

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

KALPOKAS, DANIEL

Normatividad y facticidad: el doble aspecto del concepto de justificación. Respuesta a Penelas y Satne

Diánoia, vol. LII, núm. 58, mayo, 2007, pp. 125-142

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433530006>

- 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

Normatividad y facticidad: el doble aspecto del concepto de justificación. Respuesta a Penelas y Satne

DANIEL KALPOKAS

Departamento de Filosofía

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

dkalpokas@arnet.com.ar

Resumen: Este artículo es una respuesta a las críticas de Penelas y Satne a un artículo previo mío. Aquí señalo algunas inconsistencias del etnocentrismo en cuanto teoría de la justificación e intento hacer compatibles el carácter histórico de los criterios de justificación con su universalidad. Si retenemos el carácter normativo del concepto de justificación, podemos afirmar que la validez de la justificación y de los estándares de justificación es universal, mientras que al mismo tiempo retenemos su particularidad al señalar que ellos surgen en una comunidad específica en un momento histórico particular. Esta concepción explica cómo es posible el progreso cognitivo, el falibilismo y las reformas de nuestros estándares de justificación.

Palabras clave: justificación, etnocentrismo, criterios de justificación

Abstract: This paper responds to Penelas' and Satne's criticisms to a previous paper of mine. Here I try to point out some inconsistencies of ethnocentrism as a theory of justification and I intent to make compatible the historical character of criteria of justification with its universality. If we retain the normative character of the concept of justification, we can affirm that the validity of the justification and of the standards of justification is universal while, at the same time, recognize their particularity by pointing out that they emerge from a specific community in a particular historical moment. This outlook explains how cognitive progress and fallibilism are possible, and how we can reform our standards of justification.

Key words: justification, ethnocentrism, standards of justification

En su artículo “La justificación como hecho social” (Penelas 2003), Penelas critica la defensa de una concepción putnamiana de la justificación que planteé en “El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación” (Kalpokas 2003). En él sostuve dos tesis: i) que la justificación no puede entenderse en un sentido etnocéntrico, y ii) que desde

el etnocentrismo no puede explicarse la reforma de nuestros estándares de justificación. Rorty rechaza el siguiente principio defendido por Putnam:

- 1) el que un enunciado esté justificado o no es lógicamente independiente del hecho de que la mayoría de nuestros pares lo considere justificado o no.

Sin embargo, dice aceptar este otro:

- 2) nuestros estándares de justificación son susceptibles de reformas.

Con respecto a i), mis principales argumentos eran los siguientes. Rorty rechaza 1) porque sostiene que la justificación es un asunto sociológico:¹ si una comunidad cree que p está justificado, entonces p está justificado. Con ello Rorty desestima la validez de las razones que una comunidad tiene o podría tener en favor de p . Ello involucra, sin duda, una naturalización del concepto de justificación. Dicho en otros términos: el concepto de justificación no involucra ninguna dimensión normativa. Una de las razones que esgrimí en contra de esto es que, curiosamente, parece entrañar una suerte de fundacionismo o infalibilismo en la justificación: puesto que la justificación no depende de la validez de las razones, sino del consenso fáctico, toda vez que hay consenso la comunidad está en lo correcto. Las comunidades no pueden equivocarse al justificar p si han arribado a un consenso, cualesquiera hayan sido los estándares de justificación. Desde luego, otra comunidad podría justificar $\neg p$; pero en ese caso, las dos comunidades estarían en lo correcto. Sostener lo contrario supondría que una de las comunidades, pese al consenso, estaría equivocada. Y eso es lo que Rorty parece no admitir. Dicho en otros términos: sólo si se acepta 1) puede decirse que una comunidad, a pesar de que en ella se ha consensuado que p está justificado, puede estar equivocada. De aquí se desprende una segunda razón contra la naturalización del concepto de justificación: si toda comunidad no puede sino estar en lo correcto cada vez que consensúa la justificación para p , entonces no puede afirmarse que hay mejores y peores justificaciones para p ni, por ende, es posible comparar normativamente la justificación que ofrecen distintas comunidades

¹ “Ciertamente estoy de acuerdo en que es usualmente tan ‘objetivo’ [...] si S tiene garantías o no al aseverar p como el que ella tenga más de cinco pies de alto o no. Esto es así porque veo la garantía como una cuestión sociológica, la cual debe determinarse observando la recepción que del enunciado de S hacen sus pares” (Rorty 1993, p. 449).

para p , ni siquiera las de una misma comunidad en distintos momentos históricos. En una palabra: no hay ni puede haber progreso. A esto conduce precisamente la doctrina rortyana según la cual los cambios de vocabulario no obedecen a razones. Desde luego, Rorty no puede mantenerse consistentemente en esta tesitura. Se refiere a “*mejores* versiones de nosotros mismos” o a “comunidades futuras en *mejores* condiciones epistémicas” para explicar el uso cauteloso de la verdad. Pero su naturalización del concepto de justificación le prohíbe hablar en estos términos, de ahí que una y otra vez incurra en lo que Apel llama “contradicciones performativas”.

El argumento que apoyaba a ii) era el siguiente: si los estándares de justificación son buenos meramente porque nos parecen buenos, entonces podría darse el caso de que ciertos estándares que permiten justificar p fueran correctos porque nos parecen buenos; pero después, si adoptáramos estándares de justificación que permiten justificar $\neg p$, también podrían ser correctos si nos parecen correctos. Más brevemente: si los estándares de justificación son correctos porque nos parecen así, entonces podríamos considerar correctos estándares de justificación que nos permitieran sostener enunciados contradictorios, y no habría ninguna razón para pensar que en alguno de los casos estaríamos equivocados. De aquí que Putnam sostenga que, al igual que con la justificación, la corrección de los estándares deba ser lógicamente independiente del consenso fáctico. Para poder hablar, pues, de mejores y peores estándares, hay que aceptar esto.²

Ahora bien, la principal objeción de Penelas es que 1) es incompatible con estas dos afirmaciones de Putnam que en cierto modo acepto:

- 3) nuestros estándares de justificación son productos históricos,
y
- 4) nuestros estándares de justificación reflejan nuestros intereses
y valores.

Por ejemplo, ante mi objeción de que la justificación no puede ser un hecho sociológico, sino que, más bien, debe ser un asunto de evaluación de las razones a favor de las creencias, Penelas pregunta: ¿quién podría sostener, en contra de un consenso comunitario, que las razones esgrimidas por esa comunidad no son las adecuadas? Mi respuesta era

² En Kalpokas 1999 expongo más razones en contra del etnocentrismo rortyano.

y sigue siendo: otras comunidades posibles.³ Penelas cree que esto va en contra de 3) y 4). He aquí por qué pienso que esto no es cierto. Considérese el siguiente ejemplo: una comunidad que, basada en ciertos cánones de justificación, cree que p (pongamos por caso, que cree que el Sol y el resto de los cuerpos celestes giran en torno nuestro). Llamemos a esta comunidad CT. Esos cánones de justificación podrían estar constituidos por la cita de las Escrituras y/o del corpus aristotélico. De esta suerte, si alguien presenta dudas acerca de cuál es nuestro lugar en el mundo, se le indican los pasajes relevantes donde se señala cuál es nuestra situación. El criterio de justificación es la confrontación textual. Imagínese ahora que alguien proveniente de otra comunidad (la comunidad CC, en la que se manejan criterios de justificación diferentes) se topa con esta comunidad. Para esta persona, la fundamentación de las creencias no depende de la confrontación textual, sino de cálculos matemáticos corroborados por la observación realizada mediante sofisticados instrumentos. De acuerdo con esta manera de justificar las creencias, esta persona cree que $\neg p$. ¿Qué debería decir un rortyano que se topara con CT? Si hallara que hay consenso en CT acerca de los criterios de justificación y acerca de que p , entonces debería decir que están en lo correcto al sostener p como verdadero. Y si luego se encontrara con CC, por la misma razón debería decir que están en lo correcto al sostener $\neg p$. Y si el rortyano formara parte de alguna de esas dos comunidades, en sentido estricto no podría decir que la otra comunidad está equivocada, pues cumple con el requisito etnocéntrico de justificación: hay consenso acerca de la creencia en cuestión. En este caso, debería aceptar que otra comunidad está en lo cierto al sostener, por ejemplo, que p , y al mismo tiempo debería aceptar que su propia

³ Por “comunidad posible” entiendo una comunidad *en mejores condiciones epistémicas*, que podría evaluar las razones que en el pasado o en el presente se han ofrecido para justificar enunciados en cualquier comunidad particular, así como los estándares de justificación con base en los cuales se han aducido tales razones. La noción de “comunidad posible” pretende poner de manifiesto tanto el carácter continuo de la discusión entre las diversas comunidades como la particularidad de cada comunidad. En efecto; por un lado, al hablar de comunidades posibles, en plural, se hace alusión al hecho de que pueden existir diversas comunidades que detentan mejores y distintos criterios de justificación; por otro lado, sin embargo, en la medida en que siempre es posible la evaluación racional de los criterios de justificación particulares y de la justificación esgrimida a favor de los enunciados, la idea de comunidad posible destaca la necesidad de intereses, valores y estándares epistémicos generales que sean comunes a toda comunidad y que hagan posible la discusión entre comunidades.

comunidad está en lo cierto al sostener que $\neg p$.⁴ Pero, obviamente, el mundo no puede ser como las dos comunidades sostienen; una de ellas está equivocada. En ese caso, ¿desde dónde puede decirse que, a pesar del consenso, una comunidad está equivocada? Sin duda, desde la propia comunidad. Los estándares de justificación de CC son históricos (principio 3) en el sentido de que surgieron en un momento determinado; pero eso no quiere decir que su corrección (si es que son correctos) deba ser relativa a CC, pues si son los estándares correctos, entonces permiten predecir mejor la experiencia que los estándares de CT. Asimismo, los estándares de justificación de CC dependen de sus intereses y valores; pero si CT también está interesada en la predicción y explicación del mundo físico, entonces debería reconocer que los estándares de CC son mejores. Dicho de otro modo: los estándares de justificación son fácticamente particulares en el sentido obvio de que han surgido en un momento histórico determinado, en una comunidad determinada y a raíz de intereses determinados; pero son universales cuando se los considera en un sentido normativo, pues dada la común pretensión de explicar y predecir los fenómenos, son los estándares que en principio se presentan como los más adecuados a ese propósito. Esto explica cómo 1) es compatible con 3) y 4).⁵

Penelas piensa que confundo el problema de cómo es que desde el punto de vista sociológico puede Rorty decir que una mayoría puede estar equivocada con el problema de cómo defender el uso cautelador de verdad desde el punto de vista sociológico. La raíz de mi supuesta

⁴ El etnocentrismo es una concepción acerca de la justificación que combina el contextualismo con la preferencia por la propia comunidad. Ésta es una combinación inconsistente. Al ser contextualista, debe aceptar que cada comunidad tiene o puede tener sus propios criterios de justificación, y que estos criterios son válidos para cada comunidad. Por otro lado, el etnocentrismo privilegia los propios criterios de justificación por encima de otros. Ahora bien, ¿cuál es el alcance de la tesis etnocéntrica? Si se la entiende etnocéntricamente, entonces sólo nuestra comunidad no puede trascender los propios estándares de justificación (mientras que otras comunidades sí podrían realizar tamaña hazaña); pero si se interpreta el etnocentrismo en un sentido universalista, resulta autocontradictorio. Con todo, está claro que ni Rorty ni Penelas pretenden defender el primer cuerno del dilema; sólo que, entonces, cada comunidad tiene el derecho de afirmar que sus propios estándares son mejores.

⁵ Esta estrategia es semejante a la que se sigue en ciertas discusiones éticas entre universalistas y relativistas o contextualistas. Los universalistas no dudan del hecho obvio de que de facto distintas comunidades detentan distintos sistemas normativos; pero afirman que una cuestión completamente distinta (normativa) es la de si *debería* haber sistemas normativos no susceptibles de fundamentación racional.

confusión reside en mi falta de distinción entre 1) (el principio que dice que la justificación es lógicamente independiente de *la mayoría*) y 1') (el principio que dice que la justificación de un enunciado no depende de si *la totalidad* de nuestros pares cree que el enunciado está justificado). Según Penelas, pues, Rorty acepta 1) pero rechaza 1'). La justificación sería independiente del consenso mayoritario, pero no del consenso global. Como dice Penelas: “¿Cómo puede tener sentido la idea de que una oración que todos aceptan en determinadas ocasiones no está justificada cuando se da tal consenso?” (Penelas 2003, p. 130). No discutiré si hay en los textos de Rorty algo parecido a la distinción trazada por Penelas entre 1) y 1');⁶ tampoco me detendré en el curioso fundamento textual que esgrime para avalar la tesis de que Rorty acepta 1).⁷ Lo fundamental es el carácter descriptivo-normativo del concepto de justificación. Y está claro que aquí Penelas está comprometido con una concepción no normativa del concepto de justificación: si hay consenso fáctico de todos los miembros de una comunidad acerca de que *p* está justificado, entonces *p* está justificado. En este planteamiento, la pregunta de si un enunciado está *correctamente* justificado, a pesar del consenso fáctico, carece de sentido. Para remitirnos al caso de las comunidades CT y CC descrito antes, Penelas debería decir con Rorty que, desde CT, es correcto sostener que *p*, y desde CC, es correcto sostener $\neg p$. Pero, desde luego, entonces la pregunta acerca de cómo es realmente el mundo no puede ser respondida. Y desde luego, en esta concepción la comunidad es infalible: siempre que haya consenso, la comunidad está en lo correcto. Sin embargo, no veo por qué

⁶ De hecho, me parece que no. Ésa es una distinción introducida por el propio Penelas para defender la concepción naturalizada de la justificación de Rorty.

⁷ Penelas cita el siguiente pasaje: “Quizás una mayoría puede estar equivocada. Pero supongamos que, excepto por uno o dos dudosos personajes, [...] todos en la comunidad piensan que *S* debe estar un poco loco [...]. ¿Podría *S* aún estar justificado en afirmar *p*? Sólo si hubiera alguna manera de determinar la justificación *sub specie aeternitatis*” (Rorty 1993, citado en Penelas 2003, p. 130). Es curioso que Penelas cite este pasaje como evidencia de que Rorty acepta el principio según el cual la justificación es lógicamente independiente de la mayoría, pues en el contexto del artículo Rorty deja bien en claro que él rechaza dicho principio. Es más, en el pasaje citado queda claro que uno solo, cuando contradice al resto de sus pares, no puede estar justificado, pues la única manera que concibe Rorty en que podría estarlo es apelando a la justificación *sub specie aeternitatis*, algo que el propio Rorty desestima. Es más, en el artículo en cuestión, Rorty señala que la aceptación de la independencia lógica de la justificación con respecto a la mayoría involucra por parte de Putnam la confusión entre “verdadero” y “justificado” y el rechazo de otros cinco principios pragmatistas que el propio Putnam acepta. Por estas razones, no veo que Rorty haya aceptado 1).

habríamos de cerrarnos a la posibilidad de que algunas comunidades posibles pudieran llegar a reconsiderar los argumentos sobre los cuales una comunidad ha fundamentado sus enunciados. Es por ello que me parece irrelevante para la discusión la distinción entre 1) y 1'), pues lo que está en juego no es si todos menos uno o completamente todos están de acuerdo en que p está justificado, sino si el mero consenso fáctico es una razón concluyente para aceptar la justificación de un enunciado. Dicho de otra forma: lo que está en discusión es si la noción de justificación involucra cierta forma de normatividad además de su obvio contenido descriptivo. Y todos los argumentos reseñados antes constituyen razones en contra de la naturalización de la justificación.

Con respecto a 2), el principio que sostiene que los estándares de justificación son susceptibles de reformas, Penelas señala que desde nuestra comunidad podemos hacer juicios evaluativos, “podemos reconocer distintas comunidades de justificación y evaluarlas como peores o mejores que la nuestra” (Penelas 2003, p. 132). Es cierto que Rorty dice eso; pero no es cierto que se pueda decir preservando la consistencia. En rigor de verdad, Rorty también dice que los estándares de justificación no son susceptibles de fundamentación, pues, según él, ¿desde qué estándares habrían de justificarse? Ahora bien, si no hay razones que fundamenten nuestros estándares, entonces tampoco puede haberlas en contra de estándares ajenos, de donde se sigue que, siguiendo con esta línea argumentativa presente en Rorty, no tiene sentido afirmar que hay mejores y peores estándares y, por ende, la idea de reforma tampoco puede sostenerse.⁸ Pero también es cierto que Rorty sostiene (si bien inconsistentemente) que los estándares de justificación son susceptibles de reformas. En este punto, Penelas pretende defender el etnocentrismo apelando a Peirce. Piensa que el método científico es mejor que los otros métodos de fijación de la creencia porque es el más estable (“estable” no en el sentido de mejor fundamentado, sino en términos sociológicos y psicológicos). Pero, para Peirce, el método científico es mejor que los otros porque hace de la verdad algo público (universalmente público) y porque es el único que hace posible, en sentido estricto, la verdad y el error. Estos puntos son importantes, porque la explicación de la verdad y del progreso están asociadas en Peirce a la idea de una comunidad indefinida de investigadores; esto es, un concepto de comunidad antitético al de Rorty. Este solo señalamiento debería levantar sospechas acerca del intento de Penelas de defender el etnocentrismo sobre bases peirceanas. En cualquier caso, Penelas concluye:

⁸ Esto aparece señalado en Kalpokas 2003, pp. 124 y 125.

Podríamos defender el punto de vista etnocéntrico, apelando a esta idea pragmática de estabilidad y decir que, aunque justificadas, las creencias de nuestros antepasados se basaban en estándares de justificación peores que los nuestros, pues los nuestros son más estables, en el sentido de que generan consensos más estables. (Penelas 2003, p. 133)

Ahora, si de estabilidad sociológica se trata, creo que no es cierto que el método científico da lugar a consensos más estables. Todo lo contrario: las teorías científicas se suceden a un ritmo vertiginoso comparado con lo que sucede en las sociedades tradicionales, basadas en tradiciones milenarias. Además, ¿justificamos nuestras creencias para alcanzar consensos estables? ¿Qué quiere decir entonces “justificación”? Si la meta de la investigación fuera la estabilidad, ciertamente no sería necesario esgrimir los mejores argumentos ni toda la evidencia relevante disponible. Bastarían la negociación y estrategias psicológicamente persuasivas (por no apelar a los otros métodos reseñados por Peirce). Por otra parte, si nuestros antepasados en verdad estaban justificados, ¿cómo es el mundo?, ¿como dicen que es sus inestables consensos, o como dicen que es nuestros estables consensos? ¿Y por qué nuestros antepasados habrían de estimar la estabilidad? Una respuesta posible es: no, la estabilidad sólo la estimamos nosotros, no ellos. Nuestros estándares son mejores sólo para nosotros, no para ellos. Decir esto estaría a tono con el etnocentrismo. Pero esto es relativismo liso y llano, algo que ni Rorty ni Penelas querrían defender. Por último, ¿no es cierto que, de acuerdo con el etnocentrismo, los criterios que determinan qué consenso es estable y cuál no lo es no pueden ser sino *nuestros* criterios? Por ende, nuestros estándares de justificación serían mejores para nosotros porque, de acuerdo con nuestros estándares de estabilidad, nuestros estándares de justificación generan consensos más estables para nosotros. Entonces, una vez más: nosotros, de acuerdo con nuestros criterios, pensaremos que nuestros consensos son más estables, mientras que otras comunidades, de acuerdo con sus propios criterios, pensarán que sus consensos son más estables. En definitiva, tenemos que, según el etnocentrismo, nuestros criterios de justificación son mejores que los de otras comunidades porque simplemente se ajustan a nuestros criterios de estabilidad. Con ello no se ha dado ninguna razón a favor de nuestros criterios que vaya más allá de la mera coincidencia con nuestros criterios. Pero, entonces, ¿qué quiere decir aquí “mejores”? ¿Puede querer decir algo más que “distintos” o simplemente “nuestros”? Puesto que el etnocentrismo niega la posibilidad de criterios de justificación normativamente universales, no pueden aducirse razones independien-

tes de nuestros criterios de justificación a favor de estos mismos.⁹ En consecuencia, hablar de “mejores” criterios de justificación desde una posición etnocéntrica sólo parece tener una carga emotiva. Y no es extraño que esto sea así. La idea de mejores estándares de justificación supone a) la idea de una comparación de estándares (propios y ajenos) en virtud de b) un criterio común (la verdad, la consistencia lógica, la predicción, la estabilidad, etc.). Es en la confrontación de dos o más estándares en referencia a un criterio común como podemos determinar razones independientes a favor o en contra de éste o aquel estándar.¹⁰ Puesto que el etnocentrismo declaradamente impide esta estrategia, no puede explicar cómo es posible la reforma de nuestros estándares de justificación. Si no hay un criterio común a ambos estándares (es decir, un criterio que no sea sólo nuestro, como dice el etnocentrista), no tiene sentido la idea misma de comparación. Es por ello que el etnocentrista no puede dar razón de sus propios estándares.¹¹

⁹ Dice Rorty: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados” (Rorty 1989, p. 48).

¹⁰ Naturalmente, Penelas podría cuestionar esta apelación a la universalidad. En un trabajo posterior, donde Penelas ha intentado extender su defensa del etnocentrismo rortyano, en una rápida respuesta a Habermas y Apel, dice: “La práctica de la justificación requiere que logremos acuerdo dentro de nuestra comunidad, pero de ninguna manera precisa que el acuerdo sea universal, integrando a todo potencial interlocutor” (Penelas 2005, p. 379). Esta afirmación es confusa. Empíricamente hablando, podría ser cierto que no precisamos un acuerdo universal, aunque sería lamentable desde un punto de vista cognoscitivo, porque estaríamos descartando *a priori* potenciales discutidores de quienes podríamos aprender algo (e incluso, discutidores que podrían refutar nuestras afirmaciones). Desde un punto de vista normativo, la afirmación de Penelas es falsa: siempre que justificamos algo, no podemos menos que elevar una pretensión universal para cualquiera que pueda entendernos y discutir con nosotros. Del hecho de que no toda comunidad discuta con nosotros no se sigue que no podría o no debería discutir con nosotros.

¹¹ En 2005, Penelas asocia la justificación por falta de queja (*by default*) con la idea de “léxico último” de Rorty: mientras no haya desafíos a nuestro léxico último, podemos darlo por justificado. Esta vinculación no es del todo feliz porque precisamente los léxicos últimos, en Rorty, no pueden ser desafiados ni justificados sin circularidad. Si “desafiar un léxico último” significa simplemente ofrecer uno nuevo, entonces la idea de justificación y de desafío pierden todo su contenido racional y cognitivo. Dice Penelas: “Para un etnocentrista, la existencia de un consenso ajeno no alcanza para desafiar nuestras creencias. Es por eso que no hay incompatibilidad entre advertir que hay otros cánones de justificación que generan consensos y mantener los propios, pues la mera advertencia no basta para desafiar-

Finalmente, Penelas defiende el infalibilismo en la justificación atacando el falibilismo justificatorio. Su argumento reza así: si, como sucede con la verdad, adoptamos la falibilidad en la justificación, entonces haríamos de ésta algo no identificable y, por ende, no alcanzable; de suerte que la meta de la investigación se tornaría una incógnita. Una primera observación polémica: es curioso que ahora se defienda esta peculiar forma de infalibilismo desde las filas del pragmatismo cuando, históricamente, tal vez uno de los pocos rasgos que los diversos autores pragmatistas compartieron fue precisamente su adhesión al falibilismo. Ahora bien, ¿por qué la verdad o la justificación no habrían de ser identificables? ¿A qué se refieren exactamente Rorty y Penelas cuando sostienen que la verdad (y la justificación, si se la comprende en un sentido normativo) no pueden conocerse? En mi opinión, la justificación es una práctica argumentativa destinada a convencernos de la verdad de un enunciado. Cuando surge un problema, intentamos resolverlo mediante la investigación. Suponemos contrafácticamente que todos los problemas, si están bien planteados, tienen una solución, a la que identificamos con un enunciado verdadero o un conjunto de enunciados verdaderos. Para convencernos de que un determinado enunciado es verdadero entramos en el juego argumentativo. Sabemos que ciertas restricciones epistémicas deben ser satisfechas para que podamos maximizar nuestra posibilidad de llegar a la respuesta verdadera del problema: respetar reglas inferenciales, consideraciones de relevancia de los hechos, condiciones adecuadas de observación, etc. Todas estas cuestiones que intervienen en la práctica de la justificación tienen un

los realmente [...]. En tanto etnocentrista, el investigador en cuestión no puede ser cínico; juzgará como falsas buena parte de las creencias consensuadas globalmente en comunidades extrañas, aun cuando en tanto contextualista dirá que las mismas están justificadas en esa comunidad” (Penelas 2005, p. 375). Esta última oración ejemplifica todos los problemas que deben afrontar Rorty y Penelas. Primero: supone una distinción no meramente retórica entre verdad y justificación, algo que Penelas y Rorty se han ocupado de criticar. En efecto, a pesar de que se sostiene que la verdad no introduce ninguna diferencia en la práctica con respecto a la justificación; a pesar de que sostiene que “verdadero” no es más que una manera útil de decir “justificado”; a pesar de ello, ahora se nos dice que las comunidades extrañas detentan creencias falsas, pero justificadas. Segundo: se concede el punto a Putnam: siempre que hay consenso, hay justificación. La justificación es, pues, relativa a cada comunidad. Esto es relativismo desencarnado. Además, se concede la tesis del infalibilismo: el consenso fáctico funda la corrección justificatoria. Por último, desarticula la justificación de la verdad a tal punto, que la noción de justificación pierde todo contenido cognitivo. Justificar mejor nuestros enunciados carece de mérito cognitivo porque no nos permite aumentar las probabilidades de dar con enunciados verdaderos.

carácter normativo: si buscamos la verdad, *debemos* cumplir con las restricciones epistémicas. Es por ello que la justificación posee una dimensión irreductiblemente normativa, y es por ello también que dicho concepto está indisolublemente asociado a la noción de verdad. Ahora bien, una vez que hemos considerado todos los hechos relevantes de que disponíamos, una vez que hemos discutido suficientemente sobre los enunciados candidatos a la verdad y sobre los argumentos que los respaldan, puede suceder que surja un acuerdo sobre la verdad de un enunciado. Esto implicará un acuerdo acerca de la justificación del enunciado. Cuando detenemos la investigación porque hemos llegado al convencimiento de que el problema ha sido resuelto, el concepto de justificación puede ser usado en un sentido descriptivo: consideramos como un hecho que el enunciado ha sido justificado. Esto es: al decir que un enunciado está justificado estamos diciendo que dicho enunciado ha sido sometido al escrutinio público y que se han hallado razones para sostenerlo como verdadero. La justificación no tiene como meta meramente el consenso, sino el convencimiento, basado en razones, de que hemos dado con el enunciado verdadero que buscábamos. Lo que sucede con “justificado” o “verdadero” no es muy distinto de lo que sucede con otros conceptos normativos: establecen ciertas metas y condiciones para alcanzarlas; pero, cuando consideramos que nuestras acciones han satisfecho esas condiciones y, por ende, nos han llevado a la meta propuesta, decimos que eso mismo es un hecho. Ciertamente, esto no excluye la posibilidad de que en el futuro puedan aducirse nuevos argumentos que nos revelen que el consenso alcanzado no estaba bien fundamentado, pero es gracias a esta “dialéctica” entre normatividad y facticidad que discurren nuestras prácticas de investigación.

Por su parte, en “Una defensa de la justificación etnocéntrica” (2003), Satne defiende matizadamente la posición de Rorty. Allí no sólo intenta responder a mis objeciones, sino que, además, esboza una alternativa teórica que, dentro del marco etnocéntrico, pretende explicar el carácter normativo de la justificación y de las reformas de estándares. El objetivo principal de Satne es doble: mostrar que ninguno de mis argumentos contra el etnocentrismo es correcto y argumentar que la aceptabilidad para nosotros en nuestra mejor versión constituye la manera más adecuada de dar cuenta de la noción de justificación. Satne está de acuerdo con Penelas en distinguir entre 1) y 1’).¹² En este sentido, afirma: “No hay una instancia lógicamente independiente

¹² Dice Satne: “Concuerdo en este punto con Penelas; en efecto, en la perspectiva rortyana, la independencia de la justificación respecto del consenso sólo es concebi-

de dicho consenso global que a su vez eventualmente permita considerar equivocada a esta totalidad.” Aquí Satne suscribe el infalibilismo de la justificación anteriormente discutido: si hay consenso fáctico, no tiene sentido decir que la comunidad se ha equivocado al justificar sus creencias. Pero luego continúa su afirmación anterior así: “ya que sólo a través de la experiencia futura, con la constitución de un nuevo punto de vista en la comunidad, podrá evaluarse que los enunciados anteriormente justificados ya no lo están” (Satne 2003, p. 136). Entonces, ¿puede estar equivocada una comunidad, aunque haya consenso fáctico? Estoy de acuerdo con la segunda afirmación, y por eso rechazo la primera; pero Satne parece querer sostener las dos al mismo tiempo. Esta confusión es la raíz, me parece, de buena parte de las críticas que le dirige a mi trabajo. Por ejemplo, si bien Satne distingue entre cuestiones de hecho y de derecho en lo que se refiere a la justificación, también piensa que es un error atribuir cierta trascendencia del contexto a la noción de justificación (2003, p. 137); sólo que entonces no veo cómo puede retener el aspecto normativo del concepto en cuestión. Decir que la justificación trasciende el contexto es decir simplemente que las razones que justifican un enunciado para una comunidad dada pueden ser revisadas por otras comunidades que compartan los mismos intereses o por la misma comunidad en otro momento histórico. Esto es lo que permite que haya diálogo argumentativo entre distintas comunidades y que, llegado el caso, una comunidad pueda criticar el consenso de otra. Para volver a nuestro ejemplo: las razones que justifican p en CT pueden ser comprendidas y evaluadas por CC (y viceversa). En este sentido, hay trascendencia del contexto. Y si las razones de CC a favor de $\neg p$ son mejores que las ofrecidas por CT a favor de p (porque permiten alcanzar enunciados con mayor poder predictivo, por ejemplo), si ambas comunidades están interesadas en la explicación y predicción de los mismos fenómenos, entonces CT debería adoptar las razones esgrimidas por CC (junto con sus estándares de justificación). En este sentido, nuevamente, hay trascendencia del contexto.¹³ Este análisis puede aplicarse a una misma comunidad. Supongamos que, en t_1 , la comunidad

ble en la medida en que se toma en cuenta a la totalidad de la comunidad” (2003, p. 136). Esta afirmación es, en el mejor de los casos, confusa. Penelas en realidad afirma que la independencia de la justificación sólo es concebible en referencia a la mayoría de nuestros pares, no en referencia a la totalidad de la comunidad.

¹³ Naturalmente, puede intentarse cuestionar todo esto aduciendo que los fenómenos que se explican no son los mismos, pues se parte de vocabularios distintos, y que no puede haber discusión dado que las comunidades parten de premisas y estándares distintos. Esto conduciría a una forma de relativismo y a la tesis de la

CC sostiene consensuada y justificadamente que $\neg p$ de acuerdo con sus propios estándares. Aquí, como una cuestión de hecho, podríamos afirmar que CC tiene por justificado $\neg p$. Pero si la justificación involucra siempre una carga normativa, y si lo normativo no alude a lo que de hecho hay, sino a lo que debería suceder, entonces toda forma de normatividad involucra en cierto sentido la trascendencia del contexto. CC podría reconocer, en t_2 , que $\neg p$ estaba mal justificado. Para que CC pueda en t_2 corregirse, las razones esgrimidas en t_1 deben trascender el tiempo en el que el consenso original fue establecido. En este sentido hay trascendencia del contexto. La trascendencia del contexto está esencialmente vinculada a la normatividad y a la posibilidad de corrección (o de autocorrección).

Satne cree que puede defender la idealización etnocéntrica de Rorty, y por eso se opone a la idea de idealizaciones universalmente válidas, junto con la noción de trascendencia del contexto y la idea de independencia lógica de la corrección de las reformas de los estándares de justificación. Contra el argumento que sostiene que “arreglárnoslas mejor” no es equivalente a “parece que nos las arreglamos mejor” aduce dos argumentos. Primero, sostiene que “no es posible acceder a *lo que es mejor* si no es desde nuestro punto de vista”. Concluye, pues, que “*lo que es mejor* no puede determinarse independientemente de *lo que nos parece mejor*” (Satne 2003, p. 138). Aquí Satne parece estar negando la independencia lógica de la corrección de las reformas de nuestros estándares con respecto al consenso fáctico. Ciertamente, cuando pensamos que hemos alcanzado mejores condiciones epistémicas, lo hacemos desde nuestro actual punto de vista. Pero, ¿qué quiere decir que lo que es mejor no puede determinarse *independientemente* de lo que nos parece mejor? Si quiere decir que los mejores estándares epistémicos son meramente los que ahora nos parecen mejores, entonces se suscitan todos los problemas que hemos visto con respecto a la reducción naturalista de la noción de justificación. En ese caso, “lo que es mejor” colapsa en “lo que nos parece mejor”. Es cierto que la adopción de estándares epistémicos supone una comunidad que los acepta como los más adecuados para ciertos fines. En este sentido, lo que es mejor no es independiente de lo que nos parece mejor. Pero de aquí no se sigue que *la corrección* de los estándares no sea *lógicamente independiente* de lo que acepta una comunidad en un momento dado como lo correcto. Una segunda objeción esgrimida por Satne es ésta: “no es cierto que la diferencia que agrega nuestro punto de vista en incommensurabilidad. Rorty pretende evitar ambas cosas; sobre la posición de Rorty en esto, *cfr.* Kalpokas 1999.

una concepción de *lo mejor* sea la del juicio individual y arbitrario” (Satne 2003, p. 138). Con esto Satne quiere dejar asentado que no todo consenso fáctico es arbitrario. Dentro de nuestro marco conceptual podemos distinguir entre “lo que nos parece mejor” y “los resultados efectivos que algo produce”. No es preciso, piensa Satne, un punto de vista trascendente; sin embargo, el punto no es, según pienso, discutir si todo consenso es arbitrario o no; el punto es discutir cuáles son las condiciones de posibilidad de la distinción trazada (que es la que nos permite hacer concebible el aprendizaje y el progreso). Para empezar, mientras que hace un momento Satne parecía reducir la noción “lo que es mejor” a “lo que nos parece que es mejor”, ahora pretende distinguirlas. Pero, además, según su propio razonamiento, ¿qué otra cosa podría significar “los resultados efectivos que algo produce”, sino “lo que nos parece que son los resultados efectivos que algo produce”? Ya que Satne acepta la idea de que el consenso fáctico es la instancia última de fundamentación, ¿desde dónde una comunidad podría trazar esa distinción? Por otro lado, el constante rechazo que prodiga a todo punto de vista trascendente parece sugerir que Satne está pensando en la trascendencia de la comunidad como algo semejante al Ojo de Dios. Esto genera confusión porque parece que, o bien adoptamos el etnocentrismo, o bien aceptamos el punto de vista del Ojo de Dios. Es por esto que, en lugar de enfatizar el carácter trascendente de la justificación, he insistido, más bien, en la independencia lógica del consenso fáctico. Pero el punto central es éste: una vez concedido que no todo consenso fáctico es arbitrario, ¿cómo se explica la reforma de nuestros estándares? En este punto, Satne no apela a Rorty, sino a Dewey. Piensa que la consecución de nuestros fines y la satisfacción de nuestros deseos pueden ser motivadores racionales de los cambios de vocabulario o estándares. Retomando algunas ideas de Dewey, piensa que etnocéntricamente puede establecerse desde dentro de nuestra práctica la distinción entre “lo que es conveniente” y “lo que nos parece conveniente en principio”. Esta distinción debería poder trazarse teniendo presente las consecuencias prácticas producidas por nuestra comprobación de hipótesis. Ahora bien, Satne parece querer utilizar el instrumentalismo de Dewey para demostrar que, desde la propia práctica, puede haber cambios de estándares de justificación. Aquí mis preguntas son éstas: ¿no es cierto que, ya sea que se trate de una misma comunidad en diferentes momentos, o de dos comunidades con estándares distintos, la noción de “consecuencias prácticas” debe aludir a algo “neutral”, común a las dos comunidades (o a los dos momentos de la misma comunidad)? Si la respuesta es afirmativa, entonces no hay etnocentrismo, pues esta po-

sición afirma explícitamente que no hay instancias allende los criterios particulares de una comunidad dada. Hablar de consecuencias prácticas como base para elegir racionalmente unos estándares u otros es la manera pragmatista de hablar que sustituye a la terminología realista, que sostiene que es la forma de ser del mundo lo que debe motivar nuestros cambios de estándares. Si la respuesta es negativa (como debería ser, si se pretende sustentar una posición etnocéntrica), entonces ya no podría explicarse la reforma de estándares, pues la valoración de las llamadas consecuencias prácticas dependería de cada estándar.¹⁴

Como Penelas, Satne piensa que aceptar la tesis de la historicidad de los criterios es incompatible con su universalidad (como si lo histórico y contingente fuera lo opuesto de lo universal, no de lo necesario). Contra mi intento de defender 1), afirma: “la defensa de una independencia *fuerte* [...] parece conducir a quien quiera comprometerse con algún tipo de pragmatismo a sostener una posición incoherente” (Satne 2003, p. 140). Pero, ¿qué tipo de pragmatismo? ¿El de Rorty? Ciertamente. ¿El de Dewey? Lo dudo. ¿El de Peirce? No, ciertamente. A lo largo de todo su artículo, Satne da por sentado que una posición pragmatista involucra la aceptación de las tesis etnocéntricas rortyanas. Históricamente al menos, el pragmatismo no se reduce a lo que Rorty dice que es el pragmatismo. Este supuesto erróneo la lleva a sostener que, “para ser coherentes con los principios según los cuales nuestros estándares de justificación resultan ser productos históricos, y reflejan nuestros intereses y valores, es necesario afirmar el *nosotros* como sujeto relevante en la justificación por oposición a un sujeto universal” (Satne 2003, p. 140). Por ello, Satne piensa que las idealizaciones sólo pueden tener carácter particular, no universal. Su alternativa es: o bien las condiciones epistémicas ideales son universales, pero abstractas (en cuyo caso la aplicación e interpretación depende de cada comunidad particular), o bien son concretas y, por tanto, pierden su universalidad. Por mi parte, había señalado lo siguiente: siempre que emprendemos una investigación, lo hacemos teniendo en mente ciertas condiciones que consideramos óptimas para alcanzar nuestros propósitos (la verdad, la justificación, la predicción, etc.). Esas condiciones tienen un contenido cambiante por depender de los contextos de acción, pero bastante concreto; por ejemplo, el gozar de buena vista, tener condi-

¹⁴ ¿Por qué Satne no apela al propio Rorty, si es que cree que su etnocentrismo es defendible? Hay varias expresiones de Rorty que hacen realmente difícil explicar desde su etnocentrismo cómo sería posible cambiar racionalmente nuestros estándares de justificación y nuestras opiniones sobre el mundo. *Cfr.* Rorty 1989, p. 48; 2000, p. 13, y 1998, p. 41.

ciones de luminosidad adecuadas, contar con instrumentos precisos y confiables, no estar bajo los efectos de algún alucinógeno, etc. Si nuestro propósito es alcanzar la verdad (o llegar a predecir el mundo), entonces es importante que intentemos aproximarnos lo más posible a esas condiciones epistémicas. Ahora bien, ¿está sugiriendo Satne que esas condiciones no tienen un contenido normativo universal? ¿Está sugiriendo que otras comunidades, interesadas como nosotros en el conocimiento del mundo, pueden tener el mismo éxito que nosotros sin respetar en absoluto esas condiciones? Si la respuesta es no, entonces no hay etnocentrismo alguno. Si la respuesta es sí, entonces debería explicar cómo es posible que condiciones diferentes permitan a otros seres humanos hacer lo que nosotros *por principio* no podemos hacer.¹⁵ Peirce había mostrado por qué el llamado método científico era superior a otros métodos considerados confiables para alcanzar la verdad, y había apelado a la idea de una comunidad indefinida de investigadores porque pretendía explicar cómo es posible el progreso cognitivo. Su idea era la de una comunidad que se extiende indefinidamente en el tiempo y en el espacio, que es el sujeto del aprendizaje de nuestro trato con el mundo. Esto, además de garantizar la posibilidad del progreso, del falibilismo y de las reformas de los estándares de justificación, daba cuenta de la comunicabilidad universal y de los procesos universales de argumentación. El etnocentrismo, en cambio, al enfatizar una suerte de solipsismo metódico ampliado, en el que ahora son las comunidades particulares los fundamentos últimos de la verdad, la justificación y la corrección, parece desembocar en formas de escepticismo bien conocidas. No es casualidad que el etnocentrismo rortyano tenga problemas para explicar la posibilidad del progreso cognoscitivo, que termine afirmando el infalibilismo justificatorio, que deba rechazar la idea de una discusión argumentativa de carácter universal y que tenga dificultades para explicar la reforma de los propios estándares. En síntesis: la justificación exige ciertas condiciones cognitivas que tienen un carácter normativo, puesto que debemos satisfacerlas (aunque sea aproximadamente) si es que pretendemos conocer el mundo. Esas condiciones idealizadas, en cuanto normativas, tienen carácter universal. Esto es coherente con el hecho de que todos los seres humanos poseen un equipamiento perceptivo similar, poderes cognoscitivos semejantes, la

¹⁵ Obviamente, aquí no se trata de una cuestión de hecho. Si resultara, a fin de cuentas, que otros estándares, distintos de los nuestros, fueran mejores, eso podría significar simplemente que nosotros deberíamos adoptarlos. Lo que tendría que demostrar Satne es que por principio nosotros no podríamos alcanzar esos estándares. Tendría que demostrar que hay inconmensurabilidad.

posibilidad de entenderse universalmente y de razonar. La justificación esgrimida para los enunciados posee, asimismo, un carácter normativo semejante. El consenso fáctico acerca de la justificación de un enunciado no es una razón concluyente sobre su corrección; otras comunidades posibles podrían, llegado el caso, cuestionar los argumentos establecidos originalmente. Esta trascendencia no involucra un punto de vista fuera de toda práctica posible. La distinción relevante no es la que algunos (a favor o en contra) establecen entre la justificación dentro de una práctica o fuera de toda práctica posible, sino la que puede trazarse entre la justificación dentro de las prácticas actuales y la justificación dentro de prácticas posibles. Ésta es toda la trascendencia que puede haber con respecto a las prácticas, pero es suficiente para explicar la independencia lógica de la justificación. Otro tanto vale para la idea de las reformas de los estándares de justificación. Esta distinción explica cómo es posible el progreso, cómo es posible el falibilismo y cómo es posible la autocorrección.

BIBLIOGRAFÍA

- Kalpokas, Daniel, 2003, "El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación", *Diánoia*, vol. 48, no. 51, pp. 119–126.
- , 1999, "Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty", *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 18, no. 2, pp. 41–63.
- Penelas, Federico, 2005, "Explicación contextualista y ratificación etnocéntrica de los criterios de justificación", en L. Hoyos (comp.), *Relativismo y racionalidad*, Unibiblos, Bogotá, pp. 367–381.
- , 2003, "La justificación como hecho social", *Diánoia*, vol. 48, no. 51, pp. 127–134.
- Rorty, Richard, 2000, "Universality and Truth", en Robert Brandom (comp.), *Rorty and His critics*, Blackwell, Oxford, pp. 1–30.
- , 1998, "Trosky y las orquídeas salvajes", en *Pragmatismo y política*, trad. Rafael Del Águila, Paidós, Barcelona, pp. 27–47.
- , 1993, "Putnam and the Relativist Menace", *The Journal of Philosophy*, vol. 90, no. 9, pp. 443–461. [Versión en castellano: "Putnam y la amenaza relativista", en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 63–87.]
- , 1991, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996.]

*Quiero manifestar mi agradecimiento al árbitro anónimo de *Diánoia* por sus útiles observaciones a una versión previa de este trabajo.

- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991.]
- Satne, Glenda, 2003, “Una defensa de la justificación etnocéntrica”, *Diánoia*, vol. 48, no. 51, pp. 135–142.

Recibido el 9 de febrero de 2006; aceptado el 9 de noviembre de 2006.