



ANIVERSARIO

ISSN: 0798-1171 e-ISSN: 2477-9598

Depósito legal pp. 197402ZU34

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa



REVISTA DE FILOSOFÍA

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

**EDICIÓN
ESPECIAL
Nº2 - 2022**

Revista de FilosofíaVol. 39, Edición Especial N^o2, 2022, pp. 10 - 18

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Comunidades epistémicas y compromisos culturales en relación a la alteridad*Epistemic Communities and Cultural Commitments in Relation to Otherness***Julio Francisco Villarreal**ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7158-1736>

Universidad Continental – Huancayo - Perú

jvillarreal@continental.edu.peDOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7296958>**Resumen**

La pertenencia del investigador a una comunidad científica posee particulares beneficios mas simultáneamente también, costos de oportunidad. Entre estos últimos ha de referirse la imposibilidad de cuestionar los fundamentos que explican el corpus de premisas y tesis en virtud de las que la corporación de referencia se entiende a sí misma como acreedora de un determinado saber imparcial. El presente trabajo proveerá, en este sentido, a analizar las posibilidades sociológicas que poseen los investigadores de poder cuestionar el conjunto de estas últimas sin que ello suponga, forzosamente la génesis de un cambio abrupto de paradigmas.

Palabras clave: alteridad; sociología del conocimiento; diversidad epistémica; hermenéutica metodológica

Abstract

The researcher's belonging to a scientific community implies benefits but also, simultaneously, opportunity costs. The latter include the impossibility of questioning the foundations that explain the corpus of premises and regulatory ideas by virtue of which such collective conceives itself as the creditor of a given "impartial" knowledge. This paper will provide, in this sense, an analysis of the epistemic and sociological possibilities that researchers count on so as to question the set of such premises without this necessarily implying -in Kuhn's terms- the genesis of an abrupt paradigm change.

Keywords: otherness; sociology of knowledge; epistemic diversity; hermeneutics of paradigms

Recibido 16-08-2022 – Aceptado 24-10-2022

Introducción

El presente trabajo abraza la hipótesis conforme la cual el carácter circular y solipsista sobre el que se instituye todo sistema hegemónico de representación de la realidad determinaría la legitimidad de aquellas identidades que se encontrarían inscritas tanto dentro como fuera del mismo. Esta condición, eventualmente, podría maximizar nuestra separación hermenéutica para con la alteridad. Ello desde que resultaría dificultoso poder conocer las adscripciones de la otredad en la medida de que se dialogue con esta última a partir del *dictum* de las representaciones hegemónicas, circunstancia que no se manifestaría de afrontarse esta empresa a partir del propio contenido testimonial que tal alteridad pudiese invocar para dar cuenta de sus propias ideas.

Como puede inferirse, la referida tesis supone la pre-existencia de uno o un conjunto de modelos explicativos de la realidad en relación con los sugeridos por un determinado paradigma hegemónico. En este sentido, aquí se sostiene que bajo las descritas condiciones existirían severas limitaciones de carácter epistémico que obstarían a que aquellos modelos explicativos alternativos pudiesen ser, por los integrantes de un paradigma hegemónico, debidamente considerados. Ello desde que la imposición de las consignadas limitaciones supondría ser una praxis indeleblemente consustancial a la propia retórica de las diversas comunidades socio-políticas prevalentes.

En este orden de ideas, los grupos hegemónicos reivindicarían para sí (exclusiva y excluyentemente con relación a terceros otros) la condición de ser estos últimos tributarios, para su sistema de representación de la realidad, de una cierta pretensión de verdad. Esta dialéctica perpetuaría un insularismo cognitivo que obstaría a toda posibilidad de mutua interpelación de los propios criterios de legitimidad veritativa de tales corporaciones respecto a las de terceras otras. La forzosa implicancia de que existan severos condicionamientos relativos a la posibilidad de un libre debate en función de la ubicación ideológica y cognitiva de cada uno de aquellos sujetos llamados eventualmente a indagar respecto a las virtudes de terceros esquemas de representación de la realidad no resultaría irrelevante. En efecto, tal circunstancia importaría supeditar un elemento epistémicamente trascendente (la posibilidad de contrastar el contenido de los referidos sistemas de representación de la realidad) a una consideración radicalmente fortuita (la ubicación hermenéutica de los eventuales apologistas de éstos).

El escenario hasta aquí referido, de algún modo, invitaría a representarse a ciertos sujetos cual meros peones determinísticamente sometidos al autoritario semblante del paradigma que en suerte les tocara conformar. Según la referida tesis, para los sujetos cognoscentes situados al interior de un sistema de representación de la realidad hegemónico, resultaría por demás difícil poder abocarse a considerar el conjunto de adscripciones de aquellos grupos consuetudinariamente marginados o excluidos de todo ámbito de producción de saberes. Este letargo cognitivo no sería únicamente plausible de ser explicado a partir del hecho de que las comunidades dominantes tenderían a ser

axiológica y culturalmente conservadoras¹, sino en virtud de que, por lo general, en la medida de que el sujeto cognoscente permanezca inmóvilmente situado al interior de su propio paradigma, este último no podría concebir que sus adscripciones fuesen objeto de un razonable desacuerdo por parte de la alteridad². Es por esta razón que no han sido pocos los epistemólogos que postularan la necesidad de concebir nuevos modelos de debate y creación del conocimiento a los fines de trascender determinadas anquilosadas estructuras. Luis Villoro, por caso, invitaría a dejar atrás tal endogámico *logos*, promoviendo la génesis de un esquema veritativo que se cimentase sobre “el mínimo de condiciones personales para comprobar la verdad y el máximo de amplitud de la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella”³. De este modo, según el profesor peninsular, el descrito sistema podría alcanzar “un saber mínimamente personal y máximamente objetivo”⁴. La denuncia que en el punto formularía el catedrático resultaría por demás categórica: de conformidad al proceder al que usualmente apelan las corporaciones epistémicas mayoritarias,

la contemplación mística supone el máximo de condiciones personales para comprobar su verdad [lo cual] restringe al mínimo a la comunidad de sujetos pertinentes para juzgar de ella, por ello [tal contemplación mística] constituye un conocimiento máximamente personal y mínimamente objetivo⁵.

Tesis como las de Villoro son tributarias a la idea conforme la cual en la medida de que se acepte que el estatus epistémico de un conjunto de representaciones de la realidad no presupone una propiedad intrínseca a éste sino que depende del sistema de valores y regularidades sociales sobre el que el mismo descansa⁶, cualquier intento destinado a evitar perpetuar toda mutilación hermenéutica resultaría inmanentemente esquivo. En la psique humana, cual paradoja de autosugestión, la propia propensión de cada sujeto de “dotar de certeza sus adscripciones previas”⁷ en función de su matriz cultural de pertenencia sería aquella que perpetuaría la cercenación de referencia. Dado el escenario hasta aquí descrito puede concluirse, en definitiva, que el acto de denunciar que es justamente el propio origen socio-político de las referidas adscripciones aquello que le otorgaría a estas últimas el inmediato reconocimiento de su validez epistémica supondría, de suyo, no solo

1) el nominal cuestionamiento a la propia condición de pretendida imparcialidad de tales adscripciones, en tanto la primera debería, en términos ideales, entenderse como ontológicamente trascendente a todo reconocimiento social⁸ sino también

¹ FOLEY, Richard, *Intellectual trust in oneself and others*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

² FELDMAN, Richard, “Epistemological Puzzles about Disagreement”, en HETHERINGTON, Stephen, *Epistemology Futures*, Oxford University Press, Oxford, 2006, 216–236.

³ VILLORO, Luis, *Crear, saber y conocer*, Siglo XXI Editores, México, 2009, 248

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ FOLEY, Op. Cit.

⁷ STOUT, Jeffrey, “On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism”, en MISAK, Cheryl, *New Pragmatists*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 18.

⁸ PEREZ TORIBIO, Juan Carlos, *Retórica, argumentación y elección de teorías en T, S, Kuhn*, Equinoccio, Caracas, 2006.

2) predicar una posición escéptica respecto a las propias competencias o habilidades de tal sujeto social a los fines de forjar representaciones de la realidad que no resulten ser culturalmente condicionadas.

Evidentemente, ningún sujeto cognoscente que se precie de ser titular de cierto grado de autonomía cognitiva podría, de modo pacífico, avalar tamaña pérdida epistémica. En este sentido, todo ejercicio metodológico que debidamente examine el modo en el cual nuestros saberes son limitados a partir de una “concepción antropocéntrica de la investigación como práctica social”⁹, requerirá examinar, más allá de las representaciones hegemónicas, el *logos* de la alteridad. La siguiente sección argüirá que este ejercicio deberá dirigirse, fundamentalmente, a interpelar aquellos condicionamientos que obstan a poder conocer el contenido epistémico de la identidad de la otredad.

Sobre una heurística de la realidad trascendente a la evidencia y al habitus socialmente hegemónico

Es evidente que comulgar con aquellos sistemas hegemónicos de representación de la realidad supone una posición inmanentemente más cómoda que aquella susceptible de aprehenderse a partir de abrazar un paradigma contestatario o minoritario respecto al primero. Al decir de Pohlhaus,

En una sociedad estratificada, algunas personas, a diferencia de otras, ocupan posiciones que permiten que sus experiencias incidan en mayor medida en el desarrollo y circulación de los recursos cognitivos (...) Los estándares correctos para lograr un cabal conocimiento del mundo estarán, de este modo, determinados por lo que se percibe como sobresaliente en una tal experiencia, y una tal percepción se estructurará en torno a la respuesta que específicos grupos den en relación a preguntas como, verbigracia, qué se necesita o que es relevante saber¹⁰.

En virtud de la antecedente consideración, parecieran existir buenas razones para sostener que la ciega adscripción a un determinado paradigma podría dar lugar a una distribución no solo imperfecta sino también inherentemente perniciosa de las titularidades epistémicas. Ello desde que existirían ciertos grupos cuyos sistemas de representación de la realidad (aun poseyendo éstos un contenido socio-político relevante) no solo serían ignorados, sino que incluso podrían resultar objeto de reprobación o censura por parte de terceras comunidades legatarias de un mayor reconocimiento socio-político y, por tanto, epistémico¹¹.

⁹ STOUT, Op. Cit., 18.

¹⁰ POHLHAUS, Gaile, “Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of «Willful Hermeneutical Ignorance»”, *Hypatia*, 27(4), 2012, 715-735, [doi: 10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x](https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x), 716.

¹¹ HARDING, Sandra, *¿Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Ahora bien: al cuestionarse la jerarquización de los saberes, todo miembro de las referidas comunidades hegemónicas podría invertir los términos de tan disvaliosa distribución gnoseológica. De este modo podría establecerse, en palabras de García-Bermejo Ochoa, una suerte de complicidad entre el “equilibrio epistémico [y el] equilibrio personal”¹². Bajo esta simbiosis, el sujeto cognoscente terminaría “olvidándose de toda búsqueda de ventajas o recompensas personales”¹³ en función de dejar de prestar su ciega obediencia al *dictum* de un determinado sistema de representación de la realidad como aquel que un paradigma mayoritario pudiera suponer.

El referido meta-equilibrio implicaría, en definitiva, un concordato entre el mayor desarrollo cognitivo posible susceptible de alcanzarse en función de lograr tal sujeto abstraerse de los particulares valores reguladores de la praxis inquisitiva existentes al interior de un paradigma hegemónico y la resignificación de aquello que debería entenderse por un determinado beneficio personal en el ejercicio de toda empresa cognitiva. En efecto, bajo la propuesta que García-Bermejo Ochoa presentara, un determinado beneficio personal no habría, por lo tanto, de concebirse en los pretéritos términos de reconocimiento social o político susceptible de obtenerse al abrazar los preceptos de los sistemas hegemónicos de representación de la realidad. Por el contrario, esta prerrogativa habría de traducirse en términos de la libertad heurística de la que se dispondría al lograrse la emancipación de la matriz disciplinaria de los modelos paradigmáticos prevalentes. Ello desde que serían tales esquemas aquellos que otrora conducían a que, en el marco de toda praxis cognitivista, “el sujeto no jugara el papel que creía estar jugando, sino el propio papel que le fuera asignado por los mecanismos de las estructuras”¹⁴ de referencia.

Sucede que, en definitiva, y trascendentemente a nuestras propias ambiciones hermenéuticas, cada sujeto cognoscente se encuentra situado al interior de los marcos analíticos y axiológicos que le extienden un considerable reconocimiento a aquellos que explícitamente comulgan y se someten a su *dictum*¹⁵. Como consecuencia de ello, juzgar en función de los propios criterios emergentes a estas estructuras si las prácticas inquisitivas de cada sujeto para cada equilibrio personal habría de suponer también un determinado equilibrio epistémico (en el caso hipotético de que la única motivación de tales sujetos fuera el progreso puramente cognitivo¹⁶) resultaría ser una *contradictio in terminis*. Esta comunión parecería únicamente susceptible de lograrse, por lo tanto, en la medida de que cada sujeto cognoscente pudiese evaluar transaccionalmente y sin condicionamiento alguno la relación

que es susceptible de ser hallada entre la identidad dada por cada uno de los paradigmas [desde los cuales se practica la actividad cognoscente de referencia] y la propia universalidad. Únicamente la práctica de un

¹² GARCÍA-BERMEJO OCHOA, Juan Carlos, “Reconocimiento y recompensas materiales en la ciencia: un modelo ilustrativo”, *Cuadernos de economía: Spanish Journal of Economics and Finance*, 29, 2006, 23.

¹³ Ibid.

¹⁴ ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne, *Reading Capital*, Brewster, Ben y Fernbach, David (trads.), New Left Books, Londres, 1968, 27.

¹⁵ HARDING, Op. Cit.

¹⁶ GARCÍA-BERMEJO OCHOA, Op. Cit., 22.

debate sincero, en el cual las certezas puedan imponerse por sobre las propias convenciones [vigentes al interior de cada uno de los paradigmas de referencia] podrá determinar, en el desarrollo histórico de los acontecimientos futuros, cuales universales habrán de reconocerse «por todos los sujetos relevantes» (Habermas), vale decir, por los propios «representantes» (Rawls) de cada uno de los contextos culturales [llamados a debatir sus ideas]¹⁷.

Ahora bien: en relación con el ejercicio propuesto por Ricoeur, bien podría sostenerse que el mismo importaría un mero *desideratum* ya que, como se señalara, el propio influjo y ascendiente sociológico y epistémico del paradigma al que se pertenece impediría un examen imparcialmente concluyente o sosegado de la realidad *sub examine*. Consecuentemente, ninguna “certeza” podría, indubitadamente, terminar imponiéndose sobre las “convenciones” al interior de esta estructura: al decir de Ayyar, “el concepto del paradigma es similar al propio de la hegemonía de las ideas”¹⁸.

La pregunta para tal caso sería la relativa al sentido de abrazarse una fe relativa a la posibilidad de sustraerse todo individuo al ascendiente de determinadas convenciones en aquellos casos en los que el recurso al consignado método pareciera insusceptible de ser, incluso, puesto en práctica. Es que, en definitiva, dada la radical dificultad que el sujeto cognoscente tendría a la hora de libremente ponderar los costos de oportunidad que su filiación paradigmática supone, éste no podría lograr trascender el endogámico criterio de verdad de su propia comunidad de sentido. De este modo, aquellos postulados tributarios a la posibilidad de acercarnos a la libertad evaluativa de nuestros pretéritos saberes a partir - paradójicamente- de distanciarnos hermenéuticamente de estos últimos resultaría, en todo caso, un mero ideal. En este escenario no resultaría plausible concebir un universo de “supuestos en los que lo razonable fuese pensar que otra persona, tan sensata, seria y cuidadosa como uno mismo, hubiese examinado la misma información que nosotros y hubiese llegado a una conclusión contraria a la propia”¹⁹.

Llegados a este punto debe reconocerse que, inevitablemente, un estado de inmovilismo cognitivo en el cual no pudiese imparcialmente examinarse la corrección de las tesis de la alteridad no sería el más útil o provechoso. Pero para peor, en un caso como el *sub examine*, tampoco resultaría factible analizarse críticamente la validez de las propias tesis, por lo cual no resultaría practicable, siquiera, poder contrastar, al decir de Feldman “la simetría entre las representaciones propias y ajenas”²⁰. Evidentemente, tamaño estado de situación supone, de suyo, un callejón lógico sin salida, frente al cual todos nuestros deseos de alcanzar un conocimiento con pretensión de verdad parecieran ser elusivos. De hecho, el propio Feldman pareciera reconocer, implícitamente, esta condición, al deslizar que frente a aquellos casos en los que

¹⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, París, 1990, 336.

¹⁸ MOHANTY, Satyajit y MOHANTY, Rabindra, *Community policing as a public policy: Challenges and recommendations*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 53.

¹⁹ FELDMAN, Op. Cit., 235.

²⁰ Ibid.

no es posible asumir que ambos puntos de vista [el personal y el de la alteridad] sean válidos, así como tampoco que la propia perspectiva, de alguna manera, sea la correcta (...) lo más razonable sería suspender el juicio [de contrastación entre ambas tesis o sistemas de representación de la realidad]²¹.

Las ideas del filósofo anglosajón son, en cierto modo, disruptivas: incluso cuando éstas supongan una salida, si se quiere, algo conservadora, las mismas podrían entenderse como superadoras de las precedentes. En efecto, a la luz de su sugerencia, bien podría objetarse la invitación de Ricoeur a seguir evaluándose, recíprocamente, la corrección de las tesis de dos antagónicos o, en todo caso, disímiles esquemas de representación de la realidad en aquellos supuestos en los cuales se asistiera a un empate entre las posibilidades persuasivas de ambos esquemas.

De todos modos, tal “disrupción” podría ser antes aparente que real: la propia renuncia a la sugerencia del filósofo francés relativa a la posibilidad de la práctica de todo “debate sincero” podría terminar resultando meramente temporal y circunstanciada. Ello desde que esta restricción, en efecto, resultaría susceptible de ser dejada atrás en la medida de que fuera posible volver a embarcarse en la empresa dialógica de referencia al lograr obtenerse

un mayor capital de evidencia [el que habría de...] disminu[ir] la importancia de los posibles conflictos. Las intuiciones [que provienen del interior de un paradigma] no son los únicos ítems de evidencia disponibles y la evidencia total en algunos casos puede favorecer una posición u otra a pesar de las intuiciones en conflicto. Por lo tanto, considerar una selección más amplia de evidencia puede ayudar a reducir el impacto de las intuiciones discrepantes en el teorizar epistemológico²²

Si al momento de evaluarse dos tesis contrarias no existiera evidencia ulterior asequible disponible, de conformidad a la tesis de Brasi, dado todo tiempo y todo lugar, las limitaciones que obstarían al ejercicio de las posibilidades materiales de contrastar el carácter de verdad de ambas ideas o sistemas de representación de la realidad habrían de amalgamarse hasta desaparecer. Según el filósofo chileno, por tanto, el descubrimiento de nuevos elementos de convicción permitiría superar nuestras dificultades epistémicas. Naturalmente que también podrían eliminarse tales limitaciones si, eventualmente, no se hubiese hecho uso, inicialmente, del caudal total de evidencia disponible: este es el escenario que más enfáticamente pareciera describir Brasi. En todo caso, en tanto tributaria a una tal suerte de confianza en el desarrollo de las posibilidades de la gnosis humana (en virtud del aparente carácter no exhaustivo de la universalidad de la evidencia disponible), la sugerencia de Brasi no pareciera ser innovadora o superadora del eminente voluntarismo al

²¹ Ibid.

²² BRASI, Leandro, “Epistemología Craiguiana y el Rol de las Intuiciones en el Teorizar Epistemológico”, *Kriterion: Revista de Filosofía*, 59 (140), 2018, 533-552, doi: 10.1590/0100-512X2018n140101db, 544

que apelara la bóveda de representaciones sobre el conocimiento que describiera, precedentemente, Ricoeur.

La posibilidad de estructurar una heurística de las posibilidades del concurso o concordato de opiniones con aquellos con los que iniciáticamente no se comulgara no podría depender, por lo tanto, de un criterio exclusivamente hipotético. En efecto, la determinación de Ricoeur por la posibilidad de practicarse tal debate una vez soslayadas las limitaciones que obstaban al ejercicio de este no se explicaría meramente en virtud de su fe en “en el desarrollo histórico de los acontecimientos futuros”²³ sino, primera y principalmente, en su “gran convicción en la capacidad epistemológica, en tanto resultado acumulado, por así decirlo, del reconocimiento de la sabiduría superior y prudencia que posee la alteridad”²⁴

En otras palabras, independientemente del estadio teórico en el cual pudiese encontrarse situado el sistema de representación de la realidad de la alteridad, el recurso a este último podría suponer, por sus propios títulos, la ontológica superación de nuestras tesis pretéritas. Por ello, incluso si se tuviese la certeza de que el sistema de adscripciones propio resultase ser inherentemente superador y no susceptible de ser condicionado o desplazado por el *dictum* de un tercero, la decisión de apelar al paradigma de la otredad podría resultar más útil o conducente en términos epistémicos que el acto de únicamente ceñirse al examen de las convicciones personales o grupales. Ello merced al hecho de que, de adoptarse este último talante, se mutilaría toda posibilidad material de acceder a terceros campos de evidencia. Llegados a este punto, lamentablemente, la cuestión devendría en compleja, puesto que, en este escenario, no pareciera existir un meta-esquema de análisis de la corrección veritativa de cada uno de los paradigmas que resultara ser intrínsecamente superador de aquel al cual cada corporación apelase. Sucede que, en definitiva, toda evidencia sería inexorablemente reexaminada de conformidad al sistema de valores de cada paradigma. Un voluntarismo hermenéutico como el de Ricoeur o Brasi podría delegar grandes expectativas en condiciones como la no exhaustividad de la evidencia disponible, mas éste no podría garantizar la posibilidad de dejar atrás modelos de representación de la realidad eminentemente parciales y paradigmáticamente condicionados.

Es merced a la precedente consideración que resultaría heurísticamente provechoso apelar a un programa aún más escepticista que el de Feldman, de conformidad al cual “La verdad perfecta de una declaración requeriría que la misma llevase implícita la confesión de que la doctrina también perfecta no puede ser declarada ni concebida por un sujeto o comunidad en particular”²⁵. Resulta evidente, por lo tanto, que la aporía ínsita a esta contradictoria “verdad perfecta” sería únicamente susceptible de ser explicada en la medida de que se apelase a la alteridad, desde que incluso “suponiendo que nuestra opinión con

²³ COHEN, Richard, *Ethics, exegesis and philosophy: Interpretation after Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 305.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ PEIRCE, Charles Sanders, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Harvard University Press, Cambridge, 1931, 566.

referencia a una pregunta dada esté por demás resuelta, (...) alguien más podría lograr un conocimiento sin tacha que pudiese entrar en conflicto con el nuestro”²⁶.

Debe entenderse, por ende, que el cuestionamiento al carácter insular de limitarse todo sujeto a abrazar exclusivamente las adscripciones propias no se explicaría en función de negar o aceptarse la existencia u ontología de universales en tanto categorías meta-cognitivas. Este último debate no solo resultaría superfluo, sino que podría orientar nuestra búsqueda de certezas por un camino engañoso: dado todo tiempo y todo lugar, la propia actividad especulativa inevitablemente requeriría de un tercero. Aquello que el presente trabajo objeta es, por lo tanto, el carácter aporístico de las tesis que, en cuanto inevitable producto de una circunstancialidad histórica y culturalmente situada, pretenderían explicarse a si mismas por fuera de tal desarrollo sociológico y axiológico el cual, inevitablemente, supone, en su propio *ethos*, el influjo de la otredad.

Conclusión

En definitiva, de no reconocerse o aceptarse el carácter contingente de las propias representaciones no existiría posibilidad alguna de interpelar la praxis que supone el conservadurismo metodológico que habitualmente se abraza desde el interior de todo paradigma. El evidente inmovilismo o quietismo axiológico e ideológico que cada comunidad de sentido tradicionalmente suscribe obstaría al consignado *telos*. Cual implicancia de ello, la praxis identitaria de aquellas comunidades epistémicamente hegemónicas, de conformidad a la cual consuetudinariamente se exterioriza “un estado normativo positivo asociado a seguir creyendo en una proposición en la que previamente se creía, incluso si tal estado normativo positivo dependía, iniciáticamente, de creer algo diferente de aquello que finalmente se profesara”²⁷ no solo no podría ser desterrada, sino tampoco podría ser reflexivamente examinada por sus apologistas.

En conclusión, el proceder que resultaría cuestionable en relación con el conservadurismo metodológico no supondría ser el hecho de que en función de éste una comunidad de sentido perpetúe su identidad en torno a un esquema de representación de la realidad determinado (en efecto, y como se comentó, esta condición sempiterna sería más aparente que real), sino el hecho de que comulgar con todo conservadurismo metodológico implicaría un severo costo de oportunidad cognitivo. Evidentemente, en ese escenario, en tanto producto del solipsismo, del interior de todo paradigma no podría “sacar[se] provecho de la función social del conocimiento para descartar intuiciones”²⁸

²⁶ Ibid., vol. 4, 64.

²⁷ VOGEL, Jonathan, “Sklar on Methodological Conservatism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(1), 125-131, 1992, doi: 10.2307/2107748, 130.

²⁸ BRASI, Op. Cit., 545. bv



REVISTA DE FILOSOFÍA - EDICIÓN ESPECIAL N°2 - 2022

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en noviembre de 2022 por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

**www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org**