



# Antirrepresentacionalismo y progreso.

Autor:

Penelas, Federico.

Revista:

Cuadernos de Filosofía

2004, 49, 43-54.



Artículo



## ANTIRREPRESENTACIONALISMO Y PROGRESO

FEDERICO PENELAS  
 Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo me detendré en las dificultades para diseñar un modelo antirrepresentacionista en teoría del conocimiento que pretenda dar lugar a alguna caracterización del progreso epistémico y moral. Haré foco en la obra de Richard Rorty por considerarla un buen referente para anclar la discusión, dado que su crítica a la epistemología tradicional en combinación con su defensa del liberalismo político ponen en el centro de sus preocupaciones la posibilidad de incorporar a su antirrepresentacionismo la tesis de que virtuales transformaciones de nuestras prácticas pueden ser calificadas como mejores y peores.

Si tuviéramos que resumir<sup>1</sup> la postura asumida por Rorty con respecto a la noción de conocimiento, podríamos decir que para él la formación y sostén de las creencias dependen exclusivamente por un lado de las relaciones causales entre el mundo y el yo concebido como *conformado por* un conjunto de creencias (y ya no como *poseedor de* tal conjunto) y, por otro lado, por las relaciones de justificación que se dan entre las creencias. Tal visión se presenta como alternativa a la concepción tradicional gestada en la modernidad que piensa el yo como poseedor de las creencias, mientras que a su vez las mismas se presentan divididas básicamente en dos subconjuntos (el de las creencias centrales, necesarias y estructurales, y el de las creencias periféricas, contingentes y empíricas), donde el primer subconjunto está relacionado con el mundo a través de cierta relación de *constitución* (en tanto tal estructura cognitiva constituye a la realidad objetiva), y el segundo subconjunto se vincula con el mundo, además de por la línea causal, por la relación de *representación* que va de las creencias al mundo, y por la relación de *hace verdadero* que va del mundo a las creencias. El proyecto rortiano es hacer atractiva su postura de que basta con dar cuenta de las relaciones causales entre el yo y el mundo al mostrar cómo es posible borrar las líneas *representación*, *constitución* y *hace verdadero*, y presentar al yo como un conjunto homogéneo de creencias.

Tal borradura da lugar al antirrepresentacionismo rortiano, el cual puede ser esbozado a través de las siguientes tesis:

---

<sup>1</sup> Este párrafo es un resumen del propio resumen que presenta Rorty de su posición en "Non-reductive physicalism", en R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 113-125.

a) Es imposible salirnos de nuestra piel—tradiciones, lingüísticas y otras, dentro de las cuales se desarrolla nuestro pensamiento y nuestra autocrítica- y compararnos a nosotros mismos con algo absoluto.

b) No podemos pensar en el mundo sin describirlo de cierta manera.

c) No hay una manera en la que el mundo se describe a sí mismo.

d) Todo lo que se puede hacer es comparar descripciones unas con otras.

La tesis (a) se hace eco de lo que Sellars ha dado en llamar 'nominalismo psicológico', esto es, la idea de que "todo percatarnos de géneros, parecidos, hechos, etc., en resumen, de entidades abstractas (y, en realidad, incluso de entidades singulares), es un asunto lingüístico"<sup>2</sup>. Esta tesis según la cual toda aprehensión es lingüística redundante en la tesis (b), es decir, en la idea de que no es posible el 'conocimiento directo' sino que "todo nuestro conocimiento es del tipo de lo que Russell denominó 'conocimiento por descripción'"<sup>3</sup>.

La tesis (c) se sigue de radicalizar (b) pues nuestro conocimiento descriptivo no se funda en conocimiento directo, tal como podría considerarse si se presentara a aquél como respondiendo o tendiente a responder a la Descripción aprehensible desde la perspectiva del Ojo de Dios. Por otro lado pensar en una autodescripción propia del mundo desfasada de nuestras descripciones es pensar que "naturaleza o realidad sólo pueden ser nombres de algo no cognoscible, algo como la *cosa en sí* de Kant"<sup>4</sup>, siendo tal mundo nouménico el mundo que la perspectiva antirrepresentacionalista nos permite felizmente perder.<sup>5</sup>

Así arribamos a (d), tesis que resume la aproximación a la noción de conocimiento realizada por Rorty bajo la denominación de *conductismo epistemológico*, esto es, el "compromiso con la tesis de que la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social"<sup>6</sup>. A la tesis (d) Rorty le suma la aclaración pragmatista acerca de que la comparación interdescriptiva debe concebirse en términos de *utilidad*. La idea parte de la aceptación del eslogan baconiano de que 'el conocimiento es poder' y de la concepción peirceana de 'la creencia como guía para la acción', lo que lleva a "decir que debemos sospechar de la distinción griega entre la apariencia y la realidad y que tenemos que tratar de reemplazarla por algo como una descripción menos útil del mundo' o 'una descripción más útil del mundo'<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> W. Sellars, "El empirismo y la filosofía de lo mental", en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1971, pág. 173.

<sup>3</sup> R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, trad. E. Rabossi, Buenos Aires, FCE, 1997, pág. 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ver R. Rorty, "The World Well Lost", capítulo 1 de R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, University of Princeton Press, 1979, pág. 170.

<sup>7</sup> R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?*, pág. 44.

El antirrepresentacionalismo rortiano redundaría en la asunción de una determinada forma de relativismo: el etnocentrismo, es decir, la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —la nuestra— utiliza en uno u otro ámbito de investigación”<sup>8</sup>. El etnocentrismo parece poder homologarse a lo que en general se entiende por relativismo en la medida en que no representa una tesis positiva acerca del carácter relativo de algo respecto a alguna otra cosa, sino más bien la tesis negativa de que se debe rechazar la idea de verdad como correspondencia a favor del uso de verdad como término laudatorio de las creencias justificadas. El etnocentrismo queda así definido como “la visión según la cual nuestras creencias presentes son las que usamos para decidir como aplicar el término *verdadero*”<sup>9</sup> aun cuando *verdadero* no puede definirse en términos de tales creencias”<sup>9</sup>.

Este paso de la confrontación a la conversación que implica esta versión de antirrepresentacionalismo, y que redundaría en la concepción conversacional de la justificación, supone el compromiso de Rorty con las siguientes tesis:

- (1) En circunstancias ordinarias es usualmente una cuestión de hecho el que sintamos o no sintamos solidaridad hacia una comunidad que ejerce determinadas pautas de justificación.
- (2) El que una oración esté o no garantizada depende de lo que la totalidad de nuestros pares culturales —excepto aquellos personajes notorios por emitir oraciones extrañas— diría acerca de si está o no garantizada.
- (3) Nuestras normas y standards de asertabilidad garantizada son productos históricos, evolucionan en el tiempo.
- (4) Nuestras normas y standards siempre reflejan nuestros intereses y valores.[...]
- (5) Nuestras normas y standards acerca de cualquier cosa —incluso de la asertabilidad garantizada— son pasibles de reforma. Hay mejores y peores normas y standards.<sup>10</sup>

Putnam sugiere que el pensar la justificación en términos de conversación (de lo que es aceptado por nuestros pares culturales) impide aceptar (5), es decir, la tesis de que hay mejores y peores normas y standards epistémicos. Putnam remarca que Rorty (al señalar que “producimos nuevas y mejores maneras de hablar y actuar —no mejores por referencia a un standard conocido previamente, sino mejores en el

---

<sup>8</sup> R. Rorty, “Solidarity or objectivity?”, en R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, pág. 23.

<sup>9</sup> R. Rorty, “Is natural science a natural kind?”, en R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, pág. 50.

<sup>10</sup> Los cinco puntos que presentamos surgen de una reconstrucción de las precisiones elaboradas por Rorty (en R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, *Journal of Philosophy*, Vol. 90, septiembre 1993, págs. 443-461) a partir de cinco puntos en relación con la noción de “justificación” que a su vez presentara H. Putnam (en H. Putnam, *Realism with a human face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, pág. 21).

sentido de que llegan a *parecernos* claramente mejores que sus predecesoras”<sup>11</sup>) está rechazando el concepto de *reforma*. El punto es que una vez aceptado un nuevo canon de justificación, sea cual sea, este nos *parecerá* mejor que el que lo precedió, pues nuestra idea de *reforma* implica que “el que el resultado de un cambio sea bueno o malo es lógicamente independiente de que nos parezca bueno o malo”<sup>12</sup>.

En lo que sigue me detendré en este punto del debate, es decir, en la relación entre antirrepresentacionismo y progreso. Creo que allí se presenta el mayor desafío para propuestas como las de Rorty, con las que *prima facie* simpatizo. Señalaré que la respuesta de Rorty a Putnam es insatisfactoria y que la manera en principio atendible de hacer lugar a alguna noción de *progreso* en el marco del antirrepresentacionismo entraña la paradoja de que desde dicha posición todo progreso supone cambio conceptual mientras que el discurso en términos de *progreso* requiere la posibilidad de evaluaciones bajo algún marco conceptual común. Para ejemplificar analizaré las dificultades que surgen al combinar el etnocentrismo con la particular concepción rortiana de progreso moral<sup>13</sup>.

Rorty acepta que si lo que (5) pide es una apelación a elementos objetivos (en el sentido de extracomunitarios) que decidan qué vocabularios son mejores que otros, entonces su antirrepresentacionismo devenido etnocentrismo lo obliga a rechazar (5). Como señala Rorty en uno de sus últimos textos: “toda práctica discursiva tendrá necesariamente una distinción es- parece [mejor-peor podemos decir en este contexto], pero no hay manera de elevarse por encima de las prácticas discursivas y compararlas en función de su relación con lo que *realmente* hay”<sup>14</sup>. Pero se puede aceptar la tesis (5) si se sustituye el viejo concepto de *mejor* (en el contexto de “mejores standards de asertabilidad garantizada”) que requiere una imposible comparación entre vocabularios desde la perspectiva del Ojo de Dios (y ahí encuentra Rorty una nueva inconsistencia en las ideas de Putnam), por un nuevo concepto explicado en términos de “llegan a parecernos mejores a *nosotros*”, donde *nosotros* significa “usuarios del lenguaje que podemos reconocer como mejores versiones de nosotros mismos”<sup>15</sup>. Claro que una vez aceptado un determinado standard, sea cual sea, el mismo será evaluado satisfactoriamente con respecto a su antecesor, pero la conciencia de esta evaluación post-factum no nos impide desde el presente evaluar posibles cambios

---

<sup>11</sup> R. Rorty, “Pragmatism and Philosophy”, en R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, pág. xxxvii.

<sup>12</sup> H. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 24.

<sup>13</sup> Un punto a remarcar es que Rorty sostiene que su pragmatismo hace colapsar la idea de progreso intelectual en la de progreso moral: “el progreso intelectual es una subdivisión del progreso moral – se trata del progreso en encontrar creencias que son herramientas mejores para llevar a cabo nuestros proyectos comunales” (R. Rorty, “Response to Habermas”, en R. Brandom (ed.), *Rorty and his critics*, Oxford, Blackwell, 2000, pág. 63)

<sup>14</sup> R. Rorty, “What Do You Do When They Call You a ‘Relativist’?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, V. LVII N° 1, marzo 1997, pág. 175.

<sup>15</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”. *Journal of Philosophy*, Vol. 90, septiembre 1993, pág. 454.

futuros como mejores y peores. El discurso que nos permite hablar de mejores o peores transformaciones se mantiene pero con un cariz etnocéntrico: ver a comunidades futuras posibles como versiones mejoradas de nuestra comunidad es simplemente ver a los miembros de tal comunidad “como personas que han llegado a sostener creencias diferentes a las nuestras a través de un proceso que nosotros, por *nuestra actual* concepción de la diferencia entre la persuasión racional y la fuerza, entendemos como de persuasión racional”<sup>16</sup>.

Creo que estas últimas ideas de Rorty de hacer de (5) una tesis compatible con el etnocentrismo al reinterpretar “mejor” en los términos en que lo hace vuelve a tal concepto inoperante. En efecto si la utilidad del par mejor/peor se pone en juego a la hora de evaluar y decidir entre alternativas discursivas que se nos presentan, entonces, en el marco de las comunidades democráticas donde rige el sentido de mejor/peor que Rorty defiende, aquellos vocabularios que no apelen a la fuerza como modo de llegar a ser aceptados por la comunidad estarán entre sí en pie de igualdad, a la espera de que la conversación destaque a alguna de ellas. Sólo tendremos un uso útil del par mejor/peor: el uso meramente negativo de juzgar como *peores* a las alternativas que eluden la conversación; en contraste, no tenemos posibilidad de usar provechosamente el término *mejor*. No estoy cuestionando aquí el que se niegue que haya criterios extraconversacionales para decidir entre alternativas. Lo que cuestiono es que, si es así, ¿por qué no contentarse con (5) entendida como “las nuevas formas de hablar o actuar llegan a parecernos mejores que las que las preceden”, con un uso de *mejor* útil sólo para compararnos con lo que dejamos atrás, pero inútil para ayudarnos a decidir nuestro futuro?

Esto es compatible con el darwinismo que Rorty defiende, en la medida en que la única noción de progreso que se puede mantener es, siguiendo a Kuhn<sup>17</sup>, la de un *progreso-desde* y no la de un *progreso-hacia*. Podemos decir que nuestras prácticas discursivas son mejores en el sentido de que las mismas nos permiten “enorgullecernos de estar cada vez más lejos de los hombres de las cavernas”<sup>18</sup>, pero no podemos apelar al término *mejor* para preferir ciertas posibles prácticas futuras a otras, porque las que se impongan, las que resulten mejores que las nuestras, serán aquellas que triunfen a lo largo de los procesos de justificación conversacional en los cuales no caben apreciaciones decisivas acerca de lo mejor/peor (salvo, insisto, cuando la alternativa sugiera el dejar a un lado la persuasión racional, motivo suficiente para calificarla de peor que la que mantenemos en la actualidad). Frente al futuro sólo nos queda la *esperanza* (término caro a Rorty) de que los vocabularios victoriosos no resulten ser un acercamiento más que un alejamiento de la caverna.

Pero, esta manera de hacer evaluaciones parece insuficiente para quien, como el mismo Rorty, defiende la necesidad de transformación social y política. Veamos

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> T. Kuhn, “Progreso a través de las revoluciones”, capítulo 13 de *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

<sup>18</sup> R. Rorty, “What Do You Do When They Call You a ‘Relativist?’”, pág. 175.

como combina el autor su antirrepresentacionalismo con su defensa del ensanchamiento del *ethnos* liberal.

El punto de partida antirrepresentacionista conduce según Rorty a la conclusión de que «ninguna descripción de cómo son las cosas desde el punto de vista del Ojo-de-Dios [...] nos liberará de la contingencia de haber sido culturizados en la forma en que lo fuimos». <sup>19</sup> Esta conclusión le sirve a Rorty para afirmar un hecho y para realizar una valoración. El hecho que extrae Rorty de la inevitabilidad del etnocentrismo, es el de que no podemos sino ser leales al contexto sociopolítico democrático liberal en el que fuimos culturizados. No se trata, para Rorty, de una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionistas, sino más bien una advertencia para todos aquellos que pretenden mostrarse como *outsiders* y que, para dar cuenta de su lateralidad, apelan al contacto con determinadas realidades no humanas, transhistóricas y extraculturales.

La única forma de desembarazarse del *ethnos* en el que fuimos culturizados es a través del contacto con ideas no familiares. Es en este punto que Rorty extrae una valoración de la cultura democrática liberal, ya que ésta, para él, «ha encontrado una estrategia para eludir la desventaja del etnocentrismo [...] esto es, estar abierta a encuentros con otras culturas actuales y posibles, y hacer de esta apertura algo central para su autoimagen». <sup>20</sup> Así, ser leal a la cultura del liberalismo es ser leal a la idea de que no es bueno permanecer fijado al propio proceso de culturización si esto redundaría en no estar dispuesto a mantener encuentros con representantes de distintas culturas. A partir del antirrepresentacionalismo, que nos compromete con el reconocimiento de distintos lenguajes como diversas formas de marchar por el mundo, llegamos al etnocentrismo, que implica cierta fijación al vocabulario de una comunidad concreta, y de allí al liberalismo, que nos reconcilia con el espíritu de tolerancia. De esta forma Rorty cierra el círculo que le permite reivindicar la conexión que señaló Dewey entre antirrepresentacionalismo y liberalismo.

¿Cómo aborda Rorty la caracterización del liberalismo? Si se tiene en cuenta el uso que hace de la noción de etnocentrismo para vincular antirrepresentacionalismo con liberalismo, parecería claro que cuando habla de liberalismo, Rorty habla del tipo de instituciones vigentes en las democracias ricas del Atlántico Norte, basadas en el respeto de las libertades burguesas, en el espíritu de tolerancia. Este último era precisamente el lazo que permitía unir, al superar las desventajas del etnocentrismo, antirrepresentacionalismo con liberalismo. Sin embargo, en *Contingency, irony and solidarity*, Rorty enuncia una sola condición que da cuenta de qué es lo que significa ser un liberal. Dicha definición la toma de Judith Shklar y es la siguiente: liberal es aquel para quien «la crueldad es lo peor que hacemos». <sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> R. Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", en R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, pág. 13.

<sup>20</sup> R. Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", pág. 2.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. xv. Ver J. Shklar, *Vicios ordinarios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, págs. 20-79.

A partir de esta caracterización de qué significa ser liberal, Rorty elabora su concepción de progreso moral. Entiende el cambio intelectual y moral como un proceso en el cual aparecen nuevas palabras o usos inusuales de palabras viejas que poco a poco se van estructurando en un nuevo léxico que se presenta en principio como un discurso anormal para luego, a través de la literalización de las metáforas que lo conforman, transformarse en discurso normal, aceptado por toda una comunidad.

Pero Rorty, hacia el final de *Contingency, irony and solidarity*, presenta otra forma de entender el progreso moral, vinculada al concepto de «solidaridad». La idea de Rorty (tomada de Sellars) es la de entender la obligación moral a partir de la noción de «intenciones- nosotros», considerar que en esta área el término explicativo fundamental es el de «uno de nosotros», en tanto opuesto a un determinado «ellos». Rorty niega que la expresión «uno de nosotros los seres humanos» (en tanto opuesto a los animales, los vegetales o las máquinas) sea más fuerte que, por ejemplo, la expresión «nosotros los latinoamericanos» (en tanto opuesto a los estadounidenses, los europeos, etcétera). La fuerza del «nosotros» está en su capacidad de contrastación con un «ellos» conformado también por seres humanos, la especie errónea de seres humanos. Apelar a un «nosotros» más restringido que el «nosotros los seres humanos» es ganar en persuasión moral y política, fortaleciendo el sentimiento de solidaridad. En efecto, al atender a las bajas condiciones de vida de, por ejemplo, determinadas comunidades indígenas del norte del país, es mucho más impactante hacer un llamado a la solidaridad en base a decir que se trata de «argentinos como nosotros» que a decir que se trata de «seres humanos como nosotros».

Ahora bien, Rorty es consciente de que esta postura puede acarrear consigo el ya mencionado costado indeseable del etnocentrismo, esto es, el costado que lleva a una cultura a cerrarse sobre sí misma. El peligro se elude para Rorty si se impulsa el desarrollo de la cultura de la que se siente heredero, esto es, la cultura de las democracias liberales de occidente, cultura que justamente ha elaborado el léxico de la solidaridad. Dicha cultura, según Rorty, elude el peligro pues se basa en la noción de tolerancia y a partir de ella se dispone a abrirse y a mantener contactos con otras culturas. La idea es pues compatibilizar lo antes dicho con respecto a la idea de «nosotros», con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de «nosotros» a personas a las que antes considerábamos como «ellos».

Esta exhortación se articula con su definición de liberal como aquel para quien la crueldad es lo peor que se puede hacer. En efecto, Rorty da cuenta de un sentido de progreso moral en dirección de una mayor solidaridad humana, pero dicha solidaridad no debe consistir en el reconocimiento de una esencia en todos los seres humanos, sino que se la debe concebir como «la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y demás) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación».<sup>22</sup> La ampliación del «nosotros» consiste pues en

---

<sup>22</sup> R. Rorty. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge. Cambridge University Press, 1988. pág. 192.



ver a quienes forman parte de un «ellos» como participantes a su vez del «nosotros los capaces de sentir dolor y ser humillados». De lo que se trata pues es de agudizar nuestra imaginación a fin de percatarnos de variedades antes no advertidas de dolor y humillación.

El proceso de cambio político, en el marco de «la insoslayable obligación de reducir la crueldad»<sup>23</sup> que atañe a todo liberal, debe pues ser antecedido por un acto de imaginación a través del cual se perciben actos de crueldad para los que antes sólo había ceguera o, sencillamente, para los que el discurso normal no tenía palabras.

Ahora bien, amén de esta condición previa al cambio político, consistente en la imaginación atenta a formas nuevas de crueldad, la transformación misma en el campo público está también atravesada por el momento de la imaginación. Para Rorty, a la hora de realizar una crítica de las prácticas y el lenguaje de la comunidad a la que uno pertenece, la misma «sólo puede tomar la forma de imaginar una comunidad cuyas prácticas lingüísticas y de otro tipo sean diferentes de las propias, [...] una vez que uno se da cuenta de la necesidad de hacer algo más que apelar a la aceptabilidad racional según las normas de la comunidad existente, entonces el único recurso es dicho acto de imaginación».<sup>24</sup>

Advertimos así que el camino hacia la transformación política y social se entiende, a partir del liberalismo rortiano, como la suma de dos aplicaciones distintas de la imaginación: la primera sirve para percibir formas nuevas de crueldad; la segunda, surge de la necesidad de superar las condiciones que hacen posible los actos de crueldad percibidos, y se desarrolla bajo la forma de elaborar imaginativamente comunidades alternativas en las que dichas condiciones no se cumplan. El papel que juega la noción de *crueldad* en este proceso es, como se ve, fundamental. El liberal, tal como lo entiende Rorty, no puede abjurar de la voluntad de percibir formas de crueldad hasta el momento inadvertidas, y por ende debe estar atento y predispuesto en principio a toda redescrición que alumbré la crueldad en zonas insospechadas. Debe pues abrir su imaginación a fin de que la crueldad no le pase de largo. Por otra parte, una vez aceptada y vivenciada la redescrición, debe embarcarse en la aventura de la utopía, esto es, ir más allá del lenguaje de su comunidad a través de la propuesta de un nuevo lenguaje y nuevas prácticas.

La primera e ineludible pregunta que debemos hacer en el presente estado de la cuestión es la siguiente: ¿de qué crueldad se habla cuando desde el léxico del liberalismo se pide un desarrollo de nuestra imaginación para elaborar nuevas redescriciones de prácticas sociales en términos de *crueldad* y para imaginar alternativas institucionales en las cuales tales descripciones ya no sean posibles, o por lo menos, tengan un ámbito de aplicación mucho menor? ¿Cuál es el contorno que debería presentar la aplicación del término *crueldad* en una sociedad liberal?

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 88.

<sup>24</sup> R. Rorty, "Feminism and pragmatism", en R. Goodman (ed.), *Pragmatism. A contemporary reader*, Londres, Routledge, 1995, págs. 131-132.

La pregunta es difícil de contestar pues es evidente que, desde el planteo de Rorty, lo que se entiende por *crueledad* no puede sino ser propio de circunstancias históricas contingentes, siendo inaudito concebir una caracterización de lo cruel válida para todo momento histórico y para toda cultura. No hay una perspectiva neutral o, mejor dicho, una no perspectiva desde la cual juzgar el grado de crueldad real (Crueldad con mayúscula) que generan las prácticas históricamente descritas como crueles. Cuán Crueles son las prácticas tenidas por crueles es una pregunta sin sentido. La vara con que se mida la crueldad de las prácticas sociales debe ser pues claramente etnocéntrica y, justamente, es el *ethnos* liberal el que ha colocado en primer lugar de la evaluación política el uso de dicha vara.

Pero junto con esto Rorty llama a una permanente reevaluación de las prácticas en términos de *crueledad*, a generar más y más redescpciones que nos permitan ver la crueldad allí donde antes no la veíamos. Esta apelación a la imaginación es claramente una apelación a la transformación del concepto actual de *crueledad*, ya que, desde el nominalismo wittgensteiniano defendido por Rorty, no puede pensarse un cambio en el uso de un término, un cambio en su aplicación, sino como cambio conceptual. Las nuevas redescpciones transforman el sentido de lo que entendemos por un acto cruel y con ello producen un redimensionamiento de la vara con que juzgamos a las distintas culturas.

Ahora bien, ¿puede desde la cultura liberal rortiana que llama a ensanchar la imaginación, admitirse cualquier redescpción? El etnocentrismo con respecto a la crueldad no puede impedir nuevas redescpciones; lo aceptado como no cruel en un momento puede ser considerado ejemplo paradigmático de la crueldad en otro momento. En esto último se sustenta justamente la apuesta al progreso moral que Rorty advierte en la cultura liberal. Pero en la medida en que todo es redescrptible en términos de *crueledad*, no toda redescpción puede ser aceptada. Consideremos, por ejemplo, el nazismo como una propuesta redescrptiva según la cual la existencia misma de otras razas es humillante y por lo tanto cruel para los representantes de la raza aria que se presenta como la especie correcta de seres humanos. He aquí una redescpción inadmisibile para un liberal, incluso para aquel que impulsa la génesis de descripciones novedosas.

Tal negativa a adoptar cierta amplitud en nuestra aprobación de los procedimientos redescrptivos en el debate público nos conduce a la siguiente pregunta: ¿en base a qué se defienden las no admisiones? ¿Hay un uso del término *crueledad*, ya no de validez universal, sino estrictamente liberal, que restrinja nuestra hospitalidad frente a la multiplicidad de redescpciones de que es capaz la riqueza de nuestra imaginación a la hora de pensar prácticas en términos de *crueledad*?

Pareciera que la respuesta debería ser negativa si atendemos al nominalismo propio del pensamiento rortiano. En efecto, el concepto mismo cambia al ser usado de una manera novedosa. No hay algo así como la crueldad separada de cuáles son las prácticas que se consideran crueles. Así, comenzar a advertir que una práctica hasta el momento vista como moralmente inocua es intrínsecamente cruel, implica un cambio en el uso del término *crueledad* y, por lo tanto, un cambio conceptual. El punto es que el grado de aceptabilidad no debería estar delimitado por la idea de crueldad

vigente, pues esta es precisamente la que debe cambiar para que se dé el progreso moral.

Entonces, ¿en nombre de qué deberían desecharse redescrpciones? Quizás un criterio adecuado sea el de aceptar sólo aquellas redescrpciones que no induzcan a prácticas que produzcan más crueldad. Pero, además del problema de cómo cuantificar la crueldad, aparece, nuevamente, el siguiente interrogante ¿de qué crueldad hablamos? Si la nueva redescrpción cambia el concepto, es posible que las nuevas prácticas que se produzcan en consonancia con tal redescrpción ya no sean advertidas como crueles, y por lo tanto la redescrpción en cuestión deba ser aceptada.

Volvamos al ejemplo del nazismo pensado como generador de una redescrpción en términos de *crueldad*. Desde tal redescrpción de qué es lo que debe tenerse por cruel, el Holocausto se presenta como alternativa utópica y legítima frente a la humillación que para la raza aria suponía la presencia de judíos y gitanos por ejemplo. El Holocausto, desde la nueva perspectiva, no puede entenderse como cruel. La atención a la crueldad de las consecuencias de la redescrpciones no parece pues servir como criterio de aceptación de las mismas.

La solución rortiana parece ser la de creer en efecto que existe un uso estrictamente liberal de *crueldad*, que no varía junto con las nuevas redescrpciones que se adoptan, y que no varía en la medida en que sirve de regulador de la adopción misma. Rorty diría, frente al ejemplo del Holocausto, que por supuesto que desde la aceptación de la redescrpción nazi no puede juzgarse al genocidio como cruel. Pero sí puede serlo desde nuestra perspectiva liberal que es la que debemos desarrollar. Es precisamente el uso liberal de *crueldad*, contingente y frágil, el que hace que las redescrpciones que muestran como víctimas a los negros, las mujeres y los homosexuales se vayan incorporando (y se deban incorporar) a nuestra cultura, y que se rechacen (y se deban rechazar) las redescrpciones que muestran como víctimas a los arios debido a la existencia de otras razas. Es ese uso precisamente el que debe sostenerse.

Pero entonces pareciera que Rorty piensa que las redescrpciones no producen cambio conceptual. Lo dicho en el párrafo anterior choca con la intuición nominalista defendida por el antirrepresentacionalismo rortiano.

El rechazo a la redescrpción nazi introduce una nueva dificultad, y es el hecho de que las redescrpciones propias de la discusión pública, por ser ellas mismas prácticas sociales, también pueden ser evaluadas en términos de *crueldad*. Lo que vemos pues en la inaceptabilidad del discurso nazi por parte del liberal es que se juzga a la redescrpción misma que aquél introduce como cruel, lo cual constituiría el tipo de criterio que, sospechamos, piensa Rorty como presente en el menoscabo de determinadas redescrpciones. Así advertimos un nuevo uso del término *crueldad*, un uso que llamaremos, con cierta imprecisión, metamoral; el uso que consiste en juzgar como más o menos crueles a las redescrpciones de prácticas en términos de *crueldad*; uso que no se diferencia sino que se desprende en tanto caso particular del uso general de atribuir crueldad a las prácticas públicas.

El perfil del liberal defendido por Rorty se vuelve así paradójico. Se trata de un personaje comprometido con un determinado *ethnos* y llamado a ensanchar su pers-

pectiva de modo de poder detectar cada vez más crueldades con el fin de subsanarlas en la medida en que se define a sí mismo como alguien para el cual la crueldad es lo peor que se puede hacer. Pero el ensanchamiento de la aplicación del término *crueldad* no debe ir más allá del tipo constituido por los usos actuales del término contemplados por la cultura liberal vigente. Así el liberal contemplará una redescrición que, de adoptarla, dará pie a una transformación conceptual, pero el juicio que permite aceptarla o rechazarla estará signado por el concepto de *crueldad* en boga, por lo cual la transformación conceptual futura no será tal.

Rorty podría decir que el análisis nos ha llevado a confundir el proceso. No hay redescriciones frente a las que decidimos o elegimos. Lo que sucede es que de pronto, esas redescriciones empiezan a ser de uso frecuente, y lo hacen en función de la utilidad que introducen. Pero esto es no explicar el fenómeno. En moral, ¿cuál es el criterio por el cual se advierte la utilidad de una nueva redescrición? Rorty podría responder que el que una redescrición se adopte en el centro de una cultura liberal hace que la utilidad que provee encaje con las necesidades propias del liberalismo. Si la pregunta es “¿Utilidad para qué?”, se responde, “utilidad según las pautas que nuestra comunidad liberal contempla”. Pero, dado que el perfil de liberalismo en cuestión depende de la caracterización del concepto de *crueldad* delineado a través de descripciones de prácticas, podemos entonces repreguntar, “¿liberalismo entendido en qué sentido?”. Una respuesta apresurada a dicha pregunta podría colocar a Rorty en la posición de tener que anotarse entre quienes se sienten identificados frente a la siguiente pregunta que él mismo formula de manera despectivamente retórica: “¿quién se toma en serio la idea de que una idea, noción o principio pueda contener el criterio de su propia aplicación correcta?”.<sup>25</sup> Pareciera que con respecto a la noción de *crueldad* Rorty asume la seriedad que usualmente reprocha.

Este relevamiento de las consecuencias paradójicas del liberalismo esbozado por Rorty nos muestra la falta de rigurosidad del mismo. Pero el análisis realizado parece mostrar más bien que quizás el núcleo del problema no se encuentre en las deficiencias conceptuales de la teoría política de Rorty, sino en las notorias dificultades para presentar una versión viable de progreso epistémico y moral en el marco de posturas antirrepresentacionistas. El presente trabajo ha sido una advertencia para quienes, como yo mismo, creen que los modelos representacionistas en teoría del conocimiento están agotados. La necesidad de dar cuenta de una noción apropiada de progreso ya sea epistémico o moral se presenta como un difícil desafío para todo esbozo de teoría antirrepresentacionista<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> R. Rorty, “Response to Ernesto Laclau”, en Ch. Mouffe (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, Londres, Routledge, 1996, pág. 69.

<sup>26</sup> Agradezco a Cícero Araújo, Eduardo Barrio, Samuel Cabanchik, Paulo Faria, Mariano Garreta Leclercq, Daniel Kalpokas, Diana Maffia, Alberto Moretti, Eleonora Orlando, Glenda Satne y María Verónica Tozzi, por los comentarios que sirvieron para mejorar este trabajo.

## ABSTRACT

In this paper, I consider the difficulties encountered in the attempt to offer an anti-representationalist theory of knowledge that includes a characterization of epistemic and moral progress. My paper will be focused on Richard Rorty's work. I take it to be a good place to found the discussion because Rorty's critique of traditional epistemology, together with his defense of political liberalism, lead him to allow for the possibility of combining anti-representationalism with the thesis that there are eventual changes in our practices that may be regarded as better/worse than others.

