

Merlo, Carlos Alberto.

Escuela de Ciencias de la Información. UNC.

Eje N° 6: Violencia, política y democracia.

Título de la ponencia:

¿Los derechos humanos, una institución sin fundamentos? El trasfondo epistemológico de un debate práctico.

Resumen: En la actualidad los derechos humanos gozan de un alto grado de reconocimiento. En la Argentina, son parte inescindible de la cultura democrática a partir de la recuperación de la democracia en 1983. Pero más allá de su institucionalización, se presenta el problema filosófico de su legitimidad, que ya no puede atribuirse a supuestos metafísicos o trascendentales. En nuestro tiempo - para muchos la era del pensamiento postmetafísico- se los funda en su carácter racional, en su poder sentimental o en la conjunción de ambos factores. Al respecto se destacan posturas como la de Richard Rorty y Jürgen Habermas, ambos defensores modernos de los DDHH, pero que se enfrentan en lo que atañe a la cuestión de su legitimación. Rorty rechaza que se los pueda validar como universales a partir de principios esenciales o transculturales y sugiere que su fuerza se apoya en sentimientos de dolor compartidos. Por su parte Habermas -la alternativa racional discursiva- afirma que su justificación se apoya en supuestos pragmático-universales y en una teoría de la evolución social.

Ponencia

La institución de los DDHH ha alcanzado un alto grado de reconocimiento mundial. Sus hitos históricos son la Declaración de la convención de Virginia, EEUU (1776), la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, Francia (1789) y la declaración de las Naciones Unidas (1948), que consagra el reconocimiento de un conjunto de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

En la Argentina -y en resto de Cono Sur- la consideración de los derechos humanos como componente inescindible del orden democrático, surge a partir de la recuperación de la democracia en 1983. Hasta entonces, a pesar de ser fundamentales en la estructura jurídica y constitucional, no eran aceptados como tales, por los diferentes actores de la cultura política.

En las sociedades de la región, el siglo XX fue el período en que firmaron tratados que las obligaron formalmente a respetar los derechos humanos. No obstante hasta hace poco, el tema era extraño a la cultura política. De hecho hasta el “proceso de reorganización nacional”, ni los militares ni las fuerzas de la extrema izquierda reconocían la supremacía de los derechos humanos como el fundamento de la vida pública. Tanto para las elites como para las clases populares, el lenguaje de los DDHH estaba desprovisto de significado¹.

Desde los años 80 en adelante su legitimidad, más allá de los retrocesos que significaron las leyes de Obediencia debida, Punto final e Indulto, los DDHH se convirtieron paulatinamente en la columna vertebral del sistema democrático.

Respecto de la cuestión de la problemática filosófica de su legitimidad, ya no es aceptable remitirse a supuestos metafísicos o trascendentales, como aparecen en la declaración de las revoluciones norteamericana (1776) y francesa (1789). En nuestro tiempo se plantean nuevas alternativas teóricas, entre las que se destacan las propuestas de Rorty y Habermas.

Rorty, neopragmatista, defiende valores políticos y éticos de la Ilustración -como los derechos humanos y la democracia liberal- pero rechaza que puedan justificarse en base a principios esenciales. El suyo es un enfoque etnocéntrico, antiesencialista y antiuniversalista. Por su parte Habermas, que encarna la alternativa racionalista-universalista, considera que los DDHH pueden justificarse a partir de de supuestos pragmático-universales, base que funda una racionalidad discursiva. Además plantea que son un producto de la evolución social de la especie.

Rorty manifiesta que los DDHH no necesitan fundarse en esencias ni en principios universales de ningún tipo. A diferencia de Habermas, pone énfasis en la importancia de los sentimientos como base para educar a la sociedad en el respeto de esa institución.

La tesis rortyana permite entender la aceptación de los DDHH en nuestro medio, en relación con el impacto que la literatura, el cine y la televisión han tenido en la transformación del sentido común. Mientras que la tesis habermasiana reivindica el papel de la argumentación racional en contra de la inhumanidad de las violaciones de los DDHH.

¹ Roninger, L y Sznajder, M. (2005) *El legado de las violaciones de los Derechos humanos en el Cono Sur*, Al Margen, Buenos Aires, pág. 65

Rorty brinda una interpretación antirracionalista y antiuniversalista de los derechos humanos. Apela a la empatía relacionándola con el sufrimiento de los otros. Por ello sugiere que Hume y Baier (filósofos del sentimiento) tienen más para enseñarnos que racionalistas como Kant y Habermas.

La impugnación rortyana de los supuestos universalistas deriva en algunas aporías, principalmente por su etnocentrismo, enfoque que puede ser considerado como una forma de contextualismo relativista. Uno de sus flancos débiles tiene que ver con su planteo de los derechos humanos, pues la recusación del racionalismo y la apuesta a la educación sentimental como motor del cambio social, suponen una perspectiva demasiado radical respecto del poder de los sentimientos.

El antirrepresentacionalismo rortyano deconstruye los postulados del representacionalismo esencialista: a) la distinción apariencia-realidad y b) el ideal epistemológico de que se puede aprehender la realidad tal como es en sí misma². También invita a remplazar esas tesis por otra en la que se diferencia entre maneras de hablar menos útiles y más útiles. Una premisa conectada con el abandono de la concepción correspondentista de verdad, como aprehensión de la naturaleza intrínseca de la realidad, lo cual supone que es posible trascender el lenguaje (y el contexto social) en el que se expresan nuestras creencias y teorías para acceder a una realidad deslingüística. En su lugar Rorty asevera que la verdad es una propiedad de las proposiciones y de las descripciones del mundo, las cuales no pueden existir independientemente de la mente humana³.

El antirrepresentacionalismo rortyano está relacionado con (a) el antiesencialismo (b) el panrelacionismo, conforme a las cuales, los objetos espaciotemporales: i) no poseen “esencia” alguna que los define y que pueda distinguirse claramente de sus accidentes y, ii) son integrantes de una trama de relaciones que les da sentido. Es más, la realidad debe ser entendida como una trama de relaciones⁴. Conforme a esto desestima dos nociones centrales de la epistemología moderna, las que afirman que el conocimiento se explica a partir de la metáfora de la mente como espejo de la naturaleza y que es objetivo.

² Rorty, R. (2000a) “Introducción”, en: *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, pág. 11.

³ Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, pág. 25.

⁴ Rorty, R. (1997a) “Un mundo sin sustancias o esencias”, en: *Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pág. 54.

Para el neopragmatista no existe fundamento alguno desde el que se pueda verificar (reflejar) una creencia o teoría a partir de la “realidad en si”, pues no podemos trascender las prácticas sociolingüísticas que articulan la vida de las comunidades humanas. Por ello, sostiene que debemos abandonar la categoría de objetividad, subsidiaria de la noción de verdad como correspondencia.

En un giro sociológico-lingüístico, Rorty opone objetividad a solidaridad. El primer concepto entraña la existencia de seres humanos que se relacionan de modo inmediato con la “realidad en si”, trascendiendo a su grupo de pertenencia cultural (ethnos), o sea abandonando su propia comunidad en nombre de una comunidad imaginaria o real. De modo que las formas de justificación de las creencias no deben ser meramente sociales y locales, y deben conducir a la verdad⁵. Por su parte, la solidaridad, una noción práctico- epistémica, alude al deseo de alcanzar un consenso intersubjetivo lo mas vasto posible, haciendo que el <<nosotros>> sea lo mas amplio y abarcativo posible⁶.

Hablar -como hace Rorty- de <<nosotros>> como el trasfondo sociolingüístico desde el que se despliega un determinado tipo de creencias teóricas y prácticas, y de formas de justificación de las creencias, parece limitarnos a un contexto cultural dado. Es por ello que universalistas como Habermas, le califican (y descalifican) como relativista, a partir de la reivindicación de la conexión entre la objetividad y una racionalidad transcultural no esencialista, descentrada, que permite evaluar saberes y prácticas de otras culturas y/o comunidades a partir del diálogo intersubjetivo.

Rorty no acepta el epíteto de relativista⁷, aunque si acepta que se lo considere como etnocentrista. Sostiene que ser etnocéntricos no es más que decir que se deben contrastar las creencias sugeridas por otras culturas intentado tejerlas con las creencias que ya tenemos⁸. Reivindica así la tesis negativa de que no hay forma de describir el ser de las cosas desde una perspectiva que no sea contingente e histórica.

Según el neopragmatista, una vez que se abandona el deseo de objetividad, -noción de naturaleza epistemológica y metafísica, se puede consecuentemente postular en su lugar a la solidaridad, una categoría cuya base es ética y que se

⁵ Rorty, R. (1996) “Solidaridad u objetividad”, en: *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Ediciones Paidós, pág. 39-41.

⁶ *Ibidem*, pág. 41

⁷ *Ibidem*, pág. 42.

⁸ *Ibidem*, pág. 45.

sustenta en el <<nosotros>> intersubjetivo. De esta manera se opera un desplazamiento de analítico, del campo metateórico al práctico: ético y político. Entonces, el estudio del conocimiento pasa a situarse en la dimensión de las explicaciones sociohistóricas, acerca de cómo los colectivos humanos han tratado de alcanzar acuerdos respecto de sus sistemas de creencias.⁹

Rorty y Habermas aunque rechazan el esencialismo, pero comparten una valoración positiva respecto de las instituciones políticas ilustradas¹⁰, disienten respecto de la necesidad de legitimar los derechos del hombre bajo supuestos universales. Es en la dimensión epistemológica que Rorty junto a sus aliados postestructuralistas, Derrida y Foucault¹¹ sienta posiciones antifundacionistas y antiuniversalistas. Al amparo del espíritu deconstruccionista objetan la necesidad e incluso la existencia de criterios últimos de racionalidad, mientras que Habermas –el guardián de la razón- reivindica el uso de universales pragmático-comunicativos en su combate contra el relativismo.

La deconstrucción neopragmatista nos sitúa frente a problemas ético-políticos fundamentales relativos a los derechos humanos:

- a) ¿cuál es su status una vez que se ha dejado de lado la idea de que constituyen una aprehensión del núcleo esencial de la naturaleza humana?
- b) ¿son solo una ficción útil
- c) ¿qué queda de la fuerza ilocucionaria del discurso de los derechos humanos?
- d) ¿es posible diferenciar entre facticidad y validez?

En su interpretación de los derechos humanos¹², Rorty se apoya en la tesis del filósofo argentino Rabossi, quien argumenta que la lectura iluminista clásica de esa institución se ha convertido en obsoleta a partir del holocausto perpetrado por los nacionalsocialistas. Además señala que esa interpretación responde a una metafísica esencialista que los considera anclados en una naturaleza inalienable

⁹ Ibídem, pág. 43.

¹⁰ Op. Cit, Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, pág. 84.

¹¹ Wellmer, A. (1988) "Intersubjetividad y razón", en: *Racionalidad*, Siglo XXI, México, pág. 261.

¹² Rorty, R. (2000a) "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Paidós, Barcelona.

surgida de la dignidad intrínseca del hombre, y como “anteriores” a su reconocimiento positivo por parte de los Estados y la comunidad internacional¹³.

Para Rorty, las violaciones flagrantes a los derechos del hombre no se explican por el desconocimiento por parte de los victimarios de la condición humana de los damnificados, sino por el hecho de que los nazis, racistas, homofóbicos y xenófobos (nosotros agregaríamos torturadores) las conciben como subhumanos, animales o niños¹⁴ que no poseen la “esencia” propia del hombre que ellos sí ostentan.

Desde el punto de vista rortyano, una vez descartado que el ser humano posea esencia, esa cuestión se transforma en un sinsentido, al tratar de resolver esa temática apelando a algo universal cuando no hay universales, ni esencias, como plantean metafísicos como Platón y Tomás de Aquino¹⁵; Lo mismo sucede respecto de los criterios de justificación formales transculturales como los postulados por el kantismo, con su imperativo categórico¹⁶ o por Habermas, con su principio de universalización discursivo y procedimental.¹⁷

Consecuentemente con su epistemología contextualista, Rorty sostiene que la cultura de los derechos humanos no puede ser exportada a los grupos socioculturales que no la comparten, mediante la argumentación, pues esto implica la necesidad de premisas comunes y neutrales¹⁸. Apoyándose en la propuesta de la feminista Baier¹⁹, señala que esa cultura puede extenderse a los grupos sociales y culturales a las que les es extraña, gracias a que los humanos -más allá de las particularidades culturales- comparten los sentimientos del dolor y el rechazo a la humillación. Baier afirma que el progreso de los sentimientos se sustenta en la capacidad de sentir empatía por los otros. Primero por los más cercanos a nosotros: la familia, y luego por los que pertenecen al clan, la tribu, etc. Esta expansión del reconocimiento de los otros como seres semejantes, responde a una “facultad empírica” que posibilita captar las similitudes (coincidencias superficiales) con aquellos a los que previamente considerábamos muy diferentes. La capacidad de

¹³ Rabossi, E. (2000) “El fenómeno de los derechos humanos. Algunos supuestos y clichés”, en: *Phrónesis. Revista de filosofía*, año 1, N° 3, pág. 16.

¹⁴ Op. Cit, Rorty, R, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, pp.221-22.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 225.

¹⁶ Kant, E. (1990) *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, pág. 36.

¹⁷ Habermas, J. “Objeciones de Hegel contra Kant y la ética del discurso”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

¹⁸ Op. Cit, Rorty, R, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, pág. 232.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 236.

sentir empatía sustenta la tesis de la efectividad de la educación sentimental²⁰, punto de partida para modificar las estructuras de prejuicios respecto de los que son “diferentes a nosotros”. Por lo tanto, la transformación de los fanáticos en respetuosos de los derechos de los demás no tiene que ver, según Rorty, con la aprehensión de algún núcleo de racionalidad moral, supracontextual. Este cambio se puede alcanzar a través de las historias tristes y sentimentales²¹, las cuales a partir de la mostración del dolor y la crueldad contribuyen a transformar las prácticas que se basan en la humillación de los diferentes. Frente a este argumento, el neopragmatista no incurre en una contradicción al apelar a la susceptibilidad al dolor -como un principio explicativo de la conducta moral-, cuando este sentimiento es considerado por el propio Rorty como prelingüístico²². ¿No adopta Rorty una posición fundacionista y esencialista al apelar a ese “núcleo moral” desde el cual se siguen los valores humanistas?

Nosotros, si bien acordamos con Rorty respecto del potencial de la educación sentimental, creemos que olvida que toda estrategia requiere para convencer, de razones y argumentos.

La expansión de la tolerancia y la compasión hacia aquellos en principio lejanos cultural y geográficamente, puede lograrse, no mediante el descubrimiento de “una común humanidad”, sino a través de la minimización de las diferencias una por vez. Las existentes entre los musulmanes y cristianos en la ex Yugoslavia, entre negros y blancos en el sur de los EE. UU, entre heterosexuales y homosexuales en una comunidad católica de Quebec. Instancias que permitirían unir a grupos tan distintos, a partir de la gran cantidad de pequeñas similitudes compartidas.²³ El avance de los sistemas morales de contextuales a transculturales responde a lo que Rorty llama justicia como lealtad ampliada, una hipótesis que permite entender la expansión de la cultura de los derechos humanos.

La lectura rortyana de los derechos humanos entiende que estos constructos sociales²⁴, no responde a la noción de obligación moral de respetar la dignidad

²⁰ *Ibidem*, pág. 236-38.

²¹ *Ibidem*, pág. 242.

²² Critchley, S. (2005) “Deconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?”, en: *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, pág. 59.

²³ Rorty, R (1997b) “Una ética sin obligaciones universales”, en: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pág. 100.

²⁴ *Ibidem*, pág. 97-8.

humana (concepto en sintonía con la tradición universalista), sino a la idea de lealtad hacia todos los que pueden experimentar dolor.

Rorty rechaza la existencia de una racionalidad práctica universal²⁵ que trascienda las prácticas morales contextuales. Esto plantea otra aporía, pues la contingencia y el carácter de construcción social de los derechos humanos parece significar su carácter de producto del ethnos occidental burgués. Entonces: ¿cuál es la legitimidad de su expansión planetaria?, ¿pueden los occidentales (con alguna autoridad) recomendar a los no occidentales, el respeto de los Derechos humanos? El neopragmatista reconoce que la desconfianza frente a los occidentales es comprensible, pues el argumento utilizado por estos para justificar sus incursiones coloniales, de que respondían al mandato divino, es análogo a la pretensión occidental contemporánea de que serían más racionales si adoptan su forma de vida. No obstante esto, Rorty sostiene que “como occidental leal” considera aconsejable que esas culturas realicen los mismos cambios que “nosotros”: la abolición de la esclavitud, la aceptación de la igualdad de género y de los casamientos mixtos, la tolerancia religiosa y sexual. Si así lo hacen es posible que el resultado les vaya a gustar.²⁶ Este párrafo deja en claro que la adopción del etnocentrismo como perspectiva para comprender y evaluar las relaciones interculturales, tiene consecuencias importantes. Incide en el debilitamiento de la fuerza ilocucionaria del discurso de la cultura democrática, el cual -desde el enfoque rortyano- se legitima en última instancia por la autocomprensión occidental como una forma de vida superior a otras culturas. Rorty considera al ethnos Occidental democrático secularizado como la base comunitaria y la medida socio-contextual de todas las cosas

La aceptación de la historicidad de la cultura de los derechos humanos, implica: a) un reconocimiento de la su no esencialidad, punto en el cual acordamos con Rorty, y b) la negación de la necesidad de estándares para evaluar su corrección y universalidad. Esto implica una peligrosa renuncia a criterios normativos que permitan tematizar la legitimidad de las normas y valores, ya sea en el marco de una sociedad o frente a la contraposición de valores de los diferentes <<nosotros>>. Esto implica también la imposibilidad de distinguir entre facticidad y validez. Por lo

²⁵ Rorty, R. (1988) “La justicia como lealtad ampliada”, en: *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, pág. 117.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 122.

tanto la elección por la cultura de los derechos humanos no se sustenta en una validación dialógica objetiva, sino en una decisión, que responde al hecho de que los preferimos por que son la base de nuestra cultura.

La crítica rortyana al fundacionismo, tiene dos caras. Constituye una instancia progresista al deconstruir las bases epistémicos de las praxis fundamentalistas. Pero también tiene su lado negativo, pues una vez destruido todo esencialismo y universalismo, hace lugar a formas de irracionalismo exclusivista.

La fuerza de los DDHH, como principios articuladores de una vida social más igualitaria y democrática, reside -mas allá de las validaciones argumentativas teóricas a las que hemos hecho mención- en la rememoración de las graves consecuencias que su quebrantamiento produce en el tejido social.

Bibliografía:

Critchley, Simón (2005) "Deconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?", en *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (2000) "Objeciones de Hegel contra Kant y la ética del discurso", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.

Kant, Inmanuel (1990) *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires.

Rabossi, Eduardo (2000) "El fenómeno de los derechos humanos. Algunos supuestos y clichés", en *Phrónesis, revista de filosofía*, año 1, N° 3.

Roninger, Luis y Sznajder, Mario (2005) *El legado de las violaciones de los Derechos humanos en el Cono Sur*, Al Margen, Buenos Aires.

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

- (1996) "Solidaridad u objetividad", en *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Ediciones Paidos.

- (1997a) "Un mundo sin substancias o esencias", en *Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- (1997b) "Una ética sin obligaciones universales", en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- (1998) "La justicia como lealtad ampliada", en: *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona.

- (2000a) "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000.

- (2000b) "Introducción", en *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona.

Wellmer, Albrecht (1988) "Intersubjetividad y razón", en: *Racionalidad*, (L. Olive, comp.), Siglo XXI, México.