



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

N°104
2023 - 2
Abril - Junio

Análisis sobre la fundamentación emotiva de los Derechos Humanos en Rorty

Analysis on the Emotional Foundation of Human Rights in Rorty

Serapio Estanislao Cazana Canchis

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9755-6085>
Universidad San Ignacio de Loyola – Lima – Perú
scazanac@usil.edu.pe

Francisco Felizardo Reluz Barturén

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8951-1143>
Universidad Señor de Sipán - Lambayeque – Perú
rbarturenf@crece.uss.edu.pe

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7644294>

Resumen

Los derechos humanos se suponen sin requerir justificación de por qué deben ser tenidos respecto a otras formas de vida. No bastan suposiciones, por ello, los objetivos de investigación fueron: analizar la fundamentación del texto rortiano *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* e indagar argumentos para las intuiciones y las convenciones tácitas que tal propuesta encierra. Aplicando la hermenéutica dialógica, se obtuvo que, según Rorty, el discurso moral justificó la dignidad humana desde la racionalidad, sin éxito de persuasión; considerándose que el discurso rortiano, no escapa de la racionalidad y que su propuesta de fundamentación no está exenta de riesgos sociales.

Palabras clave: Derechos humanos; Fundamentación emotiva; Richard Rorty; Ética social.

Recibido 14-10-2022 – Aceptado 07-01-2023

Abstract

Human rights are assumed without requiring justification as to why they should be held in relation to other forms of life. Assumptions are not enough, therefore, the research objectives were: to analyze the foundation of the Rortian text *Human rights, rationality and sentimentality* and to investigate arguments for the intuitions and the tacit conventions that such a proposal contains. Applying dialogic hermeneutics, it was obtained that, according to Rorty, moral discourse justified human dignity from rationality, without success in persuasion; considering that the Rortian discourse does not escape rationality and that its foundation proposal is not exempt from social risks.

Keywords: Human rights; Emotive Foundation; Richard Rorty; Social Ethics.

Introducción

Una expansión de la cultura de los derechos humanos es altamente deseable y hasta resultaría superfluo demostrar por qué razón es mejor vivir en una sociedad donde se respeten los derechos de las personas en comparación a vivir en un contexto de barbarie donde tales derechos sean violentados constantemente. Lo que queda, entonces, es mostrar cómo se consiga esa meta incontrovertible. Richard Rorty¹ argumenta no solo que se puede llegar al mismo objetivo por medios diferentes y de igual valor, sino que opta por medios que a su juicio son más eficientes. En su análisis, argumenta que los filósofos morales desde Platón hasta Kant han intentado demostrar por qué los humanos tienen un valor distinto y especial, elevado, el cual debe tenerse en alta estima. En ese intento -afirmó- tenemos obligaciones morales los unos a los otros en razón de una igualdad fundamental y permanente. No una igualdad absoluta sino en sus características relevantes, por ejemplo, la capacidad racional.

Refiere Rorty que, la estrategia argumentativa, para él inviable, consiste en: Todos los humanos son racionales, entonces son iguales, y aceptando ello, acontece el salto que todos se deben tratar como dignos o valiosos. En primer lugar, sostiene Rorty, no es posible demostrar que los humanos tengan una “naturaleza” ahistórica e inamovible. Lo tenido son más bien premisas incontrovertibles, en razón de que algunas intuiciones convertidas en premisas permiten obtener resultados deseados. En segundo lugar, ¿por qué la igualdad debería ser razón suficiente para tratar cordialmente los unos a los otros? En tercer lugar, asumir y creer estas disquisiciones intelectuales, cual fantasías, no han generado la motivación suficiente para evitar masacres, guerras y crímenes en la historia. Así, Rorty afirma que, para promover una cultura de los derechos humanos, más que buscar un aumento de razón lógica se debe educar los sentimientos, por ejemplo, mediante la narración de historias tristes, las cuales permitan generar empatía con las personas sufrientes.

En el presente trabajo se aborda los presupuestos de esos intentos de fundamentar una condición humana igualitaria y permanente, a lo que Rorty denomina fundacionalismo partiendo de algunas partes de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, de Immanuel Kant. Seguidamente, se analiza el pensamiento de Rorty frente a Kant y a otros autores, a partir de su artículo *Human rights, rationality, and sentimentality*, el cual generó un gran debate desde su publicación en el ámbito anglosajón a finales de siglo XX, pero que es siempre actual. Al finalizar, el presente artículo se aplica la tesis de Rorty al análisis del personaje literario “el monstruo” en la novela de Mary Shelley² en lo que respecta a producir sentimientos de compasión a personas que inicialmente parecen indeseables y hasta abominables.

¹ RORTY, Richard. “Human rights, rationality, and sentimentality”. *The Yale Review*, 81(4), 1993, 1-20.

² SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Editorial Planeta, Lima, 2019.

Desarrollo

1. Fundamentación kantiana como afirmación fantasiosa según Rorty

En los diferentes espacios sociales, académicos, políticos, entre otros, respetar los derechos humanos es un supuesto moral no revisable; sin embargo, según Richard Rorty, la filosofía occidental desde Platón, pasando por Tomás de Aquino e Immanuel Kant, ha buscado establecer una justificación racional de la dignidad humana, creyéndose que su valoración especial por parte de sí mismos radica en la racionalidad, lo que es base de una comprensión de naturaleza ahistórica asumiéndose que esto los hace iguales.

Desde la ética kantiana, por ejemplo, se postula que toda acción moral debe asumir que la persona humana siempre es el fin y no un medio³, ninguna persona puede ser instrumentalizada con fines que vayan más allá de sí misma, de su propia dignidad. Para el filósofo de Königsberg, la dignidad humana es autoevidente en cualquier consideración racional. Si se despeja el camino a la razón y esta se expresa en libertad, libre de las tradiciones o de cualquier instancia de autoridad, inevitablemente se llegará a principios e imperativos éticos universales.

En su obra *¿Qué es la Ilustración?* Kant enfatiza que la naturaleza ya ha jugado el rol que le corresponde con respecto a esa capacidad para encontrar verdades universales, se ha encargado de dotar a la humanidad de una madurez para pensar, y que si no se llega a esas verdades autoevidentes se debe a la comodidad de sentirse dependiente de “tutores” intelectuales y morales. “Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea”⁴, ironía tan estridentemente actual de Kant.

Una razón así liberada de las ataduras de deberes impuestos, llegaría inevitablemente a este imperativo: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”⁵. Kant entiende el orden moral como lo dado universalmente en el ser humano, sin ser consecuencia de la voluntad individual sino de la manifestación de una “naturaleza” humana paralela a la concepción newtoniana de la naturaleza cósmica. Precisamente, Kant aspira a una autonomía de la razón, siendo necesario en consecuencia, una formulación explicativa con semejante universalidad; en efecto, al formular el mismo imperativo de otra manera, Kant vuelve a recalcar: “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”⁶, lo que significaría renunciar a la libertad humana, y esta es condición necesaria para la acción moral.

Kant, consciente de que una afirmación cuyos fundamentos no vayan más allá de las leyes de la propia razón, deja entrever un orden teológico, al afirmar en la *Crítica de la razón*

³ KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la Metafísica de las costumbres). Trad. Manuel García Morente, Edición Pedro Rosario, Puerto Rico, 2007, p.75.

⁴ KANT, Immanuel. *Philosophie der Geschichte*. (Filosofía de la Historia). Trad. Eugenio Imaz, 1994, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 25-37.

⁵ KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación para una metafísica de las costumbres). Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 126.

⁶ *Ibid*, p.127.

pura que las leyes morales “presuponen la existencia de un ente supremo”⁷. Sin embargo, Kant se inclina más por el carácter de necesidad lógica de los imperativos morales antes que en un fundamento de la metafísica clásica, deja entrever que, si no hubiese una universalidad, las consecuencias serían inconsistentes formales.

No obstante, quizá para no remitirse nuevamente a un orden lógico y buscar aceptación únicamente por una consistencia formal, Kant introduce un “objeto”, también universal, a su teoría moral: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”⁸, enunciado desde donde se infiere la dignidad, que hace referencia a un valor tan alto e importante que no es instrumentalizable, siendo fin noble ella misma. La dignidad va más allá de la felicidad. De hecho, uno puede llegar a ser merecedor de una vida feliz, pero esta no es condición para el actuar moral. La persona puede ser incluso infeliz como resultado de obrar en concordancia con el deber, pero ello es preferible, pues el deber es más importante que la felicidad ya sea individual o colectiva.

Kant era consciente que la felicidad no es baremo para la vida ética porque ésta es extensiva en diversidad de experiencias, muchas de las cuales fácilmente pueden llegar a contradicciones con respecto al actuar ético. En el siglo de Kant ya eran evidentes diferentes sistemas morales, incluso dentro de la propia tradición del occidente cristiano, por lo que lo universal evidente era el ser humano concreto, constatable, del cual había de extraer lo universal, como una dignidad.

2. Lo universal abstracto ¿también puede caducar?

Es ante esta confianza kantiana en la capacidad racional humana para crear reglas morales lógicas y universales, pero con aplicaciones prácticas, que Richard Rorty responde con una sospecha. Al filósofo de Königsberg lo considera como expresión moderna de una tradición que empezó con Platón. A juicio de Rorty, los filósofos fundacionalistas desde los griegos, pasando por el medioevo y la modernidad intentaron cimentar lo peculiar de lo humano en una naturaleza ahistórica, permanente, metafísica, y esa convicción llegó a ser tan natural que incluso quienes violan los derechos humanos recurren a implícitas justificaciones para sus actos. En su artículo *Human rights, rationality, and sentimentality*, Rorty cita a David Rieff, quien testimonia de las masacres en Bosnia. Los serbios no creían que estaban violando los derechos de seres humanos, sino de pseudo humanos, descalificación de sus víctimas para que ante sus propios ojos siguieran auto representándose como normales y civilizados.

Aquí Rorty encuentra la primera paradoja, la cual lo expone a veces muy sutilmente y otras de manera directa y hasta frontal. El esfuerzo de una serie de filósofos desde Platón hasta Kant, de varias formas intentaron definir un concepto de lo “humano”, permanente, inamovible, universal. Quizá la forma más conocida sea la de animal racional, cuya

⁷ KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental y metodología trascendental). Trad. José Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p.287.

⁸ KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Fundamentación para una metafísica de las costumbres) Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p.129.

formulación va a resonar fundamentalmente en Kant. Lo que llama la atención es que esa definición tuvo una aceptación tácita, no se vio en la necesidad de sustentar por qué la racionalidad debe ser un criterio para un mayor valor.

Además, como se ha visto, Kant asigna a la humanidad una dignidad, una valía, dependiente sólo de las intuiciones generales ya aceptadas. Pero ello no resultó ser una barrera contra la tortura, puesto que los torturadores rápidamente deshumanizan a sus víctimas y se deshumanizan ellos, bestializándose. Y los serbios no fueron los únicos en creer que servían a los propósitos de la verdadera humanidad al limpiar a la sociedad de gente indigna de ser parte del grupo de humanos, sino que también hicieron lo mismo los nazis y las camaraderías revolucionarias de diversa índole.

¿De qué podría servir un concepto lógicamente consistente pero que no sirva para la acción? El problema no está en encontrar un concepto mejor, en reemplazar los esfuerzos de Platón con elaboraciones mucho más exactas y complejas, puesto que a juicio de Rorty, los resultados serían los mismos, siempre se puede recurrir al argumento a la mano: no pertenecen a la familia de la verdadera humanidad. Y, además, según la filosofía pragmatista, no es posible acceder a ese tipo de verdades que se definan por la concordancia entre las definiciones y los hechos del mundo.

Para Rorty, las culturas humanas, los grupos humanos, van construyendo ciertas intuiciones sobre qué es conveniente hacer en determinadas circunstancias. Ese tipo de intuiciones se determinan por la eficacia para resolver problemas camino a la supervivencia, y ello se va convirtiendo en norma de la buena regla práctica y posteriormente a la norma moral. “El resumen se efectúa mediante la formulación de una generalización de la que pueden deducirse estas intenciones, con la ayuda de premisas no controvertidas”⁹. El objetivo en todo ello no es demostrar una correspondencia entre las premisas y lo que se establece como conclusión, sino aumentar la capacidad predictiva sobre lo que resulta más conveniente para ciertos fines. De manera que aquello que asumimos como una estructura objetiva del mundo resulta siendo un conjunto de predicciones eficientes en un sistema de circunstancias acontecidos en un momento y en un lugar determinados.

3. Los sentimientos como vehículos de moralidad

Con respecto a los sistemas morales que fundan la doctrina de los derechos humanos en presupuestos no históricos, no contingentes, y asignarle a ello un concepto de “racionalismo”, Rorty lo ve sólo como una pretensión de saber. Está consciente que una postura como la suya será vista como relativista y hasta como irracionalista, a su juicio la racionalidad o razonabilidad no debe depender de esa concepción representacionista o de correspondencia, más bien postula una racionalidad que dependa o que sea definida iniciando por la búsqueda de la mayor coherencia posible entre la trama de nuestras creencias morales. Desde este enfoque, la coherencia será tal a partir de los medios necesarios para conseguir objetivos socialmente compartidos. Sin embargo, cabe pensar, si

⁹ RORTY, Rorty. “Human rights, rationality, and sentimentality” (Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo) Trad. Ofelia Castillo. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 59-82.

acaso esta búsqueda de coherencia no es también una forma de racionalidad y universalidad a lo Kant, con la variante pragmato utilitaria del consenso rortiano.

Sin embargo, esta nueva manera de entender el “saber” ha jugado un papel más esperanzador con respecto a una cultura de los derechos humanos, puesto que incorpora la historia, lo cambiante, los hechos tecnológicos y sociales de los últimos 200 años, y experimenta qué nos hace “animales” más sensibles frente a nuestros semejantes. Apoyándose más en Darwin en su contraposición a Kant, el filósofo pragmatista sostiene que nuestro progreso moral post ilustración no se debe tanto al aumento de saber acerca de una “naturaleza humana universal”, sino al haber escuchado historias tristes.

Y ese hecho resulta ser más esperanzador debido a que pierde relevancia la pregunta “¿Qué es el hombre?”, pregunta no sólo irrelevante desde una perspectiva epistémica, según Rorty, sino cuyas respuestas posibles no pudieron evitar el holocausto; y más bien cobra importancia la pregunta “¿Qué podemos hacer de nosotros para vivir en un mundo mejor para nosotros y nuestros descendientes?”.

Rorty cree que constituiría una gran ganancia concentrar los esfuerzos ya no tanto en el aumento de un saber sobre qué nos hace semejantes, como si la semejanza fuese un criterio tan fuerte como para evitar la barbarie, sino más bien en la manipulación de los sentimientos, o en una educación sentimental. Dejando entrever que son los sentimientos y no la razón el mejor motor para los actos morales. En este enfoque es evidente que la literatura es una poderosa herramienta para mostrar lo terrible que puede ser para los demás si lo vemos como los otros, los extraños, los que no son como nosotros. Obviamente si nosotros somos los poderosos, pero si “los otros” fuesen los poderosos, para nosotros sería terrible que nos vieran como los extraños, de quienes cuyas costumbres y prácticas repulsivas se debe eliminar.

Ya desde los orígenes de la literatura se evidenció el poder hechizante de las escenificaciones y narraciones literarias. Esquilo (526 a.C.-456 a.C.) al escribir *Los Persas*, quiere mostrar el dolor humano como consecuencia de la guerra. El dolor humano ¿de quiénes? No de los griegos, que por cierto eran los civilizados paradigmáticos, sino de los persas, de los enemigos, de los otros. En la batalla de Salamina los vencedores fueron los griegos, pero el educador Esquilo pone de manifiesto el dolor de los persas, lo que a juicio de Carlos García Gual “muestra la generosidad espiritual de los griegos”¹⁰.

En una guerra habitualmente se ve al enemigo como el extraño, a quien se tiene el deber de odiar, de aniquilar tanto al soldado como a su simiente. Pero Esquilo quiere poner el inmenso dolor de los vencidos en el corazón de los vencedores. El mensajero, al llegar a la corte de Persia, narra cómo los cadáveres sangrantes de los soldados se estrellan contra las rocas de las playas de Salamina. Las madres, cuando despidieron a sus hijos jóvenes que se iban a la guerra, aún se apoyaban en una frágil esperanza de volverlos a ver, pero ahora, al escuchar al mensajero, el llanto ya no tiene donde apoyarse, todo ha acabado, la desmesura

¹⁰ GARCÍA GUAL, Carlos. Esquilo, Video. Fundación Juan March, 2018. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Rj9UAoefwig&t=330s>

de un rey ha arruinado a toda una generación joven. Los ciudadanos griegos, al ver que los enemigos persas, antes seres anónimos y sin rostro, ahora son humanos como ellos, pues tienen historia, tuvieron niñez, una madre y un padre que lo esperan, aunque ya sin esperanza.

De Esquilo, Rorty da un salto a Harriet Beecher Stowe (1811-1896), autora de *La cabaña del tío Tom*. Más de 2500 años después la literatura sigue haciendo beber la plenitud de las vivencias ajenas. Así como los griegos de pronto vieron a los persas como seres humanos sufrientes, los blancos estadounidenses comprendieron que los esclavos negros no sólo eran tan racionales como ellos, sino que sus experiencias eran duras, y que ellos eran los responsables de esas crueldades.

Y ya entrados en el siglo XX, elementos tan mundanos como los artefactos tecnológicos que posibilitaron las cadenas de noticias, radiales y televisivas, el cine, y posteriormente la internet, hicieron perder las distancias donde ocurrían las masacres. Las diferencias de idioma, de religión, de etnia, no eran barreras insuperables para ver a los demás como seres humanos, si bien no iguales en todo, pero sí sufrientes. Ya no era relevante sumar el mayor número posible de las características que asemejaran a los humanos del planeta, sino acceder a ver las terribles consecuencias del racismo y el fanatismo religioso. A juicio de Rorty, no fue el racionalismo kantiano ni el voluntarismo nietzscheano que nos acercó al ideal ilustrado de vivir en armonía los unos con los otros, sino el relato de historias tristes.

Persistir en la búsqueda de una igualdad universal como requisito para una cultura de los derechos humanos, no nos alejaría de la actitud de los torturadores que piensan que hacen un favor a la verdadera humanidad al limpiar al mundo de los que consideran perros y pseudo humanos. “A este respecto, su imagen de sí se parece a la de los filósofos morales quienes esperan limpiar al mundo del prejuicio y de la superstición”¹¹, y esperan al fin convertir al mundo en verdaderamente humano al llenarlo de racionalismo puro. En ese camino, quieren excluir al monstruo irracional, al que no piensa como ellos y por tanto consideran fanático. En este punto, Rorty se percató de que la violencia tribal o psicopática puede trasladarse fácilmente de los garrotes y los fusiles a los sistemas conceptuales, y sin darse cuenta de ello resultan pareciéndose demasiado a aquellos de quienes desean distanciarse.

En lugar de ello, Rorty piensa que, a los actuales estudiantes universitarios, cosmopolitas del occidente moderno no se les debe enseñar a ver como irracionales a quienes persiguen a los demás por cuestiones políticas o religiosas, y quieren asesinar a autores de libros incómodos, sino explicarles que esas personas peligrosas simplemente no tuvieron adecuada educación y, por consiguiente, seguridad argumentativa. Menudo reto que también pasa por la toma de la conciencia racional.

¹¹ Idem, p. 2.

4. **La tesis de Rorty en el análisis del personaje “el monstruo” de Mary Shelley**

Pero, ¿qué pasa si el enemigo, a quien ya no lo vemos simplemente como el extraño, diferente de nosotros, sino como a un verdadero monstruo? En alguna medida la tesis de Rorty también puede plasmarse en una obra que él no cita pero que presenta a unos personajes encarnando perfectamente el gran poder de la literatura para ver el mundo a través de los ojos de quienes difícilmente pueden verse como humanos.

Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), a partir de 1816, escribió una novela considerada fundante en varios sentidos. Su personaje Víctor Frankenstein, tenía una pasión por las ciencias y por lo que podría hacer con el conocimiento científico. Lector de Paracelso, Flamel, y de sabios y filósofos de la antigüedad clásica, quiere llevar al laboratorio la ciencia antigua y los recientes descubrimientos científicos y tecnológicos de su tiempo, como la electricidad.

Después de varios meses y días de arduo trabajo y errores, con partes dispersas de cadáveres da vida un monstruo de características humanas. En la novela sólo se le nombra con el calificativo de “monstruo”. No tiene un nombre que lo humanice. Sin embargo, con el pasar del tiempo, los lectores le llegaron a conocer por el apellido de su creador: Frankenstein.

Con ciertas alusiones teológicas, la autora al igual que el “segundo Adán” experimenta abruptamente la existencia. Esto es significativo, pues ningún humano ha tenido su experiencia, de nacer adulto. El monstruo literalmente no tuvo niñez, no experimentó el mundo paulatinamente, con juegos y sueños, en competencia con otras inocencias. Simplemente se presentó a la existencia. Sus sentidos sufrieron abruptamente el golpe de la realidad, de la luz, de los sonidos. Sus sentidos no despertaron lentamente como en aquel viaje habitual desde la matriz hasta la vida adulta de una persona, sino que todo el viaje, desde la concepción a la vida adulta, se produjo de un golpe.

Una existencia así de radical no genera apego, sino espanto. La reacción inmediata, automática, es la huida. Pero ¿adónde huir? El monstruo sale del laboratorio abruptamente y para huir de la tortuosa luz se refugia en las sombras del bosque. Este lugar es la cuna de lo agreste, oscuridad de su ser y la rudeza de su actuar. El bosque es un símbolo de la morada de los que huyen, pero también de lo salvaje, de la dureza de la existencia. De manera que es el lugar a donde el segundo Adán cae con el peso natural de todo viviente incivilizado.

Este monstruo, deforme físicamente, de fuerza descomunal, moldeado en la huida y en lo agreste del bosque, llega a matar. Sus víctimas no son soldados o cazadores. Una de sus víctimas es un niño inocente, a quien estrangula con una sola mano. Una chica adolescente, huérfana, quien tiene un gran corazón y capacidad de sacrificio en favor de los demás, es acusada por la muerte del niño y también ella es ejecutada. ¿Qué empatía podría tenerse hacia ese monstruo?

En este caso no era humano en sentido pleno, era un artificio, consecuencia de una mente abrumada por los largos caminos del intelecto, ¿merecía que lo vieran como persona

que no tuvo nuestros libros y por ello no se educó en nuestra moralidad, como lo afirma Rorty? Su mismo creador, Víctor Frankenstein, ve que lo mejor es darle muerte. Todas sus fuerzas, todo su intelecto, su tiempo, su energía, sus recursos se orientan a un único objetivo, la muerte del monstruo. Sin embargo, su creación superó a las manos de su creador. Es más fuerte, más inteligente, y eso resume los resultados. ¿Qué hacer, entonces? Quizá haya otra manera de atrapar al monstruo.

Con una gran capacidad lógica y de estética del lenguaje Shelley diseña una vía para hacer vulnerable al monstruo. En el capítulo primero de la segunda parte de la novela, la autora relata desde un interior del personaje:

“Recuerdo con mucha dificultad los primeros instantes de mi existencia. Todos los acontecimientos de aquel período se me aparecen confusos e indistintos. Una extraña emoción me embargaba. Veía, sentía, oía y olía al mismo tiempo, y eso ocurría incluso mucho tiempo antes de que aprendiera a distinguir las operaciones de mis distintos sentidos”¹².

Evidentemente, una existencia experimentada de golpe abrumba. Ahora se conoce las consecuencias conductuales que podría generar la ausencia de una niñez plena, más aún en estas circunstancias, no se saltaron etapas, simplemente no hubo etapas, simple y llanamente el gran poder de la ciencia, representada por Frankenstein, no resistió la adrenalina de reclamar su cuota en la creación. Continúa el relato:

“Recuerdo que, poco a poco, una luz cada vez más fuerte se apoderó de mis nervios de tal modo que me obligó a cerrar los ojos. Luego la oscuridad me envolvió y me angustió. Pero apenas había sentido esto cuando, abriendo los ojos (o eso supongo ahora), la luz se derramó sobre mí de nuevo. Caminé, creo, y descendí; pero de repente descubrí un gran cambio en mis sensaciones. Antes estaba rodeado de cuerpos oscuros y opacos, inaccesibles, inaccesibles a mi tacto y a mi vista; y ahora descubría que podía caminar libremente, y que no había obstáculos que no pudiera superar o evitar”¹³.

El personaje resiste a la realidad y se adapta paulatinamente. Experimenta la libertad, al menos de movimiento, pero luego siente también la soledad. Entonces experimenta también su primer llanto. Se encuentra aquí a un monstruo sufriente y solo. Si bien descubrirá la belleza del bosque, el infierno en el que permanece será la soledad. A diferencia de Narciso, quien se enamora de su propio rostro reflejado en el agua, el monstruo se aterra al verse en las aguas del río, sin embargo, sorprende también su capacidad para la estética, al describir poéticamente su primera vivencia de la luna llena:

“Poco después, una hermosa luz fue cubriendo los cielos poco a poco y tuve una sensación de placer. Me levanté y observé una brillante esfera que se elevaba entre los árboles. La miré maravillado. Se movía lentamente; pero iluminaba mi camino, y de nuevo fui a buscar frutos”¹⁴.

¹² SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Editorial Planeta, Lima, 2019, p. 141.

¹³ Idem, p. 141.

¹⁴ Idem, p. 142.

Junto a la belleza visual descubre también la belleza de los sonidos. Encuentra agradable el sonido de las gargantas de lo que él llama “pequeños animales alados” al transcurrir el amanecer. Quiere imitar esos sonidos, tan hermosos, pero le salen sonidos feos y aterradores. El monstruo no quiere sufrir solo o disfrutar de la naturaleza solo. Se acerca a las aldeas, intenta acercarse a los campesinos, mentalmente ensaya mil maneras de acercarse y tener una conversación. Pero todo termina en gritos de terror y en esfuerzos para eliminarlo. Entonces recurre a lo que ya sabía hacer: huir. También le maravillaba algo que había escuchado de las personas, las palabras:

“Poco a poco también hice otro descubrimiento de mayor importancia para mí. Comprendí que aquellas personas tenían un método para comunicarse mutuamente sus experiencias y sentimientos mediante ciertos sonidos articulados que proferían. Me di cuenta de que las palabras que decían a veces producían placer o dolor, sonrisas o tristezas, en el pensamiento y el rostro de quienes las oían. En realidad, parecía una ciencia divina, y deseé ardientemente adquirirla y poseerla”¹⁵.

Aquí cabe preguntarse, ¿una consciencia tan lúcida del mundo debe permanecer como un monstruo ante nuestra mirada? Con los argumentos de Rorty cabe interrogarse ¿debemos asegurarnos de que sea nuestro igual para asignarle derechos y valor a una persona así? ¿descubrir su humanidad en nuestra comprensiva coherencia? Definitivamente, no es ni será nuestro igual, porque salió del laboratorio y no reúne las características fundamentales del bípedo implume. Pero ¿se debería seguir reclamando una naturaleza universal y homogénea? Evidentemente, se está ante un monstruo literario, que todavía no ha salido del laboratorio y quizá nunca salga, que más bien salió de una mente genial para mostrar que detrás de las seguridades humanas existen personas que nos ven con la misma extrañeza, o quizá tienen una capacidad mayor de empatía. En la narración se expresa:

“Así pasé el invierno. Las hermosas costumbres y la belleza de los granjeros consiguieron que me encariñara mucho con ellos. Cuando ellos estaban tristes, yo me deprimía; y disfrutaba con sus alegrías. Apenas vi a otros seres humanos con ellos; y si ocurría que alguno entraba en la casa, sus rudos modales y sus ademanes agresivos solo me convencían de la superioridad de mis amigos. El anciano, así pude percibirlo, a menudo intentaba animar a sus hijos, porque descubrí que de ese modo los llamaba a veces, para que abandonaran su melancolía. Y entonces hablaba en un tono cariñoso, con una expresión de bondad que transmitía alegría, incluso a mí”¹⁶.

Para no usar términos contradictorios, cabe preguntarse el segundo Adán, compasivo, empático, esteta, poético, ¿cómo pudo matar a un niño inocente? La novela narra que, en su huida, al no tener conocimiento de qué hacía bien o mal a una persona, al tomar al niño intentaba ayudarlo, quería protegerle del terror que sentía. Pero al no soportar su soledad en el mundo sí lo va convirtiendo en una persona con capacidad de odio. Cuando se encuentra con su creador, quien le estaba siguiendo los pasos para eliminarlo, le

¹⁵ Idem, p. 153.

¹⁶ Idem, p. 155.

confronta. Su argumento más potente es contar su propia historia, de cómo enfrentó por cuenta y riesgo una existencia de belleza y atrocidad. No quiere seguir solo, y como condición para alejarse definitivamente de la civilización, el segundo Adán le pide a Frankenstein que le haga una compañera.

Esta petición hunde a Víctor Frankenstein en los más hondos dilemas éticos. Si no le hace una compañera el monstruo continuará matando y esta vez no por error, sino con consciencia y planificación, pero si le construye una segunda Eva pronto tendrá una raza de monstruos. Aquí es donde el relato de historias tristes de Shelley deja implícita la pregunta: ¿Y si las diferencias pierden relevancia para tratarnos con amabilidad? ¿Si una cultura de los derechos humanos realmente hace caduca las pretensiones esencialistas de lo que es verdaderamente humano? Desde estos análisis Rorty hubiera encontrado tal vez más soporte para su argumentación.

Consideraciones finales

Las premisas de la argumentación de Rorty son válidas, aunque la conclusión que extrae de ellas no es enteramente incontrovertible. Por una parte, recurrir a los postulados epistémicos, como la imposibilidad de mirar la realidad desde fuera de nuestros contextos moldeados por la cultura, es propio desde todo enfoque filosófico. En ese punto Rorty se afirma en su filosofía ya revisada y refinada por anteriores debates, y obviamente, en el artículo analizado ello juega un papel importante. Sin embargo, el racionalismo o fundacionalismo podría recurrir a sus propias profundidades y alargaría el debate hasta, quizá, dejarlo como al inicio.

Asimismo, afirmar que el racionalismo fundacionalista no ha generado la compasión suficiente como para evitar las barbaries, puede ser incuestionable, incluso se podría afirmar que muchas veces la crueldad se ha producido gracias a una racionalidad científica y calculadora, pragmática y utilitaria. Es decir, no sólo fue una defensa insuficiente, sino agente activo en la perpetración. Sin embargo, difícilmente se puede argumentar una ucronía sin el humanismo racionalista, y sin las constituciones, tratados y leyes que fueron consecuencia de la Ilustración y así como de las filosofías renacentistas.

Por otro lado, cambiando el escenario y responder al Nietzsche que presenta Rorty, que el tal “animal malévolos” no fue por la aventura intelectualista que iniciaron Sócrates y Platón, sino que más bien gracias a ello es menos malévolos. Steven Pinker, haciendo acopio de una verificada historiografía afirma que la violencia humana disminuyó abruptamente desde la implementación de las tesis contractualistas de Thomas Hobbes¹⁷. El filósofo inglés, quien escribió el *Leviatán*, no diseñó Estados basados en los sentimientos de compasión, sino en la ley. No confiaba en los compromisos, debido a que estos eran frágiles con respecto a su cumplimiento, ponía una mayor confianza en las instancias de coerción, lo cual fue uno de los inicios de las democracias contractuales y liberales.

¹⁷ PINKER, Steven. Sobre el mito de la violencia. Video. J.P. Castro, 2011. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=G-Mv9nU-9d8&t=1028s>

Sin embargo, el gran aporte de Rorty refresca los sistemas áridamente conceptuales presentes en los espacios educativos. Si bien la sociedad descansa en tratados, constituciones, leyes, la sociedad en su conjunto necesita los vínculos que propone Rorty. Especialmente, las generaciones jóvenes, con mayor capacidad de acceso a historias de sistemas morales diferentes. Y las mentes inquisitivas podrían formarse también mediante experiencias estéticas más amplias, que elaboran relatos más completos y complejos.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 104 – 2023 - 2 ABRIL - JUNIO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2023, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org