

**De la visión holista del conocimiento a la solidaridad: una reflexión para  
abrir nuevos horizontes de justificación**

Alejandro Rodríguez Montes

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Pregrado en filosofía  
Bogotá  
2013**

**De la visión holista del conocimiento a la solidaridad: una reflexión para  
abrir nuevos horizontes de justificación**

Alejandro Rodríguez Montes

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Pregrado en filosofía  
Bogotá  
2013**

## Agradecimientos:

A lo largo de esta indagación he tenido el privilegio de trabajar de la mano de personas que me han ayudado a estructurar y conceptualizar mi tesis, por eso esta indagación que celebra y afirma la construcción intersubjetiva del conocimiento, busca honrar sus valiosas aportaciones. Por lo anterior, me gustaría comenzar por referirme al profesor Luis Eduardo Suárez, pues con su profundo conocimiento sobre el pensamiento de Quine me aclaró con su característica sencillez muchos aspectos conceptuales de la filosofía del pensador norteamericano. Además de esto, le agradezco especialmente a mi director de tesis, el profesor Francisco Sierra, pues él se constituye como uno de los principales colaboradores de este trabajo porque incluso desde antes de que tuviera la fortuna de trabajar con él, ya nos habíamos reunido para aclarar aspectos conceptuales relativos al pensamiento de Richard Rorty. De igual manera quiero mencionar a Miguel Ángel Pérez, profesor que me inspira un sentimiento de respeto y gratitud, pues gracias a su gentil guía, tanto en las reuniones que tuvimos, como en las reuniones de su grupo de investigación, logramos generar una estructura que expusiese los puntos que quise tratar, así como el horizonte comparativo y reflexivo que se encuentra al final. Además de esto quiero agradecer a mis padres quienes desde su disposición y singularidad han compartido conmigo este proceso. Finalmente, quiero agradecer a Miguel Ángel Pardo por sus valiosas aportaciones con la creación de algo que materializa nuestro proyecto ilustrado de hacer uso público de la razón, y de pensar nuestro presente, Lastana. Espero que las ideas de todos ellos puedan seguir participando con las mías, en el ámbito de la conversación.

Gracias.

Índice	Pág.
Introducción general.....	1
<b>1. Quine y su visión holista del conocimiento.....</b>	<b>5</b>
1.1. El rechazo de los dogmas del empirismo.....	7
1.1.1. <i>Analiticidad</i> .....	7
1.1.2. <i>Reductivismo</i> .....	15
1.2. El holismo quineano: una explicación diferente del conocimiento y el significado.....	17
1.2.1. <i>Holismo semántico y epistemológico</i> .....	23
1.2.2. <i>La decisión Pragmática: el conocimiento como una herramienta adaptativa</i> .....	26
1.2.3. <i>El carácter conservador</i> .....	29
1.2.4. <i>La visión quineana de la ciencia</i> .....	31
1.3. Ciencia empírica sin dogmas.....	33
1.3.1. <i>La naturalización de la epistemología y su relación con una visión holista del conocimiento</i> .....	38
1.3.2. <i>Normatividad naturalizada</i> .....	41
1.3.3. <i>Naturalismo y fiabilidad de los mecanismos cognitivos</i> .....	43
1.4. Prospectiva.....	45
<b>2. Rorty, de la intersubjetividad y la horizontalización.....</b>	<b>47</b>
2.1. Objetivos del neopragmatismo rortiano.....	50
2.1.1. <i>El neo-pragmatismo rortiano y su posición frente la Filosofía tradicional fundacionalista cartesiana</i> .....	51
2.1.2. <i>La ciencia como solidaridad: la manifestación de la horizontalización entre saberes</i> .....	57
2.2. Democracia antes que Filosofía.....	63
2.2.1. <i>Una autoconstrucción basada en la solidaridad</i> .....	64
2.2.2. <i>Conversación más que fundamentación</i> .....	67
2.3. La justificación etnocéntrica rortiana.....	70

2.3.1. <i>Un vistazo dentro de la justificación etnocéntrica</i> .....	71
2.3.2. <i>Posibilidades y limitaciones de la justificación etnocéntrica           rortiana</i> .....	74
2.4. La conversación, una visión naturalista del comercio de ideas y pasiones.....	77
2.5. Prospectiva.....	80
<b>3. Reflexión final: hacía un nuevo horizonte de justificación</b> .....	<b>83</b>
3.1. Los objetivos de la epistemología naturalizada confrontados con la radicalización de la horizontalización.....	84
3.1.1. La Descripción.....	84
3.2. Un enfoque más moral y político que epistemológico.....	86
3.2.1. <i>Un desconocimiento innecesario</i> .....	88
3.3. Respuestas a la preguntas de la prospectiva del capítulo II.....	92
3.3.1. <i>Hacia un nuevo horizonte de           justificación</i> .....	93
<b>Bibliografía</b> .....	<b>100</b>

## Introducción

En esta indagación invito a mis queridos lectores a mirar las nuevas perspectivas que se abren en la filosofía norteamericana con respecto a la ciencia y su lugar en tanto construcción cultural. En este camino, he decidido exponer el pensamiento de los autores Willard Van Orman Quine y Richard Mckay Rorty. En virtud de lo anterior, la meta central de mi trabajo de grado es presentar un marco de complementariedad entre los objetivos fundamentales de estos pensadores: por un lado, la búsqueda por ampliar el poder predictivo y explicativo de la ciencia; y, por el otro, la empresa de promover un «progreso moral». Mi hipótesis es que, a pesar de las discrepancias y tensiones que se pueden presentar entre los pensamientos de Quine y Rorty, es posible y valioso generar, a partir de esta amalgama de ideas, un horizonte de justificación más amplio que el que maneja la epistemología fundacionalista tradicional; es decir, uno que corresponda más a una visión holista y horizontal del conocimiento y del poder. Se trata entonces de una justificación que, si bien reconoce que nuestros conocimientos o creencias son construcciones culturales, no se limita al plano etnocéntrico, pues considera que existen conocimientos que por su devenir histórico han perdido su referencia a las circunstancias históricas de una cultura, grupo humano o *ethnoi* en particular. Se trata de una justificación que, en tanto democrática, da cabida a una epistemología sin pretensiones de fundamentación para ampliar la asertabilidad de la ciencia, abre sus puertas también al arte y a otras prácticas culturales para que promuevan la sensibilidad y la imaginación que nos hacen agentes morales solidarios y promueven el progreso moral o progreso de los

sentimientos. Por esto, el horizonte de justificación que planteamos es el marco de complementariedad entre el pensamiento de Quine y Rorty.

Conviene señalar que para evaluar la perspectiva de Quine y la connotación epistemológica que genera su legado, fundamenté mi análisis en la lectura detallada de dos artículos cumbre de su obra, a saber: “Dos dogmas del empirismo” (1951) y “La naturalización de la epistemología” (1969); además de esto, trabajé libros de su autoría como *Desde un punto de vista lógico* (1953), *Palabra y objeto* (1960), *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1969), *The Web of Belief* (1970), *Las raíces de la referencia* (1973), *Teorías y cosas* (1981), *La búsqueda de la verdad* (1990) y “Del Estímulo a la Ciencia” (*From Stimulus to Science*) (1995). Así, en el primer capítulo de este trabajo, expongo algunos rasgos característicos de la obra de Quine, en especial, su rechazo a los dogmas del empirismo tradicional. Posteriormente, analizo su visión holista de la ciencia; para finalizar con la exposición del proyecto de la *epistemología naturalizada*. Habiendo completado estos tres puntos, me centro en la primera prospectiva en mostrar cómo la combinación del pragmatismo, junto con el naturalismo y la visión holista del conocimiento de Quine, es lo que me permite entender las implicaciones y consecuencias del proyecto de naturalización de la epistemología. Este último, denota uno de los propósitos fundamentales de la obra de Quine: aumentar la asertabilidad o el poder predictivo y explicativo de la ciencia.

En el segundo capítulo de esta indagación me ocupo del pensamiento del autor neoyorquino Richard Rorty. Para presentar la perspectiva de este pensador me enfoqué en obras como *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), *Consecuencias del pragmatismo* (1982), *Contingencia Ironía y Solidaridad* (1989), *El Giro lingüístico* (1990), *Objetividad, relativismo y verdad* (1991), *Philosophy and Social Hope* (1999) y *Sobre la verdad ¿validez universal o*

*justificación?* (2007). Por ello, en esta indagación expongo, en primer lugar, los objetivos del *neopragmatismo* rortiano, lo que incluye una reflexión sobre su posición frente a la filosofía fundacionalista cartesiana<sup>1</sup>, y la propuesta de asumir la ciencia como un modelo de solidaridad. En este análisis se devela cómo dicha propuesta trae consigo la idea de horizontalidad entre nuestras creencias o saberes, poniendo en evidencia la visión rortiana del conocimiento como edificación. Habiendo visto esto y, en virtud del carácter social, etnocéntrico y comunitario que adquiere la discusión en torno al problema del conocimiento en el pensamiento de Rorty, analizaré, en segundo lugar, su propuesta de darle prioridad a la democracia frente a la filosofía, con lo que se develará, a su vez, aquel ironismo que lo lleva a promulgar al liberalismo burgués postmoderno como un modelo de sociedad plural y solidaria. Con esto en consideración, finalizaré mostrando, en tercer lugar, la propuesta de eliminar la diferenciación entre la justificación y la verdad, lo que supone una consideración sobre su rechazo del representacionalismo kantiano y su acogida de la objetividad como acuerdo. Pero, lo que resulta sorprendente en este tercer punto, es poder ver que la justificación en el pensamiento de Rorty se vuelve un asunto al que no sólo le compete lo que llamamos o consideramos conocimiento, sino que dentro del marco de la justificación etnocéntrica vemos que a la justificación atañen todas las creencias, prácticas y saberes que participan de un grupo humano que, en general, comparte un mismo idioma, unas mismas creencias y costumbres<sup>2</sup>. Con todo lo anterior, vislumbraremos al final de este tránsito, cómo una de las propuestas que caracteriza esencialmente el pensamiento de Rorty es la promoción de lo que él llama un *progreso moral*.

Tras completar esta exposición teórica, en la que presento el pensamiento de Quine y Rorty, dejo un espacio final para reflexionar sobre las consecuencias e

---

<sup>1</sup> Ver. Scruton, R. (2003). *Historia de la filosofía moderna de Descartes a Wittgenstein*. Barcelona: Península.

<sup>2</sup> Esto se resumirá de aquí en adelante en la palabra *ethnoi*.



implicaciones que dejan sus obras y cómo podríamos rastrear los puntos de complementariedad, identidad y tensión si nos enfocamos en algunas de sus posiciones concretas frente a temas como la ciencia, la verdad, la objetividad, la relación de las creencias con la experiencia, el conocimiento como herramienta adaptativa y como edificación. Con todo esto, espero bosquejar un camino para seguir labrando un espectro de futuras reflexiones, uno que parte de una visión holista y horizontal del conocimiento en la que se reconoce que éste es un fin de edificación en sí mismo y a la vez un medio.

Considero que las consecuencias prácticas que puede tener este marco de complementariedad que sugiere el nuevo horizonte de la justificación se pueden vislumbrar tanto en ámbito intersubjetivo o social, como en el subjetivo. Pues, mientras que esta visión nos invita a replantear la tendencia aún positivista que predomina en nuestras políticas educativas, buscando ofrecer un marco más amplio de reconocimiento para el valor de diversos campos del conocimiento como el arte y las humanidades, ella también nos pueden ofrecer un bello marco de reflexión que invita al agente de deliberación a acoger una visión plural de las diferentes creencias o conocimientos que pueden aportar de maneras diferentes y complementarias al sujeto en su búsqueda por conocerse a sí mismo y edificarse como sujeto y como individuo.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> En este punto me interesa recalcar que comparto la visión del conocimiento que expone el filósofo norteamericano Nelson Goodman en libros como *De la mente y otras materias*, pues su perspectiva acoge al arte y a diversas disciplinas y creencias como formas de conocimiento. Cfr. Nelson Goodman, *De la mente y otras materias*, Visor, Madrid, 1995, P. 20.

## 1. Quine y su visión holista del conocimiento

La obra de Willard Van Orman Quine ha generado, además de un impacto muy significativo, una reflexión filosófica en torno a los problemas del conocimiento y el lenguaje. El filósofo norteamericano propuso en su célebre artículo “Epistemología naturalizada” (1969) que la epistemología debe convertirse en una ciencia que tenga como propósito hacer una descripción del proceso del conocimiento humano por medio del método hipotético-deductivo. Esta propuesta fue objeto de admiración y crítica por parte de diversos filósofos como Donald Davidson, Hilary Putnam, Hans Johan Glock, Jaegwon Kim, Saul Kripke y Richard Rorty, entre muchos otros (Esteban, J. 2001). Lo que suscitó tanto interés en la comunidad filosófica norteamericana e internacional fue su diferencia con el paradigma epistemológico cartesiano, pues es bien sabido que desde Descartes hasta el positivismo lógico el objetivo de la epistemología fue generar una justificación que probase, en últimas, la universalidad y necesidad de nuestro conocimiento verdadero; lo que desembocó en la tarea de fundamentación de la ciencia por parte de la epistemología<sup>4</sup>.

Es claro que bajo el paradigma cartesiano de la epistemología no sería válido hacer uso de una ciencia para fundamentar la validez de las teorías científicas, pues fundamentar la ciencia a través de una disciplina científica supondría hacer uso de aquello que se está tratando de fundamentar y caer en una petición de principio. Así, lo que llama la atención es que dentro del nuevo panorama que abre el pensamiento de Quine, la tarea esencial de esta área de la filosofía (epistemología) es la de hacer una «descripción» del proceso del conocimiento humano y no una «fundamentación» de la ciencia. De allí que la

---

<sup>4</sup> Ver. Scruton R. (1981). *Historia de la filosofía moderna de Descartes a Wittgenstein*. Barcelona: Península. En este libro, Roger Scruton, ofrece una historia analítica de la filosofía moderna en la que muestra, entre otros aspectos, el sueño de fundamentación de la ciencia que surge con las meditaciones metafísicas de Descartes.

«epistemología naturalizada», según argumenta Quine, no cae en la petición de principio que le objetan, pues no busca fundamentar la ciencia sino sólo describirla. En razón de esta marcada diferencia de objetivos entre estos dos paradigmas epistemológicos cabe preguntarse: ¿qué le da sustento a este giro dramático en la epistemología? En el presente capítulo, quiero mostrar que la epistemología naturalizada surge de la excepcional amalgama de venas filosóficas que alimentan el corazón de su obra, en la que encontramos la visión holista del conocimiento inspirada en las concepciones como la del filósofo francés Pierre Duhem, así como en la bien conocida visión del austriaco Otto Neurath, su pragmatismo, su cientifismo (legado de su maestro y amigo Rudolf Carnap) y su inclinación naturalista.

Teniendo en cuenta lo anterior, hay que decir que para develar el proyecto de naturalización de la epistemología será necesario, primero, indagar sobre algunas de las propuestas fundamentales de la filosofía de Quine y explicar sus implicaciones y consecuencias. En virtud de lo cual, expondré en este capítulo el rechazo de Quine hacia los dogmas del empirismo, visible en el «reductivismo» y la distinción entre «juicios sintéticos» y «juicios analíticos»; lo que desemboca –como veremos– en la postulación del holismo. Habiendo revisado esto, analizaré la relación entre su visión holista del conocimiento y del lenguaje, su influencia pragmatista y su inclinación conservadora. Posteriormente, me propongo en tercer y último lugar, mostrar los objetivos y directrices del proyecto quineano de naturalización de la epistemología, subrayando la relación con la visión holista del conocimiento que presenta el pensador estadounidense.

## 1.1 El rechazo de los dogmas del empirismo

En 1951 aparece uno de los artículos más discutidos, alabados y criticados de la filosofía contemporánea: “Dos dogmas del empirismo”. Este escrito contiene, sin lugar a dudas, un ataque devastador a algunos de los principios sobre los cuales, los llamados «empiristas lógicos», habían montado ideas tan fundantes para su doctrina como lo fueran el método de la verificación y el criterio de demarcación entre lo científico y lo no científico. En este artículo, Quine pretende mostrar la falta de consistencia de la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos; además de esto, critica el reductivismo que se alberga en los métodos de verificación neopositivistas, doctrina que considera que el significado de un enunciado es equivalente a su método de verificación; lo cual implica, dentro del marco del pensamiento de filósofos como Rudolf Carnap, que el significado de un enunciado es equivalente a una construcción lógica que muestre la concatenación de las proposiciones atómicas que contiene con la experiencia inmediata o, para decirlo términos de Wittgenstein, la correspondencia entre proposiciones atómicas y hechos atómicos<sup>5</sup>. Hecha esta aclaración, mostraremos los argumentos del norteamericano que van en detrimento de las concepciones de analiticidad y reductivismo.

---

<sup>5</sup> Ver. Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza. Donde es posible encontrar afirmaciones como la siguiente: “Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.” (p. 51).

### 1.1.1 *Analiticidad*

A partir de la distinción kantiana entre juicios sintéticos y juicios analíticos se consolidó una dicotomía que marcó, de manera dramática, la historia de la epistemología (Scruton, 2003). Se trata de la herencia de las distinciones que realizan David Hume y Gotfried Leibniz, entre conceptos como «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas»; «verdades de razón» y «verdades de hecho». En virtud de lo anterior, vale la pena señalar que la noción de juicio analítico conlleva para la posteridad la idea de que existen unos juicios cuyo valor de verdad es contingente o relativo a la experiencia (juicios sintéticos); y otros cuyo valor semántico y epistémico se define por la significación de los términos que contienen, por ejemplo, cuando demarcan una sinonimia como «hombre soltero» y «hombre no casado»; o por su mera estructura lógica, como es el caso de una proposición del tipo: <<ningún p es  $\neg$ p>>.

Esta distinción fue asumida por epistemólogos de diversas corrientes, entre ellos, los más acérrimos defensores de un «empirismo consistente», los Empiristas lógicos, también conocidos como Neopositivistas<sup>6</sup>. Tal vez el hecho de que esta distinción moderna (entre juicios sintéticos y analíticos) haya servido como punto de convergencia entre diversas corrientes filosóficas de la modernidad, como lo fueran el racionalismo y el idealismo trascendental (en el caso de Leibniz y Kant) y el empirismo (en el caso de Hume y Locke), pueda explicar la manera en que perduraría esta distinción en la filosofía empirista, incluso hasta Quine.

---

<sup>6</sup> Para ver más acerca de esta sugerente ilustración sobre los objetivos del positivismo lógico, recomiendo el artículo: Maldonado, Z. (2004). "El positivismo lógico: su derrotero y su legado". En *Trilogía*, vol. 21, núm. 30-31, pp. 27-32.

Teniendo en consideración estos precedentes, hay que decir que en el transcurso de sus reflexiones del año 1951, Quine rastrea el trasfondo de la analiticidad con el propósito de mostrar que ésta es dogmática. La creencia de que existen juicios verdaderos (en virtud de su estructura lógica y de su significación) parece, en principio, una concepción clara y distinta; sin embargo, el filósofo norteamericano decide dudar de ella, y por esto procura poner bajo su escrutinio inicialmente la noción de significación que, como veremos, está inmersa en las raíces de la «analiticidad».

Dentro de su indagación sobre la significación, Quine comienza examinando las definiciones. En este contexto filosófico las definiciones se diferencian entre «definiciones nominales» y «definiciones reales»: las primeras, suponen “la atribución de un símbolo o una notación nueva por el proceso de atribuirle una significación” (Runes, 1969, p. 90); las definiciones reales, por su parte, “son proposiciones de equivalencia entre un *definendum* y un *definiens*, y lo que buscan es que éste encarne la naturaleza esencial de aquél”. Teniendo esto en consideración, hay que decir que en el decurso de su argumentación, Quine indica que las definiciones reales no pueden constituirse como fundamento a priori de la significación y de la analiticidad, dado que suponen un ejercicio empírico del lexicógrafo de recoger las sinonimias preexistentes:<sup>7</sup> “El lexicógrafo es un científico empírico, cuya tarea consiste en recopilar hechos antecedentes” (Quine, 1995, “Dos dogmas del empirismo” p. 224).

Posteriormente, Quine señala que el círculo argumentativo en la demostración de la analiticidad (con base en la definición) se presenta cuando se hace evidente que la noción de definición real ya presupone de por sí a la analiticidad, en tanto sinonimia, pues supone la identificación entre un

---

<sup>7</sup> Exceptuando la definición nominal, llamada por Rudolf Carnap *explicación*, en la que el filósofo o el científico, en sus momentos más filosóficos, crea una palabra y no se limita a describir sinonimias preexistentes.

*definendum* y un *definiens*. Bajo este panorama, el autor señala que: “Está claro que la <<*definición*>>, que no es más que el informe del lexicógrafo acerca de una sinonimia observada, no puede tomarse como fundamento de la sinonimia.” (1995, p. 224). Así, la falta de éxito de la empresa neopositivista de reconstrucción lógica con base en esta separación entre juicios sintéticos y juicios analíticos, se entiende mejor por el hecho de que la traducción o definición que procura se restringe únicamente al campo de lo lógico y no al del valor epistemológico de las proposiciones. De ahí que el paso de la tautología lógica al juicio analítico, verdadero en virtud del significado, se convierta en un dolor de cabeza para la empresa de fundamentación del empirismo lógico, pues Quine desvirtúa la procedencia *a priori* de dichas verdades al mostrar que son parte nuestra red de creencias y, en tanto tales, son el resultado (susceptible de revisión y modificación) de la interacción de nuestro sistema nervioso con la experiencia. En este punto, Carnap, en su libro *Construcción lógica del mundo* (1967), nos puede dar una indicación de lo que Quine entendía por la diferencia entre el valor lógico y el valor epistemológico:

Podemos decir que la *definición* es una regla de sustitución o una regla de reemplazo. Dicha regla indica que en todas las proposiciones un signo determinado (*definendum*) puede ser sustituido por otro signo (*definiens*) (...) El requisito de invariancia que se debe cumplir en dicha traducción puede ser de diversos géneros. Si se requiere que las proposiciones traducidas tengan el mismo *valor lógico* que las originales, pero sin tener necesariamente el mismo valor epistemológico, entonces hablamos de una “traducción lógica”. En cambio, si además se requiere que la traducción tenga un valor cognoscitivo (...) o sea, que se conserve el sentido del contenido de las proposiciones, hablamos de una “traducción del sentido” (en este caso necesariamente se conserva el *valor lógico*). Dado que nuestro sistema de constitución de un objeto se ocupa siempre solamente de su *valor lógico* y no de su valor epistemológico (§50), la *definición* constitucional, que parte de la característica del objeto y por eso proporciona una *definición* lógica, cumple precisamente con lo que debe cumplir. (p. 96).

En este pasaje, Carnap señala que la definición es una regla de sustitución que se limita únicamente al «valor lógico» de los enunciados o proposiciones y no

al «valor cognitivo» de las mismas. Lo anterior le da ocasión a Quine para señalar que no es posible amparar el fundamento de la sinonimia, ni de la «analiticidad» en las definiciones pues, como hemos visto, éstas tienen un campo de influencia que no abarca el valor cognitivo o epistemológico de las proposiciones, sino únicamente el valor lógico por medio del cual pretendemos sustituir un signo (*definendum*) por otro (*definiens*).

Después de mostrar este círculo argumentativo entre la demostración de la analiticidad como sinonimia pasando por la definición, Quine comienza a analizar la sinonimia misma, ejercicio que suscita una dificultad, al no encontrar la definición satisfactoria para este término. Una primera aproximación a la concepción de sinonimia es la de *intercambiabilidad salva veritate*, esto es, la posibilidad de intercambiar una palabra por otra, en un contexto lingüístico, y sin alterar el valor de verdad de la proposición en su conjunto. En su indagación, Quine saca a la luz un contraejemplo que refutaría el argumento de la *intercambiabilidad salva veritate*: “Es fácil construir verdades que resultan falsedades al sustituir «soltero» por «hombre no casado»; por ejemplo, con ayuda de comillas: «soltero» tiene menos de diez letras” (Quine, 1995, p. 227). Con esto, el norteamericano pretende mostrar que la *intercambiabilidad salva veritate* no aplica a verdades en contextos intencionales o al interior de las palabras, ni tampoco a casos en los que se presente heteronimia, como el expuesto en *Dos dogmas del empirismo* entre «criatura con corazón» y «criatura con riñones». Pues, de conformidad con el hecho biológico de que no existe ninguna criatura que tenga uno de estos órganos y no el otro, se podría presentar una intercambiabilidad *salva veritate* por el hecho de que todo enunciado que refiera a una «criatura con corazón» remite a su vez a una criatura con riñones», a pesar de que no denotan estrictamente lo mismo, en eso consiste la intercambiabilidad por heteronimia.



En este punto, Quine examina la idea de postular una intercambiabilidad *salva veritate* que exceptúe el interior de las palabras y la heteronimia. Esta noción muestra que para que una sinonimia pueda prescindir de la vaguedad que ofrece el lenguaje ordinario; una sinonimia así, sería lo que Quine denomina la «sinonimia cognitiva», es decir, una regla de reemplazo que procure traducir el «valor cognitivo», preservando el «valor lógico» y en correspondencia con lo expuesto anteriormente a través de Carnap (1988).

Así, podemos decir que la motivación de sostener una sinonimia como esta lleva al cuestionamiento por sus condiciones de posibilidad. Dentro de este contexto, surge la idea de crear un lenguaje artificial donde dicha intercambiabilidad adquiera plausibilidad. En este orden de ideas, Quine asevera que “la intercambiabilidad *salva veritate* carece de sentido a menos que se relativice a un lenguaje cuya amplitud esté especificada en algunos importantes aspectos” (1995, p. 229). Asimismo, la especificidad de este lenguaje perfecto tendría que excluir toda apelación intensional en él, es decir, excluir todo aquello que no encuentra relación directa con la experiencia y que concurre en la formación de conceptos, como el caso del interior de las palabras que vimos arriba. Otro de los aspectos necesarios para un lenguaje como este, sería la postulación de reglas semánticas que excluyan, a su vez, la posible intercambiabilidad por heteronimia.

En su indagación, Quine muestra la motivación por sostener un lenguaje de este tipo. Amparar una intercambiabilidad *salva veritate* que excluyese la apelación a un lenguaje intensional y la heteronimia, puede ofrecernos un fundamento sólido para la sinonimia cognitiva, esto es, la identidad que encontramos entre dos términos, en virtud del contenido semántico y lógico. En síntesis, intercambiabilidad sin afectar el valor de verdad en todos los casos, exceptuando el interior de las palabras y la heteronimia. Esta noción de

sinonimia puede, al mismo tiempo, jugar el papel de garante para la concepción de analiticidad.

Quine muestra que la posibilidad de dicha intercambiabilidad radica su relación con un lenguaje extensional. También, argumenta acerca de la imposibilidad de justificar la analiticidad desde la sinonimia cognitiva, pues ésta no da cuenta de cómo asociamos dos términos en razón de su valor lógico; sólo da cuenta de cómo asociamos ciertos términos, en razón de su referencia a un acervo de experiencias sensibles determinada. Así, la búsqueda neopositivista por fundamentar el conocimiento con base en la generación de un lenguaje extensional, se resquebraja ante el hecho de que su concepción dogmática les lleva a contradecirse con su empirismo, llevándoles a defender la existencia de verdades *a priori* y a asumir que partículas del lenguaje como los adjetivos (que requieren para postular la universalidad y necesidad de las teorías) como parte del núcleo lógico del lenguaje.

Así, una de las ampliaciones interesantes que trae consigo el pensamiento de Quine es su rechazo a la apelación a la analiticidad como verdad *a priori*, y extender un empirismo radical, legado de su ontología fiscalista y naturalista, para reinventar, como veremos más adelante, las ideas de síntesis y analiticidad (mediante la postulación de las sentencias categóricas observacionales -sintéticas y analíticas-). Esta inclinación por continuar con una construcción sistemática y metódica para entender la relación de las teorías con la experiencia, que con Quine descarta las pretensiones de fundamentación de la ciencia que caracterizaban al pensamiento neopositivista, se hace evidente en obras posteriores de su trabajo como *From Stimulus to*

*Science* (1995), Quine nos habla sobre la diferencia entre un contexto extensional y uno intensional:<sup>8</sup>

Un contexto es *extensional* si su valor de verdad no puede ser modificado mediante la sustitución de una oración componente por otra del mismo valor de verdad, ni con la sustitución de un predicado componente por otro con los mismos *denotata*, ni con la sustitución de un término singular por otro con el mismo *designatum*. Por decirlo con mayor brevedad, los tres requerimientos son: sustituibilidad de *covalentes*, *sustituibilidad de coextensionales* y sustituibilidad de *idénticos, salva veritate*. Un contexto es *intensional* si no es extensional.

Lo que el filósofo norteamericano pone en evidencia es que la extensionalidad es un estadio de cientificidad en el que la teoría se desliga de su compromiso ontológico con un acervo de estímulos sensibles particulares y relativos al contexto. De ahí que su valor de verdad sea inmodificable si se dan las condiciones de sustituibilidad indicadas en la cita anterior. Desde este punto de vista, la extensionalidad es, desde la ontología naturalista que asume el escritor norteamericano, un fundamento sólido para la sinonimia cognitiva, esto es visible cuando Quine indica que la extensionalidad es “responsable del éxito de cualquier ciencia que se deje expresar mediante la lógica de predicados” (Quine, 1998 P. 105). Así, la búsqueda por trascender la relatividad contextual alcanza su meta cuando vemos elementos de nuestra red de creencias ocupan un lugar central en ella en la medida en que ha superado una dependencia tan directa de la experiencia particular para convertirse en construcciones lógicas aplicables y «extensible» a múltiples sujetos, predicados *coextensionales*, *covalentes e idénticos salva veritate*.

---

<sup>8</sup> En este punto conviene señalar que esta crítica se solapa con aquella hecha al reductivismo que veremos más adelante, pues cuando se hace evidente que los dos dogmas son idénticos en sus raíces, es cuando se concibe que la idea de generar un lenguaje extensional coincide con la búsqueda reductivista de lograr que el significado de una oración sea elucidado únicamente por un acervo de experiencias sensibles a las que alude. Así, luego veremos cómo Quine muestra lo infructuosa que resulta la empresa verificacionista atomista que propende hacia la generación de este lenguaje extensional al que hacemos alusión.

De conformidad con lo dicho, podemos afirmar que las reglas semánticas requeridas para esa sinonimia procuran generar un lenguaje “perfecto” que sólo tenga como referencia la extensionalidad, es decir, que sólo tenga como referencia los valores de verdad de los predicados. Como se hace evidente en “Dos dogmas del empirismo” la fragilidad de la concepción de analiticidad amparada en estas reglas semánticas radica en el supuesto de que las modalidades aristotélicas, o adverbios, que son precisamente los que le atribuyen universalidad y necesidad haciendo posible las proposiciones apodícticas, (aquellas que van acompañadas de la conciencia de su necesidad)<sup>9</sup>, son parte del núcleo lógico del lenguaje. Quine difiere con esto y, en contraposición, presenta un empirismo radical que asume que nuestras creencias son herramientas adaptativas que surgen de la interacción empírica o experiencial de diversos grupos humanos con su entorno sensible, en virtud de lo cual él indica que todas nuestras creencias podrían ser revisables y sustituibles aunque no en el mismo grado pues, como veremos en la sección en la que trataremos el holismo quineano, hay unas máximas de mínima mutilación y de máxima simplicidad (inspiradas, como indica Quine en *Del estímulo a la ciencia*, en gran medida, en Guillermo de Ockham 1280-1349) máximas que, como veremos, hacen que su holismo tenga un carácter conservador o moderado.

Por lo pronto, nos interesa mostrar que es a partir de esto que Quine indica que la analiticidad es una de las caras de la moneda de los dos dogmas del empirismo. La crítica de Quine indica que el *neopositivismo* cae en la equivocación de asumir que las conocidas modalidades aristotélicas como <<necesariamente>> forman parte del núcleo lógico del lenguaje, pues dentro

---

<sup>9</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Tauros, Madrid 2002, B 40

de su lectura atomista del lenguaje, el conocimiento y la significación, no habría cabida para pensar que existan partículas del lenguaje inverificables y exteriores al núcleo lógico pues se presenta la necesidad de que el campo lógico sea equiparable al campo epistemológico de las proposiciones. Por lo anterior, vemos que aun cuando Quine le da cabida a la sinonimia cognitiva en su obra, él indica que la sinonimia cognitiva no se constituye como garante o fundamento de la analiticidad; esto se hace evidente cuando indica que:

Tenemos pues que reconocer que la intercambiabilidad *salva veritate* construida en relación con un lenguaje extensional no es condición suficiente de la sinonimia cognitiva en el sentido requerido para derivar de ella la *analiticidad* la manera del §1. Si el lenguaje contiene un adverbio <<necesariamente>>, en el sentido antes indicado, u otras partículas que tengan el mismo efecto, la intercambiabilidad *salva veritate* será en este lenguaje una condición suficiente de la sinonimia cognitiva; pero ocurre que un tal lenguaje no es inteligible más que si la noción de *analiticidad* se entienda ya por anticipado. (Quine, 2005, p. 230).

Como vemos, la empresa del positivismo lógico que busca defender la distinción sintético-analítico por medio de la creación de un lenguaje perfecto, presupone la noción de analiticidad para poder dar cuenta de la sinonimia, pues presupone la existencia de palabras que se pueden identificar en la medida en que «significan» lo mismo; es decir, palabras que dentro del marco de un lenguaje extensional puedan ser intercambiables *salva veritate*. En virtud de lo anterior, podemos concluir que el autor nos sugiere otro círculo argumentativo en la explicación de la sinonimia desde la noción de analiticidad; pues sugiere que estas reglas semánticas presuponen la noción de analiticidad sin demostrarla.

Hasta ahora vemos que Quine ha descartado la consistencia del concepto analiticidad como juicio siempre verdadero. Esto lo hizo mostrando las dificultades que se presentan al ver que todos los términos que pretenden darle

sustento al concepto de analiticidad presuponen de suyo dicho concepto. Es ilustrativo ver que el empirismo radical de Quine lo lleva a asumir que no existen juicios universales y necesarios, ni siquiera en razón de su estructura lógica, pues el norteamericano no descarta la posibilidad de que es posible revisar o ampliar los límites de la lógica o la física, como los de toda construcción cultural. Así, conviene revisar la indagación de Quine y su invitación a abandonar el «reductivismo» derivado del atomismo lógico en favor de acoger una visión holista, esto nos permitirá terminar de comprender el rechazo de la noción de analiticidad, pues como aparece en “Dos dogmas del empirismo”, tanto la analiticidad como el reductivismo, los dos dogmas del empirismo son las dos caras de una misma moneda, y su ulterior separación de estos dogmas está, para Quine, en la postulación de su holismo.

### 1.1.2 *Reductivismo*

Hasta este punto, Quine ha mostrado la inconsistencia de la distinción entre «juicios sintéticos» y «juicios analíticos», al señalar cómo ella se sostiene en conceptos oscuros que presuponen de suyo a la analiticidad, por ejemplo: significación, definición y sinonimia. Así, esta visión de la verificación reductivista y atomista excluiría a partículas que, aunque no forman parte del núcleo lógico del lenguaje, sí forman parte de nuestras indagaciones e interlocución como algunas modalidades aristotélicas: «necesariamente», «posiblemente», «seguramente» o «deseablemente».

En virtud de lo anterior, dentro de su indagación sobre el dogma del reductivismo, Quine se enfoca en comprender en qué consisten los métodos de verificación de los que habla Charles Sanders Pierce<sup>10</sup>. La pregunta central

---

10 Pierce muestra que el sentido o significación de un enunciado es el método de confirmación o confutación empírica del mismo. Dicha teoría nos sugiere, a su vez, que dos términos sinónimos son aquellos que coinciden en el método de validación empírica, pues según señala: “Una verificación de una *predicción* general es un método que consiste en encontrar o hacer las condiciones de la *predicción* y concluir que estará verificado tan pronto como se determine

ahora, en palabras de Quine, sería “¿Cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y las experiencias que contribuyen a su confirmación o la detractan?” (Quine, 1995, p. 236)<sup>11</sup>. Dentro de este contexto, aparece en la escena el reduccionismo radical. Éste considera que existe una referencialidad directa entre el enunciado y determinadas experiencias sensibles que lo verificarían y que le dan significación.

De esta manera, la visión del reduccionismo se resguarda, a la vez que también presupone, la existencia de los juicios sintéticos. Por ello, la crítica quineana adquiere fuerza cuando pone en evidencia que los dos dogmas del empirismo son idénticos en sus raíces. La distinción entre juicios sintéticos y juicios analíticos, se sostiene en el dogma reduccionista que considera que una teoría está ligada a un acervo de experiencias sensibles determinadas y éste, a su vez, supone que hay enunciados que serían verificados *ipso facto*, y otros que requieren una corroboración empírica. Bajo este panorama, sólo mediante la refutación del reduccionismo se logra la completa refutación de la distinción sintético-analítico. Con esto se comprueba que el autor de *Dos dogmas del empirismo* asevera, dentro del contexto de la teoría de la verificación de Pierce, que afirmar que un enunciado es susceptible de ser confirmado o invalidado implica, en general, considerar la existencia de un tipo límite de enunciados que resultan confirmados inmediatamente, es decir, los enunciados analíticos (1995, p. 241).

---

experimentalmente que está verificado.” (C.P. *Collected Papers*. Harvard U. Press. vol I, pp. 374 § 269 –la traducción es mía-). En respuesta a esto, Quine considera que si no encontramos ninguna objeción a la concepción de verificación, los esfuerzos emprendidos en los párrafos anteriores habrán sido en vano, ya que la sinonimia y, por tanto, la *analiticidad* encuentran su fundamento en ella. “Así pues, si la teoría de la verificación puede aceptarse como explicación adecuada de la sinonimia de enunciados, la noción de *analiticidad* se salva en última instancia.” (p. 236).

<sup>11</sup> Como veremos más adelante, la respuesta a esta pregunta nos permite identificar en qué ámbito de la epistemología estamos. Si se responde justificación, estamos en el campo de la epistemología tradicional; si respondemos que esa relación es de génesis, estamos en el campo de la epistemología naturalizada.

En el trasfondo de esta concepción dogmática del reduccionismo habría, entonces, verdades que dependen de lo fáctico y verdades que dependen exclusivamente del hecho lingüístico o del significado. Asimismo, en el fondo de la distinción entre los juicios sintéticos y los juicios analíticos se presupone la existencia de juicios que se confirman o refutan gracias a su correspondencia o no-correspondencia con una porción aislada de experiencias sensibles. Habiendo dicho esto, hay que decir que después de analizar el camino negativo que toma Quine para rechazar los dogmas del reduccionismo y la analiticidad, se hace evidente que sólo con la postulación del holismo comienza a vislumbrarse un camino más propositivo en el trabajo del norteamericano. Veamos entonces la forma en que tiene lugar dicha propuesta<sup>12</sup>.

## 1.2 El holismo quineano: una explicación diferente del conocimiento y el significado

La visión holista del significado y del conocimiento que presenta Quine en el párrafo sexto de su artículo “Dos dogmas del empirismo”, revela un nuevo camino para la epistemología y la filosofía del lenguaje. Para Quine, la introducción de su visión holista es la forma más contundente en que se refutan los dogmas del empirismo tradicional, prejuicios que albergaba las condiciones de posibilidad para la validación de un método de verificación atomista y para generar una demarcación entre lo científico y lo no científico. Así, él presenta la posibilidad de una forma de corroboración holista del significado de las

---

<sup>12</sup> En este punto cabe anotar que Michael McDermott realiza una fuerte crítica a los argumentos de Quine, al concluir que los argumentos dilucidados hasta antes del párrafo sexto de *Dos dogmas del empirismo* son insuficientes para probar la inconsistencia de los dogmas, y revela que ellos no abonaron el camino realmente para señalar por qué el holismo resulta ser una opción mejor que el verificacionismo atomista, propio del neopositivismo. Para mayor información vale la pena consultar el siguiente artículo: McDermott, M. (2001). "Quine's Holism and Functionalist Holism". En *Mind* 110, núm. 440, p. 977.



proposiciones y del contenido cognitivo presente en las hipótesis y teorías científicas; se trata de una concepción holista en contraposición con una atomista.

Por lo anterior, cobra interés para nuestra indagación ver la forma en que surge este tono afirmativo hacia el final de “Dos dogmas del empirismo”, un camino que, a diferencia de la argumentación negativa, consistente en develar las inconsistencias de la analiticidad y del reductivismo, genera un horizonte interpretativo novedoso para entender las relaciones significado-experiencia-conocimiento. Así, podemos comenzar a rastrear la forma en que Quine introduce esta teoría analizando este pasaje:

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso la matemática o la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. (...) Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente a un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo. (1995, p. 239).

Esta perspectiva que abre Quine introduce varios aspectos importantes que vale la pena tener en cuenta para el desarrollo del siguiente capítulo. Así, por ejemplo, señala, mediante la identidad generada entre conocimiento y creencia, la disolución de la tradicional dicotomía epistemológica entre *doxa* (opinión) y *epistéme* (conocimiento). Otro aspecto fundamental a tener en consideración, además de la metáfora de la fábrica que alude al carácter de construcción intersubjetiva de todo conocimiento, es la imagen de esta totalidad de conocimientos o creencias como una gran red en la que éstas se encuentran

entrelazadas en conexiones que propenden hacia un equilibrio y denotan relaciones indirectas con la experiencia en la totalidad del campo<sup>13</sup>.

Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, el llamado holismo semántico busca sustituir las teorías de la significación basadas en los términos o en los enunciados, señalando que lo que hace significativo a un enunciado es el hecho de que éste está ligado a otras partículas del lenguaje que en su conjunto constituyen una red mucho más amplia. En virtud de lo cual, Quine considera que si partimos de una visión holista del lenguaje, tendríamos que reconocer que no pueden existir enunciados ni proposiciones que tengan significación por sí mismos, pues sólo si ellos están enmarcados en una red en la que estos se encuentran entrelazadas con otros y otras ellos adquieren significación epistemológica y semántica.

Asimismo, frente al problema del conocimiento, el holismo epistemológico quineano refuta la tesis falsacionista de Popper y el verificacionismo atomista, pues sugiere que los valores de verdad de una hipótesis científica están ligados y condicionados entre sí; de manera tal que el científico no puede someter al control de la experiencia enunciado aislados, sino únicamente teorías completas o incluso conjuntos de hipótesis y teorías mucho más amplias que afectan el equilibrio del campo como un todo. Esto implica que la sustitución de nuestras teorías e hipótesis trae consigo un proceso de reacomodación de toda una red de creencias, una red que alberga, además de enunciados científicos, proposiciones provenientes de todo tipo de construcciones culturales como las artes, las humanidades, la filosofía, la religión e incluso el sentido común. En consecuencia, la aparición de una «evidencia recalcitrante», es decir, una experiencia no susceptible de explicación dentro de nuestra red de creencias

---

<sup>13</sup> Para una elucidación detallada de cómo se genera esta relación indirecta con la experiencia, vale la pena rastrear la noción de objeto abstracto en el párrafo 12 del primer capítulo de *Palabra y objeto* (ver. Quine, W. [1964]. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, p. 52).

actual, puede provocar acomodaciones en varios de los conocimientos de una o diversas comunidades. Lo que genera reordenamientos que varían en grado su drasticidad, dependiendo de la creencia o creencias que se desee reemplazar. De ahí que el profesor Juan Botero manifieste que

La afirmación doctrinal de Quine según la cual “la unidad mínima de significación [*significance*] empírica es el todo de la ciencia” puede tomarse de dos maneras. En el primer caso, querría decir que carece de sentido preguntarse a propósito de un enunciado aislado si tiene alguna significación, de cualquier tipo que sea (*holismo semántico*); aquí el término “*significance*” quiere decir “*meaningfulness*”, o sea “*significatividad*”. En el segundo caso, Quine querría decir que ningún enunciado aislado tiene significación empírica, y que ésta sólo la tiene la colección completa de los enunciados que constituyen la ciencia (*holismo epistemológico*); el término inglés “*significance*” se toma aquí como “*meaning*”, es decir, como “*significado*”. (Botero, 2001, p. 11).

Como podemos ver, la visión holista que presenta el norteamericano referente al significado y el conocimiento denota una alternativa frente al verificacionismo atomista neopositivista. Por una parte, el conjunto del lenguaje hace significativo cualquier enunciado; por otra, aquello que le da significado y sustento empírico a una teoría es su relación con otros conocimientos o creencias que conforman esta fábrica, construida por el ser humano para confrontar y entender su entorno sensible. Se trata de una visión alternativa que denota cómo nuestros enunciados y teorías se vuelven significativos, tanto desde el punto de vista del valor lógico, como desde el punto de vista del valor cognitivo. Para esta visión, la totalidad de nuestras creencias conforman un campo que se confronta con la experiencia como conjunto. Otro aspecto notable de esta concepción del conocimiento y el significado es el hecho de que ella denota el comienzo de una actitud que rompe con el tradicional

deferencialismo epistemológico frente a la ciencia, pues abre las puertas al reconocimiento de la falibilidad de la ciencia en tanto construcción humana<sup>14</sup>.

Como consecuencia de esto, Quine señala a lo largo de su obra que no hay verdades universales ni necesarias, y que ni si quiera las más autoevidentes verdades lógicas se salvan de ser susceptibles de revisión u omisión, si la indagación lo considera necesario. De esta manera, vemos que la noción de analiticidad como juicio siempre verdadero en virtud de su estructura lógica se conmueve, pues desde la perspectiva de Quine, una ley como el principio de tercio excluido de la lógica puede ser omitido si la indagación lo considera pertinente<sup>15</sup>.

En este orden de ideas, la totalidad de conocimientos que comparte una comunidad de hablantes está entrelazada como una gran red que choca constantemente con la experiencia sensible, a lo largo de sus periferias. Entre más cercana esté la teoría a la periferia, ésta tiene mayor grado de relación con la experiencia sensible. Así, teorías de la geotecnia referidas a la consistencia de una arcilla determinada, por ejemplo, tendrían más relación empírica que el principio de tercio excluido de la lógica, pues mientras que la geotecnia tiene un objeto de estudio que involucra un mayor nivel de compromiso ontológico, al

---

<sup>14</sup> Ver. Haack, S. (1996). "Reflections on a Critical Common Sensist". En *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol 33, núm 3. Indiana University Press. En este escrito la filósofa británica expone la manera en que parecen presentarse en la filosofía contemporánea dos posiciones frente a la ciencia que, desde su perspectiva, se constituyen como extremos indeseables. Una de ellas es el deferencialismo, y consiste en atribuirle un estatus privilegiado a las verdades, afirmaciones y teorías de la ciencia y la opinión o el sentido común.

<sup>15</sup> En este contexto, vale la pena señalar la necesidad que se presenta de trasgredir leyes lógicas -como la del tercio excluido- en algunos contextos específicos. Como evidencia de esto, podemos ver que en algunos experimentos de robótica, como aquél en el que se busca que un robot tome una decisión frente a dos estímulos contradictorios, éste, al verse ante la necesidad de escoger entre lo que le indica el sensor de luz y lo que le indica el sensor de choque en un laberinto con algunos vidrios transparentes, escoge lo que le indica el sensor de choque para cambiar su rumbo cuando choca contra un vidrio ante el cual no rebota su sensor de laser. Así, el principio de no contradicción necesita ser trasgredido en este contexto y ante la aparición de una proposición de la forma  $P \rightarrow \neg P$  el robot necesita generar una nueva proposición de la forma  $P$ . -  $P \rightarrow Q$ . Para una ilustración sugerente sobre el tema de robótica, sugiero revisar el siguiente artículo: Gómez, F.; Francisco, M.; Florián, B.; Giraldo, C. y Bacca-Cortes, E. (2008). "Diseño y prueba de un robot móvil con tres niveles de complejidad para la experimentación en robótica". En *Ingeniería y Competitividad*, vol. 10, núm. 2, pp. 53-74.

referirse a una arcilla determinada, la lógica, según argumenta Quine, ha perdido este compromiso ontológico a lo largo de su devenir histórico, y, por esto, al igual que la física, funciona con meras variables.

Cabe anotar que Quine rechaza la referencialidad directa con la experiencia a la que hace alusión el dogma reductivista, o, específicamente, el monismo reductivista expresado en los métodos de verificación neopositivistas.<sup>16</sup> El autor considera que un enunciado de la geotecnia, por ejemplo, no es significativo para nosotros únicamente por su relación experimental con diversos materiales de la corteza terrestre, sino también por su relación con otras creencias o conocimientos que constituyen nuestra red como la física o la química; ciencias con las que ciertamente la geotecnia se relaciona.

En virtud de lo dicho, el holismo quineano supone el abandono de la distinción entre juicios sintéticos y juicios analíticos, y al mismo tiempo el abandono del reductivismo. En este orden de ideas, considera que no es coherente separar verdades dependientes de lo factual y otras independientes de ello, cuando se considera que todo enunciado tiene, así sea indirectamente, un trasfondo empírico. Menos utilidad tiene aún considerar que existen porciones aisladas de la experiencia que verifican o refutan enunciados, pues “Quine adopta la teoría empirista bajo la condición de que la unidad relevante sea toda una teoría, y no (una palabra u oración)” (Heikki, 2006, p. 31).

En consonancia con esto, podemos decir que la teoría del holismo afirma que la totalidad de nuestros conocimientos constituyen una red que es el producto de la adaptabilidad de las capacidades cognitivas humanas y está cargada de creencias que ofrecen un valor de supervivencia positivo, y de otras que, a

---

<sup>16</sup> Ver. Quine, W. (1992). *La búsqueda de la verdad*. Cambridge: Harvard University Press. En esta obra, el autor norteamericano explica la forma en que ciencias como la física, pierden su compromiso ontológico en virtud de su largo devenir histórico, y de su objeto de estudio. Para ejemplificar lo anterior, conviene ver la sección “No importa cuál ontología”, del segundo capítulo de este libro.

manera de *subproductos*, pudieron haber perdido la utilidad que solían tener por suerte de los cambios de las circunstancias y del medio ambiente.<sup>17</sup>

### 1.2.1 *Holismo semántico y epistemológico*

Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, el holismo semántico puede concebirse como una teoría de la significación, en la medida en que supone que un enunciado sólo es significativo si está ligado con un conjunto de enunciados o creencias. Ante su rechazo de la visión referencialista del significado que parece sostener, en cierta medida, la teoría verificacionista de la significación de Moritz Schlick (1882-1936), que considera que el sentido de un enunciado es el método de verificación del mismo, Quine presenta una visión holista al buen estilo del francés Pierre Duhem (1861-1916), al sugerir que los enunciados únicamente adquieren significación cognitiva y lógica al interior de un conjunto de enunciados cuyos valores semánticos están entrelazados y condicionados entre sí; de manera que la significación de un enunciado está encadenada al valor cognitivo y lógico de otros. Una de las consecuencias de esta teoría de la significación es que el valor de verdad de un enunciado, proveniente de la historia de la literatura, puede estar ligado a enunciados derivados de otras disciplinas, incluso del sentido común de una comunidad de hablantes:<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Esto nos muestra la visión darwinista y naturalista que impregna el pensamiento de Quine, para quien nuestras creencias o conocimientos son creaciones humanas que funcionan como herramientas adaptativas llamadas a diferentes propósitos. Para ver el proyecto de Quine, desde una perspectiva biologicista y evolucionista, recomiendo el siguiente artículo: Lemos, J. (Diciembre de 2003). "A Defence of Naturalistic Naturalized Epistemology". En *Crítica*, vol. 35, núm. 105. pp. 49-63. Vale la pena anotar, para el bien de nuestra indagación, que en su pensamiento más maduro Richard Rorty acoge también este carácter darwinista, y comparte esta visión de las creencias como herramientas adaptativas susceptibles de tener valores de supervivencia positivos, negativos o neutros.

<sup>18</sup> En este punto, es importante tener en cuenta el hecho de que Quine define al lenguaje como un hecho conductual e incluso sugiere en su libro *Palabra y objeto*, que es necesario asumir un enfoque conductual en nuestras indagaciones con respecto al lenguaje.

[L]a idea de Russell de definir un símbolo por el uso fue un progreso respecto de los términos individuales propios de Locke y Hume. Con Frege, el enunciado llegó a ser reconocido, en vez del término, como la unidad relevante para una crítica empirista. Lo que ahora afirmo es que incluso cuando tomamos el enunciado entero como unidad dibujamos nuestra rejilla demasiado estrecha. La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia. (Quine, 1995, p. 239).

Esto nos muestra que la visión holista del significado que presenta Quine aboga por la introducción de un nuevo paradigma, la postulación de una nueva unidad mínima de significación que dé cuenta de cómo –a partir de la conexión entre algunos de los enunciados, conocimientos o creencias que compartimos y creamos como seres humanos– se determina el valor semántico, y el significado empírico, epistemológico o cognitivo de diversas proposiciones.

Este nuevo paradigma que presenta el filósofo norteamericano denota, a su vez, un nuevo horizonte para la reflexión epistemológica, pues el abandono de los dogmas del empirismo tradicional es sucedido por la postulación del holismo. Con ello, Quine se aparta de la concepción atomista de justificación y verificación empírica (entre el enunciado y la experiencia) y presenta una visión holista en la que el enunciado y la teoría científica son significativos sólo si se enmarcan dentro de una red, en tanto objetos o «posits» que comparte y crea una cultura: “En cuanto fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades integran nuestras concepciones sólo como «posits» u objetos culturales” (1995, p. 241).

A partir de lo expuesto, podemos ver que Quine borra la delimitación existente entre ciencia y metafísica especulativa. El autor norteamericano, al identificar los objetos físicos<sup>19</sup> con una construcción elaborada por la tradición mitológica y literaria de la civilización griega, desdibuja una frontera que ha sido inherente

a la tradición epistemológica desde Aristóteles y Platón hasta el Positivismo Lógico, a saber: la separación entre conocimiento «epistème» y opinión «doxa».

Esta separación con la tradición epistemológica que le precedía constituye – para Quine– una posición más coherente con el carácter holístico de su visión del conocimiento y del significado. Pues tras haber señalado (en el origen en tanto construcción humana que responde a la experiencia) la conexión entre conocimientos o creencias provenientes de diversas disciplinas, sería absurdo postular o sostener una visión jerárquica del conocimiento que privilegiase a ciertas disciplinas atribuyéndole a sus enunciados y teorías una correspondencia directa con la experiencia. En razón de lo dicho cobra relevancia analizar en qué consiste el carácter pragmático de su obra, carácter que como veremos, propende hacia el reconocimiento de la utilidad que presentan las teorías científicas en razón de su devenir histórico.

### *1.2.2 La decisión pragmática; el conocimiento como una herramienta adaptativa*

Ante esta visión holista del conocimiento, la idea de un criterio de demarcación entre lo científico y lo no-científico pierde relevancia e interés para la filosofía. Esta profunda consecuencia nos lleva a preguntar lo siguiente: ante el vacío cultural que genera la salida de una epistemología fundacionalista que determina la validez de conocimientos provenientes de diversas disciplinas y que pretende ponerse en el lugar de una meta-ciencia que arbitre sobre el lugar, normatividad y propósito de cada discurso ¿qué inclinación nos lleva a determinar las creencias que conservamos y cómo aplicamos nuestros conocimientos para confrontar y modular nuestro entorno sensible? Esta consideración, expuesta por Isaac Levi en su artículo “Inquiry, Deliberation,



and Method” (Investigación, deliberación y método [Shook, 2006, p. 378]), nos muestra la forma en que hacemos uso pragmático de nuestro acervo de creencias; reconociendo que las creencias, aplicables en cada caso, dependen de los objetivos del agente de deliberación.

Charles Sanders Peirce (...) y John Dewey hicieron del tema de la indagación el problema central de sus filosofías pragmatistas y ambos asumieron que la indagación tenía el carácter de una deliberación práctica enfocada en escoger políticas apropiadas para conseguir los objetivos del agente de deliberación (...) Esta característica común deja muchas preguntas sin responder. En particular ¿qué analogía entre el pensamiento práctico y la indagación científica debemos explotar? A veces el pensamiento práctico tiene que ver con la elección de una entre un conjunto de mejores acciones disponibles con respecto a los objetivos del agente y sus creencias. En esto consiste el ejercicio de *tomar decisiones de manera deliberada*. A veces el pensamiento práctico tiene que ver con la elección de una regla de procedimiento para responder a las estimulaciones externas, más que escoger un curso de acción. Esta es *la toma de decisiones rutinaria*. [La traducción es mía]. (Levi, 2006, p. 378).

Esta consideración de Levi nos permite ver que el tema de la elección de la regla de acción propicia, en tanto relativa a los objetivos del agente o agentes de deliberación, es fundamental y común para el pragmatismo norteamericano<sup>20</sup>. A la luz de estos acontecimientos, podemos afirmar que la decisión pragmática de Quine es deliberada, y consiste en hacer uso de lo que él juzga como la mejor herramienta adaptativa disponible dentro de nuestro acervo de creencias para el objetivo de describir y comprender el proceso de nuestro conocimiento. Se trata de usar el método hipotético-deductivo y hacer de la epistemología una disciplina científica que pretende describir y ofrecer una mayor comprensión de la relación entre la experiencia y las teorías.

---

<sup>20</sup> En este punto cabe recalcar que además de Quine, Rorty, al igual que su alumno Brandom, acogen esta visión de los diversos conocimientos y creencias como herramientas adaptativas que responden a diferentes circunstancias y retos. De ahí que Brandom en su libro *Hacerlo explícito* (2005) señala que existen diversas herramientas o vocabularios disponibles para nuestros fines y que ellos tienen, a su vez, distintas «normatividades» y públicos de justificación.

Dentro del horizonte discursivo que abre esta empresa epistemológica, hay que decir que la consideración pragmática nos ofrece una nueva visión de lo que significa «ser verdadero». Pues, una creencia que prueba ser una regla de acción exitosa, es verdadera en razón de la utilidad práctica que presenta para nuestros objetivos comunes, y no porque represente o corresponda con una realidad eterna e inmutable exterior a nosotros. De ahí que el carácter de la verdad se defina dentro del pragmatismo por el acuerdo entre diversos sujetos o interlocutores que comparten un entorno sensible y sistemas nerviosos semejantes. Con esto, la filosofía quineana abre las puertas para la consideración davidsoniana de la objetividad como acuerdo intersubjetivo<sup>21</sup>.

Esta nueva concepción de la objetividad como acuerdo nos lleva a acoger una visión pragmatista de lo que es una creencia verdadera, y no una visión correspondentista de la verdad al estilo del verificacionismo neopositivista. Por ello, su visión pragmática lo lleva a afirmar que nuestras creencias verdaderas son reglas de acción exitosa; o, para decirlo desde el lente de su inspiración darwinista y naturalista, son herramientas adaptativas cuya utilidad está determinada por el propósito al que respondan. Así, podemos señalar a través de Quine, que aquello que ha demostrado ser lo más adecuado para la consecución de un fin determinado para la comunidad es lo que buscamos escoger dentro del marco del acuerdo intersubjetivo.

Bajo este panorama, vale la pena decir que en la búsqueda por entender cómo manejar nuestro entorno sensible, la experiencia juega un papel determinante en la elección pragmática. Ella nos ha mostrado, por ejemplo, que las fórmulas físicas presentes en los estudios de dinámicas de materiales, la topografía y demás saberes al servicio del arte de la construcción han sido reglas de acción

---

<sup>21</sup> Esta consideración la expone el filósofo norteamericano Richard Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en la sección titulada “La objetividad como correspondencia y como acuerdo” (1979, p. 303).

exitosas para ese propósito en particular. Dado que la física es un instrumento eficaz para conseguir un fin como el expuesto anteriormente, Quine considera que esta ciencia es una regla de acción exitosa para una comunidad que tenga como fin dominar su entorno sensible, generar tecnologías y tener herramientas fiables de *predicción* de la experiencia futura con base en la experiencia pasada.<sup>22</sup> En su indagación, no descarta el hecho de que existan múltiples objetivos de los diferentes agentes de deliberación y, por lo tanto, múltiples saberes y creencias válidas que pueden adquirir relevancia práctica dentro de esta consideración pragmatista. Así, cabe tener en consideración que si bien Quine considera que aquello que orienta su decisión es una inspiración pragmatista, este pensador norteamericano tiene como enfoque los problemas, métodos y dinámicas de la ciencia, y la comprensión entre la conexión entre los datos sensibles y la experiencia, lo que lo convierte en un filósofo de la ciencia con una inspiración pragmatista, más que en un pensador pragmatista como tal.

### 1.2.3 *El carácter conservador*

Hasta ahora hemos visto el carácter pragmático de la consideración quineana; hay que decir ahora que, en su obra, se ve un especial interés por la utilidad práctica que presenta la ciencia para una comunidad de hablantes que

---

<sup>22</sup> Es preciso señalar que los fines de una comunidad pueden ser diversos. En este punto se abre el campo para indagar sobre la utilidad que presenta la religión, la literatura, la poesía, la música y todas las prácticas culturales que participan de las diversas sociedades. El hecho de que Quine enfoque su holismo únicamente hacia la ciencia, pone en evidencia las secuelas que deja el pensamiento neopositivista en su obra; paradójicamente quien elabora algunos de los argumentos más contundentes para abandonar los objetivos y presupuestos positivistas se ve fuertemente contagiado por su espíritu de enaltecimiento de la ciencia, pues la consideración de la unidad mínima de significación como “el todo de la ciencia” pareciera hacernos retroceder del holismo a la visión carnapiana del significado como relativo al sistema de proposiciones en el que se enmarca el enunciado. Así, pareciera que Quine privilegiara aquél sistema de proposiciones llamado ciencia, atribuyéndole, a él sólo, la potestad de ser la unidad mínima de significación para la totalidad de creencias y conocimientos humanos. Aunque habría que decir, haciendo justicia a Quine, que en obras posteriores como *The Pursuit of Truth*, muestra una actitud más horizontal cuando dice, por ejemplo, que la poesía y la ciencia son juegos del lenguaje igualmente respetables. A pesar de esto, es evidente que la preocupación principal de Quine, a lo largo de su obra, no deja de ser la ciencia.

confronta la experiencia, modificando y controlando su entorno sensible. Teniendo en consideración el reconocimiento quineano de que no hay verdades irrevisables, cabe preguntarse: ¿acaso cualquier evidencia recalcitrante puede provocar una modificación radical de nuestra red de creencias hasta hacerla totalmente diferente de lo que es? Para responder a esto, podemos decir que Quine declara en su libro *La búsqueda de la verdad* que su holismo carga un carácter conservador o moderado. Esto hace que Quine acabe afirmando que las verdades centrales de la lógica y la matemática son prácticamente inmunes a la revisión que él escoge. Él otorga sustento a esta preferencia al señalar que

El objetivo último es elegir la revisión que nos proporcione, en el futuro, un mayor éxito predictivo, esto supone la capacidad de contener más sentencias categóricamente observacionales verdaderas. No existe una receta para lograr esto, pero lo cierto es que la búsqueda de *la mayor simplicidad* y de *la menor mutilación posible* son dos máximas con las que la ciencia lucha por justificar sus creencias verdaderas (Quine, 1990, pp.36-37).

La revisión, necesaria ante el choque con una evidencia recalcitrante, está regida para Quine por estas dos premisas. La inclinación a procurar la mayor simplicidad y la menor mutilación posible responde al elemento vital de la ciencia, llamado «predicción». Quine (1990) muestra que, aunque el objetivo principal de la ciencia es actualmente la tecnología y la comprensión del mundo, la predicción de la experiencia futura con base en la experiencia pasada es lo que sigue definiendo las reglas de aquel juego del lenguaje llamado ciencia; esto a pesar de los cambios que este juego tenga con el devenir de los tiempos<sup>23</sup>.

Como podemos ver, la necesidad de que la ciencia responda a aquel interés predictivo hace que el pensamiento quineano contenga un elemento

---

<sup>23</sup> Aunque esta necesidad persista, es posible que en el futuro surjan nuevos objetivos e intereses para la ciencia.

conservador muy fuerte. Esto explica, en cierta forma, la razón de ser de la crítica del filósofo estadounidense Richard Rorty que se manifiesta con brevedad y contundencia en este pasaje de su libro *Objetividad, relativismo y verdad*: “Es significativo que Quine llegase a la conclusión de que «la unidad mínima de significación es la «ciencia en suma», cuando se había podido esperar, dado el tenor de su argumentación, «la cultura en suma»” (Rorty, 1996, p. 72).

Ante esto habría que decir a favor de Quine que su decisión pragmática lo lleva a considerar que, si bien no existe una diferencia esencial entre teorías científicas y otras construcciones culturales, porque todas descansan en últimas en la experiencia sensible, el éxito histórico de teorías de la física es una razón de peso para preferirla con fines científicos orientados por la búsqueda por ampliar el poder predictivo<sup>24</sup>. Adicionalmente, hay que decir que estas máximas de «mayor simplicidad» y «menor mutilación» que definen el holismo moderado del filósofo norteamericano, reducen su escrutinio a las sentencias categóricamente observacionales sintéticas (S.C.S), esto es, a aquellas sentencias en las que las gamas estimulativas correspondientes a uno de los componentes no están incluidas en el otro. Así, es preciso indicar que cuando Quine habla de «contenido empírico» se refiere a este tipo de sentencias. De esta manera, en la medida en que el alcance de la revisión conservadora está limitado a las S.C.S y, por tanto, al contenido empírico, los principios científicos más centrales de nuestra red de creencias quedan prácticamente inmunes a la revisión, desde la perspectiva de Quine (1990, p. 18-40-41), pues ellos carecen de una relación tan cercana con la experiencia sensible como el que tienen las S.C.S.

---

<sup>24</sup> Hay que decir que en *La búsqueda de la verdad* Quine aplica la noción wittgensteiniana de juego del lenguaje, para definir la ciencia, y equipararla con otros juegos de lenguaje “igualmente respetables” como la novela de ficción o la poesía (Quine, 1990, p. 20).

#### 1.2.4 La visión quineana de la ciencia

A lo dicho hasta ahora, vale la pena añadir que la ciencia, para Quine, se identifica básicamente con la propensión a usar el método hipotético deductivo con fines de *predicción* o comprensión del entorno sensible que nos rodea y que afecta de manera semejante a nuestros sistemas nerviosos<sup>25</sup>. Dentro de los fines de la ciencia podemos enumerar, la comprensión de los fenómenos naturales y sociales (como el conocimiento, el movimiento, la estructura molecular de los elementos, etc.), además de la generación de tecnologías y metodologías de investigación.

Dentro de esta consideración holista de nuestras creencias o conocimientos, Quine señala que entre más cercana sea la proposición a la periferia, ésta tiene mayor grado de relación con la experiencia sensible. Asimismo, señala que a pesar de lo difícil que resulte ver la relación que tienen ciencias como la lógica con la experiencia (pues funcionan sólo con variables y no refieren ningún objeto particular), hay que tener en cuenta que estas ciencias, al igual que cualquier otra construcción humana, surgen del choque del ser humano con la experiencia; sin embargo, a medida que pasan los siglos de su devenir histórico, ellas van perdiendo su compromiso ontológico<sup>26</sup>. De ahí que William Duica resalte la afirmación quineana de la ciencia como sentido común sofisticado:

---

<sup>25</sup> Este postulado que asume Quine revela el carácter darwinista y naturalista de su filosofía. Pues asume que dentro del desarrollo de nuestras herramientas adaptativas generamos, en tanto especie, sistemas nerviosos que responden de manera semejante frente a los estímulos sensibles. Para una comprensión sobre cómo esto se puede relacionar con el darwinismo, recomiendo la lectura de Estany, A. (2005). *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Madrid: Trotta, p. 177.

<sup>26</sup> En este punto se nota con claridad la influencia de la tesis quineana de la relatividad ontológica: en el capítulo de *La búsqueda de la verdad* titulado "No importa cuál ontología", el norteamericano se encarga de mostrar la manera en que ciencias como la física, la matemática y la lógica abandonaron su referencia a objetos particulares, y por tanto su compromiso ontológico, para sentar sus leyes con meras variables y símbolos, a la manera que vemos que se ejercen hoy en día (p. 31).

“La ciencia no es más que sentido común sofisticado”. Esta parece ser la frase predilecta de Quine para expresar su propia comprensión de la ciencia. La impresión inicial que nos deja esta afirmación es que dice algo acerca de la ciencia, aunque prácticamente nada acerca del sentido común. Es decir, que la ciencia no es un tipo de conocimiento que implique una ruptura con el sentido común, o que exista una clara demarcación entre el conocimiento científico y conocimiento de sentido común (no-científico). (Duica, 2001, p. 106).

Como vemos, la visión holista que presenta Quine frente a la ciencia contiene todos los elementos necesarios para rechazar el criterio de demarcación (entre lo científico y lo no-científico) que promulgaban filósofos neopositivistas como Rudolf Carnap.<sup>27</sup> Esto nos lleva a señalar, con respecto la inquietud dilucidada por Rorty, que si bien Quine enfoca su indagación en la ciencia, en libros posteriores como *La búsqueda de la verdad*, él nos ofrece todos los elementos para afirmar que su filosofía desecha la demarcación epistemológica que buscaban los neopositivistas entre lo científico y lo no-científico.

Habiendo dicho esto, podemos decir que con esta exposición sobre la concepción quineana de la ciencia vemos el impacto que genera el holismo sobre el problema del conocimiento y la verdad, además es claro que las consecuencias de esta visión holista no se limitan al campo de la filosofía del lenguaje. Esta indagación nos revela que el impacto epistemológico que genera esta concepción del conocimiento en la obra de Quine no puede pasar desapercibido. Pues nos ofrece una visión de nuestros diversos conocimientos o creencias como un acervo de diversas herramientas adaptativas llamadas a responder a diversos intereses u objetivos de los agentes de deliberación. Se trata de un conjunto de construcciones humanas en las que cualquier enunciado o teoría que la conforma adquiere significado semántico y empírico,

---

<sup>27</sup> En este punto, vale la pena señalar que mientras el holismo le permite al norteamericano reconocer una continuidad entre lo científico y lo no-científico, su aproximación conductista con la que describe el proceso de aprendizaje del niño o del lingüista de campo, revela una continuidad entre la teoría y el lenguaje. De ahí que pueda pensarse que el holismo epistemológico y el semántico sean uno solo, pues el conocimiento del lenguaje es equiparable al conocimiento del mundo. Esto sugiere gran interés para una futura investigación pues revela el carácter intersubjetivo de todo conocimiento.

a partir de la relación con esta gran red o fábrica construida por el ser humano, y sus diferentes entornos sensibles.

Lo anterior esclarece de dónde proviene este interés por poner al servicio de la epistemología los saberes y creencias provenientes de diversas disciplinas como la psicología (en particular el conductismo), la historia de la ciencia, la lógica, la neurología e incluso la biología. Así, cobra relevancia mostrar en este punto los objetivos y propuestas de su proyecto epistemológico.

### 1.3 La epistemología naturalizada, ciencia empírica sin dogmas

Para Quine, su empresa de naturalizar la epistemología, aunque apartada de los objetivos del fundacionalismo cartesiano, responde a la tradicional búsqueda empirista por entender la relación entre la experiencia y el conocimiento. Ello se percibe cuando dice: “Yo soy de la gran minoría o pequeña mayoría que repudia el sueño cartesiano de una fundamentación de la certeza científica más firme que el mismo método científico. Pero sigo ocupándome, como vemos, en lo que ha sido central para la epistemología tradicional, a saber, la relación de la ciencia con sus datos sensibles” (1992, p. 41). Podemos decir entonces que existe una identidad de objetivos entre la epistemología tradicional (de corte empirista) y la epistemología naturalizada: las relaciones entre la ciencia y los datos sensibles<sup>28</sup>. Si esto es así, la pregunta sería: ¿cuál es la diferencia entre la epistemología tradicional y la epistemología naturalizada quineana?

Para responder este interrogante, vale la pena hacer una exposición del proyecto de la epistemología naturalizada mostrando sus divergencias con el

---

<sup>28</sup> La búsqueda por entender dicha relación constituye el motor del área *descriptiva* de la epistemología, esto es, aquella indagación sobre la forma en que, con base en una serie de estímulos sensibles llegamos a crear teorías sobre el mundo.



proyecto fundacionalista de la epistemología tradicional. En su en *Ontological Relativity and Other Essays* (1969), Quine hace un análisis del devenir histórico de la epistemología tradicional. Lo que devela con aquel examen es que la epistemología, en su afán por fundamentar la ciencia, comenzó a generar complejos esquemas teóricos que buscaban evidenciar la concatenación lógica que conectaba a la experiencia con la teoría. Lo que vemos nuevamente en este punto es que, a pesar de la creencia de que todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia, el positivismo lógico -escuela que representaba este aspecto de fundamentación de la ciencia-, reconocía una necesidad de preservar la diferencia moderna entre juicios sintéticos (o contingentes) y juicios o verdades analíticas (verdades necesarias en virtud del significado de los términos que contiene):

Los positivistas lógicos eran científicos-filósofos que pretendían desarrollar un empirismo consistente. Ellos estaban de acuerdo con los empiristas ingleses y Mach en que todo el conocimiento humano está basado en la experiencia, pero intentaron defender esta idea de una manera más consistente con la ayuda de la lógica moderna. Ellos emplearon un análisis más lógico que psicológico para identificar los elementos de la experiencia. Además de esto, invocaron el *Tractatus* de Wittgenstein para dar cuenta de la necesidad de la lógica y las matemáticas sin reducir estas ciencias a la generalidad empírica (Mill) sin caer en el platonismo (Frege), ni admitir verdades a priori (Kant). Argumentaron que todas las proposiciones necesarias son analíticas, esto es, verdaderas solamente en virtud del significado (Glock, 2003, p. 14).

Como podemos ver, esta escuela filosófica sostenía la necesidad de unas ciencias cuya verdad dependiera únicamente del significado de los términos que están contenidos en una oración o enunciado. Así, una proposición del tipo –todo soltero es un hombre no casado– sería una proposición analítica, con independencia de la experiencia, pues el término «soltero» significa «hombre no casado». De esta manera, el positivismo lógico, al reconocer la necesidad de verdades como esta, supone que ciencias como la lógica y la matemática son verdaderas y necesarias, pues se constituyen de verdades analíticas. En

este contexto, la verdad de la ciencia proviene de dos fuentes, el significado y la experiencia.

El propósito de la epistemología tradicional en su vertiente más sofisticada es el de fundamentar y unificar la ciencia por medio de la creación de un lenguaje universal (lenguaje fisicalista), gracias al cual se justifica la validez de las teorías científicas. Esta justificación, con pretensiones de fundamentación, consistía en hacer evidente la conexión lógica entre la teoría científica y los datos sensibles, y suponía que toda proposición significativa debe ser traducible a una construcción lógica con base en la experiencia sensible<sup>29</sup>.

En este orden de ideas, el papel de la filosofía es el de hacer un seguimiento lógico de las proposiciones científicas. Este seguimiento tiene como propósito resolver ciertos problemas inherentes a la indagación científica. Así, ante la existencia de esta fuente doble de verdad científica (significado y experiencia), se genera una separación en la tendencia a fundamentar la ciencia. Nacen dentro de este contexto dos ámbitos de la epistemología, uno conceptual, que procuraba clarificar el significado, y otro doctrinal, que se ocupaba de la confrontación de las teorías con la experiencia sensible. Esta justificación neopositivista, como indica Rorty, diferiría de la justificación holista y conversacional que él promueve, aunque esto lo veremos con más detalle en el siguiente capítulo. Por lo pronto, podemos mostrar que Rorty encuentra una afinidad con el pensamiento de Quine, al afirmar lo siguiente:

Para defender a Sellars y a Quine, trataré de mostrar que su holismo es producto de su compromiso con la tesis de que la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social. La justificación conversacional, por así decirlo, es naturalmente holista, mientras que la idea

---

<sup>29</sup> Esta tarea de la epistemología tradicional desemboca, como vimos, en lo que Quine llama el dogma del reduccionismo, que supone que todo enunciado significativo es equivalente a una construcción lógica basada en términos que refieren la experiencia inmediata.

de justificación incrustada en la tradición epistemológica es reductiva y atomista. (Rorty, 1989, p. 162).

Gracias a lo anterior, vemos que el camino de fundamentación de la epistemología empirista tradicional es reductivista y atomista, mientras que el rumbo que promueve Quine es holista e indica un punto de convergencia, como veremos más adelante, con el pensamiento de Rorty. Así, el neopositivismo se caracteriza esencialmente por la búsqueda por fundamentar la ciencia a través de una justificación de la manera en que nuestro conocimiento es verdadero, bien sea desde el significado y los juicios o enunciados analíticos (aspecto conceptual); o bien, desde los juicios sintéticos, por medio de una conexión lógica explicada desde la experiencia sensible (aspecto doctrinal). Ambas caras de esta epistemología se apoyan en la separación entre juicios sintéticos y juicios analíticos, ellas pretendían jugar un papel complementario en la tarea de fundamentar el conocimiento científico.

Otro aspecto interesante para tener en consideración en este pasaje, es la aparición de una visión diferente de la justificación que manejaba la epistemología desde Descartes hasta Carnap. Rorty señala que la justificación es más un asunto conversacional y de práctica social; en esa medida, los conocimientos, creencias o construcciones culturales se justifican mediante la utilidad y el beneficio que presentan a las diversas comunidades que debaten y juzgan, de acuerdo con su propio entramado de creencias y circunstancias, aquello que acogen y rechazan.

A esto podemos añadir que en “La naturalización de la epistemología” (1969), Quine se ocupa de mostrar que ambos lados de la epistemología (conceptual y doctrinal) terminan fracasando. Mientras que el primero es incapaz de superar la inconsistencia de la noción de analiticidad, análisis expuesto con claridad en

“Dos dogmas del empirismo” (1995); el segundo revela una imposibilidad de explicar un enunciado universal por una experiencia determinada: “la más modesta de las generalizaciones sobre rasgos observables incluiría más casos de los que su emisor hubiera podido tener realmente ocasión de observar” (Quine, 1986, p. 99).

A diferencia de este proyecto de justificación, en tanto fundamentación de la ciencia, la epistemología naturalizada representa la búsqueda por «describir» la manera en que conocemos. Para lograrlo, hace uso de los métodos y saberes científicos, pues se acoge a un nuevo panorama, el de una ciencia empírica sin dogmas. Esto trae consigo una visión de la epistemología en la que hay naturalización su «normatividad<sup>30</sup>» y una inclinación a hacer de ella una disciplina científica que describa la forma en que conocemos. En este aspecto, la epistemología naturalizada se aparta de la tradicional tendencia a justificar y fundamentar, pues reconoce la falibilidad del método científico. Gracias a esto, adquiere una gran fortaleza al hacer uso de diversas disciplinas, por ejemplo: la biología, la neurología, la psicología, la evolución genética y la historia de la ciencia (Quine, 1990).

El proyecto de naturalización de la epistemología prescinde así de la dogmática noción de analiticidad que abrevia el aspecto conceptual de la epistemología empirista tradicional. Rechaza también el aspecto doctrinal que se resume en el dogma del reductivismo, es decir, la creencia en que todo enunciado significativo es equivalente a una construcción lógica basada en términos que refieren la experiencia sensible. Así, la pregunta de la epistemología naturalizada termina siendo la misma que plantea Pierce, a saber: “¿cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado [o teoría] y las experiencias que

---

<sup>30</sup> Cuestión que veremos en detalle más adelante (sección Normatividad naturalizada).

contribuyen a su confirmación o la detractan?” (Quine, 1995, p. 236).<sup>31</sup> Para mostrar cómo adquiere relevancia esta pregunta dentro del horizonte de la filosofía quineana, analizaremos a continuación la relación entre la visión holista del conocimiento y el significado, y la epistemología naturalizada.

### 1.3.1 *La naturalización de la epistemología y su relación con una visión holista del conocimiento*

En nuestra búsqueda por develar las diferencias esenciales entre estos dos proyectos (epistemología tradicional y epistemología naturalizada) pondremos sobre la mesa la consideración de las diferentes caras de esta área de la filosofía. En virtud de lo anterior, hay que decir que además del ámbito descriptivo, consistente en exponer el proceso de nuestro conocimiento y su conexión con la experiencia, existe un ámbito normativo inherente a esta empresa epistemológica. Éste busca establecer las reglas que encaminan nuestras indagaciones sobre el mundo hacia un manejo certero de nuestro flujo sensible y, por tanto, hacia un mayor éxito predictivo. Por ello, si miramos los dos lados de la epistemología desde esta perspectiva, la identidad entre ambos proyectos reposa tanto en el ámbito normativo como en el descriptivo. Pero cuando comenzamos a matizar sobre qué conllevan estos ámbitos para cada proyecto, aquella identidad, hasta ahora inconvencible, se desvanece.

¿Qué implicaciones trae consigo lo descriptivo y lo normativo para estos distintos enfoques epistemológicos? Dentro del marco de lo descriptivo, hay

---

<sup>31</sup> La forma en que se responde esta pregunta es clave, desde un punto de vista epistemológico. Si se responde que esta relación es de justificación, en tanto fundamentación, estamos en el campo de la epistemología tradicional; si respondemos que esa relación es de génesis, reconociendo que todo conocimiento o creencia tiene relación con la experiencia, estamos en el campo de la epistemología naturalizada.

que decir que la epistemología naturalizada difiere de la epistemología tradicional en la medida en que esta última busca organizar todas las premisas y las cadenas lógicas que están implicadas en un enunciado para que conecten la teoría y la observación; mientras la primera aboga por hacer uso de saberes como la psicología para entender cómo creamos teorías sobre el mundo a partir de nuestros estímulos sensibles<sup>32</sup>. Esto significa hacer uso del método hipotético-deductivo para comprender la relación entre los datos sensibles, presentes en toda la periferia de nuestra red de creencias, y las teorías. Con respecto al ámbito normativo, hay que decir que si bien la epistemología naturalizada renuncia a la fundamentación cartesiana, propia de la epistemología empirista tradicional, no por ello pierde su elemento normativo, más bien lo naturaliza:

Del mismo modo que la epistemología teórica es naturalizada para hacer de ella un capítulo de la ciencia teórica, también la epistemología normativa es naturalizada y convertida en un capítulo del discurso tecnológico, a saber, la tecnología de la *predicción* de los estímulos sensoriales. (Quine, 1990, p. 19).

Como vimos, Quine borra aquellas demarcaciones jerárquicas entre la ciencia y la metafísica especulativa. En razón de ello, su proyecto no busca anclarse en una instancia superior para ofrecerle fundamento a la ciencia; éste busca ofrecer unas normas técnicas relativas a la lógica misma del método hipotético-deductivo. Al hacerlo, el autor es consciente de que dichas reglas serían susceptibles de revisión, si la indagación lo requiere. En este sentido, resulta interesante lo que Quine señala: “recordemos que esa norma suprema [el empirismo], y la *epistemología naturalizada* misma, son inherentes a la ciencia, y ésta es falible y corregible” (1990, p. 21). Así, naturalizar la normatividad

---

<sup>32</sup>Aquí vale la pena recomendar la revisión del artículo de Richard Rorty “Fisicalismo no reductivo” en *Objetividad, relativismo y verdad* (1996). En este escrito el norteamericano muestra, mediante un esquema, la forma en que la visión común a Quine y a Davidson, desecha la necesidad de referir a una verdad eterna e inmutable o la idea de un mundo físico exterior a nosotros, y se enfoca en la indagación científica sobre cómo surgen nuestras creencias de la relación causal entre el entorno del cuerpo, el cuerpo humano, sus estados fisiológicos y neurales.

significa hacer uso de una ciencia que se ocupa del fenómeno del conocimiento, prescribiendo unas reglas que no tienen una jerarquía superior a las teorías que rige, en la medida en que tanto las reglas como las teorías son revisables y ambas tienen una relación en su origen con la experiencia.

En razón de lo dicho, es válido resaltar lo que Quine señala en su libro *From Stimulus to Science* (1995): “La sistematización de nuestra recepción sensible es el negocio al cual la ciencia está ligada” (p. 15). [La traducción es mía]. Esto nos muestra la forma en que se manifiesta el carácter conservador propio del holismo quineano, pues si hemos de reconocer la importancia de la ciencia en nuestra relación de comprensión con el mundo ¿por qué confiar la descripción de algo tan crucial como lo es nuestro conocimiento, a una especulación que se ancla en concepciones dogmáticas como el reduccionismo o la analiticidad?

Para Quine, vale la pena extender la eficacia del método hipotético-deductivo, poniéndolo al servicio de aquella búsqueda por comprender la manera en que emerge la teoría con base en la estimulación sensible. Dentro de esta perspectiva, no parece gratuito que el mismo Quine afirme que: “en nuestra búsqueda de la verdad sobre el mundo, no podemos hacer nada mejor que seguir nuestros procedimientos científicos tradicionales, el método hipotético-deductivo” (1995, p. 135). Lo que Quine plantea dentro del marco de su visión holista del conocimiento es que nuestra red de creencias está constituida de manera determinante por la ciencia y, por eso mismo, debemos hacer uso de ella con el fin de describir con eficacia el proceso de nuestro conocimiento a través de la epistemología naturalizada.

### 1.3.2 *Normatividad naturalizada*

La naturalización de la normatividad supone una nueva ruta de acción para la epistemología en la filosofía de Quine. Como hemos señalado en este capítulo, la divergencia de objetivos entre la epistemología tradicional y la epistemología naturalizada es fuente de diversos ataques a la tesis quineana. Como evidencia de ello podemos ver la objeción que presenta Hilary Putnam en su artículo “Por qué la razón no puede ser naturalizada” (1985), en el que señala que aquella descripción que se atiene a la falibilidad y a las condiciones mismas del método hipotético-deductivo, deja de lado la normatividad, característica definitoria de toda práctica que podamos llamar epistemología. Putnam (2007) considera que esta característica reclama una posición privilegiada de la epistemología frente a las teorías y al método científico pues es, además de una fuente de prescripciones para el desarrollo de la práctica científica, un fundamento para asegurar y justificar la verdad que alberga la ciencia:

Tomada en su valor nominal, la posición de Quine es un eliminacionismo epistemológico puro: debemos abandonar las nociones de justificación, buenas razones, afirmación garantizada, etcétera, y reconstruir la noción de evidencia (de modo tal que ésta se convierta en las estimulaciones sensoriales que causan las creencias científicas que tenemos). (p. 213).

A partir de este pasaje, podemos decir que para Putnam uno de los elementos definitorios de toda práctica epistemológica es la justificación (en la forma que se presenta desde Descartes hasta Carnap). Para él, es problemático el hecho de que Quine abandona las nociones de justificación sustituyéndolas por una noción ampliada de evidencia. Más adelante veremos que sí se presenta una justificación en el pensamiento Quine; se trata de una justificación naturalista del valor de supervivencia positivo que ha ofrecido el método hipotético



deductivo. Por lo pronto, nos interesa mostrar que la normatividad de la epistemología naturalizada tendría el carácter de una tecnología capaz de prescribir reglas de acción exitosas para aquella caja de herramientas adaptativas llamada práctica científica.

Lo anterior hace ver que, para Quine, el elemento prescriptivo relativo al ámbito normativo de la epistemología, se enmarca dentro del método hipotético-deductivo, lo que desemboca en la consideración de que la normatividad epistemológica –en el caso de Quine– se presenta como una tecnología. Para aclarar este punto, vale la pena citar a Javier Rodríguez Alcázar (2001), quien expone con claridad el carácter del discurso tecnológico en el siguiente pasaje:

Ahora bien, ¿Qué es un discurso tecnológico? Es un discurso por medio del cual debatimos los mejores medios para alcanzar unos ciertos fines, pero no los fines mismos. Otra forma de expresar esta idea consiste en afirmar que un discurso tecnológico es el que utilizamos cuando hacemos un uso puramente instrumental de la razón. Mediante un discurso de ese tipo, los epistemólogos pueden, evidentemente, recomendar ciertos procedimientos para la búsqueda del conocimiento, esto es, prescribir al científico qué debe y qué no debe hacer en su prosecución de los objetivos epistémicos de la tarea científica. (p. 153).

En razón de lo dicho, podemos señalar que el discurso tecnológico se identifica con una valoración del carácter instrumental de la «racionalidad» científica. En este orden de ideas, la creación de sus prescripciones está ligada a la búsqueda por conseguir una mayor asertabilidad para nuestras teorías científicas, pues responde, como hemos visto, a la regla definitoria del juego del lenguaje científico, es decir, a la predicción. Esto nos muestra que el rechazo del verificacionismo positivista, que se expresa en la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, le da a la normatividad de la epistemología naturalizada un carácter pragmático que basa las condiciones de verdad de las

diferentes creencias en la utilidad práctica que presenten frente al objetivo de la predicción.

Habiendo visto esto, cabe preguntar si el carácter naturalista de la epistemología quineana albergaría en sí la posibilidad de justificar la veracidad; o, cuanto menos, la fiabilidad de las proposiciones provenientes de nuestros mecanismos cognitivos. Por ello, adquiere relevancia dentro de este contexto plantear esta pregunta: ¿acaso el *naturalismo* quineano contiene los elementos argumentativos para apoyar la fiabilidad del método científico, y de aquellos conocimientos que conseguimos con él?

### 1.3.3 *Naturalismo y fiabilidad de los mecanismos cognitivos*

En nuestra indagación sobre el elemento normativo inherente a toda empresa epistemológica hemos podido ver dos caminos: uno prescriptivo y otro de justificación. En el caso de la epistemología naturalizada, vemos que el camino prescriptivo puede hacer uso de diversas disciplinas además de la lógica (como la historia de la ciencia, la psicología y la neurología) para ofrecer reglas de acción que despejen el camino de la indagación científica. Habiendo dicho esto cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué pasa con la justificación en la epistemología naturalizada?

En la tercera sección de este capítulo (“Ciencia empírica sin dogmas”) hemos revelado que el objetivo de la epistemología naturalizada difiere del de la epistemología tradicional, pues la primera procura elaborar una descripción del proceso de nuestro conocimiento; mientras la segunda pretende, en términos generales, generar una fundamentación de la ciencia.

Lo anterior no quiere decir que dentro del marco de la filosofía de Quine no exista una tendencia a explicar la fiabilidad de aquello que asumimos como verdadero, pues desde el naturalismo de Quine podemos rastrear una justificación que se apoya en una visión darwinista que explica cómo nuestros mecanismos cognitivos ofrecen la posibilidad de controlar nuestro entorno sensible. Así, cobra interés mostrar que esta justificación ya no se presenta como una fundamentación de la ciencia, sino como una justificación conversacional en la que Quine se apoya en uno de los discursos que conforman nuestra red de creencias (por ejemplo, la teoría de la evolución por selección natural), para justificar ante una comunidad interpretativa la fiabilidad de la ciencia y su método. De ahí que el ámbito prescriptivo, inherente a esta justificación, puede hacer uso de los métodos de diferentes disciplinas para ofrecer unas herramientas investigativas fiables para la indagación científica y justificar su utilidad práctica.

Dentro de este contexto, la visión de Quine entrecruza un naturalismo con un enfoque pragmatista, al señalar que nuestras creencias verdaderas son reglas de acción exitosa o herramientas adaptativas que presentan un valor de supervivencia positivo. Así, libros como *La relatividad ontológica* ponen en evidencia el carácter naturalista del norteamericano: “Las criaturas que yerran inveteradamente en sus inducciones tienen la tendencia patética, pero encomiable, a morir antes de reproducir su clase” (Quine, 1969, citado por Diéguez, 2002, p. 15). Este pasaje revela que Quine acoge una visión naturalista y evolucionista, según la cual somos descendientes de aquellos animales que elaboraron inducciones acertadas y que, por lo tanto, nuestros mecanismos cognitivos son el resultado de un proceso evolutivo en el que éstos se han probado como certeros y útiles en la tarea de explicar, predecir y controlar nuestro entorno sensible.

Esto revela además que Quine tendería a afirmar que, si bien, no existen disciplinas que posean un estatus superior a otras, pues no existe ninguna construcción humana que denote una correspondencia con la naturaleza, sí podemos presumir razonablemente que el método hipotético-deductivo se presenta como una herramienta fiable para responder a diferentes objetivos de los agentes de deliberación inherentes a nuestro conocimiento. Lo anterior tiene cabida ante la afirmación de que este método ha probado, desde la historia biológica y natural de la evolución, ser una herramienta eficaz para el propósito relativo a la indagación científica consistente en predecir los fenómenos que nos rodean y generar tecnologías y teorías.

En síntesis, podemos ver que la propensión pragmática de Quine confluye con su naturalismo. Para el norteamericano es recomendable aprovechar aquellos mecanismos que han probado su eficacia en el manejo de nuestro entorno porque tienen el respaldo de milenios de evolución biológica. Tiempo en el que no sólo los seres humanos, sino otros organismos, le pueden atribuir gran parte de su éxito biológico a su capacidad de realizar inducciones acertadas; para el norteamericano, los monos capaces de inducir que la rama a la que iban a saltar iba a soportar su peso, fueron los que tuvieron mayor probabilidad de propagar sus genes hacia la próxima generación; los que no lo hicieron probablemente se extinguieron sin dejar un legado genético. Con esto en consideración, podemos entender mejor la conexión entre el naturalismo de Quine y su búsqueda por extender la eficacia del método hipotético-deductivo como una forma de explicar la relación entre la experiencia y las teorías y de generar prescripciones útiles para el progreso de nuestro conocimiento.

## 1.4 Prospectiva

La inclinación por usar la ciencia para entender nuestro proceso de conocimiento del mundo es el resultado de la convergencia de, al menos, tres factores en el pensamiento de Quine, a saber: holismo, naturalismo y pragmatismo. De esta manera, la concepción holista del norteamericano le brinda a la epistemología naturalizada la labor de hacer uso de diversas disciplinas que pueden concurrir en la descripción de nuestro proceso de conocimiento y elaborar prescripciones para ampliar su poder predictivo, explicativo y tecnológico. Asimismo, la combinación del holismo con su pragmatismo lo lleva a abandonar la infructuosa búsqueda por probar la universalidad, necesidad e inmutabilidad de las proposiciones apodícticas de la ciencia mediante una verificación atomista y reductivista. Esto lo lleva a acoger un reconocimiento de la falibilidad de la ciencia y mostrar el carácter intersubjetivo de nuestras creencias o conocimientos. Además de esto, Quine encuentra en su naturalismo los elementos para justificar la fiabilidad de nuestros procesos cognitivos, mostrando la forma en que éstos han probado su eficacia como herramientas adaptativas para predecir y controlar nuestro entorno sensible.

En razón de lo anterior, vale la pena señalar que para Quine tiene sentido hacer uso de aquellos métodos que nos han brindado un mayor éxito predictivo para indagar sobre cómo llegamos a generar (*outputs*) teorías sobre el mundo a partir de meros estímulos (*inputs*) provenientes de la experiencia sensible. En virtud de lo cual podemos comprender que el abandono del sueño cartesiano de fundamentación, parte del rechazo del criterio de demarcación entre la ciencia y el resto de la cultura. Por ello, sólo dentro de una visión holista, naturalista y pragmatista de nuestro conocimiento, es posible tener la originalidad de abandonar este sueño fundamentador, propio de la

epistemología cartesiana, haciendo uso de aquellas partes de nuestra red de creencias que acogemos como verdaderas, prácticas y útiles. Así, construcciones culturales como la ciencia, demuestran su eficacia a la hora de explicar el funcionamiento de nuestro entorno sensible y prescribir reglas de acción que permiten predecirlo y controlarlo. Al acoger el método hipotético-deductivo para explicar nuestro proceso de conocimiento, Quine abre las puertas al inicio de un nuevo camino para el empirismo y la epistemología.

Gracias a esta indagación acerca de las implicaciones y consecuencias de algunas de las tesis fundamentales de Quine, pudimos mostrar sus motivos para enfocar los resultados de la revolución epistemológica que provoca su crítica, en la búsqueda por ampliar el poder predictivo de la ciencia. En este punto de nuestra investigación, es valioso enfocar nuestra atención en develar cómo el horizonte interpretativo que abre Quine se compagina con la reflexión de Richard Rorty. El interés por exponer este paso entre estos autores radica en la preocupación por mostrar las consecuencias políticas y éticas que trae consigo la continuidad y conexión de saberes que vemos en el holismo de Quine, ante el señalamiento del carácter de construcción intersubjetiva de todo conocimiento o creencia, y la falta de relevancia de la frontera entre opinión (*doxa*) y conocimiento (*epistémé*); vemos así, en la obra de Rorty, un espectro de reflexión en el que no sólo se acoge una visión horizontal del conocimiento, sino también una visión horizontal del poder semejante a la manera como lo entienden autores como Nietzsche y Foucault, en contraposición con pensadores como Hobbes. Por ello, cobra interés en este punto entrar a estudiar la visión de Richard Rorty.

## 2. Rorty: de la intersubjetividad a la horizontalización

El pensamiento del filósofo estadounidense Richard Rorty (1931-2007) es uno de los que ha causado mayor polémica e interés en las últimas tres décadas de la filosofía anglosajona. El hecho de ser un holista empirista abanderado del «neopragmatismo», además de su rechazo de los objetivos de la tradición fundacionalista cartesiana, junto con su propuesta de promover la ciencia como un modelo de «razonabilidad» o solidaridad frente la sociedad, convierten a Rorty en un pensador que otorga un carácter político a lo que anteriormente permaneció enfocado, con Quine, en el horizonte de la discusión meramente epistemológica y semántica. De ahí que su filosofía traiga consigo una reconceptualización que amplía el campo de acción de la problemática de la justificación, haciendo de ella algo relativo no sólo a lo epistemológico, sino algo a lo que le compete todo lo que participa de nuestro entramado de creencias (políticas, religiosas, expresiones artísticas, etc.). Por lo anterior, vemos un espacio de convergencia entre una visión del poder y del conocimiento horizontal en la que cada red de creencias o *epistème* esta interpelada por una serie de discursos.

La consideración del tema de la justificación le añade al pensamiento de Rorty un carácter etnocéntrico, pues supone la consideración de que dentro de los posibles públicos y espacios de justificación existen comunidades que deben buscar autoconstruirse dentro del marco de la razonabilidad, la comprensión y el respeto de la pluralidad de creencias<sup>33</sup> (Cfr. Brandom, 2001). Su

---

<sup>33</sup> Es bien sabido que a lo largo de su trayectoria filosófica Richard Rorty (1931-2007) reevaluó varias de sus posturas mediante la activa interacción que mantuvo con intelectuales entre los que podemos enumerar a Daniel Dennett, Jürgen Habermas, su alumno Robert Brandom y el mismo Quine. Como evidencia de esto, cabe señalar por ejemplo que con la publicación de su libro *Filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989), el norteamericano sostiene la falta de relevancia del término objetividad, en la medida en que lo identifica con una correspondencia con un estado de cosas de la misma forma

pensamiento es un legado de las revoluciones que propiciaron pensadores de tan variada índole (Quine, Davidson, Heidegger, Wittgenstein y Dewey); y su obra es, sin lugar a dudas, un esfuerzo por compaginar la propuesta moral de autoconstrucción, presente en el pensamiento de Heidegger y en el existencialismo de Sartre, con la propuesta política de autoconstrucción comunitaria de pensadores pragmatistas como Walt Whitman, John Dewey y William James. Todo ello encuentra en Rorty un sustrato epistemológico y lingüístico que abre las puertas a una comprensión de la objetividad como intersubjetividad<sup>34</sup>, promovida por autores como Quine, Davidson y Wittgenstein:

Si tenemos una concepción deweyneana del conocimiento como lo que creemos justificadamente, no nos imaginaremos que existan limitaciones duraderas a lo que puede figurar como conocimiento, pues veremos la «justificación» como un fenómeno social más que como una transacción entre «el sujeto que conoce» y «la realidad». Si tenemos una concepción wittgensteiniana del lenguaje como un instrumento más que como espejo, no buscaremos las condiciones necesarias de posibilidad de la representación lingüística. Si tenemos una concepción heideggeriana de la filosofía, consideraremos que el intento de convertir la naturaleza del sujeto que conoce en fuente de verdades necesarias es uno de los intentos descaminados de recurrir a una cuestión «técnica» y determinada en vez de la apertura a lo desconocido que fue la tentación inicial que nos condujo a pensar. (Rorty, 1989, p. 18).

Viendo la pluralidad de vertientes filosóficas que participan del pensamiento de Rorty, en este capítulo analizaremos el lugar que adquiere la ciencia en tanto construcción cultural, y cómo Rorty radicaliza la propuesta de horizontalización

---

en lo hacía el positivismo lógico en el siglo XX; sin embargo, ante la aparición del célebre libro de Quine *La búsqueda de la verdad* (1990), Rorty acepta el término objetividad que reconoce el carácter intersubjetivo de todo nuestro conocimiento. De esta manera, la aproximación conductista y psicológica mediante la cual Quine señala la naturaleza social de nuestro proceso de conocimiento del lenguaje, que es desde este punto de vista análogo a nuestro proceso de conocimiento del mundo, arroja luces sobre la indagación del propio Rorty frente al origen y naturaleza de nuestro conocimiento o creencias, dándole mayor fundamento a su propuesta de horizontalización de los saberes (tema que veremos más adelante).



de saberes para abrir un plano de discusión mucho más amplio de lo que se había entendido –hasta ese momento– como el problema de la justificación desde Descartes. Esta idea de horizontalización a la que se aproxima Quine con el señalamiento del desvanecimiento de la frontera entre conocimiento y opinión, muestra sus consecuencias políticas en el pensamiento de Rorty, pues en la obra de este último se pone en evidencia la necesidad de que las disciplinas científicas abandonen el estatus privilegiado que le solían atribuir los positivistas frente a otras prácticas y construcciones culturales como la poesía y la literatura. Así las cosas, para reconocer la forma en que tiene lugar esta revolución en la que el pensamiento filosófico abandona su habitual deferencia hacia a la práctica científica, hace falta adentrarse en las reflexiones que nos dejó Rorty.

Para comprender esto haré, en primer lugar, una exposición acerca de los objetivos del «neopragmatismo» rortiano, lo que incluye una reflexión sobre su posición frente la filosofía fundacionalista cartesiana, y la propuesta de asumir la ciencia como un modelo de solidaridad. En este análisis se devela cómo dicha propuesta trae consigo la idea de horizontalidad entre nuestras creencias o saberes, dejando en evidencia la visión rortiana del conocimiento como edificación. Realizado esto, y en virtud del carácter social, etnocéntrico y comunitario que adquiere la discusión en torno al problema del conocimiento en el pensamiento de Rorty analizaré, en segundo lugar, su propuesta de darle prioridad a la democracia frente a la filosofía. Este último aspecto muestra, a su vez, aquel ironismo que lo lleva a promulgar al liberalismo burgués postmoderno como modelo de una sociedad plural y solidaria. Con esto en consideración, en tercer lugar, expongo la propuesta de eliminar la frontera existente entre la justificación y la verdad, lo que supone una consideración sobre su rechazo del representacionalismo kantiano y su acogida de la

intersubjetividad. Con esto espero proveer una comprensión sobre los alcances filosóficos de este nuevo camino que se abre para la filosofía anglosajona.

## 2.1. Objetivos del neopragmatismo rortiano

El lugar que reclama la filosofía del autor de *Consecuencias del pragmatismo* (1982) en el fervor de la discusión filosófica contemporánea, radica en el hecho de que su pensamiento rechaza dicotomías propias del discurrir epistemológico tradicional, y va más allá para buscar encaminar la discusión filosófica hacia términos y distinciones como solidaridad frente a objetividad, democracia frente a filosofía y comunidad frente a método<sup>35</sup> (Rorty, 1990). Así, autores como Quine y Davidson, le ayudan a Rorty a arrancar las raíces de distinciones que fundaban los objetivos de la epistemología tradicional (tales como la distinción entre analítico y sintético, trascendental y empírico, dado y construido, esquema y contenido etc.). Asimismo, autores pragmatistas y continentales como Dewey, Heidegger y Nietzsche abonan el terreno para que él enfoque su indagación filosófica en conceptos como edificación y conversación, dejando de lado los de conocimiento e investigación. De esta manera, conviene revisar la forma en que Rorty rechaza los objetivos, métodos, conceptos y categorías de

---

<sup>35</sup> Otro de los virajes del pensamiento de Rorty que es de gran interés para nuestra indagación se puede rastrear entre los libros *Objetividad, relativismo y verdad* (1998) y *Sobre la verdad ¿validez universal o justificación?* (2007). En el primer libro, en el artículo titulado "Pragmatismo sin método", el pensador norteamericano señala que lo más coherente con respecto a la nueva visión de la verdad que abre el pragmatismo es desechar la necesidad de un método específico para la práctica filosófica en general; en el segundo texto, el autor declara que acoge el coherentismo y el conductismo propio de lo que Rorty llama en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989) el conductismo epistemológico, categoría dentro de la que claramente podemos incluir las aproximaciones de Quine, Sellars y el mismo Davidson al problema del conocimiento y por tanto la *epistemología naturalizada*, doctrina que, como hemos dicho, acoge el método hipotético-deductivo. Esto nos muestra que en el curso de 9 años, Richard Rorty pasa de una aversión al método (en particular por su rechazo al método de verificación atomista y reduccionista del Empirismo Lógico) a una aceptación de la utilidad que comporta el método hipotético-deductivo dentro del marco de una aproximación coherentista y conductista encaminada a explicar la dinámica de nuestro conocimiento.

la tradición fundacionalista epistemológica que va desde Descartes hasta el positivismo lógico.

### *2.1.1 El neopragmatismo rortiano y su posición frente la filosofía tradicional fundacionalista cartesiana*

En el apartado XI del libro *Objetividad, relativismo y verdad*, titulado “La prioridad de la democracia sobre la Filosofía”, podemos identificar un tipo de filosofía que desarrolla sus modelos teóricos siguiendo el rumbo de la epistemología de corte cartesiano y kantiano. Esta «Filosofía» presupone una serie de esquemas y categorías a-históricas para fundamentar la ciencia y establecer los principios universales que sientan, en últimas, la posibilidad de todo conocimiento objetivo. Su búsqueda por regular la aceptación o rechazo de nuestras creencias, ubicando a la filosofía y, en particular, a la epistemología en el lugar del árbitro del conocimiento, desembocó en el señalamiento de conceptos como «yo trascendental» y «sustancia pensante»; todos ellos desligados de las particularidades históricas, geográficas, políticas y sociales de los diferentes grupos humanos o *ethnoi*. Así, cabe indicar que Jaegwon Kim expone con claridad los lineamientos de esta tradición epistemológica cartesiana de la siguiente manera:

Podemos ver la epistemología cartesiana como consistente en estos dos proyectos: identificar los criterios por medio de los cuales debemos regular la aceptación y el rechazo de creencias; y determinar lo que sabemos con base en ese criterio. La agenda epistemológica de Descartes ha sido la agenda de la epistemología tradicional hasta hoy en día. (Kim, 1988, 381).

La agenda epistemológica cartesiana, como hemos visto, busca establecer las bases metodológicas para que un sujeto abstraído de todas sus contingencias empíricas pueda identificar y reconocer la verdad en las ideas claras y distintas.

Su objetivo es obtener unas verdades desde las cuales podamos ofrecer un fundamento para el conocimiento científico. El criterio metodológico que surge como consecuencia de esta búsqueda por la claridad y distinción de las ideas, regula la aceptación y el rechazo de creencias. La duda metódica y la búsqueda por recomponer el edificio conceptual del «yo» cartesiano con bases sólidas, determinan una imagen acumulativa del conocimiento en la que la filosofía tiene el criterio para regular la aceptación o el rechazo de las creencias.

Esta corriente fundacionalista que marca el rumbo de la epistemología desde el siglo XVII hasta gran parte del XX, llegó a su máxima expresión con el positivismo lógico, movimiento filosófico representado por intelectuales como Rudolf Carnap, Moritz Schlick y Otto Neurath, entre otros. Esta escuela filosófica, que manifiesta una nueva faceta del fundacionalismo epistemológico, se caracteriza por mostrar una posición «deferencialista» hacia la ciencia y su método, lo que quiere decir que ella asume una posición de enaltecimiento de las afirmaciones, metodologías y teorías científicas frente al resto de las prácticas discursivas que comparte una comunidad.<sup>36</sup>

Este tipo de epistemología centra su atención en la analiticidad y en la experiencia empírica inmediata. Al hacerlo, presupone una teoría de la significación basada en el método de verificación empírica de los enunciados (que tratamos en la sección 1,1,2). De esta manera, estas ideas que participan de la corriente neopositivista llegan a generar un impacto político muy fuerte, pues la influencia que tuvo el positivismo lógico en los círculos intelectuales

---

<sup>36</sup> Visto desde esta perspectiva, el tema del deferencialismo en epistemología tiene unas implicaciones políticas muy interesantes pues invita a una jerarquización de los diferentes saberes que participan de nuestro discursar como comunidades lingüísticas e interpretativas. Por esto, un análisis sobre el deferencialismo epistemológico leído en la clave foucaultiana de la relación saber/poder, suscitarían gran interés para una ulterior indagación. Frente a esto, puede suscitar particular interés trabajos como "From the Life of the Present to the Icy Slopes of Logic, Logical Empiricism, the Unity of Science Movement and the Cold War" (Reisch, 2007).

norteamericanos llegó a trincar –hasta cierto punto– la aceptación del «pragmatismo» en Estados Unidos (West, 2008). Esta circunstancia histórica hace del «neopragmatismo» una corriente filosófica que se caracteriza por separarse de esta tradición epistemológica fundacionalista, para centrarse en la utilidad que puedan tener los consensos de una comunidad para la política democrática.

De esta manera, Rorty sigue el horizonte que abren Quine y Davidson al acoger la consideración según la cual la objetividad pasa de ser una correspondencia con una porción aislada de la experiencia o un estado de cosas (de aquí en adelante «objetividad como correspondencia»), a un acuerdo intersubjetivo con miras a la utilidad que pueda tener una creencia que se presenta como una regla de acción exitosa para una comunidad (de aquí en adelante «objetividad como acuerdo»).

Rorty pone de manifiesto, a lo largo de su obra, una invitación a reconocer la falta de valor práctico que ofrece la visión fundacionalista del conocimiento y de la ciencia. De hecho, en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el estadounidense ofrece una visión sobre la manera en que la idea misma de fundamentación del conocimiento desconoce la naturaleza conversacional, social e intersubjetiva de la generación de nuestras creencias o conocimientos<sup>37</sup>. Esta reflexión revela que el fundacionalismo cartesiano depende de una caracterización de la mente como espejo de la naturaleza en el que existen unas representaciones privilegiadas que reflejan la realidad de un mundo exterior. Esta concepción termina atribuyéndole a la filosofía la tarea de ayudarnos a reconocer y aceptar y reconocer estas creencias privilegiadas (claras y distintas), dándole a cada disciplina o práctica su lugar dentro del orden social. Así, Rorty señala lo siguiente:

---

<sup>37</sup> Nótese que en este contexto uso la disyunción para demarcar una identidad entre los dos términos.

La filosofía como disciplina capaz de ofrecernos un «método correcto de buscar la verdad» depende de que se encuentre algún marco neutro y permanente de todas las posibles investigaciones, cuya comprensión nos permitirá ver, por ejemplo, por qué ni Aristóteles ni Belarmino tenían razón para creer lo que creían. La mente en cuanto espejo de la naturaleza fue la respuesta de la tradición cartesiana a la necesidad de este marco. Si no hay metáforas y convenciones privilegiadas en este espejo, ya no dará respuesta a la necesidad de una piedra de toque para elegir entre llamar justificadas e injustificadas a nuestras creencias. Si no se encuentra otro marco de esta naturaleza, el abandono de la idea del Espejo nos lleva al abandono de la idea de filosofía como disciplina que juzga las afirmaciones de la ciencia y la religión, de las matemáticas y la poesía, de la razón y el sentimiento, atribuyendo a cada una su lugar adecuado. (1995, p. 197).

Esto nos muestra que el rechazo del fundacionalismo cartesiano supone el abandono de una agenda epistemológica que señala un rumbo y una misión para la filosofía y en particular para la epistemología. El neopragmatismo rortiano termina revelando ante esto una propuesta basada en la influencia de Dewey y Heidegger: la filosofía como «edificación».<sup>38</sup>

Con esto vuelvo, finalmente, a la sugerencia con que he terminado la sección anterior, que el interés de la filosofía edificante es hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva. Esta verdad, en la concepción que estoy defendiendo, es el resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no sólo es anormal sino reactiva, ya que sólo tiene sentido como protesta contra los intentos de cortar la conversación haciendo propuestas de conmensuración universal mediante la hipostización de un conjunto privilegiado de descripciones. El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, o debería ser, discurso normal. La paralización resultante de la cultura sería, a los ojos de los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos. Los filósofos edificantes están, por consiguiente, de acuerdo con la opción de Lessing por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por «toda la Verdad». Para el filósofo edificante la misma idea de encontrarse con «toda la Verdad» resulta en sí

---

<sup>38</sup> Esto podremos entenderlo con mayor detalle más adelante, después de haber visto un contexto del *pragmatismo* norteamericano y los elementos que Rorty quiere resaltar de esta corriente filosófica que comienza en el siglo XIX.

absurda, pues también es absurda la idea platónica de la Verdad misma. Es absurda tanto como noción de verdad sobre la realidad-que-no-es-sobre-la-realidad bajo una determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es commensurable con cada una de ellas. (Rorty, 1989, p. 340).

A partir de lo anterior, podemos ver que la consideración de la filosofía como edificación se identifica más con una idea heracliteana de la verdad como algo en constante cambio, algo que fluye. Por ello, rechaza una concepción parmenídea que la concibe como algo estático e inmutable. Así, la filosofía como edificación encuentra en nuestras diversas construcciones, creencias, prácticas y saberes, además de herramientas adaptativas, sentidos de vida, conocimientos y creencias que nos convierten en agentes morales razonables y solidarios. De ahí que el mismo Rorty señale que el objetivo fundamental de la filosofía edificante es que se mantenga la conversación, preservando la posibilidad de que nuestras creencias epistémicas, morales y políticas innoven mediante ella.

En consonancia con la postulación del estadounidense Cornel West, podemos indicar que el pragmatismo norteamericano, en general, se identifica con una evasión a la tradición filosófica esencialista europea<sup>39</sup>. Esta corriente se inspira en el espíritu innovador de grandes intelectuales como Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman que, con sus ideas, propiciaron la articulación de una ideología pluralista, liberal y democrática. Otros personajes, como el expresidente

---

<sup>39</sup> Hay que resaltar, para una posterior indagación, que David Hume y Rorty coinciden en su rechazo a las ideas de esencia y substancia que marcaron gran parte de la tradición filosófica europea, de esta manera, vemos que ambos rechazan los razonamientos metafísicos que pretenden ofrecer un sustrato y un fundamento concepciones como el bien, la razón, la verdad y la justicia. Véase: la introducción al *Tratado de la naturaleza humana* de Hume y el capítulo 7 "Fisicalismo no reductivo" de Rorty en su *Objetividad, relativismo y verdad*. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 2000, Edited By: David Fate Norton & Mary J. Norton, pp. 3-6.

norteamericano Thomas Jefferson, siguieron proporcionando inspiración al pragmatismo por medio de la materialización de dichos ideales en actos políticos. Básicamente, esta corriente puede entenderse como “un producto histórico y cultural propio de la civilización estadounidense” (West, 2008, p. 29), un producto que responde a los intereses de una nueva nación por despegarse de la escuela epistemológica tradicional kantiana y cartesiana, para jugar un papel esencial dentro del sistema ideológico y político de Estados Unidos:

La evasión de la filosofía centrada en la epistemología, desde Emerson a Rorty, desemboca en una concepción de la filosofía como una forma de crítica cultural en la que el significado de América lo exponen una serie de intelectuales que responden a diversas crisis sociales y culturales (2008, p. 30).

En concordancia con lo expuesto, hay que decir que la filosofía rortiana supone una síntesis de la emancipación epistemológica y moral que busca la filosofía norteamericana desde el siglo XIX hasta la actualidad; además de una consideración política en la que Rorty –a la manera de un ironista liberal postmoderno– reconoce su *ethnoi* de origen. Dicho reconocimiento de Rorty (1996) parte de una inspiración –más hegeliana que kantiana– que considera que toda red de creencias está sujeta necesariamente a unas circunstancias históricas y políticas.

Así, la ironía del pensamiento de Rorty está en su apuesta por conciliar la autoconstrucción individual inspirada en el liberalismo y en el pensamiento de la postguerra por una parte, con la idea de democracia y la construcción comunitaria por otra. La conciliación que propicia esta conexión entre lo individual y lo social o intersubjetivo está interpelada, en el pensamiento de Rorty, por la solidaridad, entendida como un impulso a extender, mediante la conversación y la persuasión, el sentido del «nosotros» mediante la expansión del acervo de creencias comunes que determina el público de referencia. De esta manera, su pensamiento postmoderno trae consigo un rechazo a la apelación a verdades universales y necesarias, y una bienvenida a la



conversación cosmopolita como fin en sí mismo, y como objeto de conservación para el filósofo edificante.

Autores influyentes como Willard Van Orman Quine y Donald Davidson, logran derribar los presupuestos fundamentales del movimiento intelectual analítico consolidando así la separación conceptual y metodológica de la filosofía europea. Asimismo, intelectuales cruciales dentro de este espíritu de renovación como John Dewey llevan el criterio jamesiano de la verdad<sup>40</sup> a una expresión política y poética de la filosofía. Al hacerlo, le otorgan un nuevo papel a la filosofía como “forma de crítica cultural que se adapta a las contingencias históricas que determinan el ejercicio democrático de un país y que, a su vez, denota y expone el significado y el sentido inherente a sus ejercicios democráticos”. (West, 2008, p. 87).

---

<sup>40</sup> La creencia verdadera para William James es aquella que se presenta como regla de acción exitosa para una comunidad.

### 2.2.2 *La ciencia como solidaridad: manifestación de la horizontalización entre saberes*

El corazón de la propuesta rortiana de asumir a la ciencia como solidaridad radica en la exaltación de ésta como un modelo de «razonabilidad» (y no de «racionalidad») para toda la sociedad (Rorty, 1996). Así, el norteamericano toma como punto de partida la distinción que elabora John Rawls en su libro *Teoría de la justicia* (1972), entre la «racionalidad» como método instrumental de intelección de la verdad y «razonabilidad» como disposición ética que propicia la conversación y la comprensión para señalar que, ante el fracaso de la epistemología tradicional de ofrecer un fundamento infalible de nuestras construcciones teóricas científicas, y el carácter errático que ofrece el desarrollo de la ciencia cuando va más allá de lo que llamaríamos con Thomas Kuhn (1962) el «progreso normal» accediendo a un «progreso revolucionario», se debe reemplazar la concepción de objetividad que se resguarda al interior de la racionalidad instrumental por la invitación a la solidaridad, concepción que empata con la exaltación de la razonabilidad que promueve Rorty.

Ante el rechazo de concepciones que asumía de manera dogmática la filosofía tradicional (tales como la analiticidad), Rorty se enfoca en mostrar que el modelo de racionalidad que se fundamenta en elaboraciones teóricas que han tenido como propósito mostrar el carácter infalible, universal y necesario de nuestras verdades científicas, no concuerda con un horizonte de razonabilidad en el que la práctica científica se reconoce a sí misma como una construcción humana falible comprometida con una cultura de la cual es partícipe (Rorty, 1996 Cap. II).

La solidaridad implica una aceptación del giro que da la filosofía contemporánea hacia la aceptación de la objetividad en tanto acuerdo intersubjetivo. Ella comprende el carácter falible, contingente y revisable de nuestros acuerdos y de nuestras verdades y, en razón de dicho reconocimiento, señala un *pathos* que sugiere una disposición moral de todo interlocutor a escuchar y participar (con un carácter reflexivo) en el debate público sobre la plausibilidad de creencias de diversa índole<sup>41</sup>. Por esto podemos ver en la introducción que Robert Brandom realiza en la compilación de su libro *Rorty and his Critics*: “La idea de una necesidad de responder al mundo es central para el discurso de objetividad. Entonces la invitación de Rorty es a abandonar el discurso, el vocabulario de objetividad, y trabajar en cambio en expandir la solidaridad humana.” (2005, p.11), [la traducción es mía].

Esta disposición parte de una superación de los objetivos de fundamentación de la epistemología tradicional, e implica una disposición hacia la generación de acuerdos intersubjetivos cada vez más incluyentes y democráticos. Esta categoría de la solidaridad incluye, desde la perspectiva de Rorty, la nueva noción de objetividad que se gesta en la filosofía contemporánea (acuerdo intersubjetivo), incluso va más allá, al ofrecer un horizonte práctico para la generación de estos acuerdos. Bajo este panorama, la propuesta rortiana de la solidaridad implica una aceptación de las consecuencias más relevantes del

---

<sup>41</sup> En este pasaje aludo a la palabra *pathos* con el fin de enfatizar el impacto del pensamiento de Nietzsche para la filosofía de Rorty. Para aclarar este punto me remito al libro *La Ciencia Jovial* (1882) en el que el pensador alemán invita a encontrar los principios de acción en la propia pasión por el conocimiento como sentido y finalidad de la vida. En este contexto, Nietzsche apela a una visión pasional, originaria y encarnada, a un impulso de vida que debemos asumir con una disposición más epicúrea que estoica y del que debemos sacar nuestros valores morales. En este contexto, señalo que la propuesta rortiana se identifica con la de Nietzsche en presentar la solidaridad como un *pathos* arraigado en pasiones como la simpatía, lo que evidentemente se conecta con la importante influencia del legado de la obra de David Hume, para el pensamiento de Rorty. Por esto la visión de la ciencia como solidaridad trae consigo un carácter epicúreo en el sentido de despertar y tomar nuestros caminos regulativos de pasiones como la solidaridad y la simpatía. De ahí que se haga evidente que la visión de la ciencia como solidaridad, más que ser una elaboración teórica o racional encaminada a prescribir caminos regulativos universales y necesarios, es un llamado a hacer uso de ese conocimiento de la naturaleza humana que procuró Hume. todo esto con el fin de propiciar el progreso moral.

artículo “Dos dogmas del empirismo”, pues se acoge al señalamiento quinenano de que todas nuestras creencias (desde los dioses homéricos hasta los objetos físicos) son construcciones culturales:

Las doctrinas de Sellars y Quine, una vez purificadas, parecen expresiones complementarias de una sola afirmación: que ninguna «explicación de la naturaleza del conocimiento» puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relaciones privilegiadas con la realidad. (Rorty, 1989, p. 171).

La solidaridad está ligada a la radicalización de la propuesta de horizontalización de saberes que queda como resultado de la invalidación de los principios sobre los que los neopositivistas pretendían señalar una demarcación jerárquica entre lo científico y lo no científico, entre aquello capaz de captar los hechos objetivos en virtud de su proceder metódico y aquello que, carente de valor epistémico, ofrece uno psicológico (metafísica, poesía, etc.). Como señala Habermas, la propuesta del norteamericano recoge la fuerza retórica de filósofos del lenguaje como Pierce para promulgar el abandono de la objetividad como correspondencia con un mundo exterior a nuestras metáforas y convenciones. Su filosofía hace uso de esto con el fin de invitar a acoger el carácter comunitario y comunicacional de nuestro conocimiento. Por ello, el pensador señala que el proceso de justificación por medio del cual acogemos nuestras verdades se desarrolla en razón de los procesos internos de una comunidad, su contacto con la experiencia y su diálogo con otras comunidades y redes de creencias:

Rorty quiere hacer uso del horizonte conceptual que ha abierto la filosofía del lenguaje. Con Pierce él reemplaza una relación bipartita entre el sujeto representante y el objeto representado por una relación triple: la expresión simbólica, que se complementa con el estado de cosas, para una comunidad interpretativa. El mundo objetivo ya no es algo que debe ser revelado o reflejado sino simplemente un lugar de referencia común para un proceso de comunicación (Verständigung) entre miembros de una comunidad comunicativa que llegan a algún acuerdo entre ellos con respecto a algo. (Rorty y Habermas, 2007, p. 35).

En virtud de lo expuesto, la invitación a la solidaridad implica una aceptación del carácter de construcción de todo nuestro conocimiento y, además, un reconocimiento de la necesidad humana que tenemos de acoger puntos de referencia común. Dicha aceptación reconoce la característica falibilidad y revisabilidad de nuestras diversas teorías y creencias, sean o no científicas. De esta manera, la invitación del autor de *Objetividad, relativismo y verdad* (1996) parte del reconocimiento del carácter razonable de la práctica científica, cuya comunidad debate internacionalmente con libertad, seriedad y compromiso hacia la generación de acuerdos o puntos de referencia comunes que proveen explicaciones cada vez más plausibles de los fenómenos que nos rodean, así como predicciones cada vez más certeras que le permiten a varias comunidades un manejo eficaz y exitoso del entorno que les acoge<sup>42</sup>. De ahí que Cristina Lafont comente en su artículo “Moral Objectivity and Reasonable Agreement” lo siguiente:

La razonabilidad del argumento es función de los mejores recursos epistémicos disponibles en un momento determinado y no función de ningún (supuesto) recurso infalible, como debe ser. Sólo sobre esta base la coacción moral de la justificabilidad mutua pasa de ser una coacción hipotética frente a otros interlocutores hipotéticos (quienes pueden asumirse como interlocutores que comparten nuestros favorecidos argumentos o creencias) a ser una coacción real frente a todos los miembros de la comunidad a la cual aplicarían las normas, y que bien podrían, razonablemente, estar en desacuerdo con nuestros argumentos y puntos de vista. (2004, p. 49), [la traducción es mía].

Dentro de este contexto vemos que la invitación a la solidaridad acoge lo que llamamos «objetividad como acuerdo», es decir, la idea de objetividad en tanto acuerdo intersubjetivo que produce reglas de acción exitosa para una comunidad interpretativa. Este acuerdo, como nos señala Lafont, está

---

<sup>42</sup> En este punto me parece importante la diferencia semántica entre los términos explicación y descripción, pues mientras el primero incluye declaración o exposición de cualquier materia, doctrina o texto con palabras claras o ejemplos, para que se haga más perceptible; la descripción por su parte es la manifestación o revelación de la causa de algo. La descripción supone: acción y efecto de describir (D.R.A.E.). Como podemos ver, la noción de descripción implica una apelación a una naturaleza exterior a nuestras concepciones que debe ser descrita.

supeditado a lo que los diversos interlocutores juzgan como una herramienta válida de acuerdo con los recursos epistémicos o creencias que tienen a su disposición en ese momento una comunidad interpretativa. De allí que los discursos participan de manera decisiva en nuestras redes de creencias resaltando diversos enfoques (algunos de los cuales tienden a privilegiar ciertas prácticas culturales). Esto nos muestra que la perspectiva ontológica de Rorty tiene como punto de partida un construccionismo social que rechaza toda visión de objetividad como correspondencia con una naturaleza exterior a nuestras metáforas y convenciones. Habiendo visto esto, cobra interés ver cómo Rorty señala en su artículo “La ciencia como solidaridad” que

Dada esta sustitución [en la noción de objetividad], no habría nada ante lo cual ser responsables excepto nosotros mismos.

Esto puede sonar a fantasía solipsista, pero el pragmatista la considera una explicación alternativa de la naturaleza de la responsabilidad intelectual y moral. Sugiere que en vez de invocar algo como las distinciones idea-hecho, lenguaje-hecho, mente-mundo o sujeto-objeto para explicar nuestra intuición de que hay algo fuera ante lo que ser responsables, debemos desechar esa intuición. Deberíamos rechazarla a favor de la idea de que podemos estar mejor de lo que estamos actualmente –en el sentido de ser mejores científicos, teóricos, ciudadanos o amigos-(...) El deseo de «objetividad» consiste así, en el deseo de obtener creencias que finalmente sean objeto de acuerdo no forzoso en el curso de un encuentro libre y abierto con personas que sustenten otras creencias (1996, p. 65).

Como podemos ver, la propuesta rortiana de la solidaridad propone un *pathos* hacia la facilitación del acuerdo intersubjetivo implicado en esta nueva objetividad. Su invitación al rechazo de la idea de que existen metáforas, convenciones, representaciones y teorías privilegiadas no puede tener una consecuencia diferente que una horizontalización de los saberes y prácticas que comparte una comunidad. Así, la propuesta de concebir a la ciencia como un modelo de razonabilidad y comprensión, rechazando la apelación a una correspondencia con la realidad, es la radicalización de la propuesta de horizontalización que –según he expuesto– es una invitación que queda

sugerida en la obra de Quine, ante el desvanecimiento de la separación entre opinión (*doxa*) y conocimiento (*epistéme*).

Con lo que hemos visto, debemos afirmar que mientras la concentración de autores como Quine y Davidson fue la reflexión epistemológica y lingüística, en la obra de Rorty podemos analizar las consecuencias políticas y éticas que surgen de la amalgama de diversas corrientes filosóficas, entre ellas, evidentemente, lo que Rorty llamaría en su *Filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989) el conductismo epistemológico, es decir, el legado de la perspectiva de autores como y Sellars. Dichas repercusiones se hacen evidentes cuando Rorty reconoce, dentro del marco de una disposición irónica y cínica (en el sentido griego)<sup>43</sup>, el grupo humano y las circunstancias históricas y políticas en las que está situado, a saber: la clase intelectual liberal burguesa estadounidense del siglo XX-XXI (1996, p 267).

Partiendo de este reconocimiento histórico, Rorty invoca las palabras del expresidente norteamericano Thomas Jefferson como punta de lanza para proponer un horizonte en el que las prácticas democráticas sean prioritarias frente la filosofía. Para comenzar a reflexionar sobre la forma en que se genera esta propuesta, es importante recordar que lo que Rorty entiende por Filosofía (con mayúscula) es equivalente a la tradición fundacionalista cartesiana, a la que hemos hecho alusión en el capítulo precedente. Veamos cómo se desarrolla esta propuesta y sus implicaciones.

---

<sup>43</sup> En su libro *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, escrito en compañía de Habermas, Rorty acoge el carácter comunitario y etnocéntrico que tienen varias de las creencias políticas e históricas en las que está inmerso y desde las que habla. Es tal la relevancia que el norteamericano le atribuye a la historia y la forma en que el contexto etnográfico del lugar de procedencia influyen y determina el conjunto de creencias que señala lo siguiente: "La idea de autocreación comunal, de realización de un sueño que no halla justificación en pretensiones con condicionadas de validez universal, les suena sospechosa a Habermas y Apel, porque la asocian naturalmente con Hitler. Les suena mejor a los norteamericanos, pues la asocian naturalmente con Jefferson, Whitman y Dewey". (2007, p. 17).

La disposición cínica de Rorty se traduce así en esa disposición a aceptar el carácter contingente de la verdad, en su caso, aceptar la influencia que presenta el contexto frente a lo que acogemos como verdadero. De ahí que él pregunte en esa misma obra lo siguiente: "¿Hay algún modo de asegurarnos de que tenemos creencias justificables para todos y cada uno de los públicos?" (p. 22).

## 2.2 Democracia antes que Filosofía

El pragmatismo norteamericano puede concebirse como una práctica social que tiene forma de discurso retórico y que procura incentivar una posición crítica con respecto a la insolidaridad que puedan tener nuestros acuerdos y consensos democráticos. Esta corriente se aparta de varios de los problemas de la filosofía europea, en particular (y para el interés de nuestra indagación) se aparta de discusiones propias de la epistemología neopositivista (como la búsqueda por unificar la ciencia mediante un lenguaje fisicalista). De ahí la frase de Rorty que de manera brillante acoge West para señalar su tesis del pragmatismo como evasión de la Filosofía: “Los pragmatistas siguen buscando formas de llegar a conclusiones anti-filosóficas en un lenguaje no filosófico”. (West, 2008, p. 7).

La prioridad de la democracia sobre la filosofía trae consigo la apelación a una ética axiológica, pues parte de la valoración deweyana que considera que la democracia es, antes que cualquier cosa, un experimento. Dentro del marco de la filosofía rortiana, el ejercicio pragmatista tiene una gran utilidad para la democracia, pues el proceder retórico y la búsqueda por generar una autoconstrucción comunal basada en la conversación, la razonabilidad y la no agresión presentan sin lugar a dudas un *pathos* o camino para el proceder político de una sociedad; se trata de un camino etnocéntrico que no necesita apelar a verdades o principios universales y necesarios. En virtud de lo dicho, este proceder filosófico acoge una ética axiológica que toma sus valores y reglas de acción de la propia experiencia que se da con las prácticas políticas, investigativas o sociales.



### 2.2.1. *Una autoconstrucción basada en la solidaridad*

Para comprender el carácter de la propuesta de Rorty es interesante ver que esta autoconstrucción comunal etnocéntrica regida por la solidaridad que promueve es criticada por pensadores alemanes como Jürgen Habermas y Karl Otto Apel quienes señalan, desde su propia experiencia histórica, que una autoconstrucción comunal etnocéntrica puede llegar a generar totalitarismos que podrían poner en peligro las vidas de millones de personas. Ante esto, hay que decir que Rorty señala que dicha construcción comunitaria que promueve, inspirado por sus antecesores pragmatistas, se elabora acogiendo diversos espacios de justificación que hacen posible que la construcción etnocéntrica se enriquezca con la conversación cosmopolita; “La idea de auto creación comunal, de realización de un sueño que no halla el justificación en pretensiones no condicionadas de validez universal, les suena sospechosa Habermas y Apel, porque la asocian naturalmente con Hitler. Les suena mejor a los norteamericanos, pues la asocian naturalmente con Jefferson, Whitman y Dewey.” (Rorty, 200 P, 17.)

En este contexto, Hume abonó el camino de la propuesta de Rorty al encontrar en su indagación sobre la naturaleza humana una pasión (*pathos*) llamada simpatía. Con esto nos enseña que mediante la imaginación y la pasión podemos llegar a sentir lo que siente el otro: “cuando percibo las consecuencias de la pasión en la voz y los gestos de una persona, mi espíritu pasa enseguida de esos defectos a sus causas, y se hace en seguida una idea tan viva de la pasión que se convierte en la pasión misma”<sup>44</sup> De esta manera, la propuesta rortiana de la solidaridad trae consigo una apelación a este *pathos*

---

<sup>44</sup> Citado en Frédéric Brahami, “La amistad: simpatía en Hume y Smith” pp.110-122, p, 114 En Sophie Jankélévitch y Bertrand Ogilvie, *La amistad en su armonía, en sus disonancias*, Idea Books, Barcelona, 2000, P. 114

que encuentra Hume, de ahí el interés en ver la importancia del arte para desarrollar la imaginación y hacer extensible la solidaridad<sup>45</sup>.

Así, es pertinente señalar que Rorty acoge la metáfora humeana del comercio de ideas y pasiones y muestra cómo, prescindiendo de principios éticos inmutables, podemos crear un «progreso moral», es decir, una maleabilidad en nuestras valoraciones morales que nos hace capaces de acoger diversas redes de creencia en conversación (Rorty, 1991, p. 258).<sup>46</sup>. Lo que en palabras de Hume llamaríamos un «progreso de los sentimientos», una capacidad de innovar acogiendo el valor de diferentes redes de creencia:

Desde el punto de vista humeano, el *progreso moral* es lo que Hume llamó «un progreso de los sentimientos» –la capacidad de pasar por alto lo que uno previamente pensó que eran abominaciones morales: por ejemplo, las mujeres oficiando en las iglesias, el casamiento interracial, o el mismo estatuto civil para los judíos que para los cristianos, o el matrimonio entre personas del mismo sexo–. Desde mi punto de vista pragmatista, el progreso intelectual es una subdivisión del *progreso moral* –es el proceso de hallar creencias que son cada vez mejores herramientas para lograr nuestros procesos comunales–. Uno de esos proyectos es reemplazar el resentimiento por la buena voluntad y la autoridad por la democracia. (Rorty, 2007, p. 162-163).

Este pasaje nos revela que la visión del conocimiento como edificación que presenta Rorty acoge la visión quineana del conocimiento como herramienta adaptativa y va más allá, pues reconoce que nuestra indagación regida por la conversación es un fin en sí mismo, un fin por mantener la conversación. En razón de lo dicho, para un ejercicio filosófico que pretende ofrecer una utilidad

---

<sup>45</sup> Esta visión holista del conocimiento común a varios pensadores norteamericanos nos permite entender la manera en que otros eminentes filósofos como Nelson Goodman resalten la importancia de educación en otros espectros del conocimiento como el arte. (cfr Nelson Goodman, *De la mente y otras materias*, Visor, Madrid 1995, p. 20)

<sup>46</sup> Hay que señalar que sólo cuando Rorty muestra propensión a acoger la aproximación de Rawls a los problemas de la justicia y la democracia, es cuando reconoce en ella un alejamiento de la aproximación moral deontológica presente en el pensamiento de Kant.

a la política democrática, el tema de la verdad dentro del marco de lo que suscitó para la epistemología tradicional deja de ser relevante desde esta perspectiva. Esto nos muestra un escenario en el que Rorty señala que la relevancia del quehacer filosófico para la política democrática no se encuentra en la creación o justificación tradicional (en el sentido cartesiano) de verdades universales y necesarias. En pocas palabras, la concepción de Rorty, al igual que la de Nietzsche, desecha la imagen «parmenídea» de la verdad que la presenta como algo estático e inmutable; visión inherente a gran parte de la tradición epistemológica europea, la posición de Rorty en últimas se acoge a un pragmatismo que reconoce que lo verdadero es aquello que se constituye como una regla de acción exitosa para una comunidad bajo los lineamientos de solidaridad que hemos venido señalando.

Este rechazo implica una acogida de una visión heracliteana de la verdad como algo que fluye y que cambia. Esto lleva a considerar a Rorty que la filosofía solo puede ser útil a posteriori, y el experimento de la democracia debe ser primera en el orden del tiempo aunque la filosofía sería posterior y necesaria para la articulación de ésta. Por ello, para entender con mayor claridad en qué consiste el etnocentrismo, conviene ver el capítulo 12 de *Objetividad relativismo y verdad*, llamado “Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz”

Entonces no ensayaremos una sociedad que hace de la aquiescencia a creencias sobre el sentido de la vida humana o a determinados ideales morales un requisito para la ciudadanía. No aspiraremos a nada más fuerte que el compromiso con la justicia procedimental rawlsiana (...). La síntesis política definitiva del amor y la justicia puede resultar un *collage* de densa textura del narcisismo privado y el pragmatismo público. (Rorty, 1996 P. 284)

Esto nos permite entender que el postmodernismo que acoge Rorty hace que su etnocentrismo se enfoque en evitar el narcisismo público; esta posición que ve en la verdad un constante fluir, nos invita a prescindir de la creencia en que

existen valores y verdades universales inmutables y necesarios, lo que trae consigo una invitación a acoger un pragmatismo público regido por la solidaridad (como expansión del sentido del “nosotros” según lo indicado en el numeral 2.1.1). Así, el narcisismo privado hace alusión al carácter de construcción individual que es alimentado por las venas liberales y existencialistas de Rorty, mientras que el pragmatismo público representa la defensa de la democracia y de las instituciones que hacen posible la coexistencia pacífica y enriquecedora de diversas redes de creencia en conversación.

Por lo anterior, el rechazo de Rorty a las nociones a-históricas (como el «yo trascendental» kantiano) propias de la religión, la antropología filosófica, la epistemología tradicional y la metafísica, tiene como consecuencia la adopción de la concepción deweyana y jeffersoniana que considera a la democracia como un experimento que puede y debe prescindir de toda fundamentación filosófica y religiosa:

Quienes comparten el *pragmatismo* de Dewey dirán que, aunque –la democracia– puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que administrara. Pero semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones por referencia a premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella. (Rorty, 1996, p. 243).

De acuerdo con lo anterior, la filosofía puede entrar a crear categorías útiles para el ejercicio de la democracia pero sólo *a posteriori*. Por esto, la creación de dichas categorías no debe anteceder ni condicionar aquellas instituciones que surgen como producto de la democracia; por el contrario, en razón de las necesidades propias de la democracia a la que está ligada, debe procurar generar categorías que se adapten a las determinaciones históricas de la sociedad que se ve afectada, y al producto de su ejercicio democrático.

En virtud de lo dicho, la autoconstrucción basada en la solidaridad es la contrapropuesta que presenta Rorty frente a la consideración neokantiana de Habermas y Putnam que consideran que hay un carácter *a priori* de los valores y de la verdad que los hace trascender todo el contexto cultural. Por esto, la visión de Rorty parte de la premisa de que no existe un sustrato filosófico que tenga como fin fundamentar la inmutabilidad universal y necesaria de nuestras creencias, sino más bien un ejercicio filosófico que reconoce que hay un cierto grado de determinación de nuestra perspectiva por nuestro *ethnoi* y nuestro contexto geográfico, político e histórico, pero no como un determinante absoluto, sino como un punto de partida desde el cual se debe dar apertura a la conversación, y el interés fundamental del filósofo es el de preservar dicha comercio de ideas y pasiones.

### 2.2.2. *Conversación más que fundamentación*

Con Richard Rorty, la separación de la tradición filosófica europea derriba todas las jerarquías entre saberes que parecieran conservarse en algunos escritos del mismo Quine, cuyo holismo conservador lo lleva a atribuirle un lugar central y prácticamente inmune a la revisión de ciencias como la física y la lógica. Así, en el pensamiento de Rorty se plasma la búsqueda por generar una sociedad antiesencialista donde la distinción entre la filosofía y ciencias como la física sea meramente sociológica y no jerárquica.

La motivación principal para el rechazo de toda jerarquía es la búsqueda por encontrar la utilidad y la validez que tienen disciplinas como la filosofía o la crítica literaria como formas de discurso, disciplinas o prácticas partícipes del devenir de una comunidad. En este sentido, hay que decir que Rorty muestra la superficialidad de la distinción entre lo que llama «Textos blandos» y «Terrones

duros». Así, se presenta una identidad entre disciplinas como la física, la microbiología y la filosofía, en tanto formas de discurso encaminadas a responder a diversas necesidades. La objetividad de ellas no depende ya de una supuesta correspondencia con la realidad, sino de los acuerdos de una comunidad determinada:

La ciencia –se dice– trata con hechos duros, y los demás ámbitos de la cultura o deberían imitar, o confesar su incapacidad de imitar el respeto de los científicos a la facticidad en bruto. Aquí el pragmatista invoca su segunda línea de argumentos. Ofrece un análisis de la naturaleza de la ciencia que concibe la reputada dureza de los hechos como un artificio creado por nuestra elección del juego del lenguaje. (...) En el laboratorio, una hipótesis puede desacreditarse si el papel de ensayo se vuelve azul, o si el mercurio no llega a un determinado nivel. (...) La dureza del hecho en todos estos casos no es más que la dureza de los acuerdos previos en una comunidad sobre las consecuencias de un acontecimiento determinado. La misma dureza prevalece en la moralidad o la crítica literaria si, y sólo si, la comunidad en cuestión tiene una igual firmeza sobre quien pierde y quien gana. (Rorty, 1996, p. 116).

Como podemos ver, para Rorty, la atención se centra en el acuerdo comunitario sobre las reglas mismas de los diferentes juegos del lenguaje que configuran y que participan de una comunidad. Además, es evidente que este énfasis intersubjetivo del acuerdo conlleva, en primer lugar, una atención especial a las consecuencias de los acuerdos comunitarios y a la utilidad de dichas consecuencias en relación con los intereses particulares de este grupo humano, por ello, el pensamiento de Rorty acentúa su atención sobre la agrupación humana y política que se identifica en esos intereses, llevando así la discusión a un plano etnocéntrico o enfocado en las circunstancias históricas, geográficas y sociales de un grupo humano determinado.

En consonancia con ese interés etnocéntrico, Rorty, citando a Thomas Jefferson, presenta el artículo “La prioridad de la democracia sobre la Filosofía” (1996, p. 239). En este escrito, el autor nos dice que una concepción deweyana y jeffersoniana de la democracia estaría de acuerdo en que la democracia, en

tanto experimento, puede y debe ser independiente de las creencias y convicciones filosóficas y religiosas. En esta reflexión, Rorty señala que la filosofía –en su sentido más amplio– puede jugar un papel en la articulación de la democracia, si logra prescindir de su búsqueda por fundamentar cualquier ejercicio político e intelectual, y se adapta a los consensos democráticos y las particularidades históricas propias de la comunidad en cuestión.

Por lo anterior, cuando Rorty introduce su visión de la justificación, ella difiere radicalmente de la justificación cartesiana, pues en vez de ser una justificación como fundamentación del estatus universal y necesario de ciertas verdades (como la existencia de Dios, la sustancia pensante y la sustancia extensa), es una justificación que surge del resultado de una conversación con miras a un acuerdo intersubjetivo y con base en un reconocimiento histórico de las circunstancias que comparte una comunidad<sup>47</sup>.

Aquí comienza a notarse que la postura de Rorty llega a atribuirle tanto interés al carácter social del fenómeno de justificación que esto lo lleva a afirmar que si existe una justificación, ésta sería etnocéntrica. Como hemos ido dilucidando, Rorty ha puesto sobre la mesa las consecuencias políticas de revoluciones epistemológicas y sobre el lenguaje (aportadas por filósofos como Wittgenstein, Quine y Davidson), y emancipaciones metodológicas y de objetivos inspiradas por filósofos como (Heidegger); esto lleva una propuesta polémica y de gran interés para esta indagación, la propuesta de una sustitución de la idea de verdad universal (y todos los caminos metodológicos inspirados por esta idea) por la justificación etnocéntrica, la conversación y el acuerdo comunitario.

---

<sup>47</sup> Para observar una célebre crítica a pensadores que le atribuyen la lógica un papel omnicompreensivo dentro en los procesos de justificación que determinan lo que podemos llamar foucaultianamente las relaciones saber/poder, recomiendo revisar el aforismo llamado: *La vida no es un argumento*, en el libro: *La ciencia jovial*. Este espíritu de emancipación frente al logicismo inherente a pensadores como Rudolf Carnap es común a Nietzsche Dewey y Rorty.

Sin lugar a dudas, Rorty acoge un carácter de emancipación y rechazo frente al logicismo de pensadores como Rudolf Carnap. Dentro de esta visión revolucionaria, existe un reconocimiento de que, si bien, la lógica tiene un papel muy importante que jugar en el encadenamiento de las proposiciones, que es lo que nos lleva a reconocer plausibilidad en un argumento, la dimensión lógica no es la única, ni alcanza a abarcar todas las formas de persuasión y expresión válidas involucradas en nuestros procesos de justificación, pues, dentro de dichos procesos no sólo se juegan aquellas creencias y metodologías inherentes a la *racionalidad*, ese uso del raciocinio que se enfoca y propende hacia la evaluación científico técnica entre medios y fines, *inputs* y *outputs*, beneficios y costos etc.

Hay que decir que en la justificación también se discute aquello relativo al uso ético, estético y político del raciocinio, es decir, la razonabilidad<sup>48</sup>. De ahí que el mismo Habermas reconozca en su libro *Teoría de la acción comunicativa* que artes, como el teatro, están llamadas a jugar un papel fundamental en la política democrática, a ampliar nuestros horizontes morales y romper con la rígida propensión tecnocrática de la política contemporánea, que considera que todos los ejercicios de persuasión inherentes a nuestros procesos de justificación se pueden reducir a la lógica y la retórica de los argumentos y las estadísticas (Pardo, 2011).

### 2.3 La justificación etnocéntrica rortiana

Con Rorty el escenario de la práctica justificatoria es amplio en lo relativo a la diversidad de prácticas o saberes que participan de su proceso. Dentro del marco de un reconocimiento horizontal de los saberes, creencias y disciplinas

---

<sup>48</sup> En este punto parto de la acogida que Rorty le da a la distinción que genera John Rawls en su libro *Liberalismo político* Cap. 5 en que distingue entre la racionalidad y la razonabilidad Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, Fondo de cultura económica, Bogotá 2006.



que conforman nuestras distintas comunidades, el pensador sugiere reemplazar la justificación en el sentido cartesiano de empresa encaminada a la intelección de la Verdad, por una justificación encarnada y vista desde diversas comunidades interpretativas cuyo conjunto de creencias comunes demarca el grupo humano o *ethnoi*. Esta propuesta de justificación etnocéntrica supone que los grupos humanos son los verdaderos agentes de aceptación, rechazo e incluso creación de creencias; los *ethnoi* son en últimas para Rorty los públicos de justificación.

Tras haber sugerido una priorización del ejercicio democrático sobre la práctica justificatoria común a la epistemología tradicional desde Descartes, Rorty genera un horizonte en el que «reconocemos» que contamos con diversas herramientas para lograr nuestros proyectos conjuntos. De ahí que cobre interés para nuestra indagación mostrar las características de la justificación etnocéntrica rortiana.

### 2.3.1. *Un mirada a la justificación etnocéntrica*

Para entender por qué dentro del contexto de la filosofía de Rorty adquiere plausibilidad pensar en la validez de una justificación sociológica y etnocéntrica, vale la pena recordar que en *Las consecuencias del pragmatismo* Richard Rorty se declara a sí mismo como un superador de las distinciones kantianas entre verdades sintéticas y verdades analíticas; entre el ámbito de la razón práctica y el ámbito de la razón teórica; entre lo contingente y lo necesario; entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de derecho.

Esto nos muestra que el neopragmatismo liberal rortiano, entre otras cosas, entremezcla el ámbito de la razón práctica y el ámbito de la razón teórica.<sup>49</sup> Esto quiere decir que, para el filósofo norteamericano, la discusión meramente teórica acerca de la validez de una fórmula o principio matemático no se diferencia de debates como aquél en torno a la conveniencia de enseñar la teoría del diseño inteligente en las escuelas estadounidenses, por ejemplo. Pues todos los saberes que comparte una comunidad están supeditados a sus ejercicios democráticos, intersubjetivos y sociales.

Con lo que acabamos de ver se hace evidente por qué la justificación etnocéntrica y sociológica que propone Rorty abarca disciplinas, prácticas y creencias de toda índole: desde la antropología, la poesía, la religión, la filosofía; hasta la matemática, la química y la física. Se trata de un escenario de justificación en el que ha habido una superación de la pretensión epistemológica cartesiana de fundamentar el conocimiento verdadero, universal y necesario. En esta medida, la diferenciación entre «verdadero» y «justificado» pierde interés desde un punto de vista filosófico para Rorty, pues lo «verdadero» es lo que está justificado como tal dentro de una comunidad y una red de creencias:

Lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario justificarnos: al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término «nosotros». La identificación kantiana de un yo transcultural y ahistórico se sustituye así por una identificación cuasihegeliana con nuestra comunidad considerada como producto histórico. Para la teoría social pragmatista, es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad. (Rorty, 1996, p. 241).

Como podemos ver, Rorty centra la atención en la justificación ante una comunidad o *ethnoi*. En este punto adquiere relevancia la historia como parte

---

<sup>49</sup> En este punto se presenta una diferencia fundamental entre la filosofía de Richard Rorty y Jürgen Habermas. Pues mientras que el norteamericano rechaza la necesidad de una distinción entre la razón teórica y la razón práctica; el alemán se declara neokantiano y aboga por la pertinencia de dichas distinciones (Rorty y Habermas, 2007).

determinante no sólo de la constitución de las instituciones (ámbito intersubjetivo o social), sino también de la forma en que se constituye la subjetividad. En este punto, vale la pena tener en cuenta que la filosofía rortiana está avocada a buscar el *progreso moral*, es decir, está volcada a al propósito de construir sociedades cada vez más plurales, tolerantes, solidarias y comprensivas. Lo que quiere decir que, entre más redes de creencias pueda abarcar una sociedad en términos de comprensión y no agresión, más exitosa es, desde el punto de vista de Rorty<sup>50</sup>. De ahí que él manifieste en su libro *La filosofía y el Espejo de la naturaleza* lo siguiente: “el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del occidente, más que el exigir un lugar dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna” (1985, p. 355).

Este pasaje antecede la priorización de la democracia sobre la filosofía (visto en la sección anterior). En él se hace evidente que Rorty antepone los acuerdos democráticos de una sociedad sobre las verdades que, por medio de un ejercicio epistemológico, pretendemos justificar como universales y necesarias. De acuerdo con lo expuesto, la justificación etnocéntrica rortiana rechaza las jerarquías epistemológicas que pretendían generar los neopositivistas entre lo científico y lo no-científico. Este escenario de justificación pretende construir un panorama propicio para la generación de una comunidad comprensiva, es decir, capaz de abarcar múltiples redes de creencia en términos de conversación y no agresión. En razón de lo dicho, Rorty rechaza la idea de jerarquizar un saber, un conocimiento o una práctica por encima de otros u otras. De esta manera, el pragmatismo rortiano

---

<sup>50</sup> En este punto vale la pena aclarar que el carácter comprensivo de una comunidad implica que aquella es capaz de lograr una coexistencia de diversos puntos de vista, visiones del mundo, redes de creencias que puede llegar a ser complementarias contradictorias contrarias e incluso excluyentes. También, es válido señalar que en este punto se puede encontrar una convergencia entre el pensamiento de Rorty y la visión arqueológica de Foucault, lo que puede ser interesante para una futura reflexión.

manifiesta su divergencia de objetivos con respecto a la tradición epistemológica cartesiana.

Adicionalmente, vale la pena señalar que Rorty parte de un reconocimiento que comparte con Foucault y Wittgenstein, al señalar que en potencia todos los ciudadanos podemos ser partícipes de todo lenguaje y que, por tanto, no hay lenguajes inconmensurables (Rorty y Habermas, 2007). Esto sugiere que la conversación para Rorty acoge de suyo la horizontalización entre diversos saberes, disciplinas, creencias, prácticas y teorías. Su filosofía indica, en efecto, una apelación al espíritu ilustrado de los tiempos de Hume en los que todo ciudadano no sólo tiene la capacidad, sino el deber de participar de diversos lenguajes y presentar una visión crítica. Este ejercicio no sólo «edifica» a quienes lo hacen, en el sentido de hacerlos mejores “científicos, teóricos, ciudadanos o amigos” (Rorty, 1996, p. 65) sino también a la comunidad que se beneficia por esta conversación.

Habiendo visto las premisas y consecuencias de la propuesta de justificación etnocéntrica, es oportuno reflexionar sobre las posibilidades y dificultades que suscita dicha empresa. Esto nos acercará hacia la labor final de la presente investigación, consistente en presentar una reflexión comparativa, con miras a presentar un horizonte de complementariedad entre el pensamiento de Quine y el de Rorty, cuyos objetivos centrales –para el lente de esta reflexión– se pueden resumir en propiciar una mayor «asertabilidad» para nuestras prácticas científicas (en el caso del primero) y propiciar un «progreso moral» (en el caso del segundo). Esta reflexión nos permitirá entender la necesidad de que la práctica justificatoria acoja espacios de justificación que trasciendan las circunstancias particulares de un contexto determinado.

### 2.3.2. Posibilidades y limitaciones de la justificación etnocéntrica rortiana

Para comenzar, es importante exponer que Quine (1990) señala que dentro de los conocimientos y creencias que compartimos como comunidad hay construcciones culturales que han perdido su compromiso ontológico en razón de su extenso devenir histórico, construcciones culturales que comprenden principios y teorías que trascienden las circunstancias de un grupo humano *ethnoi* en particular. Además de estas construcciones, están también aquéllas cuya relación y justificación sí están supeditadas a una cultura particular.

Teniendo esto en consideración, conviene añadir que desde la perspectiva de Putnam, los alcances de una difusión de la justificación etnocéntrica que propone Rorty son limitados. El marco conceptual de la propuesta de Rorty desemboca en una propuesta filosófica que sugiere el abandono de conceptos como el tradicional de objetividad, para proponer que la verdad de todas nuestras creencias sea meramente sociológica o relativa a una comunidad. Ante esta propuesta, Hilary Putnam arguye lo siguiente:

En particular, si las propias propuesta de Rorty ganan en el futuro (e.g., La propuesta de que abandonemos la idea de que hay algo así como individuos representados “trozos en la realidad”, como Rorty mismo o la gata de Quine Tabitha; la propuesta de que dejemos a un lado la idea de “objetividad” y empecemos a hablar de “solidaridad”; la propuesta de que pensemos en “creencia garantizada” como una noción puramente sociológica), no parece haber ningún sentido de que esa victoria represente una *reforma* en nuestros estándares y formas de pensar incluso dentro del *propio criterio de reforma de Rorty* (Putnam, 2000, p. 85). [La traducción es mía].

A la luz de lo dicho por Putnam, los alcances prácticos de la propuesta rortiana para suscitar una reforma que se compadezca de la revolución epistemológica de la cual se alimenta Rorty, son limitados. No parece, sin embargo, haber un indicio claro sobre la pertinencia de considerar a la ley de la gravedad, por ejemplo, como una creencia que compartimos en tanto colombianos y que conocemos y escuchamos de la misma manera en que oímos el himno nacional. De hecho, si traemos a la memoria lo que señala Quine con respecto

al lugar que ocupan principios como los de la lógica o la física, dentro lo que podríamos llamar «el entramado de creencias que ha construido la humanidad a lo largo de su devenir histórico», debemos decir que ciencias que han perdido su compromiso ontológico (química o física), tienen principios que son prácticamente inmunes a la revisión que provocaría una evidencia recalcitrante. Pues, desde un punto de vista pragmático, resulta más eficaz hacer uso de teorías alternas o llamadas *ad-hoc*, haciendo excepciones a la regla, que reformular nuevos principios teóricos que procuren abarcar todos los casos posibles.

Como se hace evidente, a la luz de lo expuesto, existen ciencias cuya trascendencia transcultural pone en entredicho la validez de la justificación propuesta por Rorty. La mezcla entre el ámbito de la razón teórica y el ámbito de la razón práctica tiene como consecuencia una visión más holista y comprensiva de los diferentes saberes y conocimientos que comparte una comunidad, pues nos hace conscientes sobre la diversidad de conocimientos y prácticas que participan de nuestra red de creencias. Esto, además, nos ofrece la necesidad de asumir una reflexión ética sobre la interacción entre nuestras prácticas, disciplinas, tecnologías y saberes.

Uno de los inconvenientes del modelo de justificación rortiano es que su etnocentrismo historicista supedita la justificación de *toda* creencia a la órbita de la autoconstrucción cultural. Con lo que termina convirtiéndose en un modelo que resulta sobre-abarcante e inadecuado frente a ciencias que muestran trascendencia transcultural, y cuya justificación no debe estar supeditada necesariamente a un *ethnoi* reducido a un contexto geográfico, social y político determinado. Esto se hace evidente en el hecho de que varios campos de nuestro conocimiento, varias construcciones culturales buscan de manera legítima un reconocimiento y unos espacios de justificación frente a

públicos diversos. Por ello, si partimos de la visión rortiana de la ciencia como solidaridad, y reconocemos que esta última es un impulso abocado a ampliar el acervo de creencias comunes que determina el campo de referencia del «nosotros», diríamos que la ciencia es un modelo de razonabilidad precisamente porque es la mejor evidencia de que hay un espacio en el que personas provenientes de diversas culturas y raigambres participan en construcción de un saber común que apela a un espacio de justificación libre de fronteras políticas, religiosas, morales o estéticas.

En este orden de ideas, es evidente que existen campos del conocimiento que nos permiten no sólo acceder a un acervo de creencias que se han ido consolidando en el tiempo, sino también entender con mayor profundidad las contingencias y circunstancias relativas a un grupo humano y político determinado por unas fronteras y un contexto geográfico y/o cultural, e incluso propiciar creencias que participan en la construcción de la identidad de diversos *ethnoi*. Por lo anterior, no es descartable el hecho de que puede ser útil y tal vez necesario hacer una justificación etnocéntrica y sociológica de creencias cuyo campo de acción toca directamente las circunstancias particulares de una cultura. Así, disciplinas como la antropología, la sociología, la historia y la psicología e incluso la filosofía harían bien justificando y reflexionando sobre las repercusiones de algunas de sus investigaciones frente a las comunidades que sean objeto de estudio; de hecho podríamos aseverar que en el caso de disciplinas como la matemática o la física hay aspectos que sí podrían ser objeto de discusión etnocéntrica, como por ejemplo la forma en que las difundimos y enseñamos, a la vez que se puede aseverar que dichas disciplinas contienen creencias y objetos de estudio de interés común para un público distinto.

Dentro de este escenario de la filosofía posquineana, hay que tener en cuenta que el rechazo de la jerarquización de saberes neopositivista conlleva un

reconocimiento de las diferentes disciplinas, prácticas y discursos que participan de nuestra red de creencia. Esto supone una valoración de las distintas normatividades y propósitos de cada disciplina o vocabulario. Este reconocimiento muestra que varias disciplinas pueden participar desde enfoques diferentes y complementarios en una misma empresa. Desde la perspectiva neopragmatista rortiana, diríamos que esta empresa es la de invitar y convocar a una sociedad a generar un ideal común que la proyecte e inspire. Esto, claro está, basándonos en el objetivo de generar sociedades comprensivas en las que se prefiera la persuasión, la argumentación y la razonabilidad; antes que la fuerza, la destrucción o la desvaloración de redes de creencias diferentes.<sup>51</sup>

#### *2.4. La conversación, una visión naturalista del comercio de ideas y pasiones*

A lo que hemos venido dilucidando, es pertinente añadir que el término conversación sugiere una implicación semántica diferente de la que ofrece el diálogo. Pues, mientras que éste tiene como fin un acuerdo que refiera a unas supuestas premisas más fundamentales y a un proceso de argumentación que satisfaga intersubjetivamente condiciones de validez de distintos tipos de habla<sup>52</sup>; aquélla radica su propósito en la mera interacción comunicativa o para decirlo más humeanamente, en el mero comercio de ideas y pasiones. Es decir, abarca un intercambio de diferentes redes de creencia, cuyo único propósito sería el «progreso moral», lo mismo que Hume llama: «progreso de los sentimientos».

---

<sup>51</sup> Este proyecto se relaciona con la visión deweyniana del carácter expansionista de la experiencia. La verdadera experiencia sería la más amplia, aquella que ofrece una continuidad entre el pensamiento de unos sujetos y otros. Este carácter expansionista de la verdad parece no dar espacio para el reconocimiento de la alteridad, en tanto disposición de contemplar al otro desde su singularidad.

<sup>52</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Trota, Madrid, 2006, 2 Vol. Vol I Cap 3.



A la luz de lo expuesto, podemos decir que, como la justificación se da al interior de una conversación, y lo verdadero pasa a ser lo que está justificado como tal al interior de una comunidad, la superioridad de un argumento no radica en que esté constituido por proposiciones atómicas que «describan» un estado de cosas, mostrando así mayor correspondencia con la realidad, sino en que sea más convincente y se constituya como una herramienta más eficaz para el manejo de nuestro entorno geográfico, social, o político. Es así como se ve que para Rorty la visión de lo que es un buen argumento rechaza la apelación a unas supuestas representaciones privilegiadas, y reconoce que el valor del argumento se mide de acuerdo al propósito al que responda:

Mi problema con Wellmer, Apel y Habermas es que no veo cuál podría ser la fuerza pragmática de decir que un argumento que, como la mayoría de los demás argumentos, convence a determinadas personas y no a otras, es un «buen argumento». Se parece a decir que una herramienta que, como todas las herramientas, es útil para determinados propósitos pero no para otros, es una buena herramienta. Imagínese al cirujano diciendo, después de un infructuoso intento de cavar un túnel con un bisturí para escapar de su celda de prisión: «Y, sin embargo, es una buena herramienta». (Rorty y Habermas, 2007, p. 35).

En este pasaje se hace evidente que Rorty comparte la visión de Levi (expuesta en el numeral 1.2.2), según la cual la verdad de un argumento o teoría es relativa al valor práctico que en ella reconoce el o los agentes de deliberación para llevar a cabo sus propósitos. De esta manera, la justificación que se da al interior de la conversación considera que nuestras diversas creencias y construcciones culturales están supeditadas, entre otras cosas, a la «simpatía», en tanto disposición afectiva de un interlocutor a escuchar y reflexionar sobre las razones de otro para sostener que una herramienta puede responder mejor a un objetivo conjunto. Este reconocimiento pragmático –como hemos venido señalando– implica una apertura para evaluar las diferentes

tecnologías y argumentos que se presentan, generan y sostienen al interior de una comunidad, en virtud de la utilidad práctica que nos presentan; de ahí que la visión humeana de la simpatía parezca empatar bastante bien con la visión rawlsiana de la razonabilidad pues, según señala Juan Samuel Santos Castro:

La necesidad de regulación de la conducta y la manera específica mediante la cual se logra surge en las mentes de los hombres gracias a la uniformidad que en ellas produce la simpatía. Las reglas generales forman hábitos de conducta entre los hombres que funcionan como si se tratara de mecanismos de deliberación práctica al nivel del grupo. (2008, p. 168).

Así, es importante señalar que lo visto al interior del pasaje que acabamos de citar, es una disposición naturalista y darwinista de la forma en que unos agentes biológicos deliberan sobre los argumentos, las creencias, las obras, teorías y tecnologías que constituyen su entramado de creencias. Esta disposición naturalista lleva al rechazo de concebir una finalidad para nuestra interacción comunicativa como el hallazgo de una «Verdad» que corresponda con la realidad; más bien procura resaltar un reconocimiento de lo verdadero como aquello que ofrece un valor de supervivencia positivo y que se muestra como más eficaz para el manejo del entorno que nos rodea a los grupos de seres humanos, en tanto organismos biológicos. Este carácter darwiniano se hace evidente cuando Rorty señala en respuesta a Habermas que

En resumen, el único *normative Bezugspunkt* [punto de referencia normativo] que encuentro necesario es algo que se adapta fácilmente a una descripción naturalista y darwiniana de mí mismo: Soy un organismo biológico cuyas creencias y deseos son ampliamente un producto de cierta aculturación. (...) He adquirido una identidad moral y un conjunto de obligaciones de esta cultura. Pienso que soy afortunado por haber sido criado en ella... (Rorty y Habermas, 2007, p. 159).

Partiendo de lo anterior, podemos decir que la visión deweyana que revela Rorty implica una concepción no teleológica de la naturaleza de aquella interacción entre diversas redes de creencia llamada conversación. Lo que

Rorty quiere señalar con esto es una concepción del conocimiento como una adaptación que explica cómo una comunidad, a lo largo de su devenir histórico, modifica unas creencias por otras. De esta manera, hay que añadir que lo que perdura en la propuesta de Rorty, como he señalado atrás, es la invitación y el señalamiento de un *pathos* para el acuerdo intersubjetivo encaminado al progreso moral. Ahora bien, podemos decir que este *pathos* tiene nombre propio y es la solidaridad. Se trata de una invitación que se ve reflejada en un compromiso de «responsabilidad con nosotros mismos» para mantener y propiciar la conversación, un compromiso que surge de aquellos sentimientos que, al igual que algunas teorías, trasciende las características particulares de cada contexto.

## 2.5 Prospectiva

El interés que suscita el pensamiento de Rorty en la discusión filosófica contemporánea se explica, en gran medida, por el carácter político que adquiere la discusión epistemológica. Esto se da dentro del marco de su rechazo de la distinción entre el ámbito de la razón práctica y el ámbito de la razón teórica. El señalamiento de la propuesta de la ciencia como solidaridad, como una radicalización de la horizontalización sugerida ya desde “Dos dogmas del empirismo”, nos permite ver que dentro del marco de una disposición naturalista y holista del conocimiento no tiene validez atribuirle a la ciencia –lo que he llamado en otras reflexiones: el báculo del progreso y la corona de la verdad (Rodríguez, 2011).

En síntesis, el interés sobre el pensamiento de Rorty se entiende por la forma en que él amplía el campo de acción de la justificación. En su pensamiento, la justificación no tiene que ver sólo con el ámbito de lo que hemos llamado «razón

instrumental», sino que también se relaciona con el ámbito de la deliberación ética, política y la apreciación estética; lo que quiere decir que en la justificación participa el ámbito de lo que Rawls llamaría la «razonabilidad».

Además hay que añadir que la eliminación de la diferenciación entre «verdadero» y «justificado» señala una apelación al contextualismo etnocéntrico y tiene sus raíces en el característico antirepresentacionalismo de Rorty. Esto se complementa con la acogida que adquiere la noción quineana de la objetividad como acuerdo «intersubjetivo» y, termina sugiriendo un *pathos* más moral que epistemológico a la labor de la filosofía para la política democrática, lo cual desemboca en la búsqueda por formar sociedades más solidarias, capaces de incorporar más redes de creencias, incluyendo *ethnoi* diversos: “luego, la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con la afirmación de que una sociedad liberal y democrática puede reunir, incluir, todo tipo de *ethnoi* diversos” (Rorty y Habermas, 2007, p. 45). Lo que nos indica el norteamericano en este contexto es que el interés del quehacer filosófico es el de propiciar la conversación entre diferentes redes de creencia mediante la apelación a pasiones como la solidaridad o la simpatía para explicar (de manera deweyana) el carácter expansivo de la razón, materializado en la búsqueda por extender los acervos de creencias comunes que puedan propiciar identidad y reflexión, aprendizaje y cooperación.

De esta manera, vemos que la separación de los objetivos fundacionalistas de la epistemología, lleva a Rorty a comparar a quienes representaban estos ideales (como el Círculo de Viena), con quienes representaban la defensa de la legitimidad y superioridad de la verdad de la Iglesia en el Renacimiento (Rorty, 1989). En últimas, parece ser que Rorty termina señalando la falta de relevancia que tendría una rama de la filosofía como la epistemología pues es evidente que

su posición se enfoca más en procurar el progreso moral que lo que busca Quine, a saber, una mayor «asertabilidad» de la ciencia, en tanto herramienta adaptativa encaminada a predecir y manejar nuestro entorno sensible.

Ante esto podrían cobrar relevancia las siguientes preguntas: ¿qué pasaría con los objetivos de la epistemología naturalizada dentro del escenario del pensamiento de Rorty? ¿Acaso la epistemología naturalizada es compatible con la radicalización de la horizontalización y el rechazo de Rorty frente a la epistemología? ¿Dónde podrían coexistir y dónde chocar la propuesta de la justificación etnocéntrica con la de la epistemología naturalizada? ¿Cuál es el horizonte de justificación que necesitamos para compaginar la búsqueda por un progreso moral con la búsqueda por lograr un mayor éxito predictivo para la ciencia? Estas preguntas compondrán ulteriores y presentes indagaciones<sup>53</sup>. Por ahora, es pertinente afirmar que la normatividad de la epistemología naturalizada dentro del marco naturalista que comparten Quine y Rorty, parece ser una razón de peso para afirmar que puede haber cabida para una tecnología como la epistemología naturalizada dentro del horizonte rortiano de la verdad como justificación. Podríamos aventurarnos a trabajar bajo la hipótesis de que existen más elementos comunes gracias a los cuales se puede ver una posible conexión o convergencia entre el pensamiento de Quine y el de Rorty.

De esta manera, podemos afirmar que, si bien, en la obra de Rorty se presentan todos los elementos para descartar la importancia de la epistemología, de acuerdo con sus tradicionales objetivos de fundamentación, no se ve por qué no puede haber cabida dentro del horizonte rortiano para una ciencia empírica encaminada a ofrecer prescripciones útiles para ampliar el éxito explicativo y predictivo de la ciencia. Esto, claro está, bajo la condición de que hablemos de

---

<sup>53</sup> Algunas de las cuales pueden verse en mi artículo “El nuevo horizonte de la justificación” (2011), publicado en [Revistlastana.com](http://Revistlastana.com).

esta disciplina como capaz de ofrecer una explicación plausible, más que una descripción del funcionamiento «real» de nuestro conocimiento.<sup>54</sup>

Habiendo visto esto, podemos decir que gracias al carácter darwinista y naturalista que comparten Quine y Rorty, sería pensable un panorama rortiano de horizontalización al interior del cual pueda darse una epistemología, aunque en un sentido diferente. Pues, aunque al interior de este panorama la apelación a la objetividad como garante de certeza –en tanto correspondencia– pierda interés, no deja de ser relevante, en términos generales, una disciplina que ofrezca reglas de acción exitosa propendientes a lograr la objetividad como acuerdo, procurando lograr que diversos actores converjan en crear teorías, al interior de un juego del lenguaje como la ciencia, teorías que ofrecen en la práctica un manejo eficaz de nuestro entorno sensible y que procuran desarrollar o configurar diversas herramientas adaptativas con las que las agrupaciones de seres humanos confrontan su experiencia, adaptándose a los cambios. Por lo anterior, vale la pena que nos enfoquemos ahora en explorar ese espacio intersección que facilita una complementariedad entre el pensamiento de Quine y del de Rorty.

---

<sup>54</sup> Dentro de este panorama cobra interés el hecho de que la validez de las normas y prescripciones que surgen como producto de una epistemología como esta, regularía únicamente disciplinas que hagan uso del método hipotético-deductivo, esto explica el vivo interés de la comunidad filosófica contemporánea por discutir en torno a la aplicabilidad de la epistemología a disciplinas como las humanidades o las llamadas, ciencias sociales.

### **3 Reflexión final: hacia un nuevo horizonte de justificación**

Con todo lo que hemos ido dilucidando en esta indagación, podemos señalar que la inclinación moral que toma el papel de la filosofía pragmatista dentro del marco de la filosofía rortiana, indica un desapego del empeño quineano por lograr un mayor éxito predictivo para la ciencia. Pues, resulta claro que, desde la perspectiva de Rorty, la búsqueda por articular y ofrecer las condiciones para una conversación al interior de una política democrática sobrepasa a la preocupación por ofrecer una tecnología de la predicción de los estímulos sensibles y una descripción del proceso de nuestro conocimiento y de la conexión de las teorías con la experiencia. Mientras la primera responde a una visión etnocéntrica y contextualista de la verdad como una creencia que se presenta como regla de acción exitosa para una comunidad; la segunda prescinde de este contextualismo y apela a una visión más darwiniana de la creencia verdadera como la que ofrece un valor de supervivencia positivo. Este contraste de ideas nos lleva a indagar sobre lo que pasa con los objetivos de la epistemología naturalizada quineana, dentro del marco de una horizontalización de saberes que –como vimos– se radicaliza con la propuesta rortiana de la ciencia como solidaridad.

#### **3.1 Los objetivos de la epistemología naturalizada confrontados con la radicalización de la horizontalización**

Para avanzar en esta indagación, considero pertinente evaluar cada uno de los objetivos de la epistemología naturalizada dentro del marco de la propuesta rortiana. Esto nos permitirá avanzar hacia una exposición de los objetivos de la filosofía quineana al interior de una radicalización de la horizontalización que queda tímidamente sugerida en “Dos dogmas del empirismo”. Así,

comenzaremos por el objetivo de «la descripción», después reflexionaremos sobre «la predicción» y, finalmente, sobre «la normatividad naturalizada». Con esto podremos comenzar a vislumbrar la complementariedad y la oposición que se da en esta relación entre el pensamiento de Quine y el de Rorty.

### 3.1.1 *De la descripción a la explicación*

Dentro de este contexto, podríamos empezar a responder la primera pregunta de la última prospectiva, a saber ¿qué pasaría con los objetivos de la epistemología naturalizada dentro del escenario del pensamiento de Rorty?

Ante esto podemos decir que si el objetivo central de la epistemología naturalizada es el de ofrecer una descripción de nuestro proceso de conocimiento; y dentro del marco de la filosofía rortiana la idea misma de una descripción implica la idea de una representación privilegiada que revela la realidad, entonces diríamos con Rorty que ni la epistemología naturalizada, ni ninguna otra construcción cultural debería detentar en el futuro la autoridad para describir. Podríamos decir, mejor, que ellas pueden ofrecer explicaciones cuya verdad radica en el valor práctico que presentan en tanto herramientas para adaptarnos y modular nuestro entorno.

Con lo dicho, podemos afirmar que, dadas las implicaciones representacionistas que Rorty ve en el término «descripción», la función de la epistemología naturalizada –entendida como disciplina que haciendo uso del método hipotético-deductivo pretende ofrecer una descripción del conocimiento–, carecería de lugar dentro del marco de la filosofía de Rorty. Podría esperarse que éste le exigiera a Quine que hablase mejor de que su epistemología ofrece un «explicación», en vez de la «descripción». Aquí



adquiere interés el hecho de que Quine proponga en libros posteriores (*La búsqueda de la verdad*), que “hay varias formas defendibles de concebir el mundo” (1990, p. 102). Esto nos muestra que dentro del pensamiento de Rorty, y el presente en una etapa posterior de Quine, es mejor hablar de diversas explicaciones que se presentan como reglas de acción exitosa para una comunidad o varias comunidades, que de una descripción que suponga una hipóstasis de todas las posibles explicaciones y de la realidad.

Con el fin de propiciar un marco de complementariedad entre el pensamiento de los autores en cuestión, hay que decir que cambiar el objetivo de la epistemología naturalizada de la descripción a la explicación no implica una contradicción al interior de la propuesta de Quine, pues no deja de lado el carácter darwinista y naturalista que la inspira sino que lo relativiza a uno o varios *ethnoi* que, como conjunto, buscan herramientas cada vez más certeras en su interacción con la experiencia.

De esta manera, podemos señalar que si nos atenemos a esta visión «biologicista» que concibe al conocimiento como una adaptación, la función de la epistemología naturalizada –en tanto tecnología de la «predicción» de los estímulos sensibles– puede cobrar relevancia, interés y complementariedad, dentro del marco de la horizontalización de saberes que señala Rorty. Habiendo dicho eso, cobra relevancia analizar el objetivo central y que define el juego del lenguaje de la ciencia y, por tanto, también de la epistemología naturalizada; se trata del objetivo de la *predicción*, aquél que, según nos indica Quine en su libro *La relatividad ontológica y otros ensayos*, nos muestra el carácter del conocimiento inductivo como una herramienta adaptativa.

### 3.2.1 *La Predicción*

Es indudable que el carácter pragmático común a Rorty y Quine, trae consigo un reconocimiento de la utilidad práctica que ha demostrado tener la ciencia a lo largo de su devenir histórico. Por lo anterior, es evidente que dentro de la invitación democrática de Rorty puede tener cabida y validez el objetivo de la predicción en tanto orientación pragmática que propende a aplicar nuestros conocimientos o creencias en favor de crear condiciones propicias y sostenibles para la supervivencia. Por esto, la creación de teorías con base en los estímulos sensibles busca, dentro de este marco pragmático, responder al objetivo de la predicción.

Así, el uso adecuado de dichas teorías, y su aprovechamiento como herramientas adaptativas, es un bienestar que evidentemente Rorty acoge al reconocerse como un ironista burgués postmoderno, y al reconocer, entre otras cosas, las oportunidades que le brindaron las economías del atlántico norte, economías que, le deben gran parte de su éxito al hecho de que son los países con mayor número de suscripciones de patentes por año y mediante su desarrollo en la práctica científica han podido crear materiales sintéticos que los libraron, por ejemplo, de la enorme dependencia del caucho natural proveniente de diversos países, en especial Brasil. En este orden de ideas, lo que llama la atención es que la permanencia de la predicción como regla de oro del juego del lenguaje de la ciencia, responde al hecho de que ésta se constituye en el vehículo por medio del cual buscamos poner nuestros saberes y métodos al servicio de la adaptación y la supervivencia.

### 3.2.2 *La normatividad naturalizada, una tecnología en favor de la práctica científica*

La naturalización de la normatividad tiene como propósito ofrecer prescripciones prácticas al agente de deliberación para que éste no sólo logre la consecución de las tareas epistémicas de su indagación cotidiana (dentro del marco de lo que Thomas Kuhn llamaría el desarrollo normal de la ciencia), sino que tenga también las herramientas para poder hacer extensible una nueva teoría a diversos contextos (mediante el lenguaje extensional y la lógica de predicados que abre las puertas de la sinonimia cognitiva según lo dilucidado en la sección 1.1.1.)<sup>55</sup>, lo que presenta la oportunidad de presentar paradigmas novedosos promoviendo a su vez (lo que llamaríamos con Kuhn) un desarrollo revolucionario de la ciencia.

A la luz de esto, cabe decir que el neopragmatismo rortiano está interesado en extender el beneficio que nos procura el desarrollo normal de nuestro conocimiento mediante la solidaridad, a la vez que propicia la necesidad de una renovación proveniente del carácter anormal o revolucionario que renueva los paradigmas que encaminan nuestro saber. Así, el neopragmatismo rortiano, que presenta como principal interés promover la conversación y la apertura a la renovación, puede encontrar en la epistemología naturalizada un aliado para extender el beneficio del progreso normal de la ciencia a la vez que incentivar su renovación revolucionaria. Pues la visión de Rorty, como veremos a continuación, presenta un enfoque más moral y político que epistemológico. Por lo que considero que dentro del marco de una conversación democrática,

---

<sup>55</sup> Es notable el hecho de que Quine indique en *Del estímulo a la ciencia*, que el lenguaje extensional y la lógica de predicados le permiten a muchas ciencias sustraerse de las contingencias contextuales y por tanto de su compromiso ontológico, lo que nos muestra cómo entender, dentro del marco de complementariedad entre el pensamiento de Quine y el de Rorty, la manera en que Quine revela el camino para discernir entre ámbitos de nuestro saber que trascienden las contingencias de un contexto social determinado.

marcada por la pluralidad, rescatar el valor de la indagación epistemológica de una ciencia empírica sin dogmas, para enriquecer aquello que nos brinda la indagación rortiana es provechoso. Para continuar nuestra aproximación hacia una complementariedad entre estos pensadores, veamos el enfoque moral y político que presenta Rorty.

### 3.3 *Un enfoque más moral y político que epistemológico*

Cuando Rorty señala que el único uso del término verdad que no puede ser eliminado de nuestras prácticas lingüísticas con relativa facilidad es el precautorio, está afianzando el rechazo de la frontera entre ‘verdadero’ y ‘justificado’. Pues, es bien sabido que aquel uso precautorio al que hace referencia en escritos como el de su debate con Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, es “el uso que hacemos de la palabra cuando contrastamos justificación y verdad y decimos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera” (Rorty y Habermas, 2007, p.19). Todo esto indica que Rorty apela a un rechazo del carácter universal y necesario de la verdad que filósofos como Hilary Putnam y Jürgen Habermas consideran necesario “para explicar la fiabilidad de nuestros procesos de investigación” (Rorty, 1989, 259). De ahí que la obra de Rorty sea fuente de polémica al interior de la discusión filosófica contemporánea.

Tal rechazo parte, según hemos ido dilucidando, de una preocupación más política y moral que epistemológica. En definitiva, el enfoque rortiano de la justificación etnocéntrica responde a la preocupación por ofrecer un panorama moral de aceptación e incorporación de diversos *ethnoi* al interior de una comunidad, democrática, incluyente y solidaria. Por ello, su periscopio no se enfoca hacia la búsqueda por ofrecer unas reglas técnicas encaminadas a ampliar el poder predictivo y explicativo de ciencias que, por cierto, demuestran

haber tenido un devenir histórico tal que han llegado a tener principios teóricos que trascienden las particularidades históricas y políticas de las diferentes comunidades (como la tabla periódica o la ley de la gravedad).<sup>56</sup>

Ante lo que hemos venido señalando, cabe añadir que el ataque de Rorty a los objetivos del fundacionalismo cartesiano en libros como *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, desemboca en el rechazo de la necesidad de una práctica cultural como la epistemología, en particular en virtud de su intento de situarse en el lugar de una meta-ciencia. Con ello, es evidente que en su búsqueda por ampliar el propósito moral y político de la filosofía, en tanto disciplina encaminada a edificar interlocutores cada vez más abiertos a la conversación que al diálogo con pretensiones de verdad y fundamentación, Rorty parece proponer que cambiemos el enfoque de una filosofía centrada en la epistemología hacia una filosofía para la edificación. Una filosofía que, como hemos venido señalando, tiene como propósito preservar la conversación, razón por la cual señalamos dentro de este espíritu de la filosofía como edificación, que es valioso incorporar a una práctica epistemológica desligada de cualquier pretensión de fundamentación, como otro interlocutor más, otro vocabulario que bien puede participar en esta conversación plural y democrática que promueve la filosofía como edificación. En este orden de ideas, adquiere interés preguntarse lo siguiente: ¿a caso no será descomedido el rechazo rortiano de la práctica epistemológica?

---

<sup>56</sup> Esto lo expongo en mi ponencia titulada “El nuevo horizonte de la justificación, análisis sobre los alcances de la justificación etnocéntrica rortiana”, presentada en el coloquio de estudiantes de la Pontificia Universidad Javeriana, el 7 de agosto del 2011.

### 3.2.1 *Un desconocimiento innecesario*

Sumado a lo expuesto, vale la pena señalar que el evidente desconocimiento que se presenta en la obra de Rorty, hacia el valor de una práctica que podamos llamar epistemología, desde la epistemología clásica hasta las epistemologías regionales, parece ir en contravía de ese espíritu plural y abierto de la conversación rortiana. Este rechazo suscita un motivo de crítica frente a su pensamiento; como evidencia de esto, podemos ver el señalamiento del surafricano John McDowell que en su artículo “Towards Rehabilitating Objectivity” (2000), indica una preocupación semejante a la que presentamos en esta indagación:

Richard Rorty es notable entre los filósofos por su campaña contra la epistemología en la forma de la tradición cartesiana y empirista inglesa. (Pero minimizar a toda la epistemología e dicha tradición, explica el carácter drástico del pensamiento de Rorty frente a ella). Para él una actividad en esta vena es simplemente lo que la etiqueta “epistemología” significa. Él no tiene tiempo para una reflexión diferente que tal vez siga mereciendo el nombre de epistemología, una reflexión que puede sernos útil. Mi propósito principal en este artículo es mostrar que lo que yo tomo como las convicciones básicas de Rorty, con las que simpatizo, no requieren del todo una posición de rechazo frente a la idea misma de epistemología. En efecto, quiero señalar que el proyecto básico de Rorty realmente necesita una actitud más hospitalaria frente a algo que bien puede contar, a su vez, como una reflexión epistemológica. (p. 109), [la traducción es mía].

Esto deja en evidencia que la preocupación que hemos señalado acá concuerda con la percepción de otros lectores y pensadores que conocen el pensamiento de Rorty. En particular, cabe señalar que la rehabilitación de la objetividad a la que hace referencia McDowell, termina señalando una reivindicación de la noción tarskiana de la verdad como «desentrecorilladora», una noción semántica de verdad que en el sentir de Rorty implica una apelación epistemológica a la visión platónica que afirma el estatus ontológico de una «Verdad», a la que se llega a través del diálogo. Esta postura choca

profundamente con el pensamiento conversacional de Rorty. De ahí que señale lo siguiente, en respuesta a McDowell:

Yo pienso que si hacemos lo mejor con nuestros pares, no necesitamos preocuparnos por responder a otras normas, ni al mundo. Pues, como nos enseña Davidson, tú y tus pares y el mundo están siempre rebotando unos con otros en relaciones causales. Esa interacción causal –la triangulación perceptual– es la más íntima conexión que cualquiera pueda tener, bien sea con pares o con el mundo. Platón y sus seguidores te animaron a esperar una conexión más profunda. Pero este deseo de sublimidad debe quedar confinado a los fines de semana dedicados al arte. Está fuera de lugar para nuestra indagación semanal. (Rorty, 2000, p. 127), [la traducción es mía].

Lo expuesto reafirma la línea argumentativa del segundo capítulo de nuestra indagación, en la medida en que pone en evidencia la apelación profunda a la noción de objetividad como acuerdo que queda como legado de la propuesta epistemológica de Quine en el pensamiento de Rorty. La apelación de McDowell hacia la verdad como «desentrecorilladora» (*disquotability*), suscita gran interés, en particular en relación con el pensamiento de Davidson.<sup>57</sup> En suma, lo que nos interesa recalcar en este punto, es que compartimos con McDowell la idea de que la postura de Rorty es demasiado drástica al rechazar la necesidad de una práctica como la epistemología, pues como hemos venido señalando en esta reflexión final, una tecnología de los estímulos sensoriales puede ofrecer utilidad y complementar el marco de una horizontalización del conocimiento. Sin embargo, la visión anti-metódica que presenta Richard Rorty en obras como *Objetividad, relativismo y verdad*, nos permite entender con mayor profundidad la razón de ser de su rechazo frente a una práctica justificatoria como la epistemología. Por lo que cabe indicar que, en escritos como “Pragmatismo sin método”, Rorty nos muestra que:

---

<sup>57</sup> Aunque valdría la pena una ulterior indagación sobre esta propuesta, hay que decir que esto trasciende los compromisos y necesidades conceptuales de la presente indagación.

Si se entiende que el núcleo del *pragmatismo* es su intento por sustituir la noción de creencias verdaderas como representaciones de «la naturaleza de las cosas» y concebirlas en cambio como reglas de acción exitosas, resulta fácil recomendar una actitud experimental y falibilista, pero difícil aislar un «método» que encarne esta actitud. (Rorty, 1996, p. 96).

Frente a esta declaración del norteamericano, considero que si queremos generar un marco de complementariedad entre el pensamiento de Quine y Rorty, y si somos coherentes con la visión democrática de Rorty que apela a la pluralidad de discursos, debemos reconocer que, siempre y cuando carezca de pretensiones de fundamentación, la epistemología naturalizada bien puede participar como un interlocutor más dentro de la conversación que promueve este neopragmatismo. Esto empata con una noción común al interior de la filosofía política contemporánea que indica que el ejercicio democrático debe estar interpelado por su condición necesaria y fundante, a saber, la pluralidad de discursos y creencias<sup>58</sup>; por eso pregunto ¿Si le damos prioridad a la democracia sobre la filosofía, por qué no dar acogida a un interlocutor más como esta disciplina que hace uso del método hipotético deductivo ofreciendo una explicación del proceso de nuestro conocimiento llamada *epistemología naturalizada*?

Lo importante a tener en cuenta es que Rorty no puede rechazar el papel de una epistemología como ésta, no si dejamos de asumirla como un fundamento del conocimiento, sino viéndola, como lo hace Quine, como herramienta adaptativa útil, falible contingente y aun así pragmática, en el sentido de que reconoce las aproximaciones y prácticas investigativas que se ha presentado como reglas de acción exitosa a lo largo del decurso del saber. En pocas palabras, el carácter fundacional de la política democrática abocada a la

---

<sup>58</sup> Ver. Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Madrid: Paidós



pluralidad que promueve Rorty no puede rechazar el papel de un interlocutor que carece de pretensiones de fundamentación y jerarquización del conocimiento como es la epistemología naturalizada, si lo hiciera iría en contradicción con sus principios democráticos.

Debo decir, contagiado por el espíritu pragmatista común a Quine y Rorty, que entiendo que esta disciplina no es la explicación última de la naturaleza esencial del conocimiento, sino más bien una propuesta que busca ofrecer una utilidad práctica al facilitar y ofrecer una explicación plausible del camino de la indagación científica. Soy consciente, además, de que esta epistemología interactúa con otras prácticas o vocabularios, pues comparto la visión holista del conocimiento inherente a los autores que he trabajado. Por eso pienso que es posible hablar de una visión holista y horizontal del conocimiento en la que se pueda valorar al conocimiento no sólo como un conjunto de herramientas adaptativas disponibles, sino también como un sentido, finalidad o propósito de la vida. Lo anterior empata con la propuesta de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989), es decir, con la visión de la filosofía como edificación. Dado que, como he señalado anteriormente, para la filosofía como edificación es un fin en sí mismo que se mantenga la conversación, pues sólo un perpetuo comercio de ideas y pasiones nos puede llevar por la senda de lo que Rorty llama el progreso moral.

Con lo que hemos expuesto en esta reflexión, podemos señalar que los objetivos del neopragmatismo rortiano pueden prescindir del rechazo frente a una práctica que podamos llamar epistemología. Pues, si partimos de la noción quineana de que toda epistemología empirista pretende, en términos generales, responder a la pregunta de la relación entre la experiencia y la teoría, y partimos de la aceptación rortiana de la explicación de la triangulación

perceptual, diríamos que la epistemología naturalizada, tiene cabida al interior de la horizontalización de saberes. Como quiera que Rorty acepta la visión davidsoniana de la triangulación perceptual, él está aceptando un «caballo de Troya de la epistemología naturalizada» pues dicha teoría del conocimiento (la triangulación perceptual) está emparentada con la visión de Quine y es, en gran medida, el camino que continúa y amplía Davidson; al hacerlo, Rorty está aceptando, en efecto, el resultado de una aproximación metódica y científica, además de filosófica, que ofrece una explicación sobre el origen de nuestras creencias con base en la causación entre los impulsos nerviosos de diversos interlocutores y su entorno sensible.

En virtud de lo dicho, podemos afirmar que la epistemología naturalizada puede complementar al neopragmatismo rortiano si flexibiliza y modula levemente sus objetivos (pasando del objetivo de la descripción al de la explicación). Para alcanzar dicha complementariedad, la postura rortiana tendría, al mismo tiempo, que flexibilizarse hacía el reconocimiento de la validez de otras prácticas justificatorias que (como la epistemología naturalizada) involucren la interacción de interlocutores provenientes de diversos *ethnoi* y de diversas disciplinas en la búsqueda por poner al método hipotético-deductivo en favor de la milenaria filosofía del conocimiento.

Gracias a lo expuesto, podemos responder a las preguntas señaladas en la anterior prospectiva, diciendo lo siguiente:

### 3.3 Respuestas a las preguntas de la prospectiva del capítulo II

- a) ¿Qué pasaría con los objetivos de la epistemología naturalizada dentro del escenario del pensamiento de Rorty?

La *epistemología naturalizada* es perfectamente compatible con la horizontalización de los saberes si detenta, únicamente, la potestad de ofrecer una explicación plausible, práctica y tan falible como confiable, de la relación entre las teorías y la experiencia. Si ella busca, con base en esto, ofrecer una tecnología de la *predicción* de los estímulos sensibles es compatible con el horizonte neopragmatista rortiano. Con respecto al pensamiento de Rorty, podemos decir que valdría la pena descartar su rechazo de toda práctica cultural que podamos llamar epistemología, pues su aceptación de la explicación davidsoniana de la triangulación perceptual nos aporta más razones para pensar que Rorty puede dar acogida al método hipotético-deductivo, aun a pesar de lo que señala en su artículo "Pragmatismo sin método" (1996). Es posible que Rorty rechace el valor de una aproximación metódica para la filosofía para rechazar en forma genérica la posibilidad de que exista una teoría o método que suponga una hipóstasis de todas las demás explicaciones, lo que va en contravía con su propuesta de la filosofía como edificación. Esto puede explicar el rechazo drástico que le da el pensador norteamericano al papel del método. Aun así, nuestro marco de complementariedad invita a una mayor selectividad y apertura pragmática a darle un espacio a métodos y disciplinas que se han presentado como reglas de acción exitosas en el decurso de la historia.

b) ¿Acaso la epistemología naturalizada es compatible con la radicalización de la horizontalización?

En este punto podemos decir que no habría ninguna razón para pensar que la epistemología naturalizada no puede ofrecer un valor práctico para el desenvolvimiento de diversas disciplinas. En particular de aquellas que, haciendo uso del método hipotético-deductivo, buscan ámbitos de justificación que trascienden las particularidades históricas y políticas de diversos *ethnoi*. Con ello

estas disciplinas pueden generar un impacto significativo sobre diversas comunidades interpretativas, en la medida en que pueden ofrecer predicciones y prescripciones frente a acontecimientos que pueden afectar la integridad de diversos *ethnoi* (por ejemplo, huracanes, pandemias, calentamiento global, etc.).

c) ¿En qué podrían coexistir y chocar la propuesta de la justificación etnocéntrica con la de la epistemología naturalizada?

La justificación etnocéntrica puede coexistir con la *epistemología naturalizada* si renuncia a su carácter sobre-abarcante y reconoce que, así como tienen validez las justificaciones e indagaciones relativas a las circunstancias históricas, éticas y políticas de una sociedad o *ethnoi*, tienen también relevancia contextos justificatorios cuyo objeto trasciende las particularidades históricas y políticas de un *ethnoi* en particular.

d.) ¿Cuál es el horizonte de justificación que necesitamos para compaginar la búsqueda de un progreso moral con la búsqueda por lograr un mayor éxito predictivo para la ciencia?

### 3.3.1 *Hacia un nuevo horizonte de justificación*

Para responder a la anterior pregunta, debemos decir que un horizonte de justificación que nos permita compaginar la búsqueda de una mayor *asertabilidad* de la ciencia y la búsqueda de un progreso moral, es posible dentro del marco del pensamiento de estos dos autores. Su posibilidad debe ser elucidada por medio de una breve exposición de los enfoques y perspectivas que constituyen estos objetivos y facilitan su complementariedad. Así, considero que el siguiente cuadro puede ilustrar con facilidad y claridad, algunos de los principios que los inspiran (tabla 1):

**Tabla 1. Cuadro comparativo**

<b>Enfoque</b>	<b>Quine</b>	<b>Rorty</b>	<b>Relación</b>
Propósito	Ofrecer una tecnología para el aumento de la <i>asertabilidad</i> de la ciencia	Búsqueda de un <i>progreso moral</i>	Complementariedad
Objetividad	Objetividad como acuerdo <i>intersubjetivo</i> en miras de ampliar el poder predictivo para la adaptación	Objetividad como acuerdo <i>intersubjetivo</i> en miras a crear comunidades democráticas cada vez más comprensivas	Tensión <sup>59</sup>
Ciencia	Ciencia como construcción cultural que trasciende las particularidades de	Ciencia como construcción cultural	Tensión

<sup>59</sup> Creo que el análisis sobre la posibilidad de una complementariedad en este enfoque sería digno de un artículo o una investigación ulterior al respecto; no obstante, esto trasciende los propósitos del actual trabajo de grado.

	su <i>ethnoi</i> de origen		
Verdad	Verdad como creencia que ofrece un valor de supervivencia positivo	Verdad como lo que nos es útil creer	Complementariedad
Epistemología (relación experiencia -teorías)	teorías como producto de una interacción con la experiencia y con otros	teorías como producto de una interacción con la experiencia y con otros	Identidad
Epistemológico	señalamiento de la	propuesta de	complementariedad

político	inconsistencia de la distinción doxa-epistème	horizontalización del conocimiento	de Quine a Rorty
Conocimiento	Herramienta adaptativa	Edificación	Complementariedad
Ontología	Naturalismo Extensionalista y Fisicalista	Construccionismo Social Naturalista	Tensión

Con lo dilucidado hasta ahora, podemos señalar, acerca de la primera tensión que aparece entre los enfoques de ciencia en el pensamiento de cada autor, que debemos indicar que Quine tiene una concepción de ciencia como un conjunto de enunciados y proposiciones. Por eso, su holismo busca explicar la relación de estas proposiciones dándole el marco para sugerir una tecnología que explique estas relaciones con la experiencia mediante el uso del método hipotético-deductivo. A diferencia de esto, el enfoque de Rorty pareciera ser más foucaultiano, al presentar una reflexión que analiza el decurso de la sociedad en clave de la relación saber-poder, semejante a la visión que presenta el filósofo francés en su libro *La arqueología del saber*; una concepción del discurso científico como aquella práctica social que, a través de un método y un discurso, participa del conjunto de prácticas y creencias que comparte una comunidad.

A partir de lo anterior, quisiera indicar que si bien estoy de acuerdo con el hecho de que existen ciencias cuyo devenir histórico ha ido desligándolas de las

condiciones históricas, sociales y políticas de sus causas sociales (como la física la geometría y la química), esto no quiere decir que comparta el que se piense que no hay cabida a una justificación de algunos aspectos de nuestro conocimiento (o de la aplicación y difusión del mismo) frente a uno o a diversos *ethnoi*. Pues es evidente que existen disciplinas que haciendo uso del método hipotético-deductivo tienen por objeto de estudio diversos niveles de grupos humanos que comparten costumbres, creencias y lenguas. Esto nos lleva a concluir que existen diversos tipos de prácticas discursivas; algunas de éstas tienen por objeto (o se relacionan con) grupos étnicos; otras se relacionan con ellos indirectamente.<sup>60</sup>

Habiendo visto esto, hay que decir que una posición frente a la ciencia que fuera compatible con las nociones de Quine y de Rorty indicaría que la ciencia es una práctica que, haciendo uso del método hipotético-deductivo, pretende ofrecer una explicación plausible y útil de diversos fenómenos que son objeto de nuestra experiencia. Ahora bien, resulta que existen fenómenos cuyo escrutinio por una disciplina como la descrita, tiene como consecuencia (e incluso a veces como premisa) creencias que son objeto de interés para un *ethnoi* en particular. ¿Por qué negar la utilidad de una justificación etnocéntrica para disciplinas que en virtud de su objeto de estudio, se relacionan con los *ethnoi*? Con lo dicho podemos afianzar la idea de que podemos librar la tensión en torno a la justificación entendiendo que el nivel de acuerdo intersubjetivo requerido para que acojamos una creencia como verdadera no se reduce sólo a los diferentes grupos humanos o *ethnoi*, sino que puede a su vez trascender la relatividad contextual siendo reglas de acción exitosa (proveedoras de una valor de supervivencia positivo) válidas y útiles para varias comunidades.

---

<sup>60</sup> En este punto me parece relevante aclarar que no adopto la antigua noción de que necesariamente los desarrollos científicos provocan cambios tecnológicos; creo, en cambio, en la relación más circular de la noción de ciencia, tecnología y sociedad, que está abierta a reconocer relaciones de causación condicional y bicondicional entre las sociedades, tecnologías y disciplinas científicas.



En virtud de lo anterior, propongo un nuevo horizonte para compaginar la búsqueda de una mayor «asertabilidad» de la ciencia y un «progreso moral». Un horizonte en el cual aceptemos el valor práctico que puede ofrecer la «epistemología naturalizada» para disciplinas que hagan uso del método hipotético deductivo. Se trata de un escenario de justificación en donde comprendamos que es válido, e incluso necesario, generar una reflexión sobre las consecuencias de una disciplina científica en una comunidad. Uno que reconozca, no obstante, la pertinencia de una libertad para que diversos campos del conocimiento escojan sus públicos de justificación, bien sea en el ámbito de un *ethnoi* particular, o de varias comunidades que se interesen por aprovechar el valor del conocimiento generado que les suscita un interés común.

Tras el señalamiento de las limitaciones de un modelo justificatorio etnocéntrico omnicomprendivo, sugiero que el nuevo horizonte de la justificación debe aceptar la validez de distintos escenarios y autoridades de justificación, dependiendo de los objetivos de los agentes de deliberación. En esta medida, habría que sumar al rechazo de los objetivos fundacionalistas de la epistemología cartesiana, una aceptación de la multiplicidad de disciplinas y escenarios válidos de justificación que se presentan además del etnocéntrico, como aquellos que se pueden generar entre públicos diversos. Esto nos ofrece, en últimas, la posibilidad de evaluar – desde una perspectiva etnocéntrica– la conveniencia de algunas de nuestras creencias, sin pasar sobre disciplinas que quieran confrontar diferentes escenarios de justificación.

Dentro de este modelo podríamos comprender cómo, al interior de una disciplina como la filosofía, puede ser igualmente importante hacer una indagación sobre los Diálogos de Platón o *La fenomenología del espíritu* y una reflexión sobre las repercusiones del quehacer filosófico en la sociedad colombiana. Aunque ambas indagaciones son respetables y coexisten, incluso al interior de muchas facultades

de filosofía, cada una tendría un ámbito de justificación y una autoridad distinta (aunque no independiente sino, más bien, complementaria). La autoridad de la primera sería tal vez una comunidad internacional de especialistas en Platón o Hegel; la autoridad de la segunda sería todo el que tenga interés en analizar las consecuencias del quehacer filosófico en el devenir de la sociedad Colombiana. El nuevo horizonte de la justificación, sugiere así una forma más amplia de pensar los compromisos y reglas de toda disciplina, y de pensar los procesos de justificación o de aceptación y rechazo de creencias de una sociedad.

Dada nuestra preocupación por abrir nuevos horizontes de justificación, podríamos señalar, para terminar que, tanto Quine como Rorty, reconocen que sus procesos de justificación prescinden de una pretensión de fundamentación; sin embargo, quizás difieren en lo que se refieren al dominio en que éstas se realizan. Para Quine, el ámbito de la justificación se desarrolla dentro del marco del método hipotético deductivo; mientras que, con Rorty, el horizonte de la justificación se desarrolla al interior de una preocupación por la política democrática. Por lo anterior, en este horizonte de complementariedad que presentamos, damos cabida a la ampliación de la justificación que se da con Rorty, ante la multiplicidad de objetivos que puede tener una comunidad interpretativa, y acogemos a la epistemología naturalizada quineana, en la medida en que puede responder a un objetivo de deliberación común a diversos *ethnoi* como lo es la predicción que responde a la adaptación y creación de los mundos que habitamos, reímos, analizamos, experimentamos, escribimos y cantamos.

## Bibliografía

Botero, J. (2001). "Presentación de W.V.O. Quine". En *Ideas y Valores*, núm, 115, Abril, pp. 5-39. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia

Brahami, F. (2000) "La amistad: simpatía en Hume y Smith" pp.110-122, p, 114 En Sophie Jankélévitch y Bertrand Ogilvie, *La amistad en su armonía, en sus disonancias*, Idea Books, Barcelona.

Brandon, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Buenos Aires: Herder

\_\_\_\_\_ (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Carnap, R. (1988). *La construcción lógica del mundo*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.

Dermond, M. (2001). "Quine's Holism and Functionalist Holism". En *Mind* vol. 110, n. 440.

Diéguez, A. (2002). "Realismo y epistemología evolucionista de los mecanismos cognitivos". En *Crítica*, vol 34, núm. 102, Diciembre, pp. 3-28.

Duica, W. (2001). "Ciencia y contenido empírico". En *Ideas y Valores*, núm. 115, Abril, pp. 105-120. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.

Estany, A. (2005). *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Madrid: Trotta.

Esteban, J. (2001). "Cordilleras, desiertos y ciénagas. Un homenaje bibliográfico a W.V.O. Quine (1908-2000)". En *Crítica*, vol. 33, núm. 97, pp. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Glock, J. (2003). *Quine and Davidson on Language Thought and Reality*. New York: Cambridge University Press.

Gómez, F.; Francisco, M.; Florián, B.; Giraldo, C. y Bacca-Cortes, E. (2008). "Diseño y prueba de un robot móvil con tres niveles de complejidad para la experimentación en robótica". En *Ingeniería y Competitividad*, vol. 10, núm. 2, pp. 53-74.

Goodman, N. (1995), *De la mente y otras materias: La balda de Medusa*

Habermas, J. (2006) *Teoría de la acción comunicativa*, Trota, Madrid, 2 Vol. Vol I.

Haack, S. (1996). "Reflections on a Critical Common Sensist". En *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 32, n. 3, pp. 359-373. Indiana University Press.

Heikki, J. (2006). "Quine and the Pragmatism". En *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 42, n. 6, pp. 309-346.

Hume, D. (2000) *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, , Edited By: David Fate Norton & Mary J. Norton.

Kant, E. (2006). *Crítica de la Razón Pura*. México: Taurus.

Kim, J. (1988). "What is Naturalized Epistemology". En *Philosophical Perspectives*, n. 2, pp. 381-405.

Koskinen, H. and Pihlström, S. (2006). "Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy ". En *Peirce Society, Summer*, vol. 42, n. 3, pp. 309-346.

Kuhn, T. (2006) *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica.

Lafont, C. (2004) "Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be reconciled with Kantian Constructivism?" En *Ratio Juris*, vol. 17, núm. 1, pp. 27-51.

Lemos, J. (2003). "A Defence of Naturalistic Naturalized Epistemology". En *Crítica*, vol. 35, núm. 105. Diciembre. pp. 49-63

Levi. I. (2006). "Inquiry, Deliberation and Method". En *A Companion to Pragmatism*. Malden: Blackwell.

Maldonado, Z. (2004). "El positivismo lógico: su derrotero y su legado". En *Trilogía 21*, núm. 30-31, pp. 27-32.

Mcdowell, J. (2000). "Towards Rehabilitating Objectivity". En *Rorty and his critics*, Brandom, R. (comp.).

McDermott, M. (2001). "Quine's Holism and Functionalist Holism". En *Mind* 110, núm. 440.

Nietzsche, F. (2000). *La Ciencia Jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Pardo, M. (2011). "El Mockus dramaturgico, un ciudadano teatral" [en línea]. En *Revista Lastana.com* Disponible en <http://www.lastana.com/>

Pierce, C. (1966). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard U. Press. Vol I.

Putnam, H. (2007). "¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?" (Versión en español). En *Signos Filosóficos*, vol. 18, pp. 193-216.

Putnam. H. (1995). "Richard Rorty on reality and justification". En *Rorty and his Critics*.

Quine, W. (1995). "Dos dogmas del empirismo". En *La búsqueda del significado, lecturas de filosofía del lenguaje*, p. 220-243

\_\_\_\_\_ (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_ (1948). *On What There Is*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1995). *From Stimulus to Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1953). *From a Logical Point of View*. New York: New York and Evanston.

\_\_\_\_\_ (1990). *The Pursuit of Truth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- \_\_\_\_\_ (1976). *The Web of Belief*. New York: Mc Graw-Hill Inc, (2<sup>nd</sup>. Ed.).
- \_\_\_\_\_ (1973). *The Roots of Reference*. La Salle, Illinois: Open Court.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Theories and Things*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2005). “Dos dogmas del empirismo”, (Versión en español). En: Valdéz, L. *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, p. 230-
- Rawls, J. (2006) *Liberalismo político*, Fondo de cultura económica, Bogotá
- Revista Ideas y Valores*, (2001). Núm. 115. Abril 2001. Bogotá.
- Richardson, A. (2007). *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. New York: Cambridge University Press.
- Rodríguez, A. (2011). “La ciencia una soberana que no se quiere bajar de su pedestal” [en línea]. En *Revista Lastana.com* Disponible en <http://www.lastana.com/>
- Rodriguez. J. (2001). *Revista de filosofía*, núm. 22, pp.149-157.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: Minnesota University Press.

\_\_\_\_\_. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (segunda edición).

\_\_\_\_\_. (1990). *El Giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_. (1991). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1996). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2000). *Philosophy and Social Hope*. London: Pinguin Books.

Rorty, R.; Habermas, J. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.

Runes, D. (1969). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Gribaldu.

Santos, J. (2008). "La moralidad de la virtud de la justicia. Dos interpretaciones de la honestidad en Hume". En *Universitas Philosophica*, vol. 25, núm. 50, pp. 141-169.

Scruton, R. (1981). *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. London: Roudledge.

Scruton, R. (2003). *Historia de la filosofía moderna de Descartes a Wittgenstein*. Barcelona: Península.

Shook, J. A. (2006). *A Companion to Pragmatism*. Malden: Blackwell Publishers.



West, C. (2008). *La evasión americana de la filosofía, una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Editorial Complutense.

Wittgstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid