

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

CRESTO, ELEONORA

Justificar, interpretar y otros asuntos pragmáticos

Diánoia, vol. XLVIII, núm. 51, noviembre, 2003, pp. 151-158

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58405110>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Justificar, interpretar y otros asuntos pragmáticos\*

ELEONORA CRESTO  
*Department of Philosophy*  
*Columbia University*  
ebc17@columbia.edu

**Resumen:** El presente artículo intenta desactivar algunas críticas a la noción de “justificación como consenso” de Rorty. Para ello, en primer lugar, defiende la importancia de rescatar un ámbito interpretativo de las prácticas de una comunidad, y sostengo que dicho ámbito no es incompatible con un pragmatismo *à la Rorty*. En segundo lugar, argumento que dicho ámbito interpretativo, bien entendido, no deja espacio para una noción de objetividad como la que encontramos, por ejemplo, en los últimos trabajos de Putnam.

**Palabras clave:** justificación, pragmatismo, acuerdo global

En un experimento mental propuesto recientemente por Robledo,<sup>1</sup> se nos invita a reflexionar sobre las desventuras de una comunidad *C* que cree poder afirmar justificadamente que *p*; sin embargo, inadvertidamente para *C*, *p* no ha aprobado los propios estándares de justificación de la comunidad. La mera posibilidad de tal situación pareciera abrir un hiato entre “*Z* cree que *x* está justificado”, y “*x* está objetivamente justificado para *Z*”, donde *x* es un enunciado cualquiera, y *Z* es una comunidad cualquiera. Si éste fuera el caso, al menos una versión del pragmatismo quedaría refutada, a saber, aquella versión, con la que Rorty parece comprometerse, según la cual no es inteligible hablar de justificación como de algo diferente del consenso fáctico.<sup>2</sup> Nótese que el ejemplo imaginario de Robledo no sólo no cuestiona, sino que presupone la premisa pragmatista según la cual “estar justificado” es un predicado relacional, que hace referencia a una comunidad específica. En otros términos, el ejemplo intenta impugnar el concepto rortiano de justificación “desde dentro”, por decirlo así.

Argumentaré aquí, en primer lugar, que el escenario descrito líneas atrás exige el punto de vista de un intérprete ajeno a la comunidad. De ser exitoso, la conclusión más inmediata que podríamos extraer del ejemplo es que la existencia de justificaciones objetivas, lógicamente independientes

\*Durante el periodo de realización de este trabajo conté con un subsidio de la Fundación Antorchas (Argentina).

<sup>1</sup> L. Robledo, “¿Puede realmente una mayoría estar equivocada?”, pp. 143–149, en este número.

<sup>2</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy*, vol. 90, no. 9, 1993, pp. 443–461.

del consenso, presupone la legitimidad de cierta noción de interpretación externa de las prácticas de un grupo. En segundo lugar, defenderé que, en general, dicha noción de interpretación no es ilegítima dentro de un esquema rortiano. Sin embargo, argumentaré también que el ejemplo no cumple el objetivo para el cual fue diseñado; esto es, no logra rescatar una noción “objetiva” de justificación (en el sentido del último Putnam)<sup>3</sup> que a la vez permita seguir aceptando presupuestos pragmatistas. Consideraré además la posibilidad de que el ejemplo tal vez tenga éxito en la meta más modesta de mostrar que es lógicamente posible separar “justificación” de “consenso” en el seno de una filosofía pragmatista.<sup>4</sup> Mostraré que, así formulado, este último objetivo es ambiguo, y que, una vez desaparecida la ambigüedad, desaparece también el interés filosófico del problema. Concluiré con algunos comentarios generales sobre la urgencia que han sentido algunos autores por asegurar un ámbito de objetividad a la hora de hablar de la justificación de enunciados o prácticas por parte de una comunidad.

### 1. *Justificación y puntos de vista*

El escenario imaginario que nos ocupa puede reconstruirse a partir de las siguientes cinco cláusulas:

- (1) En la comunidad  $C$  existe consenso acerca de que  $p$  está justificado.
- (2) En la comunidad  $C$  existe consenso acerca de qué significa “justificar un enunciado”, a saber:  $C$  cree que para todo enunciado  $x$ ,  $x$  está justificado si y sólo si  $x$  satisface los requisitos  $R_1 \dots R_n$ .
- (3)  $p$  no satisface  $R_n$ .<sup>5</sup>

Presuntamente, la idea es que, con base en (1), (2) y (3), es posible distinguir entre:

- (4)  $p$  está justificado para  $C$  [lo cual no sería sino una reformulación de (1), y por ende, un enunciado verdadero]; y
- (5)  $p$  está *objetivamente* justificado para  $C$  [enunciado que en este caso sería falso, dados (2) y (3)].

<sup>3</sup> H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990.

<sup>4</sup> No creo que las expresiones “filosofía pragmatista” y “filosofía de Rorty” sean en general intercambiables (al respecto, véase, por ejemplo, A. Bilgrami, “Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth”, en R. Brandom, *Rorty and His Critics*, Blackwell, 2000, pp. 242–262). Sin embargo, en el presente trabajo las tomaré como tales, para simplificar la exposición.

<sup>5</sup> Supondremos que  $R_1 \dots R_n$  no son ellos mismos conjuntamente equivalentes a la existencia de consenso.

Ahora bien, los propios enunciados (1) a (5) no ocurren en el vacío, sino que son afirmados *por alguien*, a saber, por los que estamos discutiendo este ejemplo. Llamaré a éste el punto de vista de *D*. Es la (micro)comunidad *D* la que juzga la verdad de (1)–(5). Y el tema es que, para poder decir legítimamente que (4) y (5) no son extensionalmente equivalentes, *C* debe ser diferente de *D*. Veamos esto con más detalle.

En primer lugar, ¿qué puede querer decir aquí que *p* está “objetivamente justificado para *C*”? ¿Tal vez, que todo aquel que se hallara en la misma situación de *C*, llegaría a la misma conclusión respecto de *p*? Lamentablemente, si la intención es mostrar que *C* de alguna manera ha podido “equivocarse” respecto de la justificación de *p*, esta interpretación no nos sirve. ¿Tal vez, entonces, debe entenderse que si *C* dispusiera de todos los elementos de juicio necesarios, encontraría justificado [no justificado] a *p*? Pero el problema es que, si *C* cree que *p* está justificado, es precisamente *porque* cree que dispuso de todos los elementos necesarios para juzgar, sean ellos los que fueren. La situación nos recuerda la célebre paradoja de Moore; “hay allí un conejo, pero no lo creo” es una frase imposible: si un sujeto cree que *p*, entonces supone honestamente que *p* es verdadero, y viceversa. Análogamente, si una comunidad cree que *p* está justificado, entonces confía honestamente que la justificación es buena. En fin, una comunidad no puede mantener (4) sin sostener *ipso facto* (5).

De modo que si los puntos de vista de *D* y *C* se identificaran, lo más que podríamos decir es que *C* procede de manera flagrantemente irracional. A saber: dados (2) y (3), deberíamos admitir que *C* cree que (5) es falso. Es decir,

(6) *C* cree que *p* no está objetivamente justificado para *C*.

Sin embargo, dadas las consideraciones vertidas anteriormente, parece igualmente razonable aceptar que

(7) Para toda comunidad *Z*, si *Z* cree que *x* está justificado, *Z* cree que *x* está objetivamente justificado.

De donde, junto con (1),

(8) *C* cree que *p* está objetivamente justificado para *C*.

Así, si *C* y *D* fueran la misma comunidad, (6) y (8) nos indican que *C* cree que *p* está a la vez objetivamente justificado y que no lo está. En cuyo caso, nuevamente fracasa el intento por distinguir (4) de (5): dada la superposición de estados en que se hallaría *C* en caso de aceptar (1), (2) y también (3), ninguna conclusión acerca de la existencia o ausencia de justificaciones objetivas más allá del consenso parece mejor que otra.

En síntesis, sólo podemos distinguir entre “*p* está justificado para *C*” y “*p* está objetivamente justificado para *C*” gracias a que privilegiamos el

punto de vista de un intérprete  $D$  de  $C$  tal que  $D$  es distinto de  $C$ . Tal como advertimos al comienzo, en ninguno de los dos casos está a discusión la relativización de la justificación a la comunidad  $C$ .

## 2. Breve excursus sobre el concepto de comunidad

Podría objetarse que no hemos definido exactamente qué cosa sea una comunidad, y que, bien mirada, esta falta de precisión amenaza con viciar todo el análisis.<sup>6</sup> En efecto, podría pensarse que las comunidades no siempre mantienen puntos de vista homogéneos sobre todas las cuestiones; puede suponerse, además, que son criaturas que evolucionan en el tiempo, y que sus integrantes eventualmente modifican algunas de sus creencias sin dejar de pertenecer por ello a la *misma* comunidad. Todo esto es cierto, pero no es necesariamente problemático. En principio, podemos adoptar la convención según la cual las condiciones de identidad de una comunidad están dadas por ciertas prácticas en las que todos sus miembros participan. El integrante de una comunidad, sin embargo, no necesita participar de toda práctica en la que intervengan los demás miembros, sino sólo de aquellas que *definen* su pertenencia al grupo. (Así, típicamente, cada sujeto pertenecerá simultáneamente a múltiples comunidades.) Esta idea es lo suficientemente flexible y vaga como para acomodar otras consideraciones que puedan ser intuitivamente relevantes (tales como circunstancias históricas, geográficas, etc.) y es a la vez lo suficientemente potente como para delimitar comunidades de manera precisa cuando las prácticas relevantes son exactamente especificadas. En este sentido, los límites (sincrónicos y diacrónicos) de una comunidad son convencionales y responden al interés que pueda tener un observador, interno o externo, al señalar como relevantes ciertas prácticas y no otras.

En nuestro ejemplo,  $C$  es, por hipótesis, la comunidad que resulta definida a partir de (1) y (2); es decir,  $C$  es aquella comunidad que se caracteriza por mantener consenso acerca de la justificación de  $p$ , y por mantener a la vez que la justificación de un enunciado consiste en la satisfacción de  $R_1 \dots R_n$ . Así, toda versión futura de  $C$  que no satisfaga (1) o (2) deja de ser, por hipótesis, la misma comunidad. Es precisamente por ello, según he argumentado en la sección 1, que  $C$  no puede creer la verdad de (3) sin caer en inconsistencias.

Veamos ahora por qué la idea de interpretación no es hostil al pragmatismo en general, y luego por qué esta misma idea, bien entendida, lleva en verdad a desactivar el ejemplo.

<sup>6</sup> Debo esta objeción a Alberto Moretti.

### 3. En busca del punto de vista adecuado

Quisiera defender aquí la idea de que rescatar una noción adecuada de interpretación puede ser la manera de salvar la existencia de un ámbito propiamente epistemológico en el contexto de una perspectiva rortiana. Desarrollar esto con cuidado nos llevaría muy lejos, y más allá de los límites impuestos por este artículo. Pero la idea básica, muy sucintamente, es la siguiente:

Desde una perspectiva pragmatista, justificar un enunciado es, esencialmente, una práctica social más. Por su parte, *reconocer* que cierto enunciado está justificado es una práctica de segundo orden. Este último caso requiere que una comunidad interprete y evalúe sus prácticas de nivel 1. A la hora de incursionar conscientemente en epistemología, dicha idea de interpretación como experiencia de segundo orden es crucial. La interpretación así entendida tiene siempre un componente normativo: lo que se hace desde el segundo nivel es juzgar la racionalidad del primer nivel.<sup>7</sup> Se trata, pues, de una instancia crítica, y eventualmente autocorrectiva, de la práctica justificatoria de primer orden. No hay, en esta historia, violación alguna a presupuestos básicos pragmatistas. Tan sólo debemos notar que el añadido de una idea de interpretación trae como consecuencia una nueva relativización: a la hora de hacer epistemología, no sólo hay que hablar de “justificación-para-*C*”, sino de “justificación-para-*C*-según-*C*”. Más generalmente, debemos hablar de “justificación-para-*C*-según-*Z*”, donde *Z* puede o no coincidir con *C*.

En el caso que nos ocupa, si *C* reflexionara sobre sus prácticas de nivel 1, deberíamos decir, o bien, como ya se ha señalado, que *C* es explícitamente irracional, en el sentido de mantener creencias explícitamente contradictorias,<sup>8</sup> o bien que *C* no advierte la verdad de algunos de los enunciados (1) a (3). *D*, por su parte, puede optar entre dar preeminencia a (1), y por ende afirmar que *p* está justificado para *C* (i.e., *objetivamente* justificado), o dar preeminencia a (2) y afirmar que no lo está (o, tal vez, que *p* está “justificado” para *C* sólo en algún sentido débil, pero que no está “objetivamente justificado” para *C*). En cualquiera de los dos casos, la conclusión de *D* será el resultado de sopesar razones de una manera que resulta inaccesible para *C*.

Frente a este panorama, advertimos que la pregunta del millón de dólares —a saber, cuál es el *verdadero* concepto de “justificación-para-*C*”— simplemente se disuelve. Creer otra cosa equivale a reintroducir la mirada

<sup>7</sup> Nótese que la instancia crítica podría en principio iterarse indefinidamente.

<sup>8</sup> En sentido estricto no es lógicamente imposible que *C*, reflexionando sobre sus propias prácticas, llegue a distinguir (4) de (5). Pero, por supuesto, intuitivamente no veríamos ninguna legitimidad en tal distinción.

del Ojo de Dios, esta vez a la hora de evaluar las prácticas justificatorias de *C*. Lo más que podemos obtener es que

(9) *p* está justificado-para-*C* según *C*

no coincide con

(10) *p* está justificado-para-*C* según *D* (donde *D* es diferente de *C*).

Pero dicha diferencia sería relevante únicamente si la perspectiva de *D* de alguna forma capturara la idea de justificación-objetiva-para-*C*. Y esto es algo que no puede aceptarse sin algún tipo de explicación, por supuesto. En lo personal, no me parece posible dar en este punto una explicación convincente. Entre otras cosas, que *D* privilegie (1) o (2) es, desde el punto de vista pragmatista, simplemente un problema de cuáles sean las prácticas de *D*. Por otra parte, decir a estas alturas que la interpretación (de segundo orden) hecha por la propia *C* tiene preeminencia sobre la hecha por *D* no tiene realmente sentido: se trata de dos instancias, dos comunidades, alcanzando conclusiones diferentes sobre cierto fenómeno.

#### 4. *Lo que la tortuga pragmatista dijo a Aquiles*

Hasta ahora he presupuesto que el propósito principal del ejemplo discutido era legitimar la existencia de justificaciones “objetivas” en el marco de una filosofía contextualista y pragmatista. Pero es cierto que habría otra meta mucho más inmediata (y más modesta) que podemos atribuirle: mostrar que es lógicamente posible separar “justificación” de “consenso” en el seno de una filosofía pragmatista. El problema con esta meta es que sufre de una ambigüedad esencial. La pregunta relevante podría formularse más o menos así:

¿Tiene sentido decir que *x* no está justificado-para-*C*, aun si en el seno de *C* hay consenso sobre la justificación de *x*?

Esta pregunta es ambigua porque pasa por alto la diferencia entre la *existencia de consenso* y la *reflexión sobre la existencia de consenso*. En cuanto a las prácticas de nivel básico de *C*, el problema sobre la distinción entre consenso y justificación ni siquiera se plantea: si *C*, por hipótesis, se comporta como si *x* estuviera justificada, no hay en realidad nada más que decir. En otras palabras, si entendemos la pregunta tal vez de la manera más inmediata y obvia, su respuesta es trivialmente negativa. El problema surge, en todo caso, a la hora de reflexionar sobre dicho consenso. Pero tal reflexión es producida o bien por otra comunidad, o bien por la misma comunidad *C* en un momento posterior. En cualquiera de los dos casos, ya no se trata de “justificación-para-*C*”, *simpliciter*, sino de “justificación-para-*C*-según *Z*”, tal como ya hemos observado. Entonces hay que entender que la pregunta anterior más bien encubría algo de la forma:

¿Tiene sentido decir que  $x$  no está justificado-para- $C$  según  $Z$ , aun si en el seno de  $C$  hay consenso sobre la justificación de  $x$ ?

La respuesta a esta segunda pregunta es afirmativa. Pero no veo que una respuesta afirmativa a esta pregunta sea demasiado relevante, pues, como ya se ha señalado, qué se entienda por “justificación para  $C$ ”, en este punto, depende de cuáles sean las prácticas de  $Z$ . En particular, una respuesta afirmativa a esta última pregunta no revela nada interesante sobre lo que ocurre en la comunidad  $C$ , que era, supuestamente, lo que nos interesaba en primer lugar. Presumiblemente, ahora deberíamos estar interesados en algo como:

¿Tiene sentido decir que “ $x$  no está justificado-para- $C$ ” no está justificado para  $Z$ , aún si en el seno de la comunidad  $Z$  hay consenso sobre la justificación de “ $x$  no está justificado-para- $C$ ”?

Pregunta que, otra vez, en un sentido literal debe responderse negativamente, pero si suponemos que esconde una estructura más compleja... Inspirándonos en Lewis Carroll,<sup>9</sup> podríamos decir que hemos dado aquí con una versión putnamiana de Aquiles preocupado por ganar información sobre la “verdadera” relación entre justificación y consenso en una comunidad. Una tortuga pragmatista advertiría rápidamente a Aquiles que la carrera no tiene sentido: siempre estaremos igualmente alejados de una mirada objetiva sobre la relación entre consenso y justificación.

##### 5. *De cómo las prácticas justificatorias pueden volverse un asunto serio*

Quiero terminar con una reflexión sobre los motivos reales de este pequeño ejercicio filosófico, que se originó en algunas observaciones de Putnam sobre Rorty. Es bien sabido cuál es el fantasma que preocupa a Putnam: la posibilidad de legitimar horrores —de esos que la historia nos tiene tan bien acostumbrados— diciendo que, puesto que existió consenso en el seno de la comunidad que los cometió, existe justificación para ellos. Putnam, alarmado, advierte que semejante posición sobre la idea de justificación es inmoral, y que esto basta para hacerla, a ella misma, injustificable.<sup>10</sup>

Pero de lo que hay que convencerse aquí es que del enunciado “ $p$  está justificado-para- $C$ ” no se sigue, ni mucho menos, algo como “ $p$  está justificado-para-cualquiera”; en particular, no se sigue “ $p$  está justificado-para-nosotros”, donde “nosotros” alude a los que evaluamos la verdad o falsedad del enunciado de justificación. Por el contrario, expresiones del tipo “ $p$  está justificado-para- $C$ ” pueden ser una medida de nuestra *distancia* de  $C$ , un indicador de lo mucho que aborrecemos las prácticas de  $C$ ,

<sup>9</sup> L. Carroll, “What the Tortoise Said to Achilles”, *Mind*, 4, 1895, pp. 278–280.

<sup>10</sup> H. Putnam, *op. cit.*



y, en situaciones sincrónicas —esto es, si  $C$  no es la Europa del siglo XIII, sino un grupo humano contemporáneo (digamos, por ejemplo, que  $C$  es Al Qaeda)— un indicador de lo mucho que tenemos aún por hacer si queremos que  $C$  deje algún día, de una vez por todas, de justificar  $p$ .

*Recibido el 19 de junio de 2002; aceptado el 26 de noviembre de 2002*