

Opción, Año 29, No. 71 (2013): 125 - 148
ISSN 1012-1587

Antifundacionalismo y holismo cognoscitivo en Richard Rorty

Ricardo Chirinos Bossio

*Departamento de Ciencias Humanas.
Facultad Experimental de Ciencias
Universidad del Zulia.
rijchiro@hotmail.com*

Resumen

El propósito de este trabajo es examinar la deconstrucción que Richard Rorty hace a la idea de fundamento último del conocimiento. Para ello, se consideraran las críticas de Quine a los “Dos dogmas del empirismo” y el rechazo de Sellars al “Mito de lo dado”, como elementos centrales en los intentos de Rorty en mostrarnos porqué unos “fundamentos del conocimiento” son innecesarios en el proceso de conformación de la realidad. Desde el punto de vista holístico propuesto por Rorty, la conducta lingüística (creencias, teorías, conceptos, etc.) debe ser entendida como una forma de lidiar con las fuerzas causales, para modificarnos y cambiarnos a nosotros mismos, antes que una supuesta “representación del mundo” que nos permite determinar la verdad última de todas las cosas.

Palabras clave: Antifundacionalismo, Holismo, Antirrepresentacionalismo, “Dos Dogmas del Empirismo”, “Mito de lo Dado”.

Antifoundationalism and Cognitive Holism in Richard Rorty

Abstract

The purpose of this paper is to examine the deconstruction that Richard Rorty makes on the idea of the ultimate foundation of knowledge. For this, the criticism of “Two Dogmas of Empiricism” by Quine and the rejection of the “Myth of the Given” by Sellars will be considered as central elements in Rorty’s attempts to show us why some “foundations of knowledge” are unnecessary in the process of shaping reality. From the holistic perspective proposed by Rorty, linguistic behavior (beliefs, theories, concepts, etc.) must be understood as a way of dealing with causal forces, to modify and change ourselves before an alleged “representation of world” that allows us to determine the ultimate truth of all things.

Key words: Antifoundationalism, holism, anti-representationalism, “Two Dogmas of Empiricism”, “Myth of the Given”.

INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios la filosofía moderna ha tenido a la epistemología como su más acabada obra. La necesidad de encontrar un método seguro para aumentar el saber y el poder de los hombres sobre la naturaleza, impulsó el ideal en el que se enmarcó toda la reflexión filosófica durante los siglos XVII y XVIII. Mientras la ciencia avanzaba progresivamente satisfaciendo nuestras inquietudes acerca del mundo, filósofos como Descartes, Locke y Kant se ocupaban por encontrar de una vez y para siempre, un punto seguro a partir del cual pudiera erigirse, luego, un sólido sistema del saber a salvo de toda duda:

En esto coincidieron las dos corrientes en apariencia opuestas del filosofar moderno. Tanto el racionalismo como el empirismo buscaban ese punto Arquimédico, es decir, un punto de partida seguro que permitiera eludir la relatividad de las opiniones y edificar un conocimiento definitivamente cierto (Bollnow, 1970: 17).

Tal fue la importancia que adquirió durante esta época la reflexión sobre el problema del conocimiento, que muchos pensaban que toda la filosofía debía quedar absorbida en la teoría del conocimiento o, al menos, que sus principales problemas debían decidirse en esta¹.

En efecto, la moderna tradición filosófica occidental, sea en su vertiente racionalista, en la empirista o en una síntesis de ambas, como la propuesta por Kant, se ve apoyada básicamente en la epistemología. La aspiración a un saber universal que hiciese posible la construcción de un gran sistema axiomático que cobijase bajo un solo juego de axiomas a las leyes de todas las disciplinas, se convirtió en la más urgente tarea a realizar por parte de los filósofos modernos².

Tanto el filósofo como el científico³ buscaban una verdad capaz de resistir toda duda posible y que permitiese sostener sobre ella el edificio de una nueva ciencia. Tal presunción supuso la construcción de un método universalmente válido susceptible de acrecentar nuestro conocimiento sobre el mundo, basado en unas reglas universales, así como, en un lenguaje especializado y unívoco⁴.

De esta manera, se impuso una tradición teórica fundada en el método científico inductivo, y orientada por una epistemología, que se creía objetiva, neutral, y en estrecha conexión con las ciencias experimentales. Se desarrolló una línea de pensamiento que consideraba a este nuevo saber- fundado en el método científico-, como la forma más rigurosa y definitiva de conocimiento posible. La reflexión filosófica, quedó subordinada al objetivo cognitivo primario de determinar la naturaleza, condiciones y fundamentación del conocimiento científico:

Con la llegada de la modernidad la prueba racional de la lógica y de la filosofía tuvo que subordinarse a la tarea primordial de ampliar el conocimiento científico de tipo empírico. En la era moderna, con el nacimiento y emancipación de las ciencias fácticas, los conocimientos de la lógica y de las matemáticas características de la filosofía, dejan de ser el objetivo fundamental del conocimiento científico y se convierten en un instrumento para la investigación empírica (Damiani, 1997: 38).

Los intentos por obtener una certeza incontrastable del conocer mediante el retroceso hasta un fundamento asegurado de una vez para siempre, terminaron reduciendo la reflexión filosófica a pura teoría del

conocimiento. En virtud de este giro, la epistemología terminaría convirtiéndose en la disciplina nuclear de la filosofía y esta última, en la única capaz de suministrar un fundamento sólido para el resto de la cultura en su conjunto.

La epistemología hubo de crecer y desarrollarse asociada al problema de saber si nuestras representaciones eran o podían llegar a ser exactas, adecuadas o correspondientes a algo distinto a ellas. Tales representaciones harían las veces de fundamento del conocimiento; del mismo modo, que la epistemología sería la disciplina encargada de encontrar y presentar fundamentos sólidos e incondicionalmente válidos a los que poder asirse

Esta reducción de la filosofía moderna a epistemología trajo como consecuencia el desarrollo de una tradición teórica que se empeñó en concebir la mente como un gran espejo que contiene representaciones diversas- algunas exactas, otras no- que pueden ser estudiadas con métodos puros, no empíricos. Para los filósofos modernos la tarea principal de la filosofía era elucidar el origen de tales representaciones, convirtiéndose las imágenes visuales y en especial las de la mente como espejo de la naturaleza, la principal preocupación de estos filósofos.

Rorty reconstruye la historia de este error. Con base a los cuestionamientos hechos a la teoría del conocimiento tradicional puesta en marcha por filósofos como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Dewey, Rorty intenta descentrar a la epistemología como disciplina paradigmática de la filosofía. Esta tarea la emprende desmontando lo que él llama “la imagen del espejo de la naturaleza”, entendida como la búsqueda de unos supuestos fundamentos del conocimiento.

En efecto, en “La filosofía y el espejo de la naturaleza” (1979), Rorty desconstruye la idea del conocimiento que se deriva de la noción de verdad como correspondencia. La idea de que la mente humana es como un espejo que refleja la realidad ha inspirado el pensamiento filosófico desde Platón hasta Descartes, Kant y también la lejana relación que se puede encontrar en Husserl y Russell que ha hecho consistir la tarea del filósofo en “limpiar y pulir el espejo de la mente o el lenguaje” (Rorty, 1979: 20), para poder establecer así el marco de referencia de todo conocimiento.

La noción del conocimiento en cuanto representación exacta de la realidad exterior fundamentada en procesos mentales especiales y sus-

ceptible de ser comprendida en virtud de una teoría general de la representación; -suministrada en la mayoría de los casos por la teoría del conocimiento-, terminó convirtiendo a la epistemología en la única disciplina capaz de fundamentar y justificar la pretensión de todo conocimiento (1979: 159).

En contraposición a esta concepción, Rorty propone una idea anti-cartesiana o Wittgensteiniana de la naturaleza de lo mental. Si concebimos el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, y no como una relación entre personas y objetos o ideas, carecerá de sentido tratar de aislar representaciones privilegiadas o verdades últimas. La idea de una correspondencia entre proposiciones y mundo se vuelve insostenible pues no tenemos acceso al mundo independientemente de nuestro lenguaje. Lo único que podemos hacer es contrastar creencias con otras creencias, dado que toda referencia es interna a nuestra concepción de la realidad.

En este sentido, el lenguaje no constituye en absoluto ni una exteriorización de las representaciones internas ni una representación externa. Más aún, no se le considerará modelo alguno de representación. Por ello debemos renunciar a la idea de la correspondencia de las oraciones con algo exterior a ellas para considerarlas en cambio, como relacionadas con otras oraciones. Al respecto, afirma Rorty:

Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de la correspondencia de las oraciones y de pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo (Rorty, 1979: 335).

Así pues, los diversos lenguajes -en tanto que vocabularios-, serán entendidos como simples instrumentos o herramientas para hacer frente a la realidad más que como representaciones de la naturaleza intrínseca de ésta. Las ideas sólo se considerarán verdaderas en la medida que ayuden a tener una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia. Es decir, como “aquello que es más conveniente creer”, y no como “la representación exacta de la realidad” (1979: 19).

De esta manera, al abandonarse la teoría del conocimiento que establece una relación isomórfica entre una realidad “objetiva” y una mente que “refleja fielmente lo que hay”, la noción de verdad resultante será la más apta, pues no sería una verdad obtenida mediante un método filosófico, ni por un conjunto de verdades científicas, sino el producto de un “encuentro libre y abierto de opiniones”.

Por lo tanto, la noción de conocimiento como acumulación de representaciones conforme a la realidad exterior sería perfectamente prescindible, dado que podría ser reemplazada por una concepción pragmática del conocimiento que supere el contraste entre contemplación y acción, entre representar el mundo y enfrentarse a él.

Así mismo, al abandonarse la imagen de la mente o del lenguaje como espejo de la naturaleza, la concepción de la filosofía como forma de saber capaz de decidir todo lo relacionado con las posibles pretensiones del resto de la cultura se viene abajo. Dicho de otro modo, al abandonarse el presupuesto de que el conocimiento posee una esencia intrínseca capaz de ser aprehendida con los métodos propios de la filosofía, el objeto de estudio y los presupuestos de la epistemología pierden todo fundamento.

Ahora bien, si ninguna práctica humana, vale decir, ninguna forma de saber puede ser fundamentalmente privilegiada con respecto a otras como sugiere Rorty; ¿no deja explícito este punto de vista el final de la filosofía como disciplina cuasicientífica con sus pretensiones fundacionalistas?, o ¿más bien se refiere al final de un programa de investigación filosófica- el programa epistemológico erigido a partir de Descartes hasta llegar a Kant-, centrado en la concepción del conocimiento como representación?

Uno de los objetivos de nuestro trabajo, es precisamente exponer los principales puntos de vista de Rorty en relación a este problema. En lo que sigue, intentaremos mostrar -mediante un análisis descriptivo- cómo el rechazo por parte de Rorty hacia toda pretensión fundacionalista del conocimiento, conlleva necesariamente a una disolución del programa filosófico centrado en la concepción del conocimiento como representación, inaugurada por Descartes y consolidada finalmente por Kant, así como, la asunción de una concepción holística del conocimiento.

Para ello se explicará el rechazo por parte de Rorty a toda reflexión teórica que busque justificar un tipo de racionalidad -como la científica, por ejemplo- describiendo supuestas condiciones trascendentales del co-

nocimiento. En este sentido, se intentará describir el panorama filosófico (los “dos dogmas del empirismo” y el “mito de la dado”) sobre el que Rorty se propone desmontar la llamada tradición heredada, que sitúa hoy a la epistemología como centro de la filosofía, así como, sus tentativas por convertirla en el fundamento de todo conocimiento y de la cultura en general.

De igual modo, tratar de trazar un mapa del territorio de la obra de Richard Rorty que nos permita contar con una perspectiva global de su pensamiento, sería un esfuerzo que rebasaría los límites de este humilde trabajo. Es por ello que tomaremos como texto clave para el desarrollo de nuestro análisis, la obra que muchos consideran emblemática en la larga y fructífera trayectoria de este insigne autor: “La filosofía y el espejo de la naturaleza” (1979). El análisis descriptivo con el que intentaremos abordar esta obra, permitirá entender los presupuestos teóricos de la propuesta que nos brinda Rorty en ese necesario cambio de perspectiva que ha de asumir hoy la filosofía. Pues, como bien lo afirma nuestro insigne autor: “No se subestime la utilidad de la escritura meramente terapéutica, meramente desconstructiva”.

1. ADIOS AL FUNDACIONALISMO. LOS “DOS DOGMAS DEL EMPIRISMO” EN QUINE

En la introducción dejábamos claro cómo la tradición filosófica erigida en torno a Descartes y Kant, hizo de la epistemología una empresa fundacionalista. Vimos, cómo en la modernidad se consagra una nueva forma de hacer epistemología sin olvidar, claro está, las claras intenciones normativas que las reflexiones tradicionales asumieron sobre el conocimiento y, en particular sobre la ciencia. Así, por ejemplo, en las “Reglas para la dirección del espíritu” de Descartes, son más que evidentes las claras indicaciones (reglas o normas) acerca de cómo deben comportarse los individuos en la búsqueda de conocimiento. Si bien nos encontramos en esta obra con una mera descripción de las razones psicológicas, sociológicas o históricas en virtud de las cuales las personas van produciendo errores y conocimientos meramente probables; la propuesta cartesiana proporciona unas explícitas recomendaciones (un método) que le permitirá a cualquiera - mediante el correcto uso de sus ideas innatas- alcanzar el objetivo de la verdadera ciencia, que para Descartes, no es más que el conocimiento cierto.

En Kant, la demarcación entre el conocimiento científico y el conocimiento metafísico proporciona, por otro lado, un ejemplo más que claro del pronunciamiento normativo característico del pensamiento moderno. Para Kant, la declaración de la imposibilidad de la metafísica como ciencia no depende sólo de la observación de que los juicios sintéticos a priori no sean propios de la metafísica. Depende también, del convencimiento de que sólo debemos considerar genuina ciencia a aquel conocimiento que cumpla con las condiciones de no ser puramente analítico, vacío, y de ser estrictamente universal y necesario (condiciones que sólo pueden cumplir los juicios sintéticos a priori). Como vemos, no existen pues, mayores diferencias en lo relacionado al contenido normativo en las propuestas de Descartes y Kant.

Sin embargo, con el inicio de la modernidad la epistemología va a verse afectada por una circunstancia de vital importancia para el desarrollo de la nueva “teoría del conocimiento”: la progresiva separación entre ciencia y filosofía. Si bien es cierto, que el punto de partida de este proceso puede ser ubicado en las transformaciones que sufre la práctica científica a partir del renacimiento⁵. Es, si se quiere, con Kant, que la idea de una disciplina autónoma llamada filosofía, distinta de la ciencia, adquiere un carácter definido y consciente⁶.

Kant distinguió dos modos de investigación completamente diferentes: el científico y el filosófico. Para Kant, una filosofía, que ya no es ciencia, no puede tener como objeto la realidad empírica, pues de eso se encargan ahora las ciencias. No puede ser tarea de la filosofía, por ejemplo, investigar como conocen los seres humanos. Para los filósofos modernos, en especial para Kant, una teoría del conocimiento debía de tener otros objetivos. De ellos, el principal, ser el fundamento de las ciencias desde afuera. Esto es, establecer las condiciones que hacen posible la objetividad pretendida por las ciencias (que en cierto modo es lo que hace Kant cuando desarrolla su crítica de la razón de la pura, para mostrar dentro de ella la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en las ciencias). En palabras de Rorty:

La demarcación entre filosofía y ciencia que llegó a imponerse fue posible gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía era la <teoría del conocimiento>, una teoría distinta de las ciencias debido a que era su fundamento. Ahora podemos hacer remontar esa idea al menos hasta las meditaciones de Des-

cartes y a *De Emendatione Intellectus*, pero no consiguió la auto-conciencia hasta Kant (1979: 128).

De esta manera, la tarea de la epistemología, en la versión fundacionalista predominante en el pensamiento moderno, ha sido la de proporcionar un fundamento firme a las creencias, es decir, justificar los contenidos, métodos y fines de la ciencia. Para Rorty, el carácter fundacionalista de la tradición filosófica moderna ha sido posible gracias a este peculiar “giro epistemológico” -la distinción entre filosofía y ciencia- donde la teoría del conocimiento pasa a convertirse en la disciplina nuclear de la filosofía y esta última, a su vez, en la única capaz de proporcionar un fundamento sólido de todo saber.

Rorty constata la estrecha relación que la tradición filosófica moderna ha establecido entre la normatividad epistemológica (claramente presente en la idea de justificación) y la búsqueda de un fundamento seguro para el conocimiento. En este sentido, cree que la idea de una <teoría del conocimiento> sólo es posible si se mantiene la distinción kantiana entre concepto e intuición. Así lo entiende Rorty, cuando afirma:

Como hemos dicho ya, la idea de una <teoría del conocimiento> no tendrá sentido a no ser que hayamos confundido causalidad y justificación al estilo de Locke, e incluso entonces parecerá borrosa mientras no hallamos aislado algunas entidades del espacio interior cuyas relaciones causales parezcan misteriosas. Las entidades requeridas son precisamente los <conceptos> y las <intuiciones> (1979: 145).

A juicio de Rorty, Kant se habría quedado corto en su búsqueda de unos fundamentos sólidos para todo conocimiento al hallarse preso en la metáfora cartesiana de la percepción. Para Rorty, la idea de unos <fundamentos del conocimiento> no es más que el remanente de las metáforas platónicas donde se acentúa la analogía entre percibir y conocer. En palabras de Rorty:

La noción de <fundamentos del conocimiento> -verdades que son ciertas debido a sus causas más que debido a los argumentos presentados a sus favor- es fruto de la analogía griega (y especialmente platónica) entre percibir y conocer. El rasgo esencial de la analogía es que conocer que una proposición es verdadera debe identificarse con ser causado por un objeto para hacer algo (1979: 149).

Sólo la distinción entre unos objetos dados (por medio de la intuición) y otros puestos por la mente (los conceptos) podía justificar, al modo de ver de Rorty, una fundamentación racional del conocimiento como la intentada por Kant. No obstante, esta reconstrucción sería errónea en el sentido de que mantendría al conocimiento y su justificación como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan las proposiciones, y no como una simple relación entre ellas. En este sentido, afirma Rorty:

Si pensamos en la <certeza racional> como la victoria en un argumento más que la relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades. (...) En resumen, estaremos donde estaban los sofistas antes de que platón aplicara su principio e inventara el <pensamiento filosófico>: buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme. Estaremos en lo que Sellars llama <el espacio lógico de las razones> más que en el de las relaciones causales con los objetos (1979:149).

En efecto, para Rorty la idea de que la justificación de una teoría no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social; posee un claro componente holístico que permite cuestionar la concepción del conocimiento como una representación exacta, como espejo de la naturaleza:

La premisa fundamental de este argumento es que entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia, y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión en la representación. Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el espejo (1979: 162).

De esta manera, siguiendo los argumentos antifundacionalistas de Quine y Sellars y el holismo en el que estos argumentos se inspiran, Rorty le extiende un acta de defunción al programa epistemológico moderno erigido a partir de Kant:

Si vemos el conocimiento como una cuestión de conversación y de práctica social, más que como intento por reflejar la

naturaleza, no es probable que pretendamos llegar a una meta-práctica que sea la crítica de todas las formas posibles de práctica social. Así pues, el holismo produce, como ha explicado detalladamente Quine y Sellars ha señalado de pasada, una concepción de la filosofía que no tiene nada que ver con la búsqueda de certeza. (1979:162).

En el caso de Quine, Rorty se apoya en su famosa crítica a los “Dos dogmas del empirismo” para subrayar el hecho, de que no hay forma de justificar una creencia a no ser por su referencia a un conjunto de creencias previamente aceptadas. De acuerdo con las tesis propuestas por Quine, el empirismo clásico giraba en torno a dos ideas que con el tiempo han devenido inviables. Una, el intento de definir los conceptos de la ciencia natural por medio de términos de la experiencia sensible. La otra, las pretensiones de justificar las teorías científicas en términos estrictamente sensoriales⁷. En este sentido, afirma Quine, lo siguiente:

El empirismo moderno ha sido en gran parte condicionado por dos dogmas. Uno de ellos es la creencia en cierta distinción fundamental entre verdades que son analíticas, basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son sintéticas, basadas en los hechos. El otro dogma es el reduccionismo, la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata. Voy a sostener que ambos dogmas están mal fundados (Quine, 1984: 49).

Para algunos representantes del Círculo de Viena (Neurath, Carnap, Hempel) la existencia de observables consensuales -independientes de cualquier marco teórico- constituían una base sólida sobre la cual fundamentar la construcción del conocimiento científico. Según este punto de vista, habrían características observables (por ejemplo, “rojo”, “alto”, “frío”, “pequeño”, etcétera) cuya presencia o ausencia en una oración dada podrían ser establecidas por observación directa. En este sentido, la tarea de la epistemología sería la de elaborar un lenguaje observacional que sirviera como fundamento de toda proposición con contenido epistémico. Surge así, el último gran intento por reconstruir racionalmente todo el discurso científico: la reducción del significado de todos los términos científicos al uso de oraciones protocolares (enunciados que describen experiencias).

Carnap emprende esta tarea proponiendo la construcción de un vocabulario puramente observacional, constituido solamente por términos primitivos que designen propiedades observables de acontecimientos o cosas, y términos lógicos, que designen relaciones observables entre ellos (por ejemplo, “x está más frío que y”, “x es más alto que y”, x es más pequeño que y”, etcétera). Carnap suponía que la fundamentación del conocimiento científico en un lenguaje sustentado rigurosamente en la experiencia observacional, acabaría con la ambigüedad conceptual y la especulación metafísica.

Para Quine, la distinción analítico-sintético (la posibilidad de una distinción inobjetable entre predicados observacionales y predicados teóricos) y el reduccionismo (la posibilidad de reducir cualquier proposición epistémica con sentido a términos de la experiencia inmediata) constituyen los dos supuestos teóricos (dogmas) sobre los cuales se apoya el fundacionalismo neopositivista de Carnap. De acuerdo con la dicotomía analítico-sintética es posible distinguir, entre los enunciados verdaderos, aquellos que lo son en virtud del significado de sus términos (los enunciados analíticos) y aquellos que son verdaderos en virtud de los hechos (los enunciados sintéticos). Por esta razón, serán los enunciados sintéticos los que contengan información con respecto al mundo, en tanto que los enunciados analíticos carecerán de todo contenido empírico.

Por otra parte, los enunciados sintéticos, que como ya dijimos son verdaderos o falsos en virtud de la experiencia, adquieren su significado a través de condiciones de verificación. Sin embargo, los enunciados sintéticos que constituyen leyes científicas consisten en enunciados generales y, ya sabemos (el problema de la inducción en Hume), que no existen eventos generales en base a los cuales puedan adquirir su significado. En otras palabras, si toda experiencia tiene carácter singular y por tanto no existen experiencias de lo general; ¿cómo se puede verificar y otorgar significado a gran parte de los enunciados sintéticos?

Para los neopositivistas esta dificultad encuentra solución en la doctrina del significado a través de los enunciados de protocolo. Estos son enunciados que describen experiencias y por lo tanto el método de su verificación está conformado en forma inmediata por el acontecimiento mismo de la experiencia. De esta manera, los enunciados protocolares por estar en contacto directo con la experiencia, extraen de allí su significado. El resto de los enunciados significativos obtendrán su significado por medio de una reducción lógica a enunciados de protocolo. Es de aquí

de donde surge el segundo supuesto teórico (dogma) del fundacionalismo neopositivista criticado por Quine: el reduccionismo. Presupuesto, según el cual, todo enunciado significativo deberá ser reducible a enunciados de protocolo. Sobre este aspecto, afirma Quine lo siguiente:

El dogma reduccionista ha seguido influyendo en el pensamiento de los empiristas de una forma muy sutil y más tenue. Persiste la opinión de que con cada enunciado, o con todo enunciado sintético, está asociado un único campo posible de acontecimientos sensoriales, de tal modo que la ocurrencia de uno de ellos añade probabilidad a la verdad del enunciado, y también otro campo único de posibles acaeceres sensoriales cuya ocurrencia eliminaría aquella probabilidad. Esta noción está sin duda implícita en la teoría de la verificación” (1984: 74).

Pero, a todas estas, ¿cómo queda la filosofía en este radical reduccionismo? Sabemos que enunciados como “Dios existe” o “la sustancia segunda se dice de la sustancia primera”, eran considerados por los filósofos tradicionales como enunciados informativos acerca del mundo y, de acuerdo a la clasificación antes planteada, deberían ser considerados sintéticos. No obstante, según la propuesta neopositivista los enunciados como tal deberían proporcionar el método para su verificación, es decir, deberían poder ser reducidos a enunciados de protocolo. Como en principio estos enunciados se resisten a semejante reducción, se consideran de acuerdo a la doctrina neopositivista, “sinsentidos”, es decir, enunciados carentes de significado.

Sobre la base de este supuesto, toda la filosofía tradicional queda condenada a ser un discurso no significativo, carente de todo grado de verdad. La tarea de la filosofía consistirá ahora en el análisis lógico y epistemológico de las oraciones significativas. Esta tarea incluye el análisis de su forma lógica, la determinación de los enunciados protocolares que se deducen de ellos y a través de los cuales se verifican, así como las relaciones de dependencia lógica entre las diversas proposiciones de las teorías científicas. En otras palabras, el nuevo papel que asumirá ahora la filosofía, desde la perspectiva neopositivista, será el del análisis lógico del lenguaje científico.

Si esto es así, es decir, si los enunciados analíticos como dijimos anteriormente son verdaderos en virtud del significado de sus términos, éstos podrían obtenerse a partir de un enunciado lógicamente verdadero,

sustituyendo un sinónimo por otro sinónimo. Así, de un enunciado lógicamente verdadero, como “Todos los solteros son solteros”, puede obtenerse el enunciado analítico “Todos los solteros son hombres no casados”, mediante la sustitución del término “soltero” por su sinónimo “hombre no casado”. Pues, como bien afirma, Quine: “Lo característico de un enunciado como éste es que puede convertirse en una verdad lógica sustituyendo sinónimos por sinónimos” (Ibíd.: 53). De esta manera, puede decirse que un enunciado analítico es el que se obtiene de sustituir, en una verdad lógica, sinónimos por sinónimos. Al hacerlo de esta forma se define la analiticidad sobre la base de dos nociones: la verdad lógica y la sinonimia.

Para Quine el problema de los enunciados analíticos se presenta al no tenerse claro lo que ha de entenderse por sinonimia. Si por ejemplo, se intenta definir la sinonimia como “intercambiabilidad”, es decir, dos expresiones se consideran sinónimas si podemos intercambiarlas sin que cambie el valor de verdad del enunciado en el cual se presentan, no logramos lo que deseamos. Esto se debe, según Quine, a que la intercambiabilidad, si bien nos garantiza que las expresiones intercambiadas tengan la misma extensión, (es decir, que son verdaderas respecto de los mismos objetos), no nos garantiza que tengan la misma intención, (es decir, que su significado sea el mismo), que a todas luces, es lo que se desea cuando se habla de sinonimia. Al respecto, afirma Quine lo siguiente:

Una ocurrencia muy natural y que merece atento examen es la de que la sinonimia de las formas lingüísticas consiste en su intercambiabilidad en todos los contextos sin que cambie el valor veritativo; intercambiabilidad salva veritate, según expresión de Leibniz. Nótese que la sinonimia así concebida no se libera necesariamente de vaguedad, al menos en la medida en que es posible hacer compatibles vaguedades (1984: 58).

Utilizando otro ejemplo de Quine, las expresiones “criaturas con corazón” y “criaturas con riñón” son verdaderas de los mismos objetos, y por lo tanto, intercambiables, pero sin duda, no tendrán para muchos el mismo significado, por lo que, no podremos decir que son sinónimas.

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 (1984: 63).

Sobre la base de este argumento, Quine termina rechazando la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos (primer dogma del empirismo), por lo que, la famosa distinción entre enunciados verdaderos en virtud del significado de sus términos y enunciados verdaderos en virtud de la experiencia termina también desvaneciéndose. En este sentido, sostiene Quine lo siguiente:

Quiero sugerir en este momento que hablar de una componente lingüística y una componente factual en la verdad de cualquier enunciado particular es un sinsentido que da lugar a muchos otros sinsentidos. (...), resulta entonces absurdo buscar una divisoria entre enunciados sintéticos, que valen contingentemente y por experiencia, y enunciados analíticos que valen en cualquier caso (1984: 76).

Como consecuencia de esto, el intento neopositivista de construir un sistema de reglas que permitiera hacer la reducción completa de cualquier predicado teórico, de manera que, el conocimiento científico pudiera validarse por referencia a un lenguaje observacional donde los términos poseyesen un significado independiente (segundo dogma del empirismo), se viene igualmente abajo.

2. POR UNA CONCEPCIÓN HOLÍSTICA DEL CONOCIMIENTO. LA CRÍTICA AL “MITO DE LO DADO” DE SELLARS

En lo que respecta a Sellars, Rorty ve en el ataque de éste al famoso “mito de lo dado”, una oportunidad más de apropiarse de sólidos argumentos, que le permitirán conectar sus críticas al fundacionalismo en epistemología, con la liquidación de la teoría representacionista del conocimiento.

El punto de partida de la crítica de Sellars al “mito de lo dado” es un aspecto del proyecto fundacionista de justificación del conocimiento proposicional propuesto por los neopositivistas. Según este proyecto, el conocimiento proposicional, que implica habilidades conceptuales manifestadas verbalmente, se justifica por el conocimiento de episodios no-verbales internos (llámese “pareceres”, “impresiones” o “datos de los sentidos”).

La idea de que la observación “así llamada propia y estrictamente” esté constituida por ciertos episodios no verbales que den fe de sí mismos, y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasi-verbales cuando tales actuaciones se realicen “de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje”, constituye, desde luego, el núcleo del mito de lo dado: pues lo dado, en la tradición epistemológica, es lo que es tomado por tales episodios que dan fe de sí mismos; “tomares” que, por decirlo así, serían los motores inmóviles del conocimiento empírico, los “conoceres en presencia” que todo otro conocimiento presupondría, tanto el de las verdades generales como el conocimiento “en ausencia” de cuestiones fácticas particulares. Tal es el marco dentro del cual el empirismo tradicional sostiene característicamente que lo perceptivamente dado es el cimiento del conocimiento empírico (Sellars, 1961: 182).

Sellars cuestiona una versión de esta propuesta, la versión según la cual los datos sensoriales, es decir, lo perceptivamente dado, es el fundamento de todo conocimiento:

Si tenemos en cuenta que lo que se pretende con la categoría de lo dado es, según puede presumirse, dar razón de la idea de que el conocimiento empírico estriba en unos “fundamentos” constituidos por un conocimiento o saber no inferencial de cuestiones de hecho, es muy fácil que tengamos una sensación de sorpresa al advertir que, de acuerdo con los teóricos de los datos sensoriales, lo que experimentamos sensorialmente son entidades singulares (particulares); pues lo que se conoce, incluso en el conocimiento no inferencial, son hechos, y no entidades singulares (1961: 185).

En el caso del conocimiento perceptivo de los colores, que es uno de los casos abordados por Sellars, según la propuesta neopositivista, la capacidad de pensar “x es rojo”, en presencia de un objeto percibido, es el resultado de la habilidad no-conceptual de ser sensible a determinadas características en determinadas circunstancias, algo cuya forma lógica sería “x parece rojo”. Para los neopositivistas, el carácter no-conceptual de esta habilidad se explica, porque:

A) Se posee la habilidad de pensar que otros objetos, además de x, podrían ser rojos (“y es rojo”, “z es rojo”, etc.).

B) porque se tiene la habilidad de pensar que x podría tener otras habilidades, además de ser rojo (“x es redondo”, x es liso”, etc.).

La capacidad de formarse el pensamiento perceptivo “x es rojo” es, para los neopositivistas, una capacidad conceptual, puesto que involucra la capacidad de tener otros pensamientos relacionados. En cambio, la habilidad presente en “x parece rojo”, sólo involucra la capacidad de ser sensible a determinadas características del entorno. Este ejemplo, representa un caso paradigmático de conocimiento proposicional y conceptual que se justifica en virtud del conocimiento de episodios no-conceptuales.

La crítica de Sellars estará dirigida a mostrar que este esquema de justificación no es más que un mito, puesto que la capacidad de representación conceptual del mundo (como “x es rojo”) no es explicable en virtud de habilidades no-conceptuales. Por el contrario, la habilidad de reconocer que algo parece rojo presupone el concepto de ser rojo. Es decir, sin la introducción de una serie de supuestos adicionales - lo que Sellars llama: “toda una batería de conceptos”-, no sería posible tener un conocimiento de observación de hecho alguno. Así lo entiende Sellars, cuando afirma:

Si bien el proceso de adquisición del concepto de verde puede involucrar -y, en realidad lo hace- una larga historia de adquisición de poquito a poquito de hábitos de respuestas ante varios objetos en diversas circunstancias, en cierto sentido nada despreciable no poseeremos ningún concepto relativo a las propiedades observables de los objetos físicos en el espacio y el tiempo a menos que lo poseamos todos (y, en realidad, como hemos de ver, muchas más cosas además). (1961: 161).

Retomando de nuevo el caso de los colores, el que sea considerado como una verdad necesaria que:

(A): x es rojo, sí y sólo sí, les parece rojo a unos observadores normales en condiciones normales (1961: 160),

Suele considerarse como un argumento a favor de la idea de que la capacidad de representación conceptual del mundo se explica en virtud de contenidos no-conceptuales. Los defensores de este argumento alegan, que el parecer rojo en condiciones normales analiza y explica, qué es ser rojo, sin que esto implique -en condiciones normales- capacidad conceptual alguna. No obstante, para Sellars, el que (A) sea una verdad necesaria no puede explicarse bajo ese argumento, ya que lo que noso-

tros llamamos “parecer rojo en condiciones normales”, es precisamente, aquello a lo que llamamos “ser rojo”. En otras palabras, para Sellars, parecer rojo en condiciones normales, no puede dar una definición no-conceptual de ser rojo. Esto se debe, a un detalle que parece pasar desapercibido por aquellos que defienden esta tesis, y es que aquello que suele llamarse “condiciones normales”, son las mismas condiciones en las que las cosas parecen tal y como realmente son. De manera que, la cláusula de normalidad implica necesariamente el concepto de ser rojo. Sellars lo explica de la siguiente manera:

El sentido de “rojo” en el que las cosas parecen rojas es, a primera vista, el mismo en el que las cosas son rojas; pues cuando uno hecha una ojeada a un objeto, concluye que parece rojo (a mí, ahora y desde aquí) y se pregunta si realmente lo es, lo que se está preguntando es, sin duda, si el color -rojo- que parece tener es el que realmente tenga (1960: 154).

En otras palabras, reconocer las condiciones de normalidad como condiciones apropiadas implica “saber en qué circunstancias habrá de colocarse un objeto si uno quiere averiguar de qué color es mirándolo” (1960: 169). Y esto sólo puede ser posible poseyendo previamente no sólo el concepto de ser rojo, sino la noción misma de color. Y ¿cómo poseer una noción clara de color sin relacionarlo con otros conceptos, como el de forma, textura, etc.?

Para Sellars, esta “batería de conceptos” con los que se respalda la autoridad epistémica de los informes observacionales, niega por completo, el carácter mítico del proyecto fundacionalista de cimentar el conocimiento proposicional en un conocimiento no-conceptual, tal como lo propusieron los empiristas:

El conocimiento empírico (como su alambicada ampliación, la ciencia) es racional, pero no porque descansa en unos cimientos, sino por ser una empresa autocorrectiva que puede poner en tela de juicio cualquier tesis o alegato, aunque no todos a la vez (1960: 183).

En este sentido, si la crítica de Sellars al llamado “mito de lo dado” es correcta, el proyecto de explicación de las habilidades conceptuales en virtud de otras no-conceptuales estaría destinado al fracaso. Pues, la aprehensión de lo dado requerirá siempre de un aprendizaje previo: el aprendizaje social (en particular, el del lenguaje).

Desarticulada, de esta manera, la imagen fundacionalista del conocimiento propuesta por la tradición empirista, una visión holística del conocimiento empieza a abrirse paso. Una nueva visión, donde la noción misma del conocimiento como representación, ya no es asumida como una correspondencia fiel con los hechos, sino como una forma más de expresarlo o comunicarlo. Tanto para Quine como para Sellars, la tradición filosófica moderna perdió de vista esta caracterización, fundamentalmente por sobrevalorar la importancia objetiva del conocimiento. Rorty extraerá de estas apreciaciones los elementos teóricos que le permitirán conectar las críticas al fundacionalismo epistemológico propuestas por ambos, a la liquidación de la teoría del conocimiento como representación.

Rorty, insiste en subrayar la importancia de estos dos autores, quienes para él, se oponen a la idea de que la “correspondencia” de determinadas creencias con la realidad, pudiera servir de base para la determinación de su verdad. La concepción holística del conocimiento presente en la propuesta de ambos autores busca subrayar que ninguna creencia puede ser justificada, a no ser por su referencia a un conjunto de creencias previamente aceptadas:

Para defender a Quine y Sellars, trataré de demostrar 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 holística, mientras que la idea de justificación incrustada e la tradición epistemológica es reductiva y atomista (Rorty, 1979: 163).

Esto significa, que no hay forma alguna de salir de la red de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar otra justificación de ellas que no sea la establecida por consenso. De acuerdo a este punto de vista, la justificación de una creencia, será sólo una cuestión de práctica social. No será necesario remitirlas a una base o fundamento último de carácter empírico o metafísico. Pues, como bien lo afirma Rorty:

No encontraremos una base metafilosófica neutra en que apoyarnos para demostrar las cuestiones que plantean Quine y Sellars. No están ofreciendo una <explicación> cuya <adecuación> haya que comprobar, sino señalando la inutilidad

de presentar una <explicación>. Negarse, como hacen ambos, a justificar las afirmaciones recurriendo a episodios conductistamente inverificables (...) es sencillamente decir que la justificación ha de ser holística (1979: 170).

Lo esencial es comprender pues, que al caracterizar un episodio o estado como conocimiento, no se estará dando una descripción empírica de dicho episodio o estado; sólo lo estaremos colocando en el espacio lógico de las razones para su justificación. De esta manera, la justificación de una proposición en cuestión no será ya con la realidad (gracias a una supuesta capacidad de representarnos las cosas), sino con otras proposiciones. Para Rorty, si pensamos de esta manera, “El conocimiento de S de que p es cierto” no remitirá más a la necesidad de adecuación entre sujeto y objeto, entre el yo y la realidad externa, entre la naturaleza y su espejo, sino, más bien, a la relación de p con otras proposiciones, como a la de S con otros sujetos capaces de justificar o refutar p con otras proposiciones:

Así, la cuestión de si podemos ser conductistas en nuestra actitud hacia el conocimiento no es algo que dependa de la <adecuación> de los <análisis> conductistas de las pretensiones de conocimiento o de los estados mentales. El conductismo epistemológico (que podría llamarse simplemente <pragmatismo>, sino fuera éste un término algo sobrecargado) no tiene nada que ver con Watson o con Ryle. Más bien, es la afirmación de que la filosofía no tendrá nada más que ofrecer que el sentido común (con la ayuda de la biología, la historia, etc.) en relación con el conocimiento y la verdad. La pregunta no es si se pueden ofrecer condiciones conductuales necesarias y suficientes para <S sabe que p>; nadie sueña con esa posibilidad. Ser conductista en el sentido amplio de la palabra en que lo son Quine y Sellars no es ofrecer análisis reduccionistas, sino negarse a intentar cierto tipo de explicación (Rorty, 1979: 66).

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos visto como la concepción holística del conocimiento propuesta por Rorty, conduce a la convicción de que la teoría tradicional del conocimiento basada en la idea de la representación o correspondencia con la realidad externa, ya no tiene ningún fundamento. Su actitud behaviorista (conductista) permite, por otro lado, abandonar la pretendida

“conciencia” de producción de sentido, el cual es reducido al simple efecto de adherencia mutua a lo que se comunica. En este sentido, nada que sea trascendente (en el sentido kantiano del término) a las prácticas comunicacionales (creencias) puede dar lugar a una experiencia de verdad. Por lo tanto, el supuesto de una experiencia necesariamente independiente de un contexto comunicacional no tiene cabida en una concepción holística como la propuesta por Rorty. En la que: “si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en ese juego lingüístico (1979: 165).

De este modo, el propósito normativo de fundamentar (justificar) tantos las creencias como sus criterios de evaluación sobre la base de un metadiscurso, queda superado al eliminarse la confusión -que Rorty, atribuye a Locke, y que dio origen a una disciplina filosófica llamada teoría del conocimiento- entre explicación y justificación. Superar esta confusión implica, para Rorty, adherirse a una consideración del conocimiento holista, antifundacionalista y pragmatista que ha de llevarnos a reconsiderar nuestra concepción de la racionalidad, no más asociada a la necesidad de determinar un fundamento inamovible para el conocimiento. En otras palabras, implica contentarse sólo con la explicación, renunciando a la justificación, es decir, a la epistemología.

Esta posición -es más que claro- torna ociosa la idea de una relación representacional entre el lenguaje y el mundo. Pues, para Rorty, no hay forma de limitar una oración y su verdad a una relación con el hecho en sí.

Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como exteriorización de las representaciones internas, sino como representación en absoluto. Debemos renunciar a la correspondencia de las oraciones y de los pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo. Debemos considerar el término <correspondencia a como son las cosas> como un cumplido automático hecho al discurso normal que logra sus objetivos y no como una relación que se debe estudiar y a las que aspirar durante todo el resto del discurso (1979: 365).

En consecuencia, la metáfora del lenguaje como mediación (espejo) entre nosotros y el mundo ya no resulta adecuada como base para la

fundamentación de cualquier saber. Desde la perspectiva holística propuesta por Rorty, es preferible considerar la conducta lingüística (creencias, teorías, conceptos, etc.) como una manera de habérselas con las fuerzas causales, para modificarlas y modificarnos, sin necesidad de apelar a una supuesta “representación del mundo”. Esta forma de holismo, nos obliga a abandonar cualquier esperanza de filosofía primera, es decir, un sistema filosófico que se mantenga separado de (que se justifique con independencia de, y que pueda evaluar a) las afirmaciones de otras formas de saberes. En otras palabras, la totalidad de los léxicos o vocabularios responderán como un todo a la experiencia y no a partir de los enunciados particulares que lo conforman. De este modo, al buscar la explicación del conocimiento ya no apelaremos a una supuesta “capacidad representacional” de nuestra mente, sino, al acuerdo racional con nuestros interlocutores.

Notas

1. En tal sentido afirma Habermas: “Si se quisiera reconstruir la discusión filosófica de la edad moderna, en forma de un proceso judicial, habría que citarla a declarar sobre la única cuestión. ¿cómo es posible un conocimiento digno de crédito?”. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Ed. Taurus, Madrid. 1982. p. 11.
2. Descartes, creyó hallar en la certeza de la propia existencia, tal fundamento. Forzando la *duda* hasta el límite comienza a dudar del mundo físico y aún de las verdades matemáticas. Pero, se da cuenta que no puede dudar de su propia existencia, en tanto que, piensa y duda. < *Cogito ergo sum* >, pienso, luego existo, he aquí un conocimiento indubitable. He aquí, el punto de partida seguro en la auto-certidumbre de la conciencia en el que Descartes creyó haber hallado el fundamento de todo saber. Así lo expresa el mismo Descartes, cuando afirma: “Reconocí que esta verdad: pienso, luego soy, es tan firme y segura que ni siquiera las más estrafalarias imputaciones de los escépticos serían capaces de abatirla”. Locke, por el contrario, junto con los empiristas, ve ese punto firme, ese comienzo seguro, en la *experiencia*. Al igual que Descartes, parte de la conciencia y de las ideas ya presentes en ellas como algo dado, y se pregunta: «¿cómo llegaron esas ideas a la conciencia?». La respuesta empirista, tal como es formulada por Hume, por ejemplo, es clara: “Encontramos,

que toda impresión – sea de la mente o del cuerpo- es seguida constantemente por una idea que semeja, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba de que las unas son causas de las otras; y esa prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causa de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.”. Son, pues, las impresiones que se den a los sentidos el nuevo fundamento seguro, sobre el cual se erigirá la teoría del conocimiento empirista. Las sensaciones es aquello que es dado primero e inmediatamente, por lo tanto, sobre ellas se fundamentará todo conocimiento ulterior y ante ellas deberá justificarse. Para una mejor explicación de este punto, ver: Clarke, Desmond, *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid. Edit. Alianza. 1986.

3. Mucho antes que Descartes, Galileo imaginaba descifrar pensamientos de Dios al establecer una ley física. Para él, la ciencia no hacía más que reproducir el plan divino para la creación. Bien sabido es, que para él la matemática estaba en condiciones de obtener conocimientos parecidos no tanto en cantidad como en calidad a los de Dios, es decir, absolutos. Y otro tanto podría decirse de la física, en cierto modo empapada de matemáticas. Obviamente, Galileo no tenía noción alguna del carácter convencional de los axiomas de las teorías matemáticas, y aún menos del de las reglas lógicas, y por ello podía sostener convencido que las proposiciones matemáticas una certeza objetiva absoluta.
4. Se inicia, de esta manera, la formulación moderna de la relación entre la filosofía y la ciencia. Relación que adquiere la forma de una empresa de *fundación* de la ciencia por la filosofía, y que en el curso de los siglos generará una relación problemática, tensa y ambivalente entre ambas; en la que no quedará claro sobre a cuál de ellas – si a la filosofía o a la ciencia – le corresponde la última palabra en materia de conocimiento.
5. Se inicia, de esta manera, la formulación moderna de la relación entre la filosofía y la ciencia. Relación que adquiere la forma de una empresa de *fundación* de la ciencia por la filosofía, y que en el curso de los siglos generará una relación problemática, tensa y ambivalente entre ambas; en la que no quedará claro sobre a cuál de ellas – si a

la filosofía o a la ciencia – le corresponde la última palabra en materia de conocimiento.

6. Kant se encuentra frente al éxito alcanzado por la física newtoniana, al que le contraponen la falta de progreso de la metafísica. Para Kant, es sólo la nueva física y no la metafísica la que está en capacidad de proporcionarle a la ciencia su método. Y, ya sabemos que la acientificidad de la metafísica es el producto de la falta de juicios sintéticos *a priori*, los únicos capaces de proporcionar el auténtico conocimiento científico.
7. Precisamente, este último aspecto fue el primero en ser abandonado como meta de los empiristas al percatarse –en el caso de Hume– de la imposibilidad de justificar en términos observacionales todos los enunciados de las ciencias naturales (problema de la inducción). Sin embargo, los intentos por definir los significados de los términos científicos mediante el uso de un discurso compuesto estrictamente por oraciones sobre datos sensoriales, ha sido una preocupación constante en el seno del movimiento empirista.

Referencias bibliográficas

- BOLLNOW, Otto. 1970. **Introducción a la filosofía del conocimiento**. Editorial Amorrortu. Buenos Aires (Argentina).
- CLARKE, Desmond. 1986. **La filosofía de la ciencia de Descartes**. Editorial Alianza. Madrid (España).
- DAMIANI, Luis. 1997. **Epistemología y ciencia en la modernidad**. Ediciones FACES-UCV. Caracas (Venezuela).
- HABERMAS, Jürgen. 1982. **Conocimiento e interés**. Editorial Taurus. Madrid (España).
- QUINE, Willard. **Desde un punto de vista lógico**. Editorial Orbis. Barcelona (España).
- RORTY, Richard. 1979. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**. Editorial Cátedra. Madrid (España).
- SELLARS, Wilfrid. 1971. **Ciencia, Percepción y Realidad**. Editorial Tecnos. Madrid (España).