cual articulamos el germen, fundamento y reconocimiento de los derechos humanos actuales.

La noción de dignidad humana²⁹, según Richard Rorty, hay que entenderla en sentido de comunidad y no individual. En este sentido: un niño superviviente de una nación masacrada cuya cultura ha sido expoliada y extinguida no participa de la dignidad humana. La existencia derechos humanos (debate metaético e iusfilosófico), como la existencia de Dios, tiene poca relevancia para nuestro trato con el niño y la reparación del daño causado.

Por consiguiente, el fundacionalismo de los derechos humanos³⁰ sobre principios filosóficos como dignidad, libertad, autonomía se torna irrelevante, absurdo y anacrónico para Rorty. No vale la pena plantear si los seres humanos realmente tienen los derechos

²⁷ SANDEL, Michael, *op. Cit.*, p. 234.

²⁸ DE ASÍS, Rafael, *Las paradojas de los derechos fundamentales como límites al poder*, Debate, Madrid, 1992, De Asís, R., (2001), *Concepto y fundamento de los derechos: Una aproximación dualista*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, 17, Dykinson, Madrid. Fernández, E., (2001), *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, 21, Dykinson, Madrid.

²⁹ RORTY, R.,: "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad" en SHUTE S. y HURLEY S. (comp.) *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998, p.132. Richard Rorty aunque suscribe abiertamente el liberalismo político, sin embargo, en este aspecto simpatiza con una fundamentación comunitarista de los derechos humanos. Los comunitaristas argumentan que la teoría liberal desfiguran la vida social y política desde una concepción excesivamente individualista de derechos humanos. No podemos entender un mundo donde hombres y mujeres estén desligados de todo tipo de relaciones sociales, literalmente sin compromisos. Para ampliar más véase mi trabajo "*Entre la Ética y la política: debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas*" en VALDÉS C. y SÁNCHEZ BENÍTEZ, Roberto, *Ética, Política y Cultura desde Cuba* publicado en Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y Universidad de la Habana (Cuba), 2005 pp. 69-85.

³⁰ RORTY se apoya en el antifundacionalismo defendido por el jurista y filósofo Eduardo RABOSSI en su artículo "los derechos humanos naturalizados" defiende al carácter irrelevante y anacrónico del fundacionalismo de los mismos, así mismo, los filósofos deben pensar el cambio cultural actual como un hecho nuevo y positivo del mundo posterior al holocausto.

humanos enumerados en la Declaración de Helsinki. Nuestra cultura occidental, cultura de los derechos humanos, cultura con la cual nos identificamos en democracia, es moralmente superior a otras culturas; pero esta superioridad no implica la existencia de una naturaleza humana universal.

“Consideramos que nuestra tarea consiste en hacer nuestra cultura, la cultura de los derechos humanos más consciente de sí y más poderosa, en lugar de demostrar su superioridad sobre otras culturas mediante la apelación a alguna realidad transcultural.”³¹

El pragmatista quiere librarse de la concepción kantiana de obligación moral incondicional, y un buen ejemplo de ello lo ofrece la problemática de los derechos humanos. De este modo, su planteamiento se opone al planteamiento de Ronald Dworkin, para quien tales derechos están por encima de toda consideración de la eficiencia y la conveniencia social. Rorty ataca la idea misma de razonamiento fundacional en materia de moralidad política. En su ensayo *The priority of Democracy to Philosophy* sostiene que ninguna filosofía política sustenta la cultura pública explícita del Estado liberal; no existe fundamento, salvo el de tipo superficial que el “*consenso entrecruzado*” de Rawls puede suministrar. Solamente, existe la cultura pública misma. Como nos dice: “Desde el punto de vista del pragmatista, la noción de “*derechos humanos inalienables*”³² no es ni mejor ni peor que el eslogan de la “*obediencia a la voluntad divina*”. Cuando se los invoca como motores inmóviles, esos eslóganes son, sencillamente, una manera de decir que no va más allá, que hemos agotado nuestros recursos argumentativos. Hablar de voluntad de Dios o de los derechos del hombre, como hablar del honor de la familia o de la patria en peligro, no es algo que resulte apropiado para la crítica y el análisis filosóficos; es infructuoso mirar más allá de ellos. Ninguna de esas nociones debe analizarse porque todas son maneras de decir, aquí me paro: no puedo hacer otra cosa. No son

³¹ RORTY, R.: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad” en SHUTE S. y HURLEY S. (comp.) *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998, p.121

³² RONALD DWORKIN considera los derechos humanos como inalienables y no da una respuesta correcta a los dilemas morales. La concepción iusnaturalista moderada de Dworkin se enfrenta a la posición positivista que sostiene que sólo son normas jurídicas aquellas que son reconocidas por su origen fáctico y perfectamente distinguibles de las normas morales. Su posición se apoya en la admisibilidad de ciertos tipos de estándares morales como parte del Derecho, el alcance de la discreción judicial y la posibilidad de justificar proposiciones jurídicas sobre la base de prácticas sociales. Estos tres elementos se enfrentan radicalmente a la visión positivista. Véase al respecto el trabajo NINO, Carlos Santiago, “Dworkin y la disolución de la controversia positivista versus iusnaturalismo” en SQUELLA Agustín, *Ronald Dworkin*, Revista de Ciencias sociales, Universidad de Valparaíso, Chile, n°38, pp. 495-528. DWORKIN, Ronald, *Talking Rights seriously*, Dordrecht, 1978, London, 2° ed. (existe trad. Cast. De M. Guastavino, con prólogo de A. Casamigila, Barcelona, Ariel, 1984).

razones para la acción, sino anuncios de que se ha pensado bien el problema y se ha tomado una decisión”³³

Desde este enfoque, el pragmatismo rortiano apuesta claramente por implementar la educación sentimental y renunciar de forma contundente al conocimiento moral y a las teorías de la naturaleza humana que históricamente ha manejado la antropología jurídica y filosófica. Rorty confía más en otras narrativas y géneros de discurso que en la filosofía. Los derechos del hombre no necesitan fundamento, sino propagación para mejorar el respeto universal a los derechos del hombre. La igualdad, dignidad, libertad y fraternidad no arraigan, emergen, ni surgen de ninguna “*esencia humana universal*”. Estos valores dependen más de la buena voluntad de los hombres, de su capacidad de apertura e integración a ciertas sociedades en el sentido de acogida de una diversidad humana más o menos vasta y multicultural³⁴.

La extensión de los derechos humanos dependerá de una paulatina ampliación sentimental del “*nosotros*”³⁵, es decir, de nuestra capacidad para captar al “*otro*” como uno de nosotros mediante relatos tristes y descripciones etnográficas, que nos obliguen a adoptar su punto de vista: “es un emigrante, como tú puedes serlo o como tú lo fuiste”. En este sentido, Rorty descarta y desconfía del planteamiento platónico y kantiano que fundamenta la moralidad en la racionalidad humana y suscribe abiertamente el fundamento material de la sentimentalidad. Para ello, sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como la noción moral fundamental³⁶. Esto supone que la difusión de la cultura de los

³³ RORTY, R.: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, p.95.

³⁴ AGUILERA PORTALES, Rafael, “El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss”, en *GACETA DE ANTROPOLOGÍA*, Granada, nº18, 2002.

³⁵ Como apunta Rafael DEL ÁGUILA, “el insuficiente tratamiento rortiano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad al ver en el nosotros el producto de una sola tradición, apoblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental.” Véase DEL ÁGUILA, Rafael: “El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano” en *Isegoría*, nº8, 1993, pp 26-48, p.45. Véase también la crítica que realiza Martha NUSSBAUM, basándose en el cosmopolitismo estoico de Marco Aurelio, Cicerón y Séneca así como en Emerson y Thoreau, es fuertemente autocrítica con el etnocentrismo excluyente creciente. Nussbaum señala la apabullante ignorancia de su propio país (USA) en cuanto se refiere a la mayor parte del resto del mundo y aboga por una educación cosmopolita para aprender más acerca de nosotros mismos. NUSSBAUM, Martha C. (comp.) *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós. Barcelona, 1999, p.26

³⁶ Rorty se está apoyando en el pensamiento moral de Annette BAIER, filósofa norteamericana contemporánea y una de las principales intelectuales feministas de Estados Unidos, que sigue la tradición emotivista y utilitarista de David Hume.

derechos humanos y de la solidaridad responde más a un “progreso de los sentimientos”, que a un mayor conocimiento de las exigencias de los principios morales. La tarea de ampliación de nuestras lealtades supondría un transformación sentimental (basada en emociones, amor, amistad, confianza, empatía o solidaridad) destinada a posibilitar un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

La propagación de los derechos humanos no es un problema de racionalidad y obligación moral, sino más bien un problema que tiene que ver con emociones y sentimientos concretos³⁷. La estrategia iusnaturalista racionalista moderna fundacional de los derechos humanos que deshizo los fundamentalismos religiosos (guerras de religiones), estableció la tolerancia, el pluralismo, las libertades y los derechos individuales, según Rorty, ya no es apropiada e idónea para las sociedades postmodernas contemporáneas.

“La idea de que la razón es más fuerte que el sentimiento, que sólo la insistencia en la incondicionalidad de la obligación moral tiene el poder de cambiar a los seres humanos en forma positiva, es muy persistente”³⁸.

La idea de un componente humano central y universal llamado

Esta pensadora considera los sentimientos y la sentimentalidad como centrales de la conciencia moral. BAIER propone que sustituyamos como concepto moral fundamental la noción de “obligación” por la de “confianza apropiada”. De este modo nos dice: “para la filosofía moral el villano es el racionalista, la tradición de la ley fija, que opina que detrás de toda intuición moral yace una regla universal”. BAIER, Annette: *Postures of the Mind*, Minneapolis: University of Minnesota Press. HOOK, Sidney, *Pragmatism and the tragic sense of life*, Basic Books, Nueva York, 1974.

³⁷ En los últimos siglos el progreso moral se debe gracias a los especialistas de la particularidad, no de la generalidad (filósofos, teólogos, ect..). Especialistas de lo concreto y lo local, como historiadores, novelistas, etnógrafos, periodistas,.... Los especialistas de la universalidad como filósofos y teólogos en la formulación de principios morales generales han sido menos útiles para el desarrollo de las instituciones liberales. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía van a proporcionar reglas para resolver estas cuestiones. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1* (trad. de J. Vigil Rubio). Barcelona, Paidós, 1993.

³⁸ RORTY, R.: “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad” en SHUTE S. y HURLEY S. (comp.) *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998, p.121P. 132. Esta “educación sentimental” en la que la gente se haga moralmente mejor con discursos banales y simples adolece de una enorme ingenuidad política, y no descubre las implicaciones sociales y políticas que tiene la ética personal. Como decía el profesor Aranguren: “ la virtud sola, por muy social que sea, no basta para la producción de una orden colectivo justo”. Y existe una eticidad positiva del estado y de la sociedad civil organizada. La moralización no puede ser confiada exclusivamente a los individuos, sino que se requiere ser institucionalmente convertida en una función, en una servicio público. Para hacer mejores objetivamente a los ciudadanos necesitamos también instituciones liberales, no sólo actitudes individuales bondadosas o virtuosas.

“razón”, una facultad fuente de nuestras obligaciones, es una idea que fue de mucha utilidad para la creación de las modernas sociedades democráticas; pero hoy en día es algo de lo que hay que prescindir si queremos construir una utopía liberal postmoderna.

Los neokantianos como Habermas insisten que la justicia surge de la razón y no de la lealtad del sentimiento. La razón impone obligaciones morales universales e incondicionales de donde surgen la obligación de ser justos y equitativos. Jünger Habermas trata de no oscurecer la demarcación entre razón y sentimiento o entre validez universal y consenso histórico. Otros filósofos contemporáneos que se alejan de Kant, bien en la dirección de Hume (Annette Baier), bien en la de Hegel (Charles Taylor), bien en la de Aristóteles (Alasdair MacIntyre) aportan igualmente esta objeción al pensamiento kantiano.

Rawls y Habermas invocan la noción de “razón” transcultural mientras que Walzer casi nunca lo hace. En Habermas esa noción siempre esta ligada a validez independiente del contexto³⁹. Rawls distingue entre lo razonable y lo racional; pero ambos planteamientos descansan en la concepción kantiana de la razón práctica. Para ambos existe una facultad humana universalmente repartida llamada razón práctica, que existe antes y trabaja independientemente de la reciente historia de Occidente. Esta razón haría el trabajo de detectar la validez moral transcultural en todo contexto social y político concreto.

“Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y pensamos en la simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse.”⁴⁰

Habermas sustituye la razón centrada en el sujeto, por la razón

³⁹ Para ANNETTE BAIER la moralidad comienza, no como obligación, sino como una relación de confianza entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado, tal como una familia o un clan. Así las familias se confederan en tribus, y las tribus en naciones. Kant lo describiría como una conflicto entre obligación moral y sentimiento, según una visión no kantiana, sería un conflicto entre un conjunto de lealtades y otro. Rorty se apoya en la distinción realizada por Michael Walzer entre moralidad densa y moralidad tenue, o sea el contraste entre historias concretas y detalladas que pueden estar cerca y próximas a nosotros, y una historia esquemática, distante y abstracta que puedes contar como ciudadano del mundo. WALZER, Michael: *Moralidad en ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1996, *Las esferas de la justicia*. México. F.C.E., 1993

⁴⁰ RORTY, R.: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE, 1997. Ibid. p. 121.

comunicativa⁴¹ es una forma de sustituir el qué por el cómo. Y se centra en la diferencia entre fuerza y persuasión, en lugar de hacerlo como Platón o Kant, en la diferencia entre dos partes del ser humano: la parte buena racional y la parte dudosa, pasional o sensual.

“La idea de obligación moral universal de respeto a la dignidad humana es reemplazada por la idea de lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana”⁴²

4. El problema de la universalidad de los derechos humanos.

Rorty desconfía e impugna todo universalismo político y jurídico. En contraposición a Habermas que insiste que es necesario pensar en términos universalistas y se pregunta: ¿cómo es posible hablar de derechos humanos y no pensar en términos universalistas? “El pragmatismo deja a un lado esa suposición e insta a considerar que la noción de humanidad carece de límites fijos, que la palabra humano nombra un proyecto impreciso pero prometedor, no una esencia.”⁴³

No obstante, la universalidad de los derechos humanos pese a la opinión de Rorty es un ingrediente básico e inherente de la formación histórica del concepto actual de derechos humanos. Como afirma el profesor Antonio Enrique Pérez Luño: “El gran invento jurídico-político de la modernidad reside, precisamente, en haber ampliado la titularidad de las posiciones jurídicas activas, o sea, de los derechos a todos los hombres, y, en consecuencia, de haber formulado el concepto de los derechos humanos”⁴⁴

⁴¹ Para HABERMAS el “mundo de vida” son los mundos socioculturales de la vida, donde se encuentran la interacción de los individuos. Habermas trata de investigar desde su pragmática universal los “universales del habla”. En este sentido conecta con los programas de investigación de Chomsky sobre la “gramática universal” desde una perspectiva innatista, y con los programas de investigación de Piaget y Kohlberg sobre “competencias universales de la especie” desde una perspectiva evolutiva. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1983. Habermas, J., *Ensayos políticos*, (trad. de R. García Cotarelo), Península, Barcelona, 1988.

⁴² RORTY; R.: *Pragmatismo y política* (trad. Rafael Del Águila) Barcelona, Paidós, 1998, p. 102. Rorty nos plantea dilemas morales como conflictos entre lealtad y justicia, donde tenemos que decidir entre la lealtad expresada como sentimiento y la justicia expresada como el ideal de lo que sería mejor, basada en la razón. Conflictos entre grupos más pequeños o más amplios. Véase también RORTY, R., *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós.

⁴³ RORTY, R.: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, p.50.

⁴⁴ PEREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y Teoría del Derecho*, Lima, Palestra, 4° ed., 2005, p. 23

Los derechos humanos, desde el inicio de la modernidad, han significado un conjunto de facultades jurídicas básicas comunes a todos los hombres. Por consiguiente, un rasgo fundamental que marca el origen de los derechos humanos es su carácter universal. Como señala el profesor Truyol y Serra: "La conciencia clara y universal de los derechos humanos es moderna; es en la modernidad cuando a la conciencia universalista de dignidad, una vez hecho el recorrido desde los medievales "derechos estamentales" hasta los "derechos del hombre", se añade la reivindicación de la protección jurídico-política de los derechos que a dicha dignidad corresponden"⁴⁵

Sin lugar a dudas, los derechos humanos precisan de mayor clarificación y dilucidación conceptual. Dentro del proceso irreductible de la globalización nos encontramos con dos tendencias opuestas entre universalidad y diferencialidad que nos están sometiendo a todo tipo de dilemas y contradicciones que de alguna forma tenemos que afrontar (tradicción comunitarista y liberal).⁴⁶

La Declaración de 1948 no se limitó sólo a fundamentar los derechos humanos en una lógica estrictamente iusnaturalista, sino que también comenzó a utilizar la categoría de consenso como referente fundante de los mismos. Como dice el profesor Xavier Etxeberria: "[...] un mínimo de "iusnaturalismo deontológico", un mínimo ideal de valores que gire en torno a la "esencial" dignidad de la persona humana es imprescindible como revulsivo *permanente* y *universal* contra toda legalidad y todo poder negador de la misma."⁴⁷

Peter Häberle desarrolla plantea la tesis de la dignidad humana como "*premisa antropológica-cultural*"⁴⁸ del Estado Constitucional y la democracia como su consecuencia organizativa. De esta forma, el conjunto de derechos y deberes permiten al ser humano llegar a ser persona, serlo y seguir siéndolo. El cómo es que el ser humano llega

⁴⁵ TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1984, 12 Rorty critica el enorme grado de abstracción del cristianismo trasladado al universalismo ético secular. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana.

⁴⁶ THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992; THIEBAUT, C. *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁴⁷ ETXEBARRIA, Xavier, "Universalismo ético y derechos humanos" en RUBIO CARRACEDO, J. L. *Retos pendientes en Ética y política* Revista Malacitana, n°5. Consúltese este trabajo donde desarrollo más extensamente esta problemática. AGUILERA PORTALES, Rafael, "Multiculturalismo, derechos humanos y ciudadanía cosmopolita" en *Revista LETRAS JURÍDICAS*, Universidad de Guadalajara, México, n°3, Otoño, 2006, pp. 1-29, p. 17.

⁴⁸ Véase HÄBERLE, Peter, *El Estado constitucional*, (trad. Hécor Fix-Fierro) Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001. p. 169.

a ser persona nos ofrece indicios de lo que sea la "dignidad humana", y aquí debemos distinguir dos cuestiones: cómo se forma la identidad humana en una sociedad, y en qué medida puede partirse de un concepto válido entre culturas y, por tanto, universal.

Igualmente, David Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* nos habla de los "sentimientos de humanidad"⁴⁹, barajando una idea o concepto de dignidad humana presente en todo hombre cuando se produce un atropello de los derechos humanos. Estos sentimientos de humanidad compartidos y universales nos permiten levantar un muro frente a la brutalidad, la injusticia y el sufrimiento. Y la razón, algo que olvida frecuentemente Rorty, trabaja para el sentimiento, a fin de no caer en un sentimentalismo banal, manipulación emocional, engaño, ilusión o fantasía. La razón, por tanto, juega un papel importante en la elaboración de un juicio moral, el mismo Hume era consciente de que teníamos que dilucidar y reflexionar en torno a las circunstancias que rodean un determinado hecho o una experiencia.

Si tratamos de defender un universalismo ético, político y jurídico podemos acudir a la experiencia común universal a todos los seres humanos como es el sentimiento de indignación o repulsa ética. En la experiencia de indignación ética o de lo intolerable como *¡no hay derecho!* reconocemos la verdad transhistórica de la común dignidad⁵⁰ de los humanos, desde la que podemos exigirnos deberes comunes. Esta categoría contingente e histórica de la dignidad humana nos muestra la convicción de cómo el ser humano no puede ser usado como puro medio o instrumento, aunque también podemos reconocer la contingencia histórica de cómo la esclavitud fue una práctica generalizada normal en nuestra civilización hace siglos, así como la subordinación de la mujer.

La exigencia de universalidad sigue siendo una condición imprescindible y necesaria para el reconocimiento de unos derechos inherentes a todos los seres humanos excluyendo todo tipo de discriminación o marginación.

⁴⁹ David Hume (1711-1776) defiende un escepticismo moderado y racional, no caprichoso y arbitrario, un escepticismo consecuente, fruto de un análisis serio sobre nuestras facultades intelectuales y los límites de nuestro conocimiento. Con todo esto, Hume nos quiere hacer ver que no es la razón quien guía nuestra vida, sino que es la creencia o el hábito; pero esto no quiere decir que Hume niegue la importancia de la razón, aunque es cierto que la relativiza notablemente. HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

⁵⁰ CAMPS, V., "El descubrimiento de los Derechos humanos" en MUGUERZA, J.: *El Fundamento de los derechos humanos*, ed. Debate, Madrid, 1989. FARIÑAS, M. J., *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Dykinson, Madrid, 2000.

5. Crítica al fundacionalismo de los derechos humanos.

El problema de la fundamentación de los derechos humanos, para Rorty, es una cuestión filosófica trasnochada, pasada de moda, que guarda un cierto sabor a metafísica rancia, caduca y dogmática. Sólo debemos atender a su utilidad social y política, nunca a su fundamentación. Richard Rorty, como detractor de los discursos fundacionalistas, afirma la inutilidad de la pregunta ¿por qué ser solidario y no cruel? Sólo los teólogos y los metafísicos piensan que hay respuestas teóricas suficientes y satisfactorias a preguntas como esta. Por el contrario de lo que se trata es de afirmar que tenemos la obligación de sentirnos solidarios⁵¹ con todos los seres humanos y reconocer nuestra "*común humanidad*". Explicar en qué consiste ser solidario es tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino en insistir en restar importancia a las diferencias de raza, sexo, religión, edad en comparación al sufrimiento, humillación y crueldad a la que están sometidos amplias mayorías de seres humanos, sin renunciar al nosotros que nos contiene a todos.

Pero, desde este pragmatismo⁵² basado en la eficacia, podríamos preguntarle a Rorty: ¿Cómo difundir los derechos humanos si no cabe argumentación racional en su defensa?, ¿cómo podemos difundir y propagar los derechos humanos de forma eficaz si no podemos ejercer la crítica racional contra la vulneración y conculcación de los mismos?, ¿cómo propagar los derechos humanos sin un apoyo sólido y firme que posibilite y explique su elección preferencial?, ¿cómo articular una mayor protección jurídica de los derechos humanos si no podemos articular estrategias fundacionales que ayuden a comprender su enorme valor axiológico-deontológico

⁵¹ Rorty esta planteando una nueva concepción de solidaridad como el intento de ampliar el ámbito del nosotros tanto como podamos, viendo similitudes entre el "ellos" y el "nosotros". No podemos partir del lugar en el que no estamos, como hacen las éticas universalistas, cuando hablan de entes abstractos como "la humanidad", "todos los seres racionales", porque nadie puede llegar a una identificación con estas abstracciones. La solidaridad sería, pues, la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos. Esta definición es semejante a la que Habermas da, cuando define lo que es una identidad post-tradicional, cuando se relativiza la propia forma de existencia, atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. de A. E. Sinnott), Barcelona, Paidós, 1991. Consultar también DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, Fontamara, México, 1993.

⁵² En este sentido, según Rorty, deberíamos traducir la idea de "*objetividad*" como intersubjetividad o solidaridad y conocimiento como solidaridad. Debemos traducir el deseo de objetividad como el deseo de alcanzar el mayor acuerdo intersubjetivo posible. "*Objetividad*" ha de entenderse, en definitiva, como "*acuerdo*" entre los miembros de nuestra comunidad epistémica y otras comunidades, sólo así podrá lograrse un diálogo y comunicación entre todos los participantes. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (trad. de J.M. Esteban), Madrid, Tecnos, 1989.

(ético), político-legitimador (sociológico) y valorativo-interpretativo (iusfilosófico)?

Rorty huye de toda categoría y teoría que posibilite argumentar y generar una cultura sólida y profunda de los derechos humanos. Su miedo antiesencialista le impide ver que precisamos de nociones como humano e inhumano, dignidad, persona que nos permitan distinguir un mayor o menor nivel de reconocimiento, respeto y protección de los derechos humanos. Estas nociones nos sirven para profundizar, argumentar y difundir la cultura de los derechos humanos.

Rorty está reduciendo la difusión y propagación de los derechos humanos a una simple cuestión de mera sentimentalidad, despojándolos de su fuerte carácter cognitivo, educativo, valorativo y racional desde una ética banal y frívola como: "Producir generaciones de estudiantes amables, tolerantes, prósperos, seguros y respetuosos con los demás en todas partes del mundo es justamente lo que se necesita para alcanzar una utopía ilustrada. Mientras más jóvenes así podamos criar, más fuerte y más global será nuestra cultura de los derechos humanos"⁵³.

Como señala el profesor J. L. Rubio Carracedo: "[...] Rorty ha denunciado todos los intentos planteados, por sustentarse más o menos directamente en el cognitivismo. Pero la denuncia de los abusos cognitivistas no legitima el arrojarse en brazos del irracionalismo y declarar, como hace Rorty, que la solución está en la educación de los sentimientos.[...]"⁵⁴

Considero que incluso dentro de una concepción pragmática de nuestras instituciones políticas podemos concebir una fundamentación teórica que las legitime y justifique. Y esta es la tarea y función de la filosofía moral, política y del Derecho: la de servir de instancia fundamentadora de nuestras instituciones políticas y jurídicas.

Cuando hablamos de fundamentación de los derechos humanos no entendemos esta expresión en un sentido "fundamentalista", como sinónimo de "búsqueda de un primer principio indemostrable, a partir del cual pueda deducirse un conjunto de normas morales", sino

⁵³ RORTY, R.: "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad" en SHUTE S. y HURLEY S., op. Cit., p. 130.

⁵⁴ RUBIO CARRACEDO, J.L., "Globalización y Diferencialidad en los Derechos humanos" en Revista ALFA Ética y Responsabilidad. El futuro de los derechos humanos, año IV, N°8, pp. 69-91. p. 83. También se puede consultar la reflexión crítica del profesor PANEA MÁRQUEZ, José Manuel.- "¿Una ética sin obligaciones universales? Rorty y los derechos humanos" Isegoría, Madrid, n° 22, 2000, pág. 181-196.

más bien en un sentido “*holista*”, esto es, atento a la totalidad de las condiciones que hacen posible el fenómeno de fundamentar. Este tipo de fundamentación es el que predicó Kant cuando buscaba las “*condiciones de posibilidad*” del *faktum* de la moral.⁵⁵

El propio Norberto Bobbio asevera que es inútil buscar un fundamento absoluto⁵⁶ de los derechos humanos, aduciendo cuatro razones para justificar su postura, la vaguedad de la expresión, la variabilidad histórica de los mismos, su heterogeneidad y las antinomias que aparecen entre los derechos invocados por los distintos sujetos. Como bien señala el fundamento absoluto no es sólo una ilusión, sino que a veces ha sido un pretexto para defender posiciones reaccionarias. Aunque como él dice, nos se trata de llegar a un fundamento absoluto, sino hallar los diversos fundamentos posibles. Por tanto, no hay que renunciar a distintos intentos limitados y plurales de argumentación racional en defensa de los derechos humanos en general y, en particular, tampoco a buscar una adaptación y extensión de los mismos a los nuevos contextos de la sociedad contemporánea.

Todos los filósofos morales, políticos y jurídicos han resaltado este carácter práctico de la problemática de la fundamentación, en la que la reflexión filosófica parte y hace un seguimiento a la situación política concreta en la que nos hallamos inmersos. Sin duda, es probable que la vieja idea de Platón del filósofo-rey que pusiera en práctica algunos planes cuidadosamente pensados es un cuento de hadas inventado por la aristocracia terrateniente ateniense⁵⁸. Y existe una evidente desconexión entre teoría y praxis, en cuanto a su plasmación y a su realización. Pero todas las revoluciones políticas han partido y han surgido de planes racionales, ideas, sueños, emociones, pasiones, que evidencian la necesidad de un cambio de rumbo. Las ideas filosóficas han ejercido un notable influjo en la historia y han sido causas de relevantes acontecimientos históricos, políticos y sociales. La historia nos demuestra la conexión e implicación entre las distintas formulaciones filosóficas como el movimiento intelectual de la Ilustración y su realización sociopolítica e histórica concreta en acontecimientos como la revolución Gloriosa (1688), la Revolución Francesa (1789) y en la Revolución

⁵⁵ VEASE CORTINA, A. y Martínez Navarro, E.: *Ética*, Akal, Madrid, 1996.

⁵⁶ BOBBIO, Norberto. “sobre el fundamento de los derechos del hombre”, incluido en su libro *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, pp. 117-128.

⁵⁸ LEWIS, Sian, *News and Society in the Greek Polis (Studies in the History of Greece and Rome)*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1996. VERNANT, Jean-Pierre, y Pierre VIDAL-NAQUET, *Myth and tragedy in ancient Greece*, trad. Ing. Janet Lloyd, Nueva York, Zone Books, 1980. BLOOM, Allan, *The Republic of Plato*, Nueva York, Basic Books, 1968.

americana.⁵⁹ La filosofía pragmatista clásica de John Dewey es una respuesta a la pregunta: ¿Qué puede hacer la filosofía por los Estados Unidos? No podemos negar que las construcciones teóricas e intelectuales ejercen su influjo sobre la realidad sociopolítica. El reconocimiento y emergencia de los derechos humanos no sólo se debe, como piensa Rorty, a narrativas tristes y sentimentales, sino al desarrollo progresivo de una cultura sólida y fuerte sobre los derechos humanos y una mayor investigación y conocimiento ético, jurídico y político sobre los mismos.

Ernesto Laclau suscribe la posición de Rorty de que la ética no puede proporcionar ninguna clase de fundamento del tipo "filosofía primera". Los valores éticos están sólo "conversacionalmente" fundados es decir, que son social y discursivamente contruidos; pero el proceso de persuasión, por ejemplo, puede ser resultado de presiones demagógicas, sin que tengan que apelar a ningún principio fundacional. Así Ernesto Laclau resalta que Rorty no ha explorado suficientemente el espectro de prácticas posibles que son compatibles con su "fundamentación re-descriptiva"⁶⁰ y que se ha acoplado con demasiada rapidez a un "conversacionalismo" simple que es ciertamente afín a sus preferencias liberales, pero que es sólo uno de los juegos de lenguaje existente. El conversacionalismo rortiano admite que éste se puede llevar a cabo a través del proceso de persuasión. Y que puede ser resultado de presiones demagógicas sin que tengan necesidad de apelar a ningún principio funcionalista. Este conversacionalismo pragmático rortiano⁶¹ de iniciar la conversación sin saber el rumbo al que nos dirigimos me parece falaz y peligroso.

Rorty admira a Rawls porque permanece en la superficie, filosóficamente hablando, y no busca fundamentos filosóficos que justifiquen el modelo democrático. Para Rorty, "una teoría de la Justicia" no debe ofrecer una interpretación del ser humano, sino una descripción histórico-sociológica de la forma política en que vivimos. En este sentido, nuestras instituciones políticas y jurídicas son vistas más desde una perspectiva más política que metafísica.

Rawls no desea una visión deontológica completa, que explicase

⁵⁹ BERNSTEIN, R. J., *Praxis y acción*, Madrid, Alianza, 1979, (e. original ; *Praxis and Action*) Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. Inc. 1971) y BERNSTEIN, R. J., *La reestructuración de la teoría social y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁶⁰ LACLAU, E., "Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía" en MOUFFE, C. (comp.) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, 1998, Paidós, p.126

⁶¹ HABERMAS, J.: "El giro pragmático de Rorty" (Trad. Pere Fabra) en *Isegoría* nº 17, 1995, pp 5-36, p.5. La única salida que nos brinda Rorty es una salida privada e individual, basada en la recreación simbólica o poética. Una salida únicamente válida para nosotros a nivel privado, nunca como sujetos activos inmersos en una comunidad política. Nuestra tarea es más poética que política, más estética que ética, más re-descriptiva que constructiva.

por qué debemos dar a la justicia la prioridad sobre nuestra concepción del bien. A Rawls no se interesa por las condiciones de la identidad del yo o localizar una determinada visión antropológica de cómo es el hombre, sino solamente por las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal. Rawls no trata de proporcionar un fundamento filosófico a las instituciones democráticas, sino que simplemente intenta sistematizar los principios e intuiciones característicos de los liberales norteamericanos.

"[...] estos derechos no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana según la cual, por ejemplo, todos los seres humanos son personas morales y tienen igual dignidad u ostentan ciertos poderes morales e intelectuales particulares que los invisten de esos derechos"⁶².

John Rawls ha contribuido positivamente a insistir en que en las sociedades democráticas, en las que no existe un bien común y único, sino que lo central es el pluralismo y la diversidad de ideas y cosmovisiones. La concepción de justicia no puede derivar de una concepción religiosa, moral o política de vida buena determinada y particular. Los comunitaristas se equivocan en tratar de fundar una comunidad política unificada por un orden moral objetivo. Existe de una relevante diferencia entre ¿cómo quiero vivir? y la pregunta ¿cómo queremos vivir? Rawls habla en este sentido, de un "consenso entrecruzado" (*overlapping consensus*)⁶³.

6. La Modernidad como proyecto político y jurídico universal.

El desacuerdo entre Rorty, Habermas y Rawls, es más teórico (búsqueda de fundamentos), que político (proyecto moderno); todos comparten el proyecto político de la Ilustración, la cultura de los derechos humanos y la democracia; pero disienten drásticamente en la visión que tienen de cómo hay que realizar dicho proyecto⁶⁴. Para Habermas, habría que conservar al menos un eje seguro para no abandonar la "crítica racional de las instituciones existentes", considerando que todo el que abandone tal enfoque es irracionalista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración. Abandonar esta perspectiva "universalista" es traicionar las esperanzas sociales que han sido nucleares en la política liberal. Rawls, en cambio ocupa una posición intermedia entre

⁶² RAWLS John, "The Law of People", en S. SHUTE Y S. HURLEY (comps.) *On Human Rights*, 1993, Nueva York, Basic Books, p. 71

⁶³ RAWLS, J., *El liberalismo político*, (trad. cast. A. Doménech), Crítica, 1996, pp.165 ss.

⁶⁴ BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Debate en torno a la postmodernidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998. Rorty, R.: *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999

Habermas y Rorty.

Considero que pensadores postmodernos como Foucault, Derrida, Rorty deberían distinguir entre confort metafísico proporcionado por nuestra tradición filosófica y los fundamentos políticos de nuestras instituciones sociales y jurídicas. Es cierto que, hay un enorme lastre metafísico del racionalismo ilustrado; pero no veo tan fácil deshacernos de esta metafísica ilustrada cuando precisamente ésta impregna y contagia las concepciones de derechos humanos, ciudadanía y Estado Constitucional que hemos conformado históricamente. Por otro, lado la Ilustración posibilita una renovación y revisión crítica constante de léxicos y prácticas lingüísticas, discursivas y políticas. Estamos ante una proyecto incompleto e inacabado, todavía no concluido, como sugiere Habermas, que indudablemente precisa de una heterogeneidad y pluralidad de prácticas variadas posibles, fundacionales, pragmáticas, argumentativas y discursivas. Soy escéptico y dudo que podamos desprendernos de la retórica y el paradigma ilustrado cuando éste invade e inunda todas nuestras instituciones políticas y jurídicas y, sobre todo, nuestro léxico actual. Si, como dice Gadamer: “*somos tradición*” y tenemos que dialogar con la tradición: ¿Cómo desprendernos de lo que nos ha conformado y constituido?, ¿cómo despojarnos de una tradición ilustrada que ha construido nuestro pensamiento y nuestra crítica? ¿cómo deshacernos de nuestra propia piel una visión de la realidad que ha conformado nuestros valores, principios e sentimientos? Albrecht Wellmer ha denominado a esta situación “la persistencia de la modernidad”⁶⁵.

La tradición constituye, para Gadamer, el sujeto propio del comprender, pues ella determina nuestros planteamientos, prejuicios y nuestra propia conceptualidad. De aquí, una hermenéutica filosófica definida como comprensión de “lo que acontece con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”⁶⁶ (La comprensión es el modo de ser fundamental del *Dasein* (*ahí del ser*). La realidad de la historia y de la tradición determina todo acto de comprensión. El verdadero sujeto de la comprensión es la tradición porque su acción nos determina, “actúa” en nosotros, nos envuelve como un horizonte en el que nos movemos y existimos. No podemos pensar en la tradición moderna desde una distancia alienante, ni desde una oposición ilustrada indiferente y radical. Como “seres históricos” nos encontramos inmersos siempre en tradiciones, es decir, nos envuelve siempre ese acontecer que es la tradición. De esta forma, podemos decir que *somos-en-la-tradición* en el mismo sentido que Heidegger

⁶⁵ WELLMER, Albrecht: “Modelos de libertad en el mundo moderno” en THIEBAUT, C. (eds.) *La herencia crítica de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

⁶⁶ GADAMER, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992. p10.

definía el Dasein como "ser-en-el-mundo"⁶⁷. Somos un producto de la historia."En verdad-dice Gadamer- no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella"⁶⁸

Hilary Putnam y Habermas se unen a la condena del relativismo que ven tanto en Foucault y Derrida como en Rorty. Putnam señala que cuando se trata de romper totalmente con la tradición, como hizo Nietzsche al intentar una moral nueva, el resultado es una monstruosidad. Estos pensadores postmodernos evitan hablar de cómo serán las cosas después de que las deconstrucciones genealógicas destruyan de una vez para siempre la gran tradición ilustrada. Se niegan a explicar lo que hay más allá de nuestra tradición (que también es la suya). Y aceptan la idea de que hemos llegado a ser lo que somos por nuestra propia tradición histórica; pero quieren echar abajo su autoridad. Putnam en *La herencia del pragmatismo* nos dice: "no hay nada erróneo en los grandes valores de la Ilustración; es sólo el tipo de seguimiento que hace Occidente de esos valores lo que es defectuoso"⁶⁹

Considero que Rorty es excesivamente crítico cuando cuestiona las pretensiones de los filósofos de inspiración kantiana como Habermas, quien trata de encontrar un punto de vista que esté por encima de la política para legitimar y garantizar la superioridad de los derechos humanos. Rorty cree que este intento es vano, porque nuestros principios democráticos y liberales defienden un único juego de lenguaje posible entre otros. Es inútil buscar argumentos que no sean contexto-dependientes. No es posible derivar una filosofía moral universalista de la filosofía del lenguaje, como intentan Apel y Habermas, por tanto, es absurdo buscar una fundamentación externa a la sociedad liberal. Hay que fomentar la sociedad liberal por sí misma y dejar de dotarla de "fundamentos filosóficos", porque dotarla de fundamentos es presuponer y preestablecer un orden natural a la confrontación y discusión de léxicos. Desde su pragmatismo conversacionalista, una sociedad liberal es aquella que

⁶⁷ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

⁶⁸ GADAMER, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992. p.344.

⁶⁹ PUTNAM, Hilary: (1995) *Pragmatism*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1995, (edición en castellano, *La herencia del pragmatismo* Barcelona, Paidós, 1997). *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 193 Habermas se pregunta: ¿está la modernidad tan caduca y agotada como afirman los postmodernos? ¿O, antes bien, resulta que la renombrada postmodernidad es únicamente algo pasajero? Habermas inicia *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) considerando que la modernidad se ha convertido en tema filosófico ya desde finales del siglo XVIII. Distinguiendo entre la modernidad como idea y la modernidad como proyecto; mientras aquélla está estrechamente vinculada a la evolución del arte europeo, sobre todo durante el siglo XIX desde Baudelaire; se trataría de ampliar la mirada a todo el desarrollo cultural europeo, como ha hecho Max Weber. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus, 1988. HABERMAS, J., "El giro pragmático de Rorty" *Isegoría* n°17, pp.5-36, 1997.

se limita a llamar "verdad" al resultado de combates, sea cual sea el resultado. Rorty está planteando una redescrición estética del liberalismo a través de la cultura liberal poetizada. En mi opinión, soy escéptico de que una cultura poetizada logre convencer a los nazis, neoliberales de mercado, marxistas ortodoxos, fundamentalistas de todo tipo del privilegio moral de la libertad sin acudir a fundamentos y argumentos racionales.

Para Rorty, no hay nada en la naturaleza del lenguaje que pueda servir de base para justificar la superioridad de nuestras instituciones políticas y jurídicas como los derechos humanos. Insiste en que conectar racionalidad y democracia es absurdo desde la perspectiva del evolucionismo cultural, como si la democracia fuera la solución racional al problema de la convivencia humana. Y que otros pueblos llamados "irracionales" adoptarán la democracia cuando dejan de ser "irracionales". Lo que se está debatiendo nada tiene que ver con la racionalidad, sino que es una cuestión de creencias compartidas. La acción democrática no requiere de una teoría de la verdad y nociones como incondicionalidad y validez universal, sino más bien una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a persuadir a la gente que amplíe el campo de su compromiso con los demás, de que construyamos una comunidad más inclusiva. Esta es la razón por la que resulta falaz el intento de suplantar la fundamentación de los derechos humanos por una dimensión narrativa.⁷⁰

El pragmatismo rortiano otorga más importancia a los vocabularios compartidos para la difusión de los derechos humanos que a los argumentos sofisticados de las teorías morales universalistas y racionalistas. El verdadero camino no es encontrar argumentos para justificar la racionalidad y la universalidad de los derechos humanos, sino crear un *ethos democrático* en nuestros contextos existenciales. Un *ethos democrático* a través de una movilización de pasiones y sentimientos, una multiplicación de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje.

Muchos teóricos liberales obvian este tipo de reflexión procedimentalista pues parten de una concepción metafísica que considera al individuo como previo a la sociedad, como poseedor de derechos naturales, como sujeto racional autosuficiente, como aislado de las relaciones sociales, de poder, de lenguaje, de cultura y que lo conforman. Rorty combate este tipo de liberalismo que busca una justificación racional y universal, y que cree que las instituciones

⁷⁰ Rorty considera que la literatura y otros géneros de discurso han desempeñado un papel más importante que los tratados filosóficos y jurídicos para promover el progreso moral y de los derechos humanos. Véase el trabajo de THIEBAUT, Carlos: "Filosofía y literatura: de la retórica a la poética" en *Isegoría* n°11,1985, pp. 81-107, p.85.

democráticas serán más estables si puede probarse que fueron elegidas por individuos racionales bajo el velo de ignorancia (Rawls) o en una situación de comunicación no distorsionada (Habermas). El teórico liberal está obligado a bajar al terreno de las prácticas y los problemas de la democracia para construir una ciudadanía democrática.