



Capítulo 21

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

COMUNIDADES EPISTÉMICAS Y CONVERSACIONALISMO RORTYANO

Federico Penelas

Universidad de Buenos Aires

CONICET

Ha sido Susan Haack quien caracterizó al pragmatismo de Rorty utilizando la expresión «conversacionalismo» (1993, cap. 9). Para la autora, el conversacionalismo resulta de combinar una tesis contextualista sobre la explicación de los criterios de justificación y una tesis convencionalista sobre la ratificación de tales criterios. Las tesis son enunciadas de la siguiente manera:

- *Contextualismo*: «A está justificado a creer que p , si con respecto a p A satisface las pautas epistémicas de la comunidad epistémica a la que pertenece».
- *Convencionalismo*: los criterios de justificación son convencionales, no tiene sentido preguntar cuáles son los criterios correctos de justificación, cuáles son realmente indicativos de la probable verdad de una creencia.

La presentación de Haack de la posición de Rorty merece algunas ampliaciones y correcciones. En primer lugar, la posición se completa con una concepción deflationista/expresivista de la verdad. Presentar en esos términos la posición rortyana en torno a la verdad alude a que, por un lado, reconoce la utilidad expresiva de una serie de usos del término *verdad* (los denominados por Rorty *usos laudatorio, cautelar y desentrecomillador*); mientras que, por el otro, rechaza tanto que dicho término tenga usos explicativos como que sea posible ofrecer una explicación, en términos de alguna propiedad, de lo que tienen en común las oraciones verdaderas (Rorty, 1991). En segundo lugar, es importante aclarar que la mejor manera de configurar el contextualismo de este autor es a través de la conjunción con la idea, de origen peirceano y recientemente articulada por Robert Brandom (1995, cap. 4) y Michael Williams (2001, caps. 13-14 y 16), de que la justificación epistémica tiene una estructura *default*/desafío. Dicha idea involucra adoptar una posición teórica a partir de la cual

no queda espacio para la necesidad fundacionista de apelar a procedimientos efectivos de justificación para que las creencias estén justificadas. Según esta posición, la ausencia de desafío permite sostener el estatus epistémico de las creencias, dado que no tiene sentido la doble pretensión del filósofo tradicional (pretensión conducente al escepticismo) de que las creencias desde el comienzo tienen que mostrar sus credenciales cognitivas y de que no es necesario ofrecer razones a favor de los desafíos epistémicos. Por último, en tercer lugar, es mejor abandonar la tesis convencionalista (propia, más bien, de un relativismo no rortyano) y presentar el modo estrictamente conversacionalista de abordar la tarea de ratificación de los criterios epistémicos, esto es, lo que se ha denominado *posición etnocentrista*, según la cual «los criterios correctos de justificación son los *nuestros*». Un etnocentrista parte de admitir una posición contextualista y, por tanto, afirma que es verdad que no hay modo de dar cánones de corrección por fuera de los diversos marcos comunitarios, porque siempre uno está situado en una comunidad, en un marco. Pero lo que agrega el etnocentrista es que, una vez asumido eso, no puedo concluir que los diversos cánones de corrección están en pie de igualdad. Eso sería ser hipócrita y negar la propia pertenencia a un determinado marco, pretendiendo ubicarme desde un terreno imposiblemente neutral para emitir ese juicio de paridad epistémica de los diversos paradigmas. Yo estoy situado en un marco y puedo reconocer que hay otros marcos. Pero yo solo tengo mis propias formas de hacer evaluaciones y, en consecuencia, no puedo ponerme por afuera de todo marco y desde ese no lugar decir que son meramente formas distintas de evaluación. Reconocer la alteridad, qua contextualista, no es incompatible con decir que esa otra comunidad tiene cánones incorrectos, desde mi punto de vista, e intentar algún tipo de comunicación con esa comunidad como para trasladar mis puntos de vista hacia ella. Es más, si se es contextualista consecuente, y no se es hipócrita, el etnocentrismo es la única posición coherente¹.

Se ve, pues, cuán importante le es a una posición conversacionalista dar cuenta de qué se entiende por *comunidad*. La noción de *comunidad epistémica* debería articularse en Rorty con su concepto de *léxico* último. Con dicho término alude al «conjunto de palabras que [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas» (1988, p. 73). Dicho léxico es último en dos sentidos: por un lado, el usuario del mismo no puede argumentar a favor del uso de dichas palabras de una manera que no sea circular; por el otro, son esas las palabras las que marcan el límite de la comunicación, «más allá de ellas solo queda la estéril pasividad o el recurso de la fuerza» (p. 73) o, como defenderá Rorty en sus textos políticos, la «manipulación» sentimental.

¹ He desarrollado este modo de caracterizar el etnocentrismo rortyano en diversos artículos (Penelas, 2005 y 2007).

Siguiendo esta idea, deberíamos decir que una comunidad epistémica no es más que un conjunto de individuos que coinciden en un léxico último en relación con determinados valores epistémicos. Sin embargo, hay que ser cuidadosos en la caracterización de dicha coincidencia. Kusch apela a una distinción entre dos tipos de consenso a los que denomina *consenso externo* y *consenso interno*. El consenso externo es una mera coincidencia de creencias por parte de varios individuos; el interno involucra un compromiso colectivo. Este autor compara el caso de un ómnibus donde todos los pasajeros coinciden, aun sin mediar comunicación alguna, en la creencia de que este se detendrá en diversos puntos a lo largo del viaje y un comité, donde tras una larga deliberación se adopta una fórmula final de acuerdo como la decisión final de la agrupación. El ejemplo del ómnibus es un caso de consenso externo, mientras que el del comité es un caso de consenso interno. La interacción es central en el segundo caso y conduce a un consenso que involucra un compromiso colectivo.

La comunidad epistémica vista como coincidencia en léxico epistemológico último debe ser vista en términos de consenso interno para configurar una concepción aceptable del conocimiento. Sin embargo, sería absurdo pensar la coincidencia en adopción de un léxico último bajo el modelo del comité. En la consideración de Rorty no hay nada así como una deliberación conducente a un compromiso explícito. Por eso es necesario pensar a la comunidad epistémica entendida como acuerdo en un determinado léxico epistemológico último bajo el modelo brandomiano de acuerdos y compromisos implícitos en las prácticas justificatorias. El modelo de Brandom se ve obligado a revisar y apropiarse de una serie de elementos de la filosofía de Hegel (toda la temática del reconocimiento) con el fin de que dichos compromisos implícitos no sean a su vez pensados bajo el modelo del ómnibus.

Sin embargo, el apoyo en la apropiación brandomiana del análisis hegeliano del reconocimiento no basta para terminar de dar cuenta de en qué consiste una comunidad epistémica. El aporte brandomiano/hegeliano es imprescindible para abordar la configuración de todo tipo de comunidad, sea esta de naturaleza epistémica o no. Para completar el cuadro, y articular con mayor precisión la configuración rortyano-conversacionalista de la noción de comunidad epistémica en términos de consenso en un léxico último de carácter epistémico, me será de especial utilidad apelar al tratamiento comunitarista de la noción de justificación propuesta por Kusch (2002, cap. 11).

El primer paso en el argumento de este autor es el de trazar una taxonomía de las creencias que rigen, con funciones distintas, en el discurso empírico. La taxonomía se apoya en dos distinciones: la diferencia *empírico/preformativo* y la diferencia *individual/comunitario*.

Las creencias comunitarias son aquellas que poseen un creyente plural (*plural believer*), en el sentido de que la atribución de la actitud proposicional en cuestión debe ser expresada en un oración con un sujeto gramatical en una persona del plural (paradigmáticamente la primera persona del plural, especialmente para los casos, como veremos, de creencias performativas), mientras que la atribución de creencias individuales es expresable con oraciones con un sujeto gramatical en una persona del singular (paradigmáticamente, la primera del singular)².

Por otra parte, la distinción empírico/performativo es presentada por Kusch en los siguientes términos: «las creencias empíricas se proponen ajustarse a algún aspecto del mundo empírico; las creencias performativas crean una realidad psicológica o social que concuerda con ellas» (p. 141).

Estas dos distinciones configuran, en consecuencia, cuatro tipos de creencias. Las comunitarias performativas, las comunitarias empíricas, las individuales performativas y las individuales empíricas. La distinción más importante en esta instancia es la que se da entre las comunitarias performativas y las empíricas: «la forma general de las creencias comunitarias performativas es “nosotros creemos en, y en consecuencia constituimos, el hecho social de que *p*”. La forma general de las creencias comunitarias empíricas es “nosotros creemos, sobre la base de la experiencia, que *p*”» (p. 141).

Ejemplos de una y otra que pueden ayudar a entender la distinción son:

- (1) Nosotros (miembros de la Asociación Astronómica Internacional-AAI) creemos que para contar como un planeta mayor de nuestro Sistema Solar, un planeta debe tener un diámetro de al menos 2000 km.
- (2) Nosotros (miembros de la Asociación Astronómica Internacional-AAI) creemos que el objeto TO66 no es un planeta mayor de nuestro Sistema Solar³.

Las distinción entre creencias individuales empíricas y performativas es difícil de trazar, en particular porque no queda claro qué tipo de creencia sería una creencia individual performativa (los ejemplos que intenta Kusch son «Yo creo que yo estoy teniendo una creencia» o «Yo pienso que pienso», pero no desarrolla lo suficiente

² Kusch es un tanto confuso en este punto, pues no distingue entre las oraciones que expresan la atribución de actitudes proposicionales de las que expresan el contenido atribuido.

³ Los ejemplos son de Kusch. Quizás la posibilidad de subvalorar la propuesta apelando a que todo lo que él muestra se reduce a diferencias en decisiones terminológicas podría disolverse si los ejemplos apelaran a creencias performativas en torno a qué se considerará como definitorio, por ejemplo, de la muerte clínica. La relevancia epistemológica de la distinción entre creencias comunitarias performativas y empíricas sería mucho más clara. Agradezco a Agustín Rayo y Sergio Martínez por la combinación de objeción y contraobjeción motivadora de esta aclaración.

el carácter performativo de las mismas). Las creencias individuales empíricas son del mismo tipo que las comunitarias empíricas, solo que con un sujeto gramatical singular.

Por su parte, las creencias individuales empíricas se dividen en dos grupos: las *creencias individuales puras*, esto es, aquellas que no tienen referencia directa a una comunidad de «creyentes»; y las *creencias individuales grupo-involucrantes*, esto es, aquellas donde el sujeto primera persona del singular hace de su pertenencia a una comunidad parte de la creencia en cuestión. La «forma lógica» de ambos tipos de creencias individuales difiere: la puras tienen la forma «Yo creo que *p*», las grupo-involucrantes tienen la forma «Yo (en tanto uno de nosotros) creo que *p*». La distinción entre ambos tipos de creencias individuales resulta importante, de acuerdo con Kusch, para entender la existencia de creencias comunitarias, en la medida en que estas últimas no pueden ser pensadas como creencias sostenidas por algo así como una «mente grupal» o una «mente de la comunidad». Los grupos, a juicio de este autor, no pueden ser pensados como teniendo estados mentales por encima e independientes de los individuos que los componen. Así, solo las creencias individuales son fenómenos mentales, mientras que las creencias comunitarias deben ser pensadas como fenómenos sociales constituidos por las *creencias individuales grupo-involucrantes*. La tesis crucial de Kusch es que la relación entre las creencias comunitarias y las individuales debe ser pensada bajo la siguiente fórmula general:

La creencia comunitaria “que *p*” existe si y solo si existe un grupo de individuos tal que cada uno de ellos cree “que *p*” de un modo grupo-involucrante.

Lo que sigue en la presentación de Kusch es analizar cuál es la relación entre las creencias empíricas comunitarias y las individuales. Por un lado el análisis involucra tener en cuenta cómo es el pasaje de las creencias individuales a las comunitarias, y cómo es que un individuo es capaz de adoptar creencias comunitarias de un determinado grupo. Es claro que una creencia puramente individual puede devenir una creencia comunitaria y así una creencia individual grupo-involucrante (esto ocurre cuando un determinado contenido es creído en primera instancia por un individuo y luego pasar a ser adoptado por todo un grupo). En cambio, la adopción por parte de un individuo de una creencia que tiene la comunidad puede darse bajo dos modalidades: o bien el individuo ingresa a la comunidad, y así adquiere una creencia individual grupo-involucrante; o bien el individuo permanece ajeno a la comunidad y la creencia adoptada es puramente individual.

El siguiente aspecto por considerar en cuanto a la relación entre las creencias empíricas individuales y comunitarias es de mayor relevancia epistemológica.

Para Kusch las nociones mismas de *conocimiento* y *justificación* deben considerarse sobre la base de las relaciones entre esos dos tipos de creencias. A su juicio,

los desafíos a, y las justificaciones de, las creencias empíricas normalmente incluyen creencias empíricas comunitarias. Normalmente desafiamos a las nuevas creencias sobre la base de que no encajan con aquellas a las que todos suscribimos. A su vez, usualmente defendemos determinadas creencias mostrando que ellas se siguen de, o se ajustan a, creencias que todos compartimos. Así, en un número considerable de casos las creencias empíricas comunitarias sirven de piedra de toque para determinar si creencias empíricas puramente individuales alcanzan o no el *status* de creencias comunitarias (p. 146).

Así la estructura de la justificación, la estructura de desafío y defensa, está apoyada en creencias comunitarias. Por otra parte, para que una creencia alcance el estatus de conocimiento, es condición necesaria (pero no suficiente)⁴ que ella se convierta en una creencia comunitaria. Esta *necesidad* se explica en el planteo de Kusch señalando que *conocimiento* es un estatus social al igual que «casado» o «divorciado». Dado que solo las comunidades y sus representantes pueden imponer sobre alguien o sobre algo el estatus de «social», los estatus sociales presuponen las comunidades. En particular, en lo que respecta al conocimiento, para que una de mis creencias adquiera tal estatus es condición necesaria ser compartida por otros y como tal implica la formación de una comunidad epistémica.

Del mismo modo, de acuerdo con Kusch, las creencias no pueden ser justificadas individualmente ya que la justificación también es un estatus social. El que mis pares acepten las creencias que ofrezco como justificación de alguna otra, involucra que ellos compartan dichas creencias conmigo. Pero, y en este punto el autor da el paso crucial, ¿no puedo yo, en soledad, sin consultar a nadie, evaluar que conozco que *p*? Claro que sí, responde, pero evaluar que conozco que *p* no es conocer que *p*. Conocer que *p* requiere la interacción social. Pero, incluso, el aspecto social de la justificación y del conocimiento se vuelve a su vez patente si me pregunto: ¿qué es lo que hago cuando me evalúo, en soledad, como conociendo que *p*? Lo que hago es predecir un intercambio comunitario exitoso en el que mi creencia sobrevive a los desafíos. En palabras de Kusch:

Soy libre de anticipar su éxito [el de mis creencias] en el foro público y tomarlas así como conocimiento de manera anticipada a dicho testeo. Al pensar en mis creencias como portando conocimiento lo que hago es hacer una predicción acerca de cómo le irá. [...] Claramente el modo racional de convencerme

⁴ La no suficiencia se explica porque una comunidad puede tener una creencia y, a su vez, creer que no tiene evidencia suficiente a favor de ella.

a mí mismo es tener una «pretendida discusión de desafío-defensa» con gente que me es familiar. [...] En otras palabras, convencerme a mí mismo es realmente formar una pretendida creencia comunitaria con otros a su vez pretendidos. Y esto es claramente parasitario del caso en donde los otros y sus objeciones son reales más que imaginadas (p. 148).

Como consecuencia de estas consideraciones se sigue que las creencias individuales no pueden ser justificadas dado que la justificación es un estatus social y, por lo demás, para que algo sea conocimiento debe ser objeto de una creencia comunitaria. De esta manera se articula mejor el análisis rortyano en términos del carácter social de la justificación.

Sin embargo el análisis de Kusch recién comienza, pues en el mismo serán las creencias comunitarias performativas las que jueguen el papel principal en la estructura epistemológica. Esto es así porque, de acuerdo con el comunitarismo de este autor, las creencias empíricas tanto comunitarias como individuales tienen como condición de posibilidad a las creencias comunitarias performativas en la medida en que las últimas constituyen clasificaciones que luego son usadas por las primeras.

Pero hay otro sentido en que las creencias comunitarias empíricas presuponen a las performativas. Dado que las comunidades son a su vez instituciones sociales, las mismas deben estar constituidas por creencias comunitarias performativas. Así, en el ejemplo, la creencia empírica sobre el planeta TO66 está sustentada no solo en la creencia performativa sobre que constituye un planeta mayor, sino, además, en otra creencia comunitaria performativa implícita, que tiene el particular rasgo de ser *constitutiva-de-comunidad*:

(M) Nosotros (los miembros de la AAI) creemos que tenemos un sistema de obligaciones y compromisos que nos definen como AAI y que nos autoriza a adoptar comunitariamente ciertas creencias empíricas.

Lo que presupone el carácter implícito de M es la idea de que toda creencia comunitaria performativa es a la vez (en el sentido de que conlleva) una creencia comunitaria performativa constitutiva-de-comunidad. Así, en definitiva, toda creencia empírica comunitaria necesita de todo ese andamiaje de creencias comunitarias performativas. Son justamente estas creencias comunitarias constituyentes de comunidad las que, para el caso de las comunidades epistémicas, dan cuenta del fenómeno del reconocimiento analizado por Brandom en clave hegeliana.

Un punto crucial en el planteo de Kusch, y en consecuencia en el uso que pretendo hacer de sus ideas para la clarificar la idea de comunidad epistémica en Rorty, es la de presentar como dar cuenta de la práctica justificatoria. Para dar cuenta de dicho punto es importante resaltar la distinción que hace Kusch entre *regla de norma*

en el sentido de lo explícito y lo implícito en la práctica. *Reglas* son estándares y prescripciones formuladas explícitamente, mientras que las *normas* son estándares y prescripciones no establecidos explícitamente pero que están involucrados en las prácticas concretas. El punto es qué normas constituyen la práctica justificatoria, y como aprehendemos dichas normas.

La respuesta de Kush es de inspiración explícitamente kuhniana: conocemos las normas en tanto que conocemos *ejemplares* comunitariamente compartidos. Los ejemplares son casos de acciones y creencias que son adoptadas para poder cumplir las normas. Así, el autor introduce un nuevo tipo de creencia, esto es, las creencias performativas comunitarias constituyentes-de-normas. Las mismas son creencias en el rol de ejemplaridad de casos de un cierto tipo. La forma general de las creencias comunitarias performativas constituyentes-de-normas para la práctica justificatoria es:

(J) Nosotros creemos que creencias del tipo X están justificadas si cumplen con los criterios Y, y los siguientes son casos ejemplares en los que instancias de X cumplen con los criterios Y: (y, entonces, sigue una lista de casos).

En consecuencia, para Kusch, en la medida en que cada ejemplar está constituido por un par creencia/evidencia, la justificación de una creencia sobre la base de cierta evidencia implica mostrar que la relación entre la creencia y nuestra evidencia de ella es *similar o análoga* a la de los ejemplares aceptados por la comunidad. Toda justificación implica juicios sobre similitud o analogía y en tanto que juicios, son pasibles de ser puestos a prueba, por lo que ninguna justificación puede ser aceptada de una vez y para siempre. La justificación, para Kusch, es relativa no solo a los ejemplares adoptados por una comunidad dada sino también a los juicios de similitud que vinculan un determinado par creencia-justificación con uno o más de dichos ejemplares.

Además de esta relatividad «sincrónica» de la justificación, obviamente la misma es «diacrónicamente» relativa. El significado de «justificado» puede cambiar —y de hecho cambia— en diferentes comunidades en la medida en que cambia el conjunto de los ejemplares. Esto muestra que las normas justificatorias son tanto el resultado de actos de justificación como las determinantes de actos de justificación. Las creencias performativas comunitarias constituyentes-de-normas cambian, en mayor o menor grado, con cada interacción.

Es justamente el conjunto de creencias performativas constituyentes-de-normas para la práctica justificatoria (con sus listas de ejemplares) el que puede pensarse como configurando lo que en términos rortyanos constituiría el léxico último epistemológico compartido por una comunidad epistémica, la cual es a su vez configurada

a través de lo que Kusch como vimos denomina creencias comunitarias performativas implícitas *constitutivas-de-comunidad*. Son esas categorías las que permiten entender con mayor profundidad el tipo de caracterización de la idea de comunidad epistémica que puede ofrecerse dentro del marco del conversacionalismo rortyano.

Para finalizar, querría aludir a ciertas consecuencias en torno a la noción de consenso que se siguen de la posición de Kusch y que permitirán hacer algunas aclaraciones finales en torno a la posición de Rorty.

En efecto, Kusch presenta una analogía mecánica con el fin de configurar tres modelos distintos en que pueden caracterizarse los consensos. Una de dichos modelos permitirá entender la naturaleza determinante/determinada de las relaciones entre las instituciones sociales y las interacciones particulares. Además, el modelo es de especial utilidad para comprender como rigen las normas en grupos lo suficientemente amplios como para que no seas posible que cada individuo esté al tanto de las creencias y justificaciones de todos los otros. Los tres modelos de constitución de consensos a presentar son: (1) el modelo de la autoridad única; (2) el modelo del promedio único; (3) el modelo del consenso múltiple pero local. Será (3) el modelo pertinente para la comprensión en cuestión.

La analogía que permite caracterizarlos se presenta de la siguiente manera. Se supone un conjunto de relojes, cada uno con su propia «individualidad», esto es, su particular velocidad para mover las agujas. El caso (1) supone que hay un reloj maestro que cada tanto hace que los otros se ajusten a su marcación de la hora mediante un *reset* periódico. El caso (2) supone que todos los relojes están intercomunicados de modo tal que el *reset* periódico hace que todos se ajusten a la hora promedio que se calcula sobre la base de la información que cada uno brinda al conjunto. El caso (3) es tal que los relojes están montados sobre ruedas y pueden moverse libremente dentro de un espacio limitado chocando uno con otro en forma aleatoria. Cada vez que dos relojes colisionan realizan la siguiente operación: calculan el promedio de sus respectivos datos horarios y se resetean mutuamente a ese promedio. A continuación los relojes continúan con su propia velocidad y siguen moviéndose en el espacio hasta que vuelve a chocar con algún otro reloj.

Este último caso es análogo al de una institución social en la que ningún miembro tiene acceso a la acción de todos los demás y donde existe la convergencia en la divergencia, en tanto solo en circunstancias muy extraordinarias podría ocurrir que, en algún determinado momento, todos los relojes dieran exactamente la misma hora. más aún, este es el ejemplo más significativo, dice Kusch, para entender cómo las instituciones sociales determinan y son determinadas por la interacción: la hora de cada reloj está ajustada solo en los encuentros de a dos y sería erróneo suponer que estos encuentros impliquen alguna prioridad respecto de las relaciones de cada reloj

con el resto de la comunidad. Lo que cada reloj aporta al encuentro uno-a-uno está determinado por los anteriores encuentros con otros relojes de la misma comunidad. La interacción frecuente y aleatoria entre los relojes hace que sus horas fluctúen en un ancho de banda limitado. Kusch sostiene que las comunidades tienen esta misma característica y agrega que si no fuese así también para las creencias comunitarias, sería difícil entender cómo las instituciones cambian y por qué es importante el monitoreo, la corrección y la sanción de los demás miembros de la comunidad de creyentes.

Hay sin embargo una tensión que introduce la pretensión de que el modelo 3 es la mejor analogía de lo que acontece en las comunidades epistémicas. El punto es que (3) vuelve extraordinario el hecho de que todos los relojes tengan la misma hora, y no parece extraordinario que todos los miembros de una comunidad participen de la misma creencia, en especial de las creencias comunitarias performativas constituyentes-de-normas. El punto de Kusch es que en efecto ese es un límite de la analogía, pero que forzarla permite, sin embargo, comprender el hecho de que la adhesión a los diversos cánones justificatorios puede darse con sutiles divergencias en los distintos casos de evaluaciones epistémicas particulares (sin que dichas divergencias sean significativas), y, a su vez, permite explicar la dinámica comunitaria y, con ella, la permanente mutabilidad de los cánones justificatorios.

Este modelo del consenso múltiple pero local establece la necesidad de hacer una importante aclaración a lo elaborado por mí en un trabajo previo en relación con la distinción entre *consenso parcial* y *consenso global* (Penelas, 2003, pp. 127-134). Allí decía que Rorty podía perfectamente distinguir conceptualmente la noción de *justificación* de la de *consenso de la mayoría*, pero no podía defender de la misma manera la independencia conceptual entre *justificación* y *consenso global*, esto es, consenso a lo largo de toda una comunidad (exceptuando quizás a algunos individuos a su vez descalificados epistémicamente en la comunidad). Por otra parte, una consecuencia del modelo (3) presentado por Kusch parece ser que el consenso global es un fenómeno aislado en la dinámica epistémica de las comunidades. ¿Es esto un problema para el conversacionalismo de Rorty? A mi juicio no. Lo sería si interpretáramos que este autor señala que el vínculo conceptual mencionado debe verse como una definición de *justificación* en términos de consenso global. Sin embargo sería incorrecto leerlo así. Lo que enfatizamos que se sigue de los textos de Rorty (énfasis no destacado en la bibliografía) es, más bien, que el consenso global es, a lo sumo, condición suficiente de la justificación. Esta lectura se refuerza, a su vez, si se concibe que la justificación porta una estructura *default*/desafío. En efecto, el consenso global, en tanto instancia de ausencia de desafío a la creencia en cuestión, basta para la justificación de la misma. El que dicho consenso sea un fenómeno aislado

no borra la pertinencia del vínculo conceptual señalado por Rorty. Lo que Kusch aporta es una explicación de cómo, a pesar justamente de la divergencia perenne, la misma se da dentro de un rango de razonabilidad que permite el grado de consenso necesario para poder hablar de justificación de las creencias en un determinado contexto comunitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brandom, Robert (1995). *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haack, Susan (1993). *Evidence and Inquiry towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Kusch, Martin (2002). *Knowledge by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Penelas, Federico (2003). La justificación como hecho social. *Dianoia*, XLVIII(51), 127-134.
- Penelas, Federico (2005). Universalismo, relativismo, etnocentrismo. En Elisa Carrió y Diana Maffía (eds.), *Búsquedas de sentido para una nueva política* (pp. 151-174). Buenos Aires: Paidós.
- Penelas, Federico (2007). Kalpokas ironista: falibilismo, neofundacionismo y pragmatismo. En Patricia Brunsteins y Ana Testa (eds.), *Conocimiento, normatividad y acción* (pp. 597-604). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Rorty, Richard (1988). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991). Pragmatism, Davidson and Truth. En *Objectivity, Relativism and Truth* (pp. 126-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Michael (2001). *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.