



**Rorty y Rawls,
dos perspectivas sobre
los derechos humanos**

Rorty and Rawls, Two Perspectives on Human Rights

*Jesús David Girado Sierra**

Recibido el 30 de octubre de 2009
Aprobado el 15 de octubre de 2010

* Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, maestrando en filosofía de la misma universidad. Docente del Centro de Formación Continua de la Universidad EAFIT- Medellín Colombia.
Correo electrónico: davidgirado@gmail.com



“No estamos más cerca de una verdad universal, de algo trascendente: somos sencillamente más expertos, más capaces de comprender qué cosas podrían causar el mal y qué cosas el bien”.

(Rorty, una Ética para Laicos).

Resumen

Richard Rorty aborda el tema de los Derechos Humanos desde una postura pragmática con la intención de ampliar su explicación sobre lo que denomina el “progreso moral”; nos mueve a considerarlos un logro de Occidente para efectos de una consolidación de una comunidad inclusiva, a *Human Rights Culture* (una cultura de los Derechos Humanos). John Rawls en cambio, a pesar de coincidir con algunas ideas pragmáticas, considera los Derechos Humanos desde un paradigma consensual o un contractualismo, con el cual intenta consolidar un *derecho de los pueblos* como presupuesto para un *contrato social universal*, dando muestras de su interés por ampliar la aplicación de su teoría de la justicia a sociedades no liberales.

Palabras claves: Derechos Humanos, Fundacionalismo, Sentimentalismo, Consenso, Contrato social Universal.

Abstract

Richard Rorty approaches the subject of the Human Rights from a pragmatic position with the intention to extend its explanation exceeds what denominates the “moral progress”; he considers them like a profit of the West in the consolidation of an inclusive community, a *Human Rights Culture*. However John Rawls, in spite of agreeing with some pragmatic ideas, considers the Human Rights from a consensual paradigm or a contractualism, trying to consolidate a *law of peoples* like condition for a *universal social contract*; showing its interest to extend the application of its theory of justice to nonliberal societies

Key words: Human Rights, Foundationalism, Sentimentality, Consensus, Universal Social Contract.



Introducción

El punto de partida para una reflexión actual sobre los Derechos Humanos debe ser inexorablemente el reconocimiento del *pluralismo* como rasgo definitorio de nuestras sociedades, dado que es posible evidenciar en éstas el encuentro (o choque) de distintas creencias, preceptos, concepciones de la vida buena y visiones del mundo humano; éstas, de manera directa determinan el trato que algunos individuos dan a los otros -a los que no son como ellos en cuanto que no comparten sus creencias, es decir, sus hábitos de acción.

Así pues, la asimilación conciente y consecuente problematización del fenómeno del *pluralismo* en las sociedades contemporáneas involucra inevitablemente el tema de los Derechos Humanos, haciendo que difícilmente queden resguardados de un análisis crítico.

En otras palabras, en cuanto que las diferencias que se ponen de manifiesto como resultado del convivir de la distintas visiones de mundo pueden resultar a veces conflictivas, en tanto que algunos grupos humanos no comparten la más mínima concepción acerca de temas como los valores o las normas -haciendo que se dificulten acuerdos acerca de lo que se debe o no se debe respetar y tolerar-, surge la pregunta ¿es ‘necesaria’ y realizable una solución universalista a dichos conflictos?

La respuesta ya la conocemos: Declaración Universal de los Derechos Humanos; es decir, reconocimiento de unas mínimas facultades otorgadas a cada individuo que pertenezca a la “especie humana”, para que se realice como tal, o sea, como “humano”, a partir de estas garantías incuestionables. Dichas prerrogativas concedidas se convierten en deberes u obligaciones que todos deben reconocer y respetar entre sí; en esto consiste la paradoja jurídica de los Derechos Humanos, en que si bien facultan a los individuos también los obliga a reconocer la importancia de que el otro logre realizar las prerrogativas que le fueron otorgadas.

No obstante, muchos interrogantes surgen al iniciar un estudio de los Derechos Humanos, como por ejemplo ¿quién otorga dichos derechos? es decir, ¿quién faculta y garantiza el cumplimiento de estas prerrogativas?, ¿cuál es su fundamento?, ¿es posible decir que tienen validez universal? Y si la condición para acceder a ellos es *ser humano* ¿qué es ser “humano”, es posible



considerarlo como una categoría transcultural? ¿De qué depende el respeto de la llamada dignidad humana?, ¿es ésta otorgada por la cultura o es inherente a la “naturaleza humana”? ¿Es posible educar para el reconocimiento de esto que llamamos *común-humano* y cómo es posible esto?

A muchos de estos interrogante se enfrentan, por una parte, Richard Rorty (1998) desde una postura neopragmática, y desde el paradigma consensual o el neocontractualismo, John Rawls (1993); el primero, aborda el tema sobre los Derechos Humanos específicamente en un artículo intitulado: *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, el cual se convierte en un capítulo de su libro: *Truth and Progress*; así mismo, trata el tema de los Derechos Humanos en su texto: *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*; su propósito en ambos textos es ampliar su explicación sobre lo que denomina el “progreso moral” en la consolidación de una comunidad inclusiva, a *Human Rights Culture* (una cultura de los Derechos Humanos). Por su lado, Rawls, aunque ya había dado pistas para una lectura de los derechos humanos en *A Theory of Justice* (1971), aborda propiamente el tema desde su texto *The Law of Peoples*, logrando en este último una comprensión de dicho tema desde las relaciones internacionales, con el propósito de consolidar un *derecho de los pueblos* como presupuesto para un contrato social universal, y por tanto atreviéndose a ampliar la aplicación de su teoría de la justicia a sociedades no democráticas.

Ahora bien, para acercarnos a un análisis y una comprensión del tratamiento que Rorty da a los Derechos Humanos es preciso movernos en dos temas: la crítica al fundacionalismo y la propuesta de educación de los sentimientos; es preciso anotar además que Rorty, a partir de estas dos cuestiones, nos quiere lanzar a una reflexión sobre las razones por las cuales valoramos, respetamos y somos solidarios con los demás. Así mismo, se hará una lectura de la posición de Rawls frente a los Derechos Humanos, a partir del estudio de dos temas sugerentes: el paradigma consensual y la propuesta del contrato social universal.

Es preciso anotar que en el siguiente artículo no se pretende hacer un exhaustivo análisis comparativo de las perspectivas de Rorty y de Rawls, tan sólo se intenta mostrar, a manera de un paralelismo indirecto, las percepciones que tienen estos pensadores sobre los Derechos Humanos; de esta manera, se le otorga al lector la responsabilidad de hacer dicho análisis comparativo, para lo cual el presente escrito espera ser en algún sentido útil en la consecución de dichos intereses.

Rorty y la crítica al fundacionalismo

El neopragmatismo¹ de Richard Rorty es una constante invitación a abandonar la distinción griega entre apariencia y realidad, entre accidentes y esencia; en este sentido es preciso reconocer que estamos en un mundo sin esencias, o mejor, son éstas el resultado de la imaginación griega-platónica. La imagen platónica de la Verdad y el destino humano de su búsqueda perenne nos hizo creer que había una *realidad objetiva*, entendida, como en el caso kantiano, como una realidad intrínseca, un en-sí, o en cualquier caso, como una realidad a-histórica, a la que debíamos acercarnos para rechazar la ilusión, las apariencias, el error o la maldad.

Así mismo, los argumentos sobre la naturaleza o sobre la “esencia” humana hicieron mucho eco en el pensamiento occidental; Rorty por su parte, como abanderado de cierto desenmascaramiento iniciado por Nietzsche, insiste en que no debemos seguir hablando hoy de una estructura de la existencia que sirve de referencia moral, así como tampoco deberíamos seguir preguntando por lo intrínsecamente o esencialmente humano; es decir, como no hay esencias, y lo único que realmente existe en el mundo humano son relaciones contingentes, no es posible hablar de lo “humano” de manera unívoca y como categoría universal. No hay algo inmodificable llamado ‘lo humano’; así pues, “la palabra ‘humano’ nombra un proyecto impreciso pero prometedor, no una esencia” (Rorty, 1997, p. 50). De manera más precisa Rorty (2009) señalará:

[...] Los seres humanos no tienen una naturaleza, no existe naturaleza alguna de la existencia humana. Simplemente existen los diversos modos en que los seres humanos se reunieron formando una sociedad y establecieron sus propias tradiciones. Algunas de estas tradiciones hicieron mucho más felices a los seres humanos; otras los hicieron mucho más infelices (p. 38).

Si seguimos el camino contrario, es decir, el de seguir tratando de dar con lo que determina ‘lo humano’, terminaremos cayendo en las distinciones que Rorty (1998) mismo denuncia: 1) la distinción humano-animal, con la que tratamos de señalar no sólo la diferencia entre nuestra especie y

1 Para profundizar sobre la propuesta neo-pragmática de Rorty remítase al trabajo del profesor Suárez (2005).

los demás animales, sino también la diferencia entre nosotros y ‘los otros’, relacionando lo distinto con lo animal, en cuanto que creemos que porque realizan ciertas prácticas no son racionales como ‘nosotros’; es decir, consideramos a otros individuos, distintos de nosotros, como no-humanos, en cuanto que no cumplen con nuestra imagen de ‘lo humano’ racional; de ahí que en algún tiempo se considerase a los esclavos como humanoides o pseudohumanos, o caso contrario que consideremos a los esclavistas como animales incapaces de razonar sobre lo que hacían. 2) La distinción adulto-niños, cuando consideramos bajo esa misma imagen de lo racional-educado lo que es humano, y lo supersticioso-irracional, lo que no es humano; en este sentido, ‘lo humano’ es alcanzable a través de la educación, y aquellos que no son educables no pertenecen a ‘nosotros’, la especie de los racionales. 3) La distinción Hombre - no hombre, cuando la palabra hombre es sinónimo de ser humano, haciendo referencia a su vez a la figura del macho, con lo cual se reafirma la inferioridad de un estado de degradación al que no se quiere llegar: la femineidad; es decir, “ser un no-macho es la tercera manera de ser no-humano” (p. 169).

Así pues, la intención de Rorty es llevarnos a reconocer que se trata de entendernos como seres-resultado de las distintas contingencias naturales, históricas y culturales; para explicar lo primero se apoya en Darwin, para lo segundo en Hegel y para lo tercero en Heidegger, Wittgenstein y Dewey, entre otros. El pragmatista cree que los filósofos se han perdido en tratar de explicar algo que les ha dado por llamar ‘naturaleza humana’, por eso comenta:

Los filósofos han tratado de aclarar este enredo explicando lo que todos los bípedos implumes tienen en común [...] Platón pensaba que los seres humanos tienen un especial ingrediente que los pone en una categoría ontológica distinta a la de los animales. El respeto por este ingrediente brinda una razón para que las personas sean buenas las unas con las otras (Rorty, 1998, p. 169).

Eso que se ha denominado ‘lo humano’ no puede ser considerado como categoría universal en cuanto poseedor de un valor a-histórico y transcultural, es por el contrario una construcción cultural; algunos consideran que ser ‘humano’ es ser racional, empero, no se percatan de que este denominado ‘atributo universal’ es siempre visto desde la propia experiencia, por tanto se llega a asimilar y explicar lo ‘racional’ desde las consideraciones de un cantón del mundo; ejemplos un tanto más radicales los encontramos en tendencias

fundamentalistas donde se piensa que ser auténticamente humano es tener un dios determinado o un determinado color de piel y poder adquisitivo. En otras palabras, cada sociedad crea su imagen de “lo humano”, de lo valioso y de lo que se debe normatizar para mantener dicha imagen frente a la de los que no son como ellos.

Es por eso que Rorty deja claro que es hora de pasar de la pregunta: ¿qué es el hombre? o ¿cómo es nuestra naturaleza? a la interpelación: ¿qué podemos hacer por nosotros mismos para ser mejores?

Es así como llega a una consideración de los Derechos Humanos como una forma que hemos asumido, una cultura a la que hemos llegado, la mejor respuesta que hasta el momento ha dado la cultura Occidental a esa valiosa pregunta.

Apoyado, como él mismo lo dice, en el filósofo argentino Eduardo Rabossi, tiende a considerar a esta cultura de los Derechos Humanos como un fenómeno bueno y útil del mundo post-holocausto. Es decir, ha sido un logro de las contingencias históricas, pero también de la actitud de rechazo que hemos asumido frente a los actos de crueldad del pasado; por ello, resulta irrelevante y anacrónico el fundacionalismo de los Derechos Humanos, el cual Rorty definitivamente se niega a aceptar porque, como él mismo afirma: “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, 1998, p. 170).

Es decir, es preciso resistirse a la tentación filosófica de fundamentar los Derechos Humanos acudiendo a algo denominado ‘naturaleza’ o ‘esencia’ humana, debido a que –de acuerdo con el pragmático– éstos son el resultado de unas condiciones históricas que nos han llevado, a los miembros de la cultura Occidental, a considerar valiosas ciertas instituciones en el proceso de entender cuáles son las ‘mejores circunstancias’ para desarrollarnos como personas; es así como hemos llegado a un proceso de normativización, con el fin de conservar prácticas sociales que garanticen esas condiciones de vida que hemos logrado y queremos mantener; dichas prácticas son seleccionadas teniendo como criterio lo *bueno*, en sentido pragmático: “bueno es sólo la libertad, la variedad y el crecimiento” (Rorty, 1997, p. 14 - 15), “¿crecer para qué? ¿desarrollarse con qué fin? [...] para crear un mejor futuro, ¿mejor según qué criterio? Mejor en el sentido de que contiene más de lo que consideramos

bueno y menos de lo que creemos malo”; y si persistimos en la pregunta ¿qué considera un pragmático como ‘bueno’? responderá coincidiendo con Dewey (1970) en que lo bueno es el crecimiento, “el crecimiento mismo es el único fin moral” (p. 240).

Ahora bien, Rorty no tiene problema en ser señalado dentro del relativismo cultural al no concederle a los Derechos Humanos un fundamento ahistórico y por tanto al negarse a considerarlos como inherentes a la ‘naturaleza humana’, incluso muy a pesar de que se afilie esta postura al *irracionalismo* en cuanto que rechaza la existencia de realidades transculturales (con validez universal) de relevancia moral. Sin embargo, advierte que si bien se puede ser irracionalista en ese sentido, no es posible serlo al momento de consolidar de la mejor manera posible nuestras creencias o hábitos de acción: “pero uno no puede ser irracionalista en el sentido de dejar de construir la red de nuestras creencias de la forma más coherente, perspicaz y estructurada posible” (Rorty, 1998, p. 171).

El pragmatista está convencido de su contribución a la pérdida de la atractiva imagen *objetiva* de los Derechos Humanos, es decir, su imagen de verdad, de independencia del mundo y de convergencia; y frente a la pregunta, ¿desde dónde podríamos seguir hablando del carácter objetivo y la validez universal de estos? Rorty invita a fijarse en la inutilidad de ver la objetividad desde una perspectiva esencialista, ahistórica y universalista, independiente de los distintos juegos de lenguaje que se dan en los diversos contextos culturales; es preciso reconocer que eso que llamamos ‘objetividad’ es producto de acuerdos intersubjetivos que se dan más por un ejercicio de solidaridad.

De esta manera, Rorty nos lleva a dar el paso de la referencia a la objetividad con validez universal, al reconocimiento de los criterios de cada juego del lenguaje desarrollado por cada comunidad con una validez limitada a su contexto. En esta perspectiva debemos entender los Derechos Humanos, en cuanto criterios que sólo logran tener sentido dentro de la consolidación de las prácticas de cada comunidad –en este caso de la mayoría de las Occidentales–, las cuáles no son ni mejores ni peores universalmente hablando, sino efectivas o no, contextualmente hablando; en todo caso, es preciso incluir cada vez más y mejores prácticas, o sea, aquellas que garanticen mejores condiciones de libertad, variedad y crecimiento, y expandir el círculo del ‘nosotros’, tratando, no de imponer nuestra visión del mundo humano

(nuestras creencias o hábitos de acción), sino justificando su efectividad o utilidad frente a otros modos de vida.

La propuesta rortiana de ‘educación de los sentimientos’

En vista de que no existe eso que en la tradición filosófica –ontoteológica- se ha llamado *naturaleza* o *esencia* humana, o en caso de que existiera, la preocupación por conocerla no tiene efecto ninguno en el cambio de nuestras intuiciones morales; en otras palabras, de nada le sirve a un racista o a un homofóbico saber que existe una Idea de Bien a la que se resiste conocer y una condición racional que se niega a aceptar, pero que lo hace ‘igual’ a los demás.

Así pues, dado que lo que se pretende es alcanzar una *utopía*, al estilo de la imaginada por la Ilustración, cuyo origen recae en el atrevimiento de imaginar una sociedad mejor, o sea, menos cruel, más inclusiva y con mayores libertades, y en vista de que el medio más efectivo para lograrla que hemos concebido en Occidente hasta este momento de nuestra historia es el acuerdo de los Derechos Humanos -resumen de nuestras intuiciones morales, o sea, de aspectos no negociables, aunque siempre propensos a revisión y mejoría- es preciso reconocer que el conocimiento de un fundamento ahistórico o trascendente de éstos no motiva su respeto y por tanto no ayuda a que nuestras acciones sean más benévolas; por el contrario, puede ser este un peligroso argumento para iniciar una inquisición.

Por esta razón, Rorty considera que la *cultura de los Derechos Humanos* no es un logro del conocimiento de una supuesta *naturaleza* humana o de un fundamento transcultural, sino que es el resultado de una acertada revisión del pasado para detectar actos de crueldad, de discriminación y por ende de anulación de la libertad, además de ser la consecuencia de atrevernos a imaginar una sociedad mejor. La herramienta que usamos entonces para llegar a los Derechos Humanos fue en menor medida la razón, en gran medida el sentimiento; señala Rorty (1998):

Nosotros los pragmáticos argumentamos partiendo del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al



incremento del conocimiento moral, sino a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales; llegamos así a la conclusión de que probablemente no existe conocimiento alguno de la clase que Platón concibió. Y pensamos que, dado que al parecer no se logra nada útil insistiendo en afirmar que la naturaleza humana es ahistórica, probablemente no exista tal naturaleza, o al menos no haya nada en ella que tenga influencia sobre nuestras elecciones morales (p. 172).

De acuerdo con esto entonces, es preciso disponer nuestras reflexiones no al conocimiento de la *esencia* humana, sino a la esperanza en un mundo mejor. Esperanza en una utopía que construimos valiéndonos de la conservación de intuiciones morales como las que dieron lugar a los Derechos Humanos.

Mientras filósofos como Platón, Tomás de Aquino y Kant nos invitaron al conocimiento de nuestra naturaleza para lograr la comprensión y consecución del ‘sentido de la obligación moral’, reduciéndonos a lo meramente racional, Rorty nos lleva a reconocer la relevancia de los sentimientos² de compasión, amistad, amor, confianza o solidaridad social, para la construcción de una sociedad mejor. El pragmatista cree que logramos ser mejores moralmente cuando surte efecto la manipulación de los sentimientos, a partir de una correcta *educación sentimental*: “el objetivo de esta suerte de manipulación del sentimiento es ampliar la referencia de las expresiones *gente de nuestra clase* y *gente como nosotros*” (Rorty, 1998, p. 176); con esta frase queda claro el objetivo hacia donde Rorty cree que debe apuntar la manipulación de los sentimientos o la educación sentimental: ampliar el círculo del ‘nosotros’.

Por medio de la educación sentimental cree Rorty que no sólo que hemos llegado a ser lo que somos, sino que en ella reside la clave para ser mucho mejores; en este sentido denuncia el papel de la filosofía moral:

La filosofía moral ha ignorado sistemáticamente un caso mucho más común: el de la persona cuyo trato con 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, aquellos que considera pseudo-humanos (Rorty, 1998, p. 177).

2 Es evidente en este aspecto la recurrencia de Rorty a la *Investigación sobre los principios de la moral*, de David Hume (1993).

Sirve de poco señalarles a quienes asumen actitudes crueles y discriminatorias que tienen en común la racionalidad con aquellos que son objeto de sus acciones. Muchos de quienes asumen estas actitudes están completamente concientes de esto, al punto de que precisan que eso sea así para que la víctima asimile la humillación y el sufrimiento a la que se le somete.

En este sentido, a muchos terroristas, racistas, homofóbicos o machistas, les sirve de poco saber que las víctimas de sus abusos son personas racionales que no tienen importancia sino dignidad, y que no son medios sino fines en sí mismos; básicamente porque todo lo que importa para los victimarios es que esas personas sujetas a abusos no cuentan dentro del círculo de sus prójimos, por tanto son seres humanos de segunda categoría o pseudo-humanos. Es por esto que Rorty insiste en que de lo que se trata es de lograr una efectiva manipulación de los sentimientos, es decir, educar los sentimientos para que logremos, no obedecer el sentido de obligación moral, sino compadecernos y lograr ser solidarios con aquellos que no son como nosotros, pero a los cuales podemos incluir en el ‘círculo del nosotros’. Todo esto no es otra cosa que un *progreso de los sentimientos*, para efectos de un progreso moral.

Rorty acierta cuando afirma que a la mayoría de las personas, sobre todo aquellas que no han sido afectadas por la cultura de los Derechos Humanos, les cuesta, en la práctica, sentirse igual a los demás; de hecho cada grupo humano se considera de una clase ‘buena’ de seres humanos, distinta a los comunes. Por esta razón, para muchos individuos sus creencias y la identificación que tienen con éstas, se fortalece y adquiere sentido cuando se sienten orgullosos de que no son como ‘los otros’, en cuanto que sus hábitos de acción son mejores. “Lo decisivo para su sentido de identidad es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable” (Rorty, 1998, p. 178).

Así pues, aquellos que denominamos fanáticos, racistas o en todo caso crueles, no son menos racionales que nosotros los que creemos en la realización de la utopía de la Ilustración y en la consolidación definitiva de una cultura de los Derechos Humanos; cuanto más, esos a quienes señalamos no son sino menos afortunados. Rorty acude al término “deprived” (carentes) para referirse a ellos. No obstante, no se les debe entender como ‘carentes’ de racionalidad, de verdad o de conocimiento moral, sino más bien como ‘carentes’ de: seguridad y simpatía. Con respecto a esto Rorty (1998) señala:



Por ‘seguridad’ entiendo el disfrutar de condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgo, como para que nuestra diferencia con respecto a los demás no sea esencial para el auto-respeto y la auto-estima. Por ‘simpatía’ entiendo el tipo de reacciones que se daban más en los atenienses después de ver *Los Persas*, de Esquilo, que antes; que se daban más en los estadounidenses blancos después de leer *La Cabaña del Tío Tom* que antes; que se dan más en nosotros después de ver por televisión algún programa acerca del genocidio de Bosnia (p. 180).

Se trata entonces de llevar a cabo un *progreso de los sentimientos* a partir de una ampliación de nuestra simpatía hacia los demás, acrecentando cada vez más nuestra capacidad para reconocer que las similitudes que tenemos con los demás superan las diferencias. Sin embargo, dichas similitudes no consisten en que compartimos un *yo* verdadero con el cual encarnamos a la humanidad, se trata más bien de pequeñas similitudes que pueden consistir en que se comparten gustos, proyectos, valores familiares o sentimientos hacia la amistad.

Así pues, las historias que nos ponen en contacto con un sentimiento de empatía frente a los otros y nos hacen ampliar el círculo del ‘nosotros’, han jugado un papel más importante que los mandatos o imperativos morales. Es decir, somos genuinamente benévolos o más solidarios con los que no son como nosotros sólo en cuanto logramos una simpatía³ con su situación de dolor y humillación, y cuando nos atrevemos a reconocer similitudes, por muy superficiales que sean.

No logramos desarrollar vínculos de solidaridad con los otros sólo sabiéndonos los Derechos Humanos o reconociendo una *esencia* o *naturalidad* común, sino siendo capaces de *sentir* su historia, sus circunstancias, su realidad. Es esta la forma más efectiva y sincera de ser mejores, logrando el *progreso de los sentimientos*.

El paradigma consensual de Rawls

El filósofo norteamericano John Rawls, coincide con la postura que rechaza cualquier intento de buscar un fundamento o de partir de una doctrina o concepción

3 Es posible reconocer que Rorty piensa en este caso la *simpatía* desde la concepción desarrollada por Adam Smith en su *Teoría de los Sentimientos Morales* (1997).

filosófica que explique el porqué los seres humanos poseen cierta dignidad que los hace acreedores de algunos derechos. En este sentido, se muestra no sólo indiferente frente al fundacionalismo de los Derechos Humanos, sino escéptico frente a un supuesto argumento filosófico que intente demostrar que dichos derechos son inherentes a la 'naturaleza' humana, dejando claro que no está interesado en mostrar por esta vía la validez universal de éstos. Afirma Rawls (1996):

[...] Estos derechos no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva ni de ninguna concepción filosófica de la naturaleza humana, como por ejemplo la que establece que los seres humanos son personas morales y tienen igual valor, o aquella que establece que los seres humanos tienen ciertos poderes morales e intelectuales específicos que los hacen merecedores de esos derechos. Esto requeriría una teoría filosófica lo suficientemente profunda que muchas de las sociedades jerárquicas, si no todas, rechazarían por liberal o democrática, o por ser, de alguna manera, teorías propias de la tradición política occidental y perjudiciales para otras culturas (p. 117 – 118).

Queda claro también que el rechazo de Rawls a cualquier tipo de fundacionalismo, se debe a que una posición de este tipo podría comprometerlo demasiado con una visión, que en todo caso, resultaría excesivamente occidentalizada y tal vez prejuiciosa de las concepciones de otras culturas. Por esta razón opta por asumir una postura sensata, cuyo punto de partida sea una preocupación genuina por manifestar de manera efectiva la tolerancia hacia sociedades no liberales, con el propósito de hacer realidad la realización de un *derecho de los pueblos*.

Así pues, opta Rawls, no por una explicación de la naturaleza humana o una demostración de los Derechos Humanos como un reconocimiento de una esencia, a la que se le debe reconocer una dignidad o valor especial, sino por un paradigma consensual,⁴ con el cual pretende hacer entender que la importancia de los Derechos Humanos reside en que son condición necesaria para considerar a una sociedad ordenada y para que dicha sociedad pertenezca a la comunidad de pueblos justos; señala Rawls (1996):

Los derechos humanos básicos expresan un patrón mínimo para las instituciones políticas bien ordenadas de los pueblos que pertenecen, en

4 Para profundizar más en este tema, ver el estudio preliminar que realiza el profesor Oscar Mejía (1996).



calidad de miembros aceptados, a una justa sociedad política de naciones. Cualquier violación sistemática de estos derechos es un asunto serio y perturbador de la sociedad de naciones como un todo, ya sean éstas liberales o jerárquicas (p. 118).

En este mismo sentido, el reconocimiento de los Derechos Humanos se convierte en requisito para cualquier sociedad que quiera disfrutar de orden y ser considerada por aplicar una concepción de justicia, ya no tanto como equidad en todo su sentido al estilo de las sociedades occidentales, sino como *principio de orden*⁵ para pertenecer a un sistema de naciones que cumplen una mínima normatividad que ha de nutrirse y mejorar cada vez más por consensos inter-nacionales.

Las sociedades han de esforzarse en la aceptación y cumplimiento de los Derechos Humanos, independientemente de las creencias religiosas o tendencias políticas –es decir, sin importar si son liberales o jerárquicas–, con el propósito de mostrar que pueden ser admitidas o consolidar su pertenencia a lo que Rawls llama *sociedad política justa de naciones*.

De esta manera, el respeto de los Derechos Humanos se convierte no sólo en condición última de un paradigma consensual como el rawlsiano, sino, y sobre todo, en un mecanismo en las relaciones internacionales, no para excluir a otros pueblos, sino para manifestar un modelo de orden y de justicia a partir del reconocimiento de unos derechos básicos, que para Rawls (1996) serían: “el derecho a la vida y a la seguridad, a la propiedad personal, a una cierta libertad de conciencia y de asociación y el derecho a la emigración, además de defender el Estado de derecho” (p. 118). Así pues, aquellas sociedades que no logren aceptar o cumplir este mínimo requerimiento se excluirán por sí mismas de una futura organización universal de naciones.

Ahora bien, ahonda Rawls (1996, p. 107 – 112) en los requisitos que una sociedad no liberal o jerárquica debe cumplir para ser bien ordenada y para ‘sentirse a gusto’ en una futura asociación inter-nacional: 1) deben ser pacíficas, prefiriendo siempre los mecanismos diplomáticos y de intercambio; 2) poseer un sólido sistema legal que imponga deberes y parámetros mínimos

5 Con su texto, *The Law of Peoples*, Rawls logra ampliar su concepción de justicia como equidad (desarrollada en *A Theory of Justice*) a una comprensión de ésta como *principio de orden* para el sistema internacional.

de equidad a sus nacionales, los cuales lo han de reconocer como legítimo; 3) respetar un catálogo básico de derechos humanos.

Insiste Rawls en el tercer requisito dejando claro que los Derechos Humanos son condiciones últimas de los sistemas legales de las sociedades bien ordenadas (ya sean liberales o jerárquicas), y que por tanto hacen parte de lo que se consideraría ‘no negociable’ para una futura organización universal de naciones basadas en la justicia como *principio de orden*.

Así pues, son los Derechos Humanos el resultado de un modelo de consenso de los pueblos que se han esforzado por lograr cierto orden político, social y económico, y en este sentido son producto de una dinámica contractual que se ha enriquecido, indudablemente, de un acuerdo que ha tenido lugar, a nivel más amplio, a partir del diálogo entre los pueblos. Los Derechos Humanos son entonces producto de un consenso, de un *modus vivendi* que, a los ojos de Rawls, debe ser establecido como llamado al orden y la justicia para los regímenes expansionistas que están fuera de la ley, y en este sentido, lejos de aceptar un *derecho de pueblos* (Rawls, 1996, p. 124).

Rawls y la propuesta del contrato universal

“Los derechos humanos son una variedad especial de derechos de aplicación universal cuya intención general no es discutible. Forman parte de un derecho de los pueblos razonable” (Rawls, 1996, p. 121). Para John Rawls es impensable una propuesta de un *derecho de pueblos* sin la aceptación y el respeto, por parte de las distintas naciones, de los Derechos Humanos; pero, es más impensable aún el reconocimiento de estos últimos desde una postura anti-universalista.

Ahora bien, es preciso preguntarse ¿cuáles serían las razones por las cuales la aplicación universal de los Derechos Humanos no es discutible?

Para responder a esta pregunta es preciso tener en cuenta que el fin que persigue Rawls es la consecución de un contrato universal, es decir, de un acuerdo entre pueblos -lo que implica ir más allá de un simple acuerdo entre los Estado-nación-, los cuales deben poseer ciertas características, antes mencionadas, y que según la propuesta rawlsiana, las llevan a ser conside-



radas sociedades bien ordenadas. En este sentido, los Derechos Humanos constituyen un condicionante extrajurídico y supranacional para cualquier sociedad que se denomine ordenada y por tanto que pretenda hacer parte de una organización universal de naciones. Son el requisito fundamental para cualquier contrato social universal, en cuanto que, si son asimilados y aceptados en una sociedad, dan cuenta del correcto funcionamiento del sistema legal interno y de su proceder pacífico con respecto a otros pueblos.

En esta medida, para Rawls la función de los Derechos Humanos a nivel interno son: primero, ser expresión de decencia de un orden legal y condición de legitimidad de un régimen cualquiera; segundo, dada su existencia en un país, excluir cualquier intento –incluso pretendidamente justificado– de intervención económica o militar por parte de otras naciones; y, tercero, plantear un límite al mismo pluralismo y mutua tolerancia entre los pueblos (Rawls, 1996, p. 122).

Con su propuesta de un *derecho de los pueblos*, Rawls indiscutiblemente lo que pretende es establecer ciertos límites razonables a lo que debe o no debe ser tolerado, pero al mismo tiempo, y tal vez sin percatarse de ello, Rawls está tratando de expandir el ideal Occidental de una sociedad liberal ordenada. En caso de que esté conciente de ello, entonces lo que está haciendo con dicha propuesta es persuadir a regímenes que están, según él, fuera de la ley, para que se acojan a un *principio de orden* como condición para hacer parte de un contrato universal entre naciones justas.

Dicho *principio de orden* como ya se ha dicho tiene como punto de partida un primer acuerdo o consenso: los Derechos Humanos; aunque sea unos básicos derechos como el del respeto a la vida, a la seguridad, a la propiedad personal y a una cierta libertad de conciencia y de asociación.

Así pues, pensando en un eventual contrato social universal Rawls exige, como mínimo, la aceptación y cumplimiento de los Derechos Humanos que, según él, no es un imposible para sociedades tradicionales donde no impera la democracia constitucional, en tanto que éstas, si bien no tienen que asumir todo de la dinámica de Occidente, pueden lograr por lo menos ser sociedades bien ordenadas desde sus condiciones particulares. Es decir, este contrato social universal sólo será posible si se asimila el denominado *derecho de los pueblos*, cuya condición última es el respeto por los derechos humanos básicos.

Otra razón por la cual Rawls considera que esta exigencia no debe ser un imposible para las sociedades tradicionales o jerárquicas, es porque considera que todas deben estar interesadas en saber el modo correcto de relacionarse con las demás sociedades. Se convierte así el *derecho de los pueblos*, en cuanto doctrina de un contrato social universal, en una herramienta fundamental para las relaciones inter-nacionales. Señala Rawls (1996):

Toda sociedad debe saber no sólo cómo se relaciona sino cómo debe comportarse con las demás sociedades [...] debe formular ciertas ideas y principios para guiar sus políticas en relación con otros pueblos. [...] Si no pudiéramos aplicar estas ideas al derecho de los pueblos, la concepción liberal de la justicia política parecería historicista y sólo tendría validez para sociedades cuyas instituciones políticas y cuya cultura sean liberales. Es esencial mostrar que esto no ocurre cuando se apoya la causa de la justicia como equidad, así como la de otras ideas más liberales (p. 87).

Con la propuesta contractual universalista de un *derecho de los pueblos*, se busca la consolidación de sociedades bien ordenadas por una parte, así como el respeto y la conservación de los Derechos Humanos, por otra; esto por supuesto, teniendo en cuenta que es un imperativo para todas las sociedades interesarse por lograr consensos cada vez más razonables en su relación con otras.

En último término, Rawls considera que es posible lograr hacer un contrato social universal de naciones que busquen mejorar internamente y mejorar sus relaciones internacionales, a partir de un principio de orden que, definitivamente y por más que trate de ocultarse, debe parecerse en alguna medida a la concepción de justicia como equidad, la cual a su vez exige que se tenga en cuenta el reconocimiento de la llamada *posición original*—donde los actores son considerados libres e iguales, en condiciones equitativas de argumentación— como pre-supuesto de reconocimiento mutuo para el logro de consensos razonables.

Conclusiones

Entendiendo los Derechos Humanos desde la perspectiva de Rorty y de Rawls, queda claro que no tiene sentido una filosofía cuya tarea sea buscar fundamentos ahistóricos señalando una naturaleza o esencia humana, es decir,



una realidad que supere lo meramente cultural y que tenga validez universal; esto dado que lo que cada pueblo entiende como 'lo humano' y que cree valioso, respetable y conservable, es una construcción *demasiado humana* y sujeta a un espacio y un tiempo, esto es, a un contexto. Con respecto a esto Rorty (1998) señala:

Vemos en nuestra tarea un esfuerzo por hacer a nuestra cultura —la cultura de los Derechos Humanos— más autoconsciente y más poderosa, en vez de tratar de demostrar su superioridad sobre otras culturas apelando a algo transcultural. Creemos que lo más que la filosofía puede pretender es resumir nuestras intuiciones (influenciadas por la cultura) acerca de lo que es correcto hacer en diversas situaciones. El resumen se efectúa formulando una generalización a partir de la cual puedan deducirse esas intuiciones, con la ayuda de premisas no discutibles (p. 171).

Así pues, no se trata de ser benévolos con los otros porque recordamos o contemplamos la Idea del Bien, porque somos hijos de un mismo Dios o porque tenemos una 'esencia común' que nos otorga dignidad y no meramente importancia, sino de respetar los derechos que la cultura en la que nos tocó vivir nos ha otorgado, en cuanto que con estos se pretende valorar, conservar y conseguir la imagen de 'lo humano' que queremos; en Occidente es esto lo que pretendemos con la declaración de los Derechos Humanos. Evidentemente, detrás de todo esto están unos hechos históricos que nos han llevado a revisar y cambiar las acciones crueles de nuestro pasado que han causado humillación y dolor a los otros.

En este mismo sentido Rawls, en total rechazo a las posturas fundacionalistas, muestra su desinterés por la pregunta acerca del fundamento de los Derechos Humanos o por la búsqueda de una doctrina o concepción filosófica que intente mostrar que son inherentes a la naturaleza humana. De ahí que afirme:

La mayoría de las perspectivas filosóficas familiares, como el intuicionismo racional, el utilitarismo (clásico) y el perfeccionismo, también han sido formuladas de manera general para que nos sean directamente aplicables en todos los casos. Aunque estas no tengan fundamento teológico, su fuente de autoridad es la razón (humana), un ámbito independiente de valores morales, o cualquier otro fundamento de validez universal [...] Contrariamente, un punto de vista constructivista, como aquel de la justicia como equidad y el de otras ideas liberales generales, no parte de principios universales aplicables a todos los casos (Rawls, 1996, p. 89).

En otro asunto en el que podemos hacer coincidir a estos dos pensadores, es en que ambos consideran que los Derechos Humanos pueden servir como un mecanismo de cohesión y de persuasión usado por Occidente frente a las otras culturas (con regímenes tradicionales), para mostrarles qué es lo más valioso, respetable y por tanto digno de conservar del ser humano; ambos coinciden también al pensar que no hay que olvidar que no dejan de ser producto de acuerdos que se han generado en medio y por las contingencias históricas, sin embargo, se distancia un poco la postura de Rorty, al señalar que están condenados al límite de una audiencia determinada, en este caso a la cultura occidental, aunque no niega que se puedan extender a otras sociedades por vía de la persuasión y la educación de los sentimientos; Rawls por su parte cree que es posible determinar la universalidad de los Derechos Humanos, no por la vía del fundacionalismo, sino por medio de la exigencia de la aceptación y el cumplimiento de éstos por parte de los pueblos, para garantizar el orden y la integración a una organización universal de naciones.

Así entonces, lo que ambos pensadores nos advierten es que cuando creemos que los Derechos Humanos son inherentes a la naturaleza o *esencia humana* –considerándolos como referentes morales cuya procedencia no es humana–, estamos a sólo un paso de su imposición violenta, como si estuviéramos ante un ‘mandato divino’ y no ante un resultado útil y maduro de nuestras contingencias históricas –y de la actitud de rechazo que hemos asumido frente a los actos de discriminación y crueldad en los que hemos caído en nuestro pasado–. Si seguimos considerando que los Derechos Humanos son la salvación que Occidente debe ofrecer a otros pueblos, continuaremos moviéndonos en los presupuestos de la ontoteología o de la metafísica, hecho que Gianni Vattimo (1994) denuncia en cuanto que resulta en imposición de la ‘Verdad Única’. Resulta en violencia; pero lo más grave de esto es que tendremos la excusa perfecta para invadir pueblos y asesinar personas bajo la consigna: “toda persona tiene Derecho a la Vida”.

Ahora, alguien podría considerar que para la cultura Occidental los Derechos Humanos son un *absoluto* y que por tanto hay que hacerlos valer de cualquier forma, frente a cualquier práctica que anule las garantías otorgadas por dichos derechos, entre las que se cuenta la libertad y la igualdad; sin embargo, un pragmata como Rorty nos recuerda que las condiciones de vida que hoy tenemos y que queremos conservar sin dejar de madurar y mejorar, no son de por sí un absoluto sino “el mejor medio que fuimos capaces de imaginar hasta este momento en procura de alcanzar la máxima felicidad



posible para los seres humanos” (Rorty, 2009, p. 32). Rawls deja claro que uno de los requisitos que debe cumplir una sociedad para ser considerada bien ordenada es ser pacífica, es decir, no imponerse a las otras; a tal punto pretende Rawls insistir en esto que, incluso con respecto al asunto de la exclusión de las sociedades jerárquicas por parte de las liberales, afirma: “la exclusión no es de las sociedades liberales con relación a las jerárquicas sino, por el contrario y en caso dado, sólo podría serlo de las jerárquicas hacia las liberales por considerarse aquéllas incompatibles con éstas” (Rawls, 1996, p. 66).

Así pues, la manera como fuimos capaces de llegar a imaginar la cultura de los Derechos Humanos y la esperanza de construir plenamente esta utopía, depende del progreso de los sentimientos y no del conocimiento de la naturaleza humana o las obligaciones morales. El problema que siempre se quiere señalar cuando se lanza una afirmación de este tipo, es que nos parece inconcebible dejar el mejoramiento de las sociedades en manos del sentimiento, el cual siempre lo afiliamos a lo débil, a lo femenino; sin embargo, este tipo de posturas no son más que producto de una mentalidad *folocéntrica* (y ontoteológica), donde se nos ha convencido de que la pasión y el sentimiento no son dignos de confiar, porque llevan a la perdición (al pecado), por eso es mejor que la razón, signo de lo varonil, lleve las riendas, sobre todo en asuntos morales. Rorty (1998) denuncia este *falogocentrismo* en el que hemos caído, poniendo en evidencia la invitación que nos ha hecho gran parte de la tradición filosófica: “librarse de todo lo viscoso, pegajoso, húmedo, sentimental y femenino” (p. 183).

Con respecto a Rawls, digamos que logra hacernos dar el paso -a los que seguimos el neopragmatismo rortiano- al reconocimiento de una posible forma de comprender la universalidad de los Derechos Humanos como un catálogo o patrón mínimo ‘no negociable’, no porque sean un mandato divino o sean inherentes a una supuesta naturaleza humana, sino en cuanto que se convierten en condición o requisito para la consolidación de un eventual contrato social universal que reúna a naciones justas, es decir, que cumplan con un *principio de orden* y que respeten y garanticen los Derechos Humanos; de esta manera, la comprensión de éstos queda adscrita a un paradigma consensual o a un ambicioso contractualismo de orden universal, con el que Rawls intenta establecer un *derecho de los pueblos*.

Ahora bien, es posible hacer diversas críticas a la rortiana exacerbación del sentimentalismo, así como al ingenuo etnocentrismo o la inocente

suposición del elector ideal y el conjunto de opciones apropiado en el que cae el contractualismo rawlsiano –esto último criticado en su momento por Bruce Ackerman (1980)-, sin embargo, merecerían estas críticas un espacio más profundo de reflexión, pudiendo ser tema de otro escrito.

Referencias

- Ackerman, Bruce. (1980). *Social justice in the liberal state*. New York: Yale University Press.
- Dewey, John. (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hume, David. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza: Madrid.
- Rawls, John. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1993). The law of peoples. En Stephen Shute & Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*, New York, Basic Books.
- _____. (1996). *El derecho de los pueblos*. Comentario preliminar de Oscar Mejía. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rorty, Richard. (1998). *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.
- _____. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz.
- Smith, Adam. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza.
- Suárez, José Olimpo. (2005). *Richard Rorty: el neopragmatismo norteamericano*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vattimo, Gianni y otros. (1994). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.