

# Sobre el etnocentrismo y la paradoja de la convicción

On ethnocentrism  
and the paradox of conviction

**Claudio Cormick**

CONICET (Argentina)  
E-mail: [claudiocormick@conicet.gov.ar](mailto:claudiocormick@conicet.gov.ar)

---

**Resumen:** G. A. Cohen (2000) nos ha planteado una desafiante «paradoja de la convicción» al señalar el hecho de que, incluso cuando nos percatamos de que solo sostenemos ciertas creencias (por ejemplo, políticas o religiosas) porque hemos sido educados para sostenerlas, este descubrimiento no modifica lo que creemos. Esto parece ser irracional, pero reconocer tal hecho parecería implicar que la irracionalidad está mucho más extendida de lo que estamos, en principio, dispuestos a aceptar. En este artículo nos enfocaremos en la solución propuesta por Federico Penelas (2007), de acuerdo con la cual la paradoja puede ser disuelta apelando al «etnocentrismo» de Rorty. Trataremos de argumentar que esta solución puede funcionar en la medida en que aquello en que se apoya nuestra elección de retener nuestras «convicciones» no sea de carácter *teórico* sino *práctico*. La razón por la que podemos continuar apoyando ciertas posiciones que carecen de evidencia neutral a su favor es que sería demasiado costoso no hacerlo, una condición que, sin embargo, no vuelve en absoluto más probable que las posiciones en cuestión sean teóricamente aceptables.

**Palabras clave:** paradoja de la convicción, etnocentrismo, creencia, Rorty, Cohen.

**Abstract:** G. A. Cohen (2000) provided us with a challenging “paradox of conviction” by means of pointing out the fact that, even when we realize that we hold certain beliefs (for example, political or religious ones) only because we have been raised to have them, this discovery does not modify what we believe. This seems to be irrational, but acknowledging that fact would entail that irrationality is much more widespread than we are, in principle, willing to accept. In this article we will focus on the solution proposed by Federico Penelas (2007), according to which the paradox can be dissolved by appealing to Rorty’s “ethnocentrism”. We will try to argue that this solution can work insofar as what supports our choice to retain our “convictions” is not *theoretical* in character, but *practical*. The reason why we can continue to support certain positions that lack neutral evidence in their favour is that it would be too costly not to do it—a condition which does not, nonetheless, make it any more probable that the positions in question are theoretically acceptable.

**Keywords:** paradox of conviction, ethnocentrism, belief, Rorty, Cohen.

---

## 1. La “paradoja de la convicción” en Cohen

En la primera de una serie de conferencias compiladas bajo el título *Si eres igualitarista, ¿por qué eres tan rico?*, G. A. Cohen elige, antes de enfocarse sobre el problema específico de sus propias convicciones filosófico-políticas –que constituyen el hilo conductor del texto–, detenerse sobre una particularidad de las «convicciones» *en general*. En

concreto, Cohen llamará nuestra atención sobre la circunstancia de que sostenemos ciertas creencias porque hemos sido educados para tenerlas, y este «porque» señala no solo la eficacia causal de un cierto medio social en el proceso de su generación sino también, más específicamente, el hecho de que esa educación es el factor causal *distintivo* que da cuenta de por qué las sostenemos. Otros sujetos que han accedido a la misma información que nosotros,

dice Cohen, notablemente *no* comparten nuestras convicciones, y esto parece deberse a la circunstancia de que no han sido educados *para* tenerlas. Esta situación, continúa, debería resultarnos inquietante: la existencia de interlocutores tan bien informados como nosotros pero que sostienen creencias contrarias parece evidencia de que creemos lo que creemos no porque sea verdadero sino porque nos ha sido inculcado por vía de nuestra educación (cf. Cohen 2000: 9; Cohen 2001: 25).

Cohen no cree que todos los casos que pueden describirse como «S cree que p porque fue educado para ello» deban generar dudas escépticas. Su ejemplo de un caso no dudoso es el haber sido educado para creer que la Tierra es redonda, en oposición a un sujeto que creyese, también en virtud de su medio social, que ella es plana. La evidencia a favor de la redondez de la Tierra es, dice, tan apabullante que no deja espacio a dudas (cf. Cohen 2000: 10-11; Cohen 2001: 27). Sin embargo, en temas más polémicos como la religión o la política no podemos gozar de esta certidumbre. El ejemplo que nos da de un escenario que sí resulta problemático es el siguiente: dos hermanas gemelas, separadas al nacer, se reencuentran tras veinte años. Una de ellas ha sido criada en el catolicismo y la otra en el presbiterianismo. Cada una dispone de argumentos para defender sus propias creencias, incompatibles con las de su hermana, pero a cada una se le enseñó, también, cómo responder tales argumentos; así, cada una preserva inalterada su fe, al mismo tiempo que sospecha, sin embargo, que esto no es una coincidencia. Si la gemela católica hubiese sido criada como presbiteriana, cree, ella sería presbiteriana, y viceversa (cf. Cohen 2000: 8; Cohen 2001: 24). De acuerdo con Cohen, un escenario así debería confrontar la actitud doxástica de las gemelas –que es, según nos dice, la habitual: no modificamos nuestras creencias por enterarnos de que hemos sido criados para tenerlas– con ciertas exigencias que determinan nuestra racionalidad o irracionalidad. De esto se desprende, dice Cohen, una consecuencia contraintuitiva: somos masivamente irracionales. La tensión entre esta conclusión y lo aparentemente muy posible de los supuestos que conducen a ella es puesta de manifiesto por Cohen bajo la forma de la siguiente reconstrucción:

1. No es racional creer p en lugar de q cuando sabes que careces de una buena razón para creer p en lugar de q.
2. Careces de una buena razón para creer p en lugar de una proposición opuesta q cuando no puedes creer de forma justificada que tus fundamentos para creer p son mejores que los fundamentos de otro para creer q.

3. En un considerable número de casos de creencias fruto de la educación, la gente que continúa creyendo p se da cuenta (o puede fácilmente llegar a darse cuenta) de que creen p en lugar de q no porque tengan fundamentos para creer p que sean mejores que los fundamentos para creer q que tienen los demás, sino porque se les indujo a creer p sin que se les sugirieran posibles fundamentos alternativos.
4. Las creencias descritas en (3) son irracionales (y la gente que las tiene es, por tanto, irracional) (cf. Cohen 2000: 12-13; Cohen 2001: 30).

Lo interesante de este argumento en su sorprendente simplicidad es que, a diferencia de análisis a los que se asemeja en virtud de la voluntad de plantear dudas sobre creencias a partir de cuáles son las condiciones de su génesis –un tipo de enfoque que se ha asociado tradicionalmente al marxismo y el psicoanálisis, y que dio lugar a objeciones paralelas en las tradiciones anglosajona y continental en las figuras de C. S. Lewis y Maurice Merleau-Ponty–,<sup>1</sup> el desafío de Cohen no está centrado en la perspectiva de tercera persona de la que dispone el científico social, sino en la de los propios sujetos de creencia: ¿cómo es posible llegar a *saber* que creemos lo que creemos en virtud de nuestra educación y, ello no obstante, continuar creyéndolo?

## 2. Compromisos, no “creencias”: una precisión sobre el objeto del debate

Ahora bien, para que el problema al que se refiere Cohen sea uno centrado en la racionalidad de lo que *hacemos* –lo cual es a su vez condición para que detectar una conducta como irracional pueda ser entendido como un llamamiento a modificar esa conducta–, la paradoja que señala no puede estar refiriéndose en sentido estricto a la racionalidad de *creer* que p. Esto se debe a que *prima facie* –y Cohen no nos da motivos para suponer lo contrario– la creencia no puede ser considerada un fenómeno voluntario; nos *sucede* creer que p, tal vez en virtud de evidencia a favor de p que hemos buscado activamente, pero el fenómeno mismo del creer no puede ser descrito en términos de agencia.<sup>2</sup> No

1. Un resumen de las presuntas consecuencias escépticas del «psicologismo, sociologismo e historicismo» es, por ejemplo, presentado por Maurice Merleau-Ponty como punto de partida de su curso de 1951. Por su parte, C. S. Lewis se burlaba, bajo el nombre ficticio de «bulverismo», de las que veía como falacias genéticas en el marxismo y el psicoanálisis (cf. Lewis 1970).

2. Cf., para la larga discusión sobre voluntarismo doxástico, frecuentemente asociada a la problemática del autoengaño,

podemos entonces discutir sobre la racionalidad o irracionalidad de decidir creer, puesto que esta presunta acción es imposible.<sup>3</sup> Lo único que podría en todo caso decirse, ateniéndonos estrictamente al fenómeno involuntario que es la creencia, es que somos sujetos de creencia «irracionales» en el sentido de que nuestros mecanismos formadores de creencias son poco fiables, engañosos, conducentes al error. Pero esta clase de atribución de irracionalidad puede únicamente servirnos para *describir* el modo en que funciona nuestra psique, pero queda desligado del carácter mucho más estrictamente *prescriptivo* que tiene el calificar una conducta como irracional. Si decimos que S tiene una conducta epistémicamente irracional –S se niega a prestar atención a los argumentos de quienes discrepan con él, no se interesa por obtener información fidedigna, etcétera– esto tiene la interesante consecuencia de que estamos recomendando a S actuar de manera diferente. Si la declaración de irracionalidad, por el contrario, se limita a constatar el carácter poco fidedigno de mecanismos involuntarios que operan en nosotros, de ello no se desprende que podamos *hacer* algo al respecto. Las discusiones sobre racionalidad doxástica requieren, en consecuencia, escoger cuidadosamente su terreno: si tienen pretensiones prescriptivas, si apuntan en la dirección de lo que deberíamos hacer para mejorar nuestras prácticas cognitivas, entonces tendrán que abstenerse de pronunciamientos sobre lo que «debemos creer», puesto que la creencia será, en el mejor de los casos, el resultado –involuntario– de prácticas que solo indirectamente conducirán a la creencia. Si, por el contrario, nos interesa caracterizar de manera empíricamente adecuada ciertos estados psicológicos que genéricamente caen bajo el nombre de «creencia», siendo atentos a circunstancias como que la creencia puede darse en grados, entonces debemos renunciar a pretender que estos complejos estados psicológicos puedan ser objeto de una *prescripción*, algo que se nos puede *ordenar* tener.<sup>4</sup>

Demos (1960) y Williams (1973); más recientemente, y desde el ámbito filosófico hispanohablante, Fernández Acevedo (2018).

3. Que sea imposible, y por lo tanto ni racional ni irracional, *creer a voluntad* no quita que, claro está, es posible –e irracional– *intentar* creer a voluntad.

4. Una imprecisión entre el terreno descriptivo y el prescriptivo parece tener lugar, por ejemplo, en el texto paradigmático de Kelly sobre epistemología del desacuerdo. El autor se refiere textualmente a lo que, de acuerdo a la evidencia disponible –evidencia que incluye nuestro conocimiento de las opiniones ajenas– *deberíamos creer* acerca de un determinado problema. Cuando leemos en Kelly, por ejemplo, que dos personas que consultan sendos termómetros y encuentran que estos están en conflicto deberían «abandonar», no «retener», sus «creencias», la solución obvia parece ser que el autor se está refiriendo, no a creencias, sino a algo que efectivamente *hacemos*: emitir juicios, o suspenderlos (cf. 2011: 185). Sin embargo, esta solución, que nos

Esta observación no pretende originalidad: son conocidas las críticas al tipo de voluntarismo doxástico con el que parece comprometerse Descartes en la IV Meditación cuando intenta achacar a su *voluntad* los errores en que incurre (cf., para un ejemplo desarrollado de estas críticas, Williams 2005: 148-169; 1996: 205-231). En la misma línea, no es casualidad que Husserl, por ejemplo, haya descrito la operación de la *epojé* fenomenológica como una acción deliberada de dejar «fuera de juego» ciertas proposiciones, en lugar de presentarla como una *duda* universal; dudar, como creer, no es algo que elijamos hacer.<sup>5</sup> Lo que sí puede hacerse, racionalmente o no, es continuar *comprometiéndose con* proposiciones: continuar enunciándolas, defendiéndolas, actuando en consonancia con ellas, etcétera; a efectos de hacer todo esto, no es indispensable que las proposiciones con las que nos comprometemos sean proposiciones que *creemos*.

Así las cosas, lo que discutiremos no es si las personas somos «racionales», esto es, epistémicamente confiables, en la medida en que continuamos *creyendo* aquello que se nos indujo a creer por educación, sino si las personas podemos estar *actuando racionalmente* en la medida en que continuamos *comprometiéndonos* con proposiciones que se nos indujo a creer. No es posible, en aras de la racionalidad, exigir que cada una de las gemelas del ejemplo de Cohen dejen de creer en lo que creen –tal vez su educación indujo en ellas una credulidad que no pueden revertir por medio de evidencias racionales, como en ocasiones sucede con un prejuicio o una fobia que arrastramos incluso luego de haberlos identificado como tales (cf. Moran 2001: 67 para una referencia a casos de este tenor)– pero un crítico de sus posiciones sí puede señalarles que están siendo irracionales al continuar *actuando* como si no supieran que las posiciones que defienden carecen de los fundamentos apropiados. Es en este terreno, entonces, que nos interesará abordar el problema: en términos de la posibilidad de probar que la *continuidad del compromiso* de un sujeto con

invita a dejar simplemente de lado la idea de creencia, se vuelve inaplicable cuando, poco más adelante, el autor confronta los «contextos en que la actitud proposicional de creencia es tratada como un asunto de todo o nada» –es decir, como no susceptible de grados– con «un marco que reconoce estados psicológicos de grano más fino» (2011: 187). Estas líneas nos prohíben asumir que Kelly está hablando de *acciones*, pero a la inversa vuelven incomprensible qué sentido atribuirle al «should» con el que introduce las condiciones de la racionalidad.

5. Como es sabido, es en el terreno del *uso* de ciertas tesis donde, por ejemplo, se sitúa la temática husserliana de la *epojé*, dada la imposibilidad de *dudar* de manera voluntaria: la *epojé* no consiste en «una conversión de la tesis en la antítesis, [...]»; tampoco de una conversión en conjetura, en sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): *nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío*. (Husserl 1949: 71; subrayado nuestro).

una proposición puede ser racional aunque esta no tenga mejores fundamentos que los que avalarían a otra proposición incompatible.

### 3. Algunas respuestas a Cohen

El desafío de Cohen ha dado lugar a respuestas de parte de White (2010), de Hall (2014), de Boot (2015), de Vavova (2016) y, en el medio hispanohablante, de Penelas (2007); Axtell (2019), por su parte, menciona el trabajo de Cohen para señalar su influencia en la epistemología contemporánea, pero no se detiene a desarrollar un análisis detallado.

Ante todo, señalemos que Hall cuestiona el punto de partida mismo de las paradojas de Cohen apelando al principio de que «ought implies can»; esto es, al señalamiento de que solamente puede plantearse una *exigencia* en el terreno epistémico si ante todo cabe suponer que *podemos* satisfacerla; si, por el contrario, reconocemos que nuestras tomas de posición siempre estarán condicionadas por nuestro medio, entonces la demanda de Cohen es excesivamente exigente (cf. Hall 2014: 50-51). No obstante, debemos recordar que, como señalamos en la sección 2, no se tratará aquí en absoluto de suponer que los sujetos son capaces de *crear* de un modo distinto a aquel para el que han sido educados. Se tratará, sencillamente, de la cuestión de si pueden elegir, a la luz de la evidencia, adoptar voluntariamente *compromisos* diferentes de aquellos hacia los cuales los empujó la educación recibida.

En segundo lugar, en lo que concierne al análisis de White, vale destacar que este autor explicita, siquiera incidentalmente, una premisa de apariencia trivial pero que se revelará de particular importancia. «Las preguntas “¿Qué conclusión es apoyada por esta evidencia?” y “¿Qué es lo que concluiría un agente racional sobre la base de esta evidencia?”», nos dice White, «están muy estrechamente relacionadas» (2010: 579); en otras palabras, si Cohen está convencido de una proposición *p* sobre la base de cierta evidencia, e imagina un posible filósofo que esté en desacuerdo con él, entonces Cohen «debería simplemente pensar que cualquier posible filósofo no tendría que ser completamente racional en su juicio sobre este punto» (2010: 578). Sostener racionalmente *p* apoyándose en la evidencia disponible y sostener que *cualquier otro sujeto* que accediera a esa evidencia debería, para ser racional, sostener también *p* parecen ser una y la misma cosa; siguiendo a White, no podemos ver cómo podríamos negar la irracionalidad de un interlocutor que sostuviera que no *p*. Esto nos permitirá conducir la «paradoja de la convicción» de Cohen hacia un dilema de difícil resolución. Esto se debe a que, si concedemos que alguna de las gemelas, digamos que la presbiteriana, tiene buenas razones para defender

cierta proposición característica de esta religión – pongamos por ejemplo la proposición «La palabra de Dios está revelada únicamente en el Evangelio, y no en la obra de los padres de la Iglesia como creen los católicos»–, entonces, dado que su gemela católica tiene acceso, por hipótesis, a los mismos argumentos que la han convencido a ella, debemos decir que su gemela *es irracional* por no llegar a la misma conclusión. Pero precisamente esta asimetría está excluida, también por hipótesis, de los casos Cohen; que la evidencia no apoya inequívocamente una de las posiciones sobre la otra es lo que permite distinguir casos como el de las gemelas devotas de otros como el de la forma de la Tierra. ¿Cómo es posible entonces salir de la paradoja, no llegar a decir que cada una de las creyentes se compromete con *más* que lo que las evidencias disponibles autorizan? Tendremos que volver sobre este problema.

En segundo lugar, es interesante notar que Boot considera que las distintas creencias en pugna son susceptibles de evaluación de acuerdo a criterios análogos a los que rigen la oposición entre teorías científicas, en particular en lo que concierne al modo en que ellas pueden pasar por alto la evidencia que las contradice. Así, señala Boot, del mismo modo en que un científico que trabaja sobre la base de cierta teoría puede legítimamente ignorar sus aparentes falsadores en la medida en que la teoría le resulte fructífera –y hay múltiples ejemplos de esto en la historia de la ciencia–, así también, en el terreno no ya de la ciencia sino de las creencias morales y religiosas, un sujeto está autorizado a continuar comprometido con una posición global que para él o ella resulte defendible incluso si no puede responder a objeciones contra algunos componentes *particulares* de tal posición. Boot retoma así las consideraciones de Eberle sobre el rol de la creencia religiosa en una sociedad democrática, de acuerdo con las cuales «un teísta puede persistir racionalmente en su compromiso con normas parcialmente constitutivas de una visión moral fructífera pese a su incapacidad de responder a objeciones a cada una de esas normas» (Eberle 2004: 326). Justamente los lazos de una determinada posición con toda una «visión moral» son los que impiden que el creyente pueda deshacerse rápidamente de una posición que no puede defender sobre premisas neutrales.

Sin embargo, no parece suficiente señalar esta analogía, puesto que tal señalamiento deja sin responder una pregunta clave. Mientras que en el caso de las teorías científicas parecería ser que existen evidencias que apoyan las teorías en cuestión, si no demostrándolas verdaderas al menos haciendo que podamos *considerarlas provisoriamente* como verdaderas, y si el carácter «fructífero» de una teoría científica debe definirse a partir de su relación con



tales evidencias, que son las que autorizan a no darle demasiada importancia a las experiencias que parecerían refutar la teoría –por ejemplo, en los análisis de Lakatos, un programa de investigación es «progresivo» en la medida en que continúe siendo capaz de *predecir exitosamente*, y esto es lo que hace legítimo seguir desarrollándolo incluso si no toda la evidencia encaja con él–, ¿cuál sería el equivalente de todo esto en el caso de las posiciones religiosas o morales? ¿Existe algo así como «evidencias» en estos terrenos? Y si las hay, ¿por qué no deberían ser reconocidas como tales por las *dos* (o más) partes involucradas; qué hace racionales las posiciones de sujetos que están *en desacuerdo*, como en los casos de Cohen? He aquí, pues, otra forma en que la paradoja señalada por Cohen queda menos resuelta que *replanteada*.

En el caso de Penelas, su propuesta señala en una dirección interesante y original que deseamos aquí explorar: la circunstancia de que el carácter de *condicionadas por la educación* que tienen nuestras creencias, y que da lugar a las dudas de Cohen, no suscita la misma reacción en el caso de Richard Rorty. A la inversa, el «etnocentrismo» propugnado por el filósofo neopragmatista es, de acuerdo a Penelas, la fuente de una solución para «casos Cohen» como el de las gemelas devotas. De acuerdo con Penelas, la conclusión del argumento de Cohen «nos parece inaceptable» porque «no podemos hacer depender nuestra racionalidad del abandono de nuestras creencias que son fruto de la educación». En consecuencia, nos dice, rechazaría la conclusión, y apoyaría este rechazo

en razones etnocentristas de cuño más o menos rortiano, que obligaría a revisar la formulación de algunas de las premisas del argumento. [...] 4 es muy antiintuitiva al menos para las creencias que usualmente denominamos convicciones (Penelas 2007: 602).

Para determinar si esta estrategia es factible, pasemos a una reconstrucción de la posición rortyana.

## 4. Reconstruyendo el etnocentrismo de Rorty

### 4.1 Algunas formulaciones generales

En un artículo publicado inicialmente en 1983 bajo el título de «Liberalismo burgués posmoderno», Rorty nos brinda los contornos del tipo de actitud que más adelante –en respuesta, al menos en parte, a las críticas de Geertz– denominará «etnocentrismo». Se

trata, podríamos glosar, de una posición que, *por un lado*, constata que es imposible negar la particularidad de los propios valores, presentarlos como sustentados en una naturaleza humana universal o algo semejante y, *por otro lado*, no considera que esto sea una objeción contra la posibilidad de guiarnos por tales valores. En palabras de Rorty, sería deseable «convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo ahistórico», convencer

a nuestra sociedad de que sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral (Rorty 1991a: 199; Rorty 1996: 270).

Cuando, más adelante, deba responder explícitamente a Geertz, Rorty agregará que su propio «antiantietnocentrismo» se caracteriza por aceptar que «la mónada con ventanas en la que vivimos no está vinculada más estrechamente a la naturaleza de la humanidad o a las exigencias de la racionalidad que las mónadas relativamente carentes de ventanas que nos rodean» (Rorty 1991a: 204; 1996: 276). La *comparación* de «nuestra» comunidad con las que la rodean ayuda a tornar más explícita la tesis del autor neopragmatista: no es posible elevarse a alguna instancia «neutral» entre distintas comunidades humanas particulares –como lo sería la «naturaleza de la humanidad»– para reivindicar ciertos caracteres propios de la sociedad liberal burguesa; la contingencia y particularidad de esta debe ser reconocida como tal. Rorty refuerza esta posición al oponerse a relatos «teleológicos» como los que encuentra en Habermas. Mientras el autor alemán, comenta Rorty,

elogia los «ideales burgueses» haciendo referencia a los «elementos de razón» contenidos en ellos, sería mejor simplemente elogiar esos tipos no teóricos de discurso narrativo que componen el lenguaje político de las democracias occidentales. Sería mejor ser abiertamente etnocéntrico (Rorty 1991b: 167).

Veamos ahora un nuevo aspecto del «etnocentrismo» rortyano, que será de particular interés para nuestro propósito de aplicarlo a la «paradoja de la convicción» de Cohen.

### 4.2 La aplicación a casos de desacuerdos con interlocutores extracomunitarios

En efecto, un cariz interesante del «etnocentrismo» es el que aparece cuando se trata de evaluar las propias prácticas y valores en el contexto específico de la confrontación con un interlocutor que *no* pertenece a la propia comunidad; son casos así, suponemos, los que dan pie más claramente a la propuesta de Penelas sobre una posible respuesta etnocéntrica al desafío acerca de la racionalidad de las propias creencias. En estos casos, el neopragmatista vuelve una vez más sobre la misma estrategia: la circunstancia de no poder brindar a las propias posiciones una base neutral (neutral entre «nuestra» comunidad y una diferente) no es motivo para disminuir el compromiso con ellas. Es esto lo que encontramos, por ejemplo, en «La prioridad de la democracia sobre la filosofía». «Los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o San Ignacio de Loyola», afirma allí Rorty, «*están 'locos'* –por decirlo con palabras de Rawls–» (Rorty 1991a: 187; 1996: 256). El final del párrafo nos permite ver de manera palmaria la diferencia de actitud con Cohen:

No es que estén locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que nosotros podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica (Rorty 1991a: 187-188; 1996: 256).

Mientras la constatación «creo que p porque he sido educado para ello» era en Cohen el disparador de una duda, aquí vemos descrita con las mismas palabras una situación que, de acuerdo a Rorty, no tendría por qué inquietarnos. Algo similar encontramos cuando, en debate con Putnam, Rorty se refiere a la existencia de diferentes «estándares» para aceptar o rechazar proposiciones de orden uno. En este contexto, *por un lado*, admite que apelar a «nuestros» estándares para resolver una disputa entre «nuestras» posiciones y las de otros sería «exactamente igual» (Rorty 1998: 54; 2000a: 77) a una situación imaginaria donde «los héroes homéricos [...] negaran la verdad de los cristianos, suponiendo que hubieran podido verlos en sus pesadillas heredando el mundo mediterráneo» (Rorty 1998: 54; 2000a: 76). Pero, *por otro lado*, se contenta con añadir que simplemente «*nosotros tenemos razón* en que la caridad es una virtud y *Aquiles se equivocaba*» (Rorty 1998: 54; 2000a: 77. Subrayado nuestro).

Un tercer y último ejemplo del modo «etnocéntrico» de abordar disputas con un interlocutor «extracomunitario» lo encontramos en «Universalidad y verdad», texto publicado en *Rorty and his critics*, del año 2000, y en el cual, por detrás de la polémica

*específica* acerca de si interlocutores no liberales como un nazi cometerían el tipo particular de error que sería una contradicción performativa, emerge la discusión *genérica* sobre si, desde un punto de vista neutral, podría decirse *en absoluto* que estén siendo irracionales. Rorty responderá que no: los criterios para condenar al nazi son los de la propia comunidad liberal a la que pertenece Rorty, criterios que no tienen nada de neutral. En efecto, si bien Rorty concede que no existen comunidades o usos del lenguaje *ininteligibles* unos para otros (cf. Rorty 2000b: 13, 15, 18), sin embargo ello no impide –contra lo que cree Habermas– que los seres humanos sí estén divididos en «comunidades mutuamente suspicaces» según «la presencia o ausencia de suficiente solapamiento de creencias y deseos», con lo cual «aunque entienden perfectamente lo que el otro dice [...], no parece haber perspectiva de alcanzar un acuerdo» en, por ejemplo, determinadas «disputas entre racistas y anti-racistas» (Rorty 2000b: 15). Ahora bien, este desacuerdo no puede describirse señalando que la oposición entre la «política democrática» y la «totalitaria» radica en que la primera es «más *racional*» que la segunda, en el sentido de que la actitud democrática esté avalada por «algo universal e inevitable, [...] presupuesto por las prácticas de todo [...] usuario del lenguaje». Para Rorty, semejante intento supondría «introducir de contrabando nuestras propias prácticas» en esa presunta universalidad (2000b: 2) y llama por tanto a abandonar «la esperanza de tal neutralidad», «la idea misma de principios neutrales» (2000b: 3).

Asimismo, nuevamente contra Habermas pero esta vez dentro del ámbito mismo del problema de la «educación» de un interlocutor –y no ya de la argumentación: a algunos interlocutores no es posible tomarlos como nuestros pares, sino solo educarlos para que se conviertan en tales– Rorty acepta que «no existe ninguna forma no-local, no-contextual, de trazar la distinción entre educación ideológica y no-ideológica» (2000b: 20); que, contra la exigencia habermasiana de una comunicación «libre de dominación», acepta que su propia actitud frente a los fundamentalistas no tiene «nada *herrschaftsfrei*» (2000b: 22).

Estas concesiones parecen sugerir que Rorty arriba a una conclusión relativista.<sup>6</sup> Sin embargo,

6. Las tensiones que suscita esta posición de Rorty pueden verse resumidas en pasajes como el siguiente de Daniel Kalpokas: «al defender su etnocentrismo», Rorty «parece acercarse peligrosamente al relativismo. En efecto, Rorty sostiene que no hay argumento que pueda esgrimirse frente al nazi, por ejemplo, para acorralarlo contra un muro argumentativo. Frente a Habermas, afirma que el nazi no incurre en contradicción performativa. El liberal no es más racional que su oponente. No hay terreno común donde argumentar. [...] Ahora bien, ¿no es esta una tesis relativista? Puesto que siempre ha de haber coherencia entre las creencias de todo usuario del lenguaje, todo usuario es tan

busca escapar a ello: no considera que las posiciones que acabamos de resumir impliquen colocar «en pie de igualdad» (2000b: 2) a la política democrática y la totalitaria. En contraste con Habermas y Putnam, admite: «soy igual de provinciano y contextualista que los maestros nazis», pero continúa: «la única diferencia es que sirvo a una *mejor* causa. Vengo de una provincia *mejor*» (2000b: 22). Esto es, la imposibilidad de apelar a criterios de «racionalidad» o «coherencia», la idea de que no habría fundamentos «neutrales» para defender la política democrática, no es según Rorty un obstáculo para continuar estableciendo diferencias *normativas* entre las posiciones totalitarias y las democráticas, consideradas mejores.

Pero, claro está, con formulaciones como «yo vengo de una provincia mejor», el punto no es solo «mejor» sino, claro, «vengo de una provincia»: Rorty no solamente está introduciendo el elemento de diferencia normativa respecto del nazi, sino que también está asociando ese «mejor» a *determinadas condiciones histórico-sociales*, «contextuales», que permitieron que «nosotros» –si es que podemos incluirnos en la primera persona plural propuesta por Rorty– tengamos las «creencias y deseos» que tenemos; esto es Rorty comienza a desplazar la discusión desde los *fundamentos*, las *razones*, para sostener nuestras creencias en lugar de las del nazi, hasta las *causas* de que efectivamente las tengamos. «Nosotros» creemos lo que creemos *porque somos los herederos de una determinada tradición*, no estamos en un no-lugar.<sup>7</sup>

## 5. Retorno a la confrontación Cohen-Rorty

Ahora bien, el paso por Rorty no ha sido todavía suficiente para entender cómo funcionaría la respuesta «etnocéntrica» a la paradoja planteada por Cohen. Incluso si el etnocentrismo de aquél puede en última instancia cumplir el rol de solución a las dudas suscitadas por Cohen, como proponía Penelas, al menos no es *obvio* que efectivamente lo haga: en efecto, la consideración de los análisis rortyanos sobre desacuerdos con interlocutores extracomunitarios, lejos de resolver las inquietudes que podríamos tener, siguiendo a Cohen, sobre «nuestras» creencias, parece conducir a *reforzarlas*. Esto se debe a que los

racional como cualquier otro». (Kalpokas 2005: 131)

7. Esta tesis del condicionamiento histórico de la subjetividad está fuertemente remarcada también en otros textos, como por ejemplo en las referencias de Rorty –contra la «tradición filosófica» que ha creído «que los seres humanos poseen un centro natural que la indagación filosófica puede identificar e iluminar»– a su propia «consideración de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y de que su vocabulario y sus opiniones están determinados por las circunstancias históricas» (Rorty 1991: 191; Rorty 1996: 260).

desacuerdos que describe Rorty son tales que ni siquiera existe una posibilidad que los «casos Cohen» dejaban abierta. Los interlocutores de los ejemplos de Cohen pueden en principio seguir, por así decirlo, «apostando» a que en el futuro aparecerán nuevos elementos de juicio que probarán su punto; así, si S cree que p y S2 cree que q esta diferencia tal vez pueda zanjarse con la aparición de nuevos argumentos. En cambio, Rorty es explícito en cuanto a que, entre el liberal y el nazi, todas las cartas están echadas, no queda nada por *descubrir*: el liberal etnocentrista está perfectamente dispuesto a reconocer que su propio abordaje de los problemas en disputa no es más «profundo» que el de su rival; así, no se tratará, por caso, de que las posiciones de estos últimos sean desmentidas por la experiencia, estén lastradas de contradicciones lógicas o sean conceptualmente ininteligibles. Todos estos desenlaces están excluidos por la insistencia de Rorty en que no hay evidencia *neutral* a favor de las propias posiciones. En una perspectiva «etnocéntrica», ni siquiera mantenemos la meta-creencia de que nuestras propias creencias *deben* ser las correctas y que el interlocutor *debe* estar equivocado *en un sentido del que el mismo interlocutor debería poder* (tal vez con el tiempo suficiente) *darse cuenta*. No, el etnocentrista en sentido rortyano hace explícita su convicción de que *efectivamente* hay un sentido en que él y un interlocutor del que lo separa un desacuerdo radical están en paridad. ¿En qué puede apoyarse entonces la insistencia rortyana en que las propias posiciones son «superiores»?

### 5.1 La imposibilidad de una solución «permisivista» en un contexto etnocéntrico

Nuestra insistencia en que Rorty presenta las propias creencias como «superiores» a las de un rival apunta a subrayar un punto importante; a saber: *no podemos* utilizar su etnocentrismo como aliado para reivindicar simplemente un equivalente del «derecho a creer», o, mejor, a algo así como un «derecho a afirmar», a continuar comprometiéndose voluntariamente con determinadas proposiciones, pese a la existencia de interlocutores que discrepan con nosotros y de los cuales sabemos que no tienen razones peores que las nuestras. Pues bien, si *solo* se tratara de eso, podríamos apelar a una argumentación centrada en la idea de *permissividad epistémica*, y que subraye que estamos en un caso en que cierta evidencia nos *autorice* a afirmar que p, pero no alcance para volver *forzoso* el compromiso con p; o, en otras palabras, que siga siendo racional, a la luz de esa evidencia, suspender el juicio o incluso afirmar que no p. Para Rosen, por ejemplo, el solo hecho de que diferentes sujetos adopten diferentes posiciones frente al mismo conjunto de evidencias no debería

ser considerado como prueba de la irracionalidad de alguno de ellos (cf. Rosen 2001: 71). Ahora bien, este parecería ser precisamente un tipo de análisis que, como desea Penelas, permitiría evadirnos de la conclusión del «Argumento» de Cohen: si la evidencia a favor del catolicismo y del presbiterianismo no es concluyente, entonces ninguna de las partes en disputa será irracional puesto que ambas estarán *autorizadas* a perseverar en sus posiciones, lo tendrán epistémicamente *permitido*.

Pero esta solución, si bien naturalmente podría servir a *alguna* respuesta a Cohen, precisamente *no* se aplica a la defensa específicamente «etnocéntrica». En efecto, si lo que tenemos en mente son escenarios que resultan descriptibles en términos como «hay subdeterminación de la posición correcta por parte de la evidencia; más de una posición es aceptable en este caso –de hecho, ni el presbiterianismo ni el catolicismo aparecen en el intercambio argumentativo como posiciones radicalmente desencaminadas–, de modo que mi interlocutor y yo podemos ambos permanecer en nuestras posiciones», de esto se desprendería que *ambos* interlocutores, tanto el liberal como el nazi, tienen permitido –ni más ni menos que eso– permanecer en sus posiciones.

Extraer esta consecuencia permisivista parece problemático en un contexto rortyano: si las posiciones del liberal aparecen como *meramente* permitidas, de esto se desprende que no serían *obligatorias*; que también otras opciones radicalmente diferentes –como las del nazi o el fundamentalista– están permitidas. Una posición permisivista es la que tal vez podría adoptar cada una de las gemelas, pero ciertamente no encaja con el lenguaje que encontramos en Rorty. Lo que el «etnocentrista» tiene que presentar para las propias posiciones es algo más fuerte que la mera permisión. Tendremos, pues, que considerar otra opción.

## 5.2 Un segundo intento de salvar la tensión: la referencia a opciones «vivibles»

Apoyándonos en «¿Solidaridad u objetividad?», y en particular en la reivindicación que allí hace Rorty del abordaje de Bernard Williams sobre el relativismo (cf. Rorty 1991: 30-31, n.; Rorty 1996: 51-52, n.), el criterio distintivo que sale a la luz como privilegiando ciertas posiciones sobre otras es aquel según el cual ellas deben poder ser *vividas* por «nosotros». Ello requiere que se trate de posiciones que podamos adoptar sin perder nuestro contacto con la realidad. Williams se refiere así a la condición según la cual podríamos adoptar un sistema de creencias y «vivir» en él, sin «involucrarse en un autoengaño masivo, caer en la paranoia, y cosas así» (Williams 1981: 149), condiciones que, por caso, no puede cumplir el intento de adherir

en la actualidad a la teoría del flogisto (cf. 1981: 143). Si existe o no una paridad entre las credenciales disponibles para posiciones rivales no será entonces algo a definir con respecto a la perspectiva de la que podría disponer un sujeto racional «a secas», sino a partir de las identidades plenamente constituidas de quienes están de hecho situados en esta oposición. Veíamos por el contrario (cf. *supra*, sección 3) que en White la racionalidad de creer en *p* a partir de cierta evidencia parecía definida precisamente en términos de lo que *cualquier* sujeto racional debería creer sobre la base de esa evidencia. Intentemos entonces determinar si «cargar» el problema con una referencia a las identidades concretas de los interlocutores vuelve más sostenible la posición rortyana.

La teoría del flogisto, por continuar con el ejemplo, es una posición que no está «disponible» para «nosotros», es una posición en la que no podemos «vivir». Habría que precisar en qué se apoya para establecer que no podemos. La respuesta parecería ser que, si decimos de nosotros mismos que no podemos adoptar una determinada creencia –o un sistema de creencias– sin perder contacto con la realidad es porque tal adopción entraría en conflicto con *otras* cosas que «nosotros» sabemos, que estamos tomando como puntos fijos, aporoblemáticos, para determinar si aceptar o no opciones como la teoría del flogisto. Si se trata de seguir este modelo para el caso de las gemelas, entonces habrá que introducir el requisito de que las actitudes en juego sean «vivibles», y la diferencia entre sujetos con distintas crianzas –como la presbiteriana y la católica– se traducirá en una diferencia entre los diferentes aspectos de la propia identidad que una y otra gemelas considerarán fijos a la hora de juzgar las creencias de su hermana; así, tal vez cada una de ellas no pueda vivir con las posiciones de la otra.

Estas posiciones de Williams son, decíamos, compartidas por Rorty. Su diferencia con Williams radica únicamente en que este no aplica con la misma fuerza la idea de *conocimiento* para nuestras creencias morales y para las científicas. En palabras de Rorty, las razones por las que no es una opción real vivir la vida de un caballero teutón son las mismas por las que no lo es la teoría del flogisto: «Las dos empresas están en igualdad de condiciones. Actualmente, las creencias esenciales para vivir la vida de un caballero teutón no pueden encajar con lo que sabemos verdadero» (Rorty 1991: 58; Rorty 1996: 87). Hablar de opciones que *para sujetos de la propia comunidad* están «vivas», que son «vivibles» por estos sujetos, indica entonces que no se está hablando únicamente de agentes racionales enfrentados a posiciones contrapuestas y sobre las cuales se nos dice que no puede haber defensa *neutral* de una u otra, sino que se está «cargando» además la identidad de tales agentes con un conjunto de *otras* actitudes, que funcionan como trasfondo para aquellas



que están siendo evaluadas. Esto es compatible por lo demás con la circunstancia de que Rorty señale por ejemplo que el pragmatista está interesado en defender cosas tales como la «familiaridad de terminología» como «criterio de elección de teorías en la ciencia física», o la «coherencia con las instituciones de las democracias parlamentarias» como «criterio en la filosofía social» (Rorty 1982: 166; 1996b: 248). En pocas palabras, podríamos decir algo como: mientras el relativista está tal vez preocupado por saber cuáles son las posiciones que podría adoptar un sujeto racional *cualquiera* –descrito sin referencia a posiciones que le vengan históricamente dadas y que lo condicionen–, por el contrario Rorty, siguiendo parcialmente a Williams, considera que esta no es la pregunta correcta. Según Rorty, la pregunta correcta para un liberal es más bien cuáles son las posiciones que puede defender racionalmente un sujeto *como él*. Lo que el relativista pierde de vista, desde la perspectiva rortyana, es justamente la exigencia *pragmática* de que su tratamiento de las diferencias normativas sea relevante para seres humanos reales; de ahí, por introducir un pasaje más, la burla de Rorty al postulado de un «yo californiano existencialista» al que sus valores no le vienen dados como parte de una identidad histórico-socialmente constituida sino que podría «elegirlos» (cf. Rorty 1998).

Es necesario, entonces, decidir a partir, no de lo que resolvería un sujeto racional cualquiera, sino de las condiciones muy específicas en que se encuentran los sujetos que componen la comunidad a que pertenece Rorty. Así como las deliberaciones que un sujeto hace sobre posibles acciones están determinadas por *sus* objetivos, así también aquellas específicamente teóricas deberán apoyarse en *sus* otras posiciones teóricas; solo sobre el trasfondo de otras cosas que un sujeto sostiene –y que, en determinado momento, permanecen como un trasfondo de proposiciones aporéticas– será posible decidir, por caso, contra la teoría del flogisto. Hasta aquí, lo que tenemos puede considerarse aproximadamente equivalente a lo que Rorty, en «¿Solidaridad u objetividad?», ofrece como nueva definición del etnocentrismo: «decir [...] que debemos ser etnocéntricos no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos» (Rorty 1991: 26; 1996: 45). Esta es una forma muy mínima –y por ello fácilmente aceptable– de explicar por qué son preferibles ciertas proposiciones sobre ciertas alternativas incompatibles y a las que no se puede llegar dado cierto punto de partida.

Empero, no se ve cómo un principio así puede servir en concreto para resolver una situación paradójica como aquella en que, según se nos dice, «nuestro» interlocutor tiene razones tan buenas como las nuestras. Una vez que pasamos en limpio

el etnocentrismo de Rorty como la tesis según la cual la superioridad normativa de cierta posición sobre otra puede analizarse en términos de que una y no la otra es una opción «vivable», ¿hemos realmente avanzado? Aceptar la teoría del flogisto, ciertamente, no es una opción «vivable» por nosotros, porque se contrapone con otras cosas que *nosotros* sabemos, pero ¿qué tiene de interesante esta referencia a «nosotros»? Si el recurso al trasfondo de conocimiento químico es legítimo para pensar en la posible confrontación con un adherente a esta teoría, ¿por qué no podemos exigir que tal adherente *se familiarice con este conocimiento de fondo y, en consecuencia, sea como «nosotros»*? Si le pedimos esto, no importará si la descripción que hacemos de los sujetos del debate está cargada de rasgos identitarios o si por el contrario construye la imagen tenue de un sujeto racional en general: el conocimiento de trasfondo que tenemos en el campo de la química *es evidencia relevante* para decidir sobre la existencia del flogisto, de modo que debería entrar en juego en cualquier análisis de la teoría. Y, naturalmente, no habrá aquí dos posiciones en conflicto cuyas credenciales aparezcan en paridad, solo que una de las cuales sería apropiada para «nosotros» y otra para «ellos»: dado que «ellos» *deberían poder apoyarse en la misma evidencia que “nosotros”* –lo cual quiere decir justamente que ninguna de las partes tiene un acceso exclusivo a tal evidencia–, esta densificación de la descripción de los sujetos no tiene hasta este momento ningún rol relevante. Si a la hora de decir «p es verdadera *para nosotros*» esto significa únicamente algo del tipo «p es verdadera hasta donde llegamos a ver, dada la evidencia disponible», el rol del «nosotros» es totalmente trivial, es el mismo del «Yo pienso que» que puede anteponerse a cualquier oración declarativa. No, lo que necesitamos es algún rol para el «nosotros» que esté vinculado en algún sentido interesante con la referencia a cierto *ethnos*, entendido a su vez como algo más que un conjunto de proposiciones con las que *cualquier* agente racional debería poder comprometerse. Para darle sentido al etnocentrismo rortyano, un sujeto necesita *a la vez* que su propia posición sea preferible a una alternativa en el sentido de que está apoyada por la evidencia disponible para él, *pero, también*, que esta evidencia de algún modo no sea simplemente parte de lo que cualquier otro sujeto puede aceptar a efectos de decidir sobre la proposición discutida. ¿Cómo pueden satisfacerse a la vez estas dos exigencias?

## 6. Sobre el rol de criterios no epistémicos para la preservación de las propias posiciones

Llegados a este punto, parece necesario considerar un tipo diferente de motivos a partir de los

cuales Rorty podría justificar la posición etnocéntrica de que los defensores de la democracia liberal sostienen «mejores» posiciones que sus adversarios. A partir de lo que hemos desarrollado, se desprenden dos tipos de exigencias: debemos mostrar en qué puede consistir lo que separa el «nosotros» al que pertenece con respecto al «ellos» del cual se delimita, si tal diferencia no radica en las posiciones que sostienen; segundo, la propuesta de otros criterios de diferenciación entre la comunidad liberal y los distintos «ellos» (los nazis, los fundamentalistas) tiene que permitir que la oposición entre unos y otros se plantee en términos más fuertes que los que autorizaría un mero permisivismo; esto es, las posiciones de la propia comunidad liberal tienen que aparecer no solo como igualmente permitidas sino como, en algún sentido a precisar, *superiores* a las de «ellos».

El primer punto a explicitar sobre una posible estrategia diferente de las dos que hemos considerado es que se trataría del recurso a criterios que, para decirlo rápidamente, no son de carácter específicamente epistémico sino *práctico*. Desde este ángulo de análisis, lo que tienen en común el intercambio de las gemelas analizadas por Cohen, por un lado, y el que sostienen interlocutores de identidades muy diferentes estudiados por Rorty, por otro lado, es que en ambos casos la posibilidad de renunciar a las propias posiciones y adoptar las de un interlocutor implicaría tal vez costos muy altos desde el punto de vista práctico. Las creencias que están en juego en estos intercambios no están necesariamente entrelazadas con muchas otras desde el punto de vista de que se brinden mutuamente soporte evidencial, pero sí tal vez en el sentido de que tienen un rol central en la vida práctica del sujeto en cuestión. Pensar en la irracionalidad de renunciar a estas posiciones, y en la racionalidad de preservarlas, no implica referirnos a que tales posiciones se encuentren avaladas por un conjunto significativo de proposiciones que un sujeto cree, sino a que están presupuestas para una serie de *prácticas* de este sujeto, tal vez incluso al punto de que son constitutivas de su identidad.

Tratemos de justificar en qué sentido decimos que esto pone en juego consideraciones «prácticas» antes que estrictamente «epistémicas». Supongamos que S se pregunta si continuar o no aceptando una proposición p (actuando como si p, defendiendo argumentalmente que p, etcétera). Para resolver esta cuestión, S puede preguntarse qué consecuencias se seguirían de continuar el compromiso con p dadas otras cosas que S sabe (o cree saber) sobre el mundo, conocimiento que se articula en las proposiciones q, r, etcétera. Pensemos un ejemplo: el acervo de (autoatribuidos) conocimientos de S puede incluir proposiciones como «Mi pertenencia a la fe presbiteriana garantiza mi integración con mi grupo

de familiares y amigos cercanos» (q) o «La pertenencia a la fe católica me colocaría en una incómoda posición de subordinación respecto a cierto entramado de poder» (r). Para hacer más interesante el ejemplo, asumamos que la gemela católica está de acuerdo con la presbiteriana acerca de la verdad de estas dos proposiciones; si no lo estuviera, claro está, el desacuerdo se trasladaría a estas otras proposiciones, y tendríamos que preguntarnos por la racionalidad de que una de las hermanas las acepte y la otra no. Pero, a efectos de evaluar la situación descrita por Cohen, lo que parece más interesante es presentar un escenario en el cual, sobre la base de premisas igualmente racionales, distintos sujetos epistémicos sustentan posiciones contrapuestas. Entonces, volviendo al ejemplo, podemos asumir que la hermana católica está *de acuerdo* con la presbiteriana sobre la verdad de q y r: si extrae diferentes consecuencias de tales premisas esto no se debe a que discrepen sino, simplemente, a que tales premisas se refieren a su hermana, no a ella misma. La gemela católica puede así entender por qué es perfectamente racional que su hermana, cuya vida social es parcialmente descrita por tal proposición, continúe comprometida con el presbiterianismo.

Ahora bien, al mismo tiempo que consideraciones de este tipo muestran por qué la paradoja de la convicción podría ser resoluble –esto es, muestran un modo legítimo en que dos sujetos confrontados a la misma evidencia podrían cada uno continuar sosteniendo las posiciones en las que fueron educados–, ellas nos indican, también, por qué la aplicación de estos criterios prácticos difiere del tipo de analogía con las teorías científicas que encontrábamos en Eberle y Boot. En el caso de una teoría científica que se muestra «fructífera» y que, por ello mismo, conservamos pese a la evidencia contraria, en lugar de declararla refutada, el punto es que ese carácter «fructífero» representa algún tipo de aval directo al *contenido proposicional* de la teoría: tal vez no el suficiente para declarar que la teoría es *verdadera*, pero sí como para declarar, al menos provisoriamente, que ella describe lo suficientemente bien la realidad como para que valga la pena complementarla con hipótesis auxiliares. Si sabemos que es razonable continuar «comprometidos» con la teoría –la newtoniana, por tomar un ejemplo obvio de programa de investigación exitoso– es porque ella, gracias a su propio contenido, se muestra capaz de predecir exitosamente fenómenos de la realidad, capacidad que por lo demás funciona como un aval para la teoría y como evidencia neutral *contra* posiciones rivales. Mientras que, por su parte, el tipo de aval *práctico* que hemos intentado detectar como atribuible a cada una de las gemelas para continuar con sus posiciones previas no se parece en absoluto a una evidencia a favor del contenido

proposicional en cuestión. Que las proposiciones  $q$  y  $r$  le den a la gemela presbiteriana apoyo para *continuar sosteniendo* que  $p$  no significa que tenga evidencias a favor de que  $p$  sea empíricamente adecuada –lo que volvería a tornar complicado decidir sobre la actitud de su propia hermana que *no* se compromete con  $p$ –; en una palabra, no tiene mejores evidencias que su hermana –ni que nadie– a favor *de que  $p$* , sino simplemente más motivos para *actuar como si  $p$  fuera el caso*. El tipo de aval que le proporcionan  $q$  y  $r$  solo puede referirse a la *acción* de continuar sosteniendo que  $p$ , pero esto *no* se debe a que avalen el contenido proposicional mismo que está plasmado en  $p$ . En el caso de las teorías científicas, el sujeto de conocimiento no necesita referirse reflexivamente a sus propias actitudes, mientras que en casos como el de las gemelas, tal como lo hemos reconstruido aquí, sí necesita hacerlo.

Debería quedar claro aquí por qué esta solución nos llevaría más allá del mero permisivismo. Sobre este punto, la respuesta tendría que ser algo como lo siguiente: si aceptamos como relevante la clase de criterios prácticos que acabamos de mencionar, el etnocentrista ironista podría, apoyándose en ellos, decir que no está simplemente *autorizado* a, por ejemplo, persistir en sus posiciones éticas, políticas o religiosas, sino que, más aun, *necesita* hacerlo, en virtud de criterios prácticos.

Naturalmente, esta caracterización, más fuerte que aquella que apela al mero «permiso», no implica por ello mismo que también el interlocutor con el que se discrepa –en nuestro ejemplo, la gemela católica– esté sujeto a la misma obligación –puesto que, precisamente, el contexto práctico de este interlocutor puede ser muy diferente–, pero esta asimetría es precisamente la clase de cosa que tenemos que esperar dado el hecho de que, según Rorty, no hay premisas neutrales para defender la superioridad de la propia posición frente a un interlocutor del cual lo separa un desacuerdo fundamental. Nuestro intento interpretativo hasta aquí no ha buscado deformar la posición rortyana presentando las tesis del tipo « $p$  es una posición superior a  $q$ » como si este «mejor» tuviese un carácter absoluto, no relativizado a alguna característica identitaria de los sujetos involucrados; se

trató, únicamente, de indagar qué forma podía tener esta versión relativizada sin dejar de resultar plausible.

## Recapitulación

Podemos en este punto recapitular brevemente el presente trabajo.

1. Hemos visto, ante todo, y siguiendo la propuesta de cruce entre G. A. Cohen y Richard Rorty presentada por Federico Penelas, que el intentar comprender los «casos Cohen» bajo el mismo modelo que los desacuerdos que sirven para caracterizar el etnocentrismo rortyano presenta sin embargo problemas específicos. No es obvio, en efecto, cómo habría de volverse inteligible la circunstancia de que, a la vez, el liberal etnocéntrico pueda reconocer que no existen fundamentos *neutrales* que favorezcan su propia posición y, ello no obstante, pueda calificar esta última como «mejor» que la de su interlocutor.
2. Según hemos intentado argumentar, el intentar en concreto establecer en qué podría consistir una solución «etnocéntrica» a las paradojas planteadas por Cohen nos coloca frente a varias opciones, de las cuales al menos dos están condenadas al fracaso: una enfocada en la noción de «permiso» epistémico y otra apoyada en el contraste entre opciones «vivibles» y las que no lo son. Solo una tercera vía consistente en reconocerle un rol a factores no estrictamente epistémicos puede servirnos a efectos de tornar la propuesta rortyana aplicable a las paradojas de la convicción.
3. Por último, sin embargo, debe quedar claro que el recurso a tales factores no confiere en absoluto mayor *plausibilidad* a las posiciones en cuestión; constatar que existen razones para comprometerse con tales posiciones no es idéntico a establecer que ellas están de algún modo corroboradas.

## Bibliografía

- Axtell, Guy (2019, en prensa). Well-Founded Belief and the Contingencies of Epistemic Location. En Bondy, Patrick & Carter, J. Adam (eds.). *Well Founded Belief: New Essays on the Epistemic Basing Relation*. London: Routledge.
- Boot, Martijn (2015). Paradoxes of Conviction: Are Nurtured Beliefs Irrational? *Political Philosophy* 18: 14-37.
- Cohen, G. A. (2000). Paradoxes of Conviction. *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 7-19 (traducción castellana: Cohen (2001), *Paradojas de la convicción. Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 23-38).
- Demos, Raphael (1960). Lying to Oneself. *The Journal of Philosophy* 57 (18): 588-595.

- Eberle, Christopher (2004). *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Acevedo, Gustavo (2018), Autoengaño y voluntarismo doxástico. *Estudios de Filosofía* 57: 139–160.
- Hall, David (2014). *Facets of Judgment: Towards a Reflexive Political Psychology*. Oxford: St Antony's College (tesis doctoral).
- Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kalpokas, Daniel (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Del Signo.
- Kelly (2011). Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. En Goldman, Alvin & Whitcomb, Dennis (eds.). *Social Epistemology. Essential Readings*. New York: Oxford University Press.
- Kusch, Martin (2016). Epistemic Relativism, Scepticism, Pluralism. *Synthese*, publicado en línea el 23/2/2016.
- Lewis (2014). Bulverism, or the Foundations of 20th Century Thought. En *God in the Dock*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Merleau-Ponty, Maurice (2001). Les sciences de l'homme et la phénoménologie. En Prunair, Jacques (ed.). *Parcours Deux*. Lagrasse: Verdier.
- Penelas, Federico (2007). Kalpokas ironista. Falibilismo, neofundacionismo y pragmatismo. En Brunsteins, Patricia & Testa, Ana (eds.). *Conocimiento, normatividad y acción*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minesotta Press (traducción castellana: (1996b). *Consecuencias del pragmatism*. Madrid: Tecnos).
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991a). *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press (traducción castellana: Rorty (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós).
- Rorty, Richard (1991b). *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998). *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press. (traducción castellana: Rorty (2000a), *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós).
- Rorty, Richard (1998b). A Defence of Minimalist Liberalism. En Allen, Anita & Regan, Milton (eds.). *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (2000b). Universality and Truth. Brandom, Robert (ed.). *Rorty and his Critics*. Malden/Oxford: Blackwell.
- Rosen, Gideon (2001). Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism. *Philosophical Perspectives* 15: 69–91.
- Vavova, Katia (2016). Irrelevant influences. *Philosophy and Phenomenological Research* 96 (1): 134-152.
- White, Roger (2011). You just Believe that because... *Philosophical Perspectives* 24 (1): 573-615.
- Williams, Bernard (1973). Deciding to Believe. En *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 136-151.
- Williams, Bernard (1981). The Truth in Relativism, en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (2005). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge (traducción castellana: (1996). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra.