



## ¿Cuál es el lugar de la filosofía? Consideraciones a partir del relativismo ontológico y epistemología naturalizada de Quine

**Horacio Bernardo**

proximafrase@yahoo.com

### 1. Introducción

El presente trabajo, a la luz del planteo quineano, se propone indagar sobre la posibilidad y pertinencia de una filosofía en tanto que “epistemología naturalizada”, analizando críticamente las posibles consecuencias que se siguen de un planteo de esta índole. Con ese fin, nos propondremos llevar al límite las tesis quineanas de holismo, relativismo ontológico y rechazo de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, con la finalidad de analizar los efectos que de ello se desprenden.

En relación con nuestro objetivo, nuestras preguntas de partida son: ¿es posible una epistemología naturalizada? y, en caso de que fuera posible, ¿qué consecuencias o con qué elementos nos compromete una postura de esta índole?

Para ello, y previo al abordaje de nuestras interrogantes, habremos de despejar ciertas dudas sobre, al menos, tres tentaciones críticas respecto al planteamiento quineano. (Sección 2). Una vez visualizadas las mismas y, tras haber extraído los elementos de base correspondientes, nos propondremos llevar al límite las tesis de nuestro autor (Sección 3). Por último, extraeremos las conclusiones de nuestra investigación, reflexionando sobre las mismas, y tentando una posible vía de salida a los problemas detectados (Sección 4).

### 2. Tres tentaciones críticas al planteo Quineano

#### 2.1. Primera tentación crítica – La crítica al relativismo

La propuesta quineana de una epistemología naturalizada, posee una clara vinculación con el relativismo ontológico propuesto por el propio autor, ya que este último constituye una de las principales bases del planteo. Ahora bien, si la epistemología naturalizada se asienta en una tesis relativista, Quine habrá de defenderse contra el ataque corriente a cualquier tesis de esta índole.

Uno de los puntos por donde el crítico podría asestar su golpe lo encontramos en el artículo “Dos dogmas del empirismo”. En el mismo, Quine señala:

*“(…) no hay enunciado alguno inmune a la revisión. Hasta una revisión de la ley lógica del tercio excluido se ha propuesto como un expediente para simplificar la mecánica cuántica; ¿y qué diferencia hay en principio entre un cambio así y el cambio por el que Kepler sustituyó a Ptolomeo, o Einstein a Newton, o Darwin a Aristóteles?”*

Sobre la base del fragmento citado, una de las vías críticas podría ser la siguiente: cuando Quine propone el enunciado: “*no hay enunciado alguno inmune a la revisión*”, ¿qué ocurre con el propio enunciado que acaba de formular? ¿Acaso no es el propio enunciado de ausencia de inmunidad, él mismo, inmune a revisión?

El hecho de afirmar lo antedicho puede reconstruirse en el siguiente enunciado (H):

(H) “*Para todo enunciado  $p$  perteneciente al lenguaje  $L$ ,  $p$  puede ser revisado*”

Pero, adicionalmente, debemos considerar que:

(I) “*H es un enunciado perteneciente a  $L$* ”

Por lo tanto, por *modus ponens*:

(J) “*El enunciado (H) puede ser revisado*”

Por lo tanto, si es verdadero que (H), el propio enunciado (H) puede ser revisado, lo que implica la existencia de, al menos, un enunciado (X), perteneciente a la red, no posible de revisión. En consecuencia, podemos admitir una de dos opciones: o bien debemos confiar que por razones pragmáticas habrá al menos un enunciado que no deberá ser sometido a revisión (o sea, que habrá al menos un enunciado eterno), o bien que el enunciado (H) no debe ser sometido a revisión. Pero, sea cual sea la opción tomada, por ambos caminos llegamos a que no es posible admitir el propio enunciado (H)

Ahora bien, una salida alternativa a dicho problema puede consistir en quitar el enunciado (H) del lenguaje  $L$  e introducirlo a un metalenguaje  $LL$ , pero la misma sería rechazada por Quine, por cuanto todo enunciado de corte epistemológico, debe funcionar del mismo modo que cualquier enunciado de la ciencia natural.

La solución de Quine, en contraste a la anterior, consistirá en señalar al crítico que su crítica misma carece de sentido, por cuanto su razonamiento busca, implícitamente, una justificación que él mismo ha abandonado al rechazar la distinción analítico / sintético. Y esto porque la paradoja anterior lleva implícita la semilla del verificacionismo.

En otras palabras, lo que Quine señalará al crítico es que ha analizado su planteo desde un empirismo, por decirlo de algún modo, dogmático. Quine no busca justificar la red de enunciados sino explicar el modo en que dicha red funciona, cómo se comporta. En otras palabras, sólo una vez abandonada la pretensión de justificación, dicho enunciado funcionaría a la manera de cualquier otro enunciado científico.

## **2.2. Segunda tentación crítica – La crítica de circularidad**

En caso de que Quine haya superado satisfactoriamente la crítica al relativismo, hay una segunda tentación crítica que deberá sortear. Eliminado el metalenguaje  $LL$ , Quine, a través de su proyecto de naturalización de la epistemología, sostiene que todos los enunciados epistemológicos pertenecen a la red del lenguaje  $L$ . En este sentido, ¿qué ocurre cuando un enunciado se refiere al comportamiento de la red misma? En otras palabras: ¿es posible introducir en la red un enunciado que se refiera a la red en su totalidad?

Veamos el asunto detenidamente. Supongamos que la red cognitiva consta de 100 enunciados y que el epistemólogo extrae una conclusión sobre ellos. Así ahora la red cognitiva consta de 101 enunciados, por lo que el enunciado que hablaba de la red resulta obsoleto. Consideremos un ejemplo.

Concédasenos nuevamente que el conjunto de los enunciados con valor cognitivo son 100, y que las materias a las cuales se refieren son exclusivamente astronomía, botánica y geología. El epistemólogo podrá extraer, con verdad, el siguiente enunciado (K): “La red de enunciados con valor cognitivo se refiere a un objeto que no consiste en una actividad humana”. Ahora bien, en el preciso momento en el que introduce este nuevo enunciado en la red, el mismo pasa a ser falso, porque el propio enunciado (K) (con valor cognitivo) se refiere precisamente a una actividad humana (la actividad cognitiva)

Ahora bien, Quine podría sortear esta crítica argumentando que la epistemología no consiste en un estudio de los enunciados con valor cognitivos en cuanto productos finales, sino a la propia actividad cognitiva. O sea, no analiza lo que se conoce, sino el cómo, el por qué y el para qué de lo que se conoce. Pero esto abre la posibilidad a una crítica subsidiaria: admitiendo que la epistemología estudia la actividad cognitiva y, adicionalmente, siendo la actividad epistemológica una actividad cognitiva, ¿cómo se resuelve la circularidad que emerge de este razonamiento? O sea, ¿cómo puede dar cuenta la epistemología de sí misma?

Aquí Quine señalaría al crítico lo mismo que en la primera tentación: pedir justificación es no haber comprendido el pragmatismo implícito en el planteo. La epistemología no justifica el conocimiento, por lo que no es necesario que se justifique la epistemología. Y esto es claro por cuanto, si Quine admitiera la necesidad de una justificación, debería admitir la existencia de una “epistemología de la epistemología” y “una epistemología de la epistemología de la epistemología” y así, *ad infinitum*.

En concreto, Quine, apelando al pragmatismo, abandona la pretensión de que la red describa cómo es el mundo, sino cómo funciona nuestro comportamiento en relación a un otro que llamamos mundo. Quine mismo, cuando señala que no hay significados, sino conductas significativas, está revelándonos el abandono del proyecto empirista dogmático, para pasar, desde un abordaje empírico y sin dogmas, a un planteo vinculado con el pragmatismo en tanto capítulo de la psicología.

### **2.3 Tercera tentación crítica – La crítica al pragmatismo**

Pero si Quine ha logrado sortear las dos críticas anteriores a través de su inclusión del pragmatismo, habrá de sortear, pues, la crítica propia al pragmatismo. En este sentido permítasenos, por lo pronto, utilizar la crítica de Russell a la concepción pragmática de la verdad de William James como plataforma de arranque.

El planteo de James contiene la tesis “lo verdadero es útil y lo útil es verdadero”. De dicha tesis, tengamos por cierto que lo verdadero es útil y analicemos si es posible que lo útil sea verdadero.

En cuanto a Quine, el mismo afirma, “*la ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría*”<sup>1</sup>, o sea, que admite la existencia de determinados objetos por una cuestión de práctica científica. En este sentido, el planteamiento de Quine tiene conexión con el de James por cuanto este último afirma que las verdades “pasan” hasta que alguien demuestre lo contrario. O sea, que damos por válidos ciertos objetos en vista de una determinada práctica.

---

<sup>1</sup> QUINE, W. V. “Dos dogmas del empirismo”

Por ejemplo, puedo enunciar que la tierra está en el centro del universo y con ello admitir determinados objetos, por ejemplo:

1. El “punto C”, centro del universo, ubicado en la posición de la Tierra
2. El “movimiento retrógrado” de los planetas externos del Sistema Solar.

Asimismo, puedo enunciar que el sol está en el centro del universo, con lo que admitiría:

1. El “punto S”, centro del universo, ubicado en la posición del Sol
2. El “movimiento de traslación” de la Tierra

Ahora bien, la crítica de Russell al pragmatismo de William James es absolutamente válida para el planteo de Quine, ¿cómo puedo saber que la segunda versión teórica es más útil que la primera?”

Pero esta crítica adolece de una falencia o, mejor dicho, de una confusión, porque pretender que desde el pragmatismo se puede establecer un criterio para comparar dos teorías, es suponer que “una es más verdadera que otra” y es, nuevamente, no haber comprendido el planteo pragmático. Ni a James ni a Quine le preocupan demasiado cuál es mejor en los términos en los que (sin decirlo) está pensando Russell; o sea, la correspondencia de los enunciados con el mundo. Y esto porque para interactuar con el mundo, parece no ser útil saber qué porción de verdad hay en los enunciados y en la ontología, cosa que Russell parece no haber comprendido. Por esto cuando James dice “lo verdadero es útil y lo útil es verdadero”, no se está refiriendo a una Verdad a la cual hay que llegar, sino a una determinada práctica que nos permite interactuar con el mundo, cosa con la que Quine estaría de acuerdo. En este sentido, mientras que el correspondentismo de Russell plantea la Verdad como algo estático, el pragmatismo plantea la verdad como proceso de interacción, que tiene más que ver con los fines que con las cosas. Ilustremos esto último con un ejemplo.

Elijamos, ex profeso, un ejemplo mundano. Pongamos por caso que me encuentro en una situación en la que necesito alimento y que, con lo único que cuento, es con una lata de determinado alimento y un abrelatas. Ahora bien, si yo supiera que con el abrelatas puedo llegar a mi objetivo (o sea, abrir la lata y alimentarme), el enunciado previo (A): “los abrelatas abren latas” sería verdadero de antemano y, por ende, útil. Ahora bien, si yo desconociera la función de un abrelatas, sólo a través de la utilidad que, por ensayo y error, me proporcionara la práctica “abrir una lata con este objeto X cuyo nombre y utilidad desconozco”, llegaría al enunciado A, y entonces, se cumpliría que lo útil es verdadero. Ahora bien, un punto central que no hay que dejar de vista es el teleológico. “Lo útil es verdadero” se cumple siempre y cuando exista una necesidad previa o, en otros términos, exista una necesidad de interacción con el mundo. No es de extrañar, entonces, que la verdad, tanto en un planteamiento russelliano como en uno pragmático (James o Quine) se refieran a cosas distintas porque, mientras Russell se refiere a ella en tanto que correspondencia con los objetos, el pragmatismo lo enfoca desde una dinámica de interacción del sujeto de acuerdo a finalidades, en donde los objetos por sí pasan a ser secundarios.

Ahora bien, si hablamos de fines, el planteamiento teleológico nos lleva al nudo del planteo russelliano entre comparación de teorías, ¿cómo puedo saber que una me va a llevar a mis fines de modo más eficiente que la otra? Y pretender una respuesta, es hacer nuevamente estática la verdad. Con la sola pregunta, Russell supone que:

1. Existe en la práctica A una porción de utilidad X respecto al fin F
2. Existe en la práctica B una porción de utilidad Y respecto al fin F
3. Si X mayor que Y
4. Entonces X es más útil que Y
5. Entonces X es verdadera

Pero el tema que deja de vista es que no se puede “substancializar” la utilidad. Las prácticas no tienen en sí una utilidad. Por ejemplo, que yo utilice un sistema ptolemaico o uno copernicano para describir el universo, no depende de la utilidad que tengan en sí, sino de las prácticas que exceden a la formulación teórica misma. Y, asimismo, que una práctica para un fin F resulte más útil que otra, no implica que sea más verdadera en el sentido de que dicha práctica tenga algo más que ver con el mundo, porque ese mismo mundo depende de las prácticas y los fines determinados. La correspondencia que puede plantearse pues, es entre un fin previsto y un resultado logrado o no, o entre un fin previsto y la eficacia o eficiencia entre las diversas formas de lograrlo. Por ejemplo: podemos decir que el sistema copernicano resulta más eficiente que el ptolemaico porque permite, con menos cálculos, determinar la posición de los planetas del sistema solar, pero decir por ello que el planteo copernicano contiene más verdad que el ptolemaico, resulta intrascendente (no olvidemos que Galileo presentó, inicialmente, una serie de comprobaciones “copernicanas” como simples hipótesis de trabajo, cosa que fue aceptada por las autoridades eclesiásticas)

Por último, el planteo pragmático quineano nos invita a reflexionar el mundo desde un punto de vista de la actividad y para el cual se debe abandonar toda pretensión de conocer las cosas, los objetos externos, porque conocer el mundo implica “necesitar del mundo”, relación en la cual, si bien el mundo se le impone como referente último al sujeto, en cuanto este último tiene pretensiones cognitivas respecto a él, es el sujeto quien se le impone (a través de su propia necesidad) al mundo.

Ahora bien, al afirmar que el sujeto se le impone al mundo, nos acercamos, de algún modo, al planteamiento kantiano, porque bien podríamos considerar esa imposición a modo de una especie de sujeto trascendental sobre el cual la filosofía podría construir juicios sintéticos a priori. Claro está, Quine no estaría de acuerdo con un planteo de esta índole, pero la pregunta que surge es, ¿acaso el pragmatismo mismo no supone cierto tipo de apriorismo? ¿Acaso la propia interacción no supone una especie de apriorismo (cognitivo o no) residente en el sujeto? Y es aquí donde surge, a nuestro entender, un punto central de debate respecto a la posibilidad de naturalización de epistemología. Si definimos un juicio pragmático *a priori* como la condición de posibilidad (independiente de la experiencia) de una actividad pragmática podemos plantear, ¿existen los juicios pragmáticos *a priori*? De existir, entonces la filosofía encontraría un lugar (no naturalizado) en el análisis de dichos juicios. De no poder hallarlo, deberá conformarse con actuar al modo que una ciencia empírica.

En resumidas, cuentas, si Quine logra salvar las dos primeras tentaciones críticas recurriendo al pragmatismo, podrá pasar a la naturalización de la epistemología sólo si logra demostrar de algún modo que no son posibles los juicios pragmáticos *a priori*. Parafraseando a Kant digamos, a modo de sospecha inicial, que de la resolución de la pregunta “¿son posibles los juicios pragmáticos *a priori*?” podría pender el futuro de la filosofía, en tanto que lugar de abordaje distinto al de cualquier ciencia empírica.

### 3. El planteo de Quine más allá de las tres Tentaciones Críticas

Como hemos visto, si Quine ha logrado “pasar” satisfactoriamente las tres tentaciones críticas, lo ha hecho pagando un precio que, a su entender, podría no resultar caro: el hecho de abandonar el contraste entre red ontológica y mundo, para sustituirlo por otro que, si bien empírico, resulta sensiblemente diferente: red vs. interacción con un “otro” al que llamamos mundo. Y esto es claro por cuanto su tesis de la indeterminación de la traducción nos permite sostener que, mediante dos redes ontológicas y de enunciados distintas ( $O_1$  y  $O_2$ ) podemos llegar a describir las mismas

conductas significativas (o sea, las mismas interacciones de los sujetos con el mundo) sin que, por ello, una de las dos deba ser necesariamente errónea o falsa. Se confirma, adicionalmente, por cuanto nuestro contacto con el mundo, dependiente de ciertos estímulos en los órganos sensoriales, no debe ser analizado desde el punto de vista de la conciencia de los mismos. En ese sentido, Quine afirma:

*“La que cuenta como observación puede ahora ser establecido en términos de la estimulación de los receptores sensoriales, dejando que la conciencia salga por donde pueda”<sup>2</sup>*

El cambio de mira fundamental de esta postura (fruto del pragmatismo) es abandonar el centro en la relación “sujeto – mundo”, sustituyéndola por la relación “sujeto – interacción con el “mundo” fruto de centrar la vista no tanto en el objeto a conocer, sino en la actividad humana (conductual) que lleva al sujeto a necesitar conocer determinado objeto. Veamos esto con un ejemplo.

Supongamos que en determinado momento existe un investigador que intenta desentrañar alguna ley acerca del movimiento de los caballos y que, antes de iniciar la investigación, sólo cuenta con la nociones de “movimiento” y “caballo” En vista de los conceptos que trae y la experiencia directa, no podrá establecer más ley que “los caballos se mueven”. Ahora bien, antes de introducir un nuevo concepto/objeto, ha de preguntarse para qué quiere investigar dicha materia. Supongamos, pues, que la investigación va dirigida al mejoramiento de las condiciones del animal en tanto que medio de transporte humano. Para ello, el investigador introduce el concepto de “velocidad”. Ahora puede enunciar leyes sobre el movimiento del caballo sobre la base de la velocidad observada. Pero sigue teniendo la noción de “caballo” compacta, cosa que no le permite relacionar la velocidad, con alguna parte del cuerpo del caballo. Introduce ahora nuevos conceptos, como por ejemplo, la noción de “patas”. Ahora podrá enunciar leyes sobre la relación entre la velocidad del caballo y el movimiento de las patas del caballo.

Podría seguirse avanzando en el ejemplo, pero ya con lo dicho es suficiente para corroborar la afirmación de Quine: *“la ciencia es una prolongación del sentido común, que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría”*. Pero si esta formulación es cierta, hay algo que no debe ser perdido de vista y es la razón que ha llevado a que haya sido necesario “hinchar la ontología”. O sea, en el ejemplo anterior, el motivo por el cual se ha estudiado el estudio del movimiento de los caballos<sup>3</sup>. Bajo esta perspectiva, vemos que los enunciados que extraiga el investigador serán recogidos en el lenguaje, mientras que la justificación de los mismos no podrá encontrarse en el lenguaje mismo sino en el motivo propio de la investigación. Dicho de otro modo, el lenguaje no puede autojustificarse o, en otros términos, no puede justificarse todo enunciado de un lenguaje L mediante otro enunciado del lenguaje L.

De lo dicho anteriormente, puede señalarse lo siguiente:

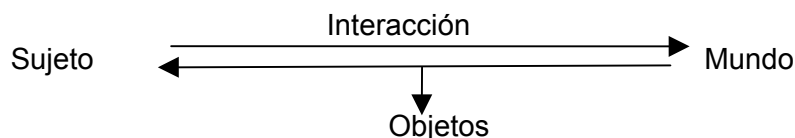
1. Todo enunciado necesita de un lenguaje L
2. Todo lenguaje L necesita de objetos
3. Todo objeto necesita de una interacción del sujeto.

por lo que, será de esta interacción de donde surgirán los objetos que serán recogidos por el lenguaje, tal como se ve en el siguiente esquema

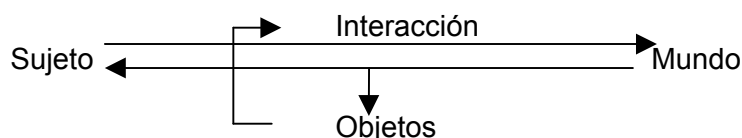
---

<sup>2</sup> QUINE, W. V., “Naturalización de la Epistemología”

<sup>3</sup> O sea, considerar que, en la investigación, el caballo es visto en tanto que “medio de transporte humano”



Pero el esquema presentado, adolece de estatismo, por cuanto resulta difícil creer que la interacción con el mundo es siempre la misma y, en el caso de la ontología, que la misma no altere la interacción futura del sujeto con el mundo. Por tanto, el esquema debe incluir la influencia de los objetos sobre la interacción humana, tal como se muestra a continuación:



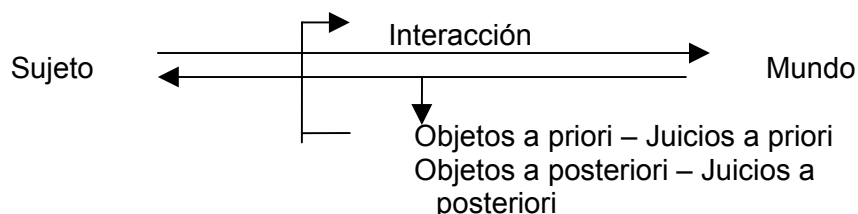
Nótese que en este esquema los objetos no altera el mundo, sino la interacción que el sujeto realiza con el mundo (el mundo es el referente último que hace posible las prácticas. Asimismo, los objetos pueden o no alterar nuestra concepción del mundo por cuanto alteran nuestra interacción con el mundo, y aquí es donde el pragmatismo es fundamental. De este modo, una nueva interacción afecta a los objetos, ya que pueden resultar vigentes u obsoletos en virtud de la propia modificación que ellos mismos han introducido. Pongamos por caso el ejemplo del propio Quine, cuando afirma que hasta la ley del tercio excluso ha sido puesta a revisión en virtud de los nuevos hallazgos en la mecánica cuántica. En este caso, los nuevos objetos microfísicos nos habilitan a nuevas prácticas y, en virtud de estas nuevas prácticas, otros objetos son propuestos para revisión.

Por este motivo, para comprender el planteo quineano debe abandonarse la noción clásica de experiencia y considerarse un nuevo tipo de empirismo vinculado al pragmatismo, donde nuestras experiencias no se refieren al mundo, sino a nuestra interacción con el mundo, siendo este último, condición de posibilidad de la interacción. O sea, se deberá considerar que, a pesar de no poder haber objetos sin mundo, no por eso se habrá de creer que los objetos refieren al mundo. Por eso mismo, experiencia debe ser entendida como interacción.

Ahora bien, el esquema anterior también resulta incompleto. Sería completo si consideráramos a un primer sujeto sin lenguaje, pero lo cierto es que, salvo en el caso de un supuesto Adán, ninguno de nosotros es capaz de tener una experiencia inicial semejante. Por ese motivo, cuando el sujeto es puesto en el mundo (o, si se quiere, dentro de una comunidad), ésta última le proporciona enunciados que, desde la óptica del sujeto, son dados. En este sentido, existe para todo sujeto (a excepción de este supuesto Adán) un cierto stock de objetos *a priori* en dos sentidos: son *a priori* porque son anteriores al sujeto, pero sobre todo, porque resultan independientes de la experiencia del sujeto. Pongamos por caso: la astronomía nos dice que *Mercurio es el planeta más próximo al Sol*. Por supuesto, pocos dudarían de dicho enunciado, pero muchos somos los que jamás hemos tenido una experiencia observacional del mismo. Sin embargo cuando, a través de la ciencia, nos enteramos de ello, ¿de qué nos estamos enterando? ¿De un objeto del mundo? Claramente no, por cuanto los objetos, como hemos señalado, no describen el mundo, sino nuestra interacción con el mundo. Considerando experiencia como interacción, el enunciado *Mercurio es el planeta más próximo al Sol*, corresponde a una experiencia ajena que nos es dada por el lenguaje.

En este sentido, para los que nunca hemos tenido una experiencia semejante, el enunciado antedicho resulta *a priori* al menos en el segundo sentido (que es el que nos importa), por el hecho de ser independiente de nuestra experiencia. Pero eso no quiere decir que el enunciado deba ser analítico (es bastante improbable la existencia de este tipo de enunciados a la luz del planteamiento quineano): dicho enunciado es *a priori*, porque es independiente de mi experiencia. Ahora bien, podría decirse que se está hablando de un sujeto empírico particularizado, y que dicha consideración no es prueba suficiente del planteo, punto que aclararemos con el siguiente ejemplo. Si decimos “*Montevideo fue fundada en 1726*”, este enunciado es *a priori* para cada uno de los miembros actuales de la comunidad, pero no porque haya sido anterior a todos ellos, sino porque es independiente de la experiencia de cualquiera de los miembros. Así, si afirmamos un enunciado E, puede que ninguno de nosotros haya experimentado E y que, al mismo tiempo, lo tengamos como parte de nuestro cuerpo de creencias con valor cognitivo verdadero.

Ahora bien, en vista de lo anterior, es posible rescatar la distinción entre enunciados *a priori* y *a posteriori*, abandonando la distinción analítico / sintético. De esta manera, todo enunciado, ya sea *a priori* o *a posteriori*, puede ser puesto a revisión.



Ahora bien, el lector atento pedirá alguna explicación adicional respecto a nuestra distinción, atendiendo a la pregunta sobre la vinculación con el planteo quineano. En ese sentido, debemos analizar dos puntos que trata nuestro autor:

1. El papel de la comunidad vinculado a
2. las sentencias de observación

Respecto a esto último, el propio Quine ofrece la siguiente definición de sentencia de observación:

*“...una sentencia de observación es aquella sobre la que todos los hablantes de una lengua dan el mismo veredicto cuando se da la misma estimulación concurrente. Para exponer el asunto negativamente, una sentencia de observación es la que no es sensible a diferencias de experiencia pasada dentro de la comunidad hablante”<sup>4</sup>*

Y luego, Quine, acota el propio concepto de comunidad, a través de ejemplo donde compara una comunidad de especialistas con una de no especialistas:

*“¿Y cuál es el criterio para ser miembro de la misma comunidad? Simplemente la fluidez del diálogo. (...) Lo que cuenta como sentencias de observación en una comunidad de especialistas no podría contar siempre para una comunidad más amplia”<sup>5</sup>*

<sup>4</sup> Op. Cit. 2

<sup>5</sup> Ibid. 4



Y por último señala:

“...el rasgo de una sentencia de observación es el acuerdo intersubjetivo bajo estimulación concordante...”<sup>6</sup>

De lo anterior, surge claramente que, al menos, existe una condición *a priori* que debe aportar un sujeto al emitir un juicio sobre determinada sentencia de observación: pertenecer a una comunidad determinada. Y es *a priori* no sólo por ser anterior a la sentencia observacional misma, sino porque es condición de posibilidad de la misma en tanto acuerdo intersubjetivo con otros miembros de la comunidad. Al pertenecer a una comunidad X, existe una cantidad de objetos y sentencias previas que condicionan el hecho de compartir una misma observación. A ese respecto, el propio Quine señala el ejemplo ante la diferencia entre dos personas (una especialista y otra no) ante un tubo de rayos X. Pero la pregunta es, ¿qué implica establecer como condición previa el pertenecer a una determinada comunidad? Y, más concretamente, ¿acaso este requisito no abre nuevamente la posibilidad de establecer la filosofía como una propedéutica *a priori*? Veamos más detalladamente el asunto.

Kant pudo justificar el conocimiento científico a través del sujeto trascendental, o sea, una entidad universal *a priori* que aporta una determinada estructura que hace posible el conocimiento científico. En este sentido, la verdad de las sentencias dependen de un sujeto trascendental que, al ser único y eterno, da como resultado que el conocimiento científico, por la propia constitución del sujeto, posea también estas características. Para ello, Kant necesitó apelar a la distinción analítico/sintético, la cual Quine ha rechazado. Pero también habrá que reconocer que todos los juicios de la metafísica kantiana son sintéticos, o sea, dependen de la experiencia si bien no proceden de ella. En este sentido, los juicios sintéticos *a priori* dan cuenta de la forma en que estructuramos la empirie y, dada la existencia de un único sujeto trascendental, dicha estructuración ha de ser verdadera y eternamente válida. Ahora bien, Quine, si bien plantea algo muy diferente a lo anterior, no deja de tener ciertas similitudes con el planteo kantiano, por cuanto el viejo sujeto trascendental, basándose en lo visto anteriormente, se acota y se convierte en un “sujeto trascendental comunitario”, en tanto que condición de posibilidad de acuerdo sobre determinado dato observacional. Por ejemplo, supongamos que un médico observa un paciente con determinados síntomas y le receta una determinada medicación. El hecho de emitir los juicios “los síntomas T dan cuenta de la presencia del mal M” y “la medicación D cura el mal M” no implican que el especialista haya experimentado la enfermedad, o que haya visto a otro paciente con la misma dolencia, o siquiera haya visto la medicación correspondiente. Significa que el especialista hace propia una experiencia que en realidad no le pertenece, sino que ha sido una experiencia E realizada por otro miembro de la comunidad, según determinada metodología de trabajo que quizás ni aquel otro científico haya creado por sí mismo. En ese sentido, el juicio del médico que receta es un juicio que podríamos llamar “comunitario *a priori*” porque procede de un sujeto “comunitario *a priori*” y no del propio médico, en tanto que sujeto empírico particular<sup>7</sup>.

Pero si se ha admitido lo anterior, es claro que cabe agregar el componente histórico al análisis. En ese sentido, el juicio antedicho sería un “juicio histórico-comunitario *a priori*” Esto quiere decir que el juicio dependerá de determinada

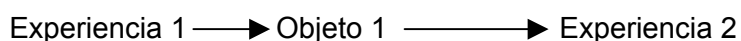
<sup>6</sup> Ibid. 4

<sup>7</sup> Por supuesto, descartamos la posibilidad de mala praxis o negligencia, bajo el supuesto de que todo médico conoce perfectamente el corpus científico sobre el que basa sus sentencias observacionales y sus juicios.

ontología particular que exista en determinado momento X. La pregunta que surge es, ¿cómo es posible dicha variación?, pero más importante aún, ¿cuál es el objetivo pragmático que persigue dicho sujeto histórico-comunitario?

Por dejemos por ahora de lado la terminología respecto a este sujeto “histórico-comunitario a priori”, ya que a esta altura de la exposición se manifiesta un problema que es parte del nudo central de nuestra indagación, vinculada a las consecuencias que es posible deducir del relativismo ontológico quineano. Como hemos visto, en base a este último, los objetos no refieren al mundo sino a nuestra interacción con el mundo, y los juicios que emitiremos respecto a él lo serán de acuerdo a objetos creados previamente dentro de una determinada comunidad en un determinado momento X. En base a esto, indaguemos cómo se da el proceso por el cual tanto los objetos como las formas de interacción van evolucionando a través de un determinado suceder de prácticas.

Para ello, consideremos que, de acuerdo a determinada interacción, se crea un determinado objeto en el lenguaje y que, ese objeto permite una nueva experiencia. De modo esquemático tenemos



Consideremos, ahora, el momento que va desde la experiencia 1 a la creación<sup>8</sup> del objeto 1 como un *ciclo de experiencia* (CDE). Teniendo en cuenta que, al introducir una experiencia nueva, lo que se contrasta con la misma es toda la red ontológica, el objeto 1 jugará un papel importante, condicionando la siguiente experiencia. Teniendo en cuenta lo antedicho, digamos que un CDE determinado alterará la experiencia futura, cosa que resulta clara en el caso de la ciencia. Piénsese en los conceptos sobre la velocidad de la luz en el espacio si consideramos el objeto “éter” y los que podemos obtener si consideramos el objeto “quanta” O las diferentes experiencias posteriores y objetos asociados que resultan de considerar, vinculado a la combustión, el objeto “flogisto” o el objeto “oxígeno”

Ahora bien, si consideramos nuevamente la situación de un supuesto Adán que tiene la opción de crear su primer objeto, ese propio proceso puede ser definido como un primer ciclo de experiencia (CDE<sub>1</sub>). A través de ese primer objeto (o primer conjunto de objetos) creados, ahora este sujeto puede tener otras experiencias. Pongamos por caso que el primero objeto corresponde a “manzana”. Una vez definido ese objeto, sus pretensiones cognitivas pueden ahora dirigirse hacia otros puntos lo cual lo llevaría a crear, por ejemplo, el objeto “cáscara” y “pulpa” (CDE<sub>2</sub>) Claramente, así podemos seguir (lo mismo que en el ejemplo del investigador del movimiento de los caballos), lo cual da la pauta de que la capacidad cognitiva del Adán planteado va variando de acuerdo a los objetos creados previamente.

Teniendo en cuenta lo anterior, consideremos ahora la siguiente pregunta, ¿qué es lo que se consigue en cada uno de los CDE? En otros términos, qué ocurre con un CDE<sub>m</sub> cuando *m*, por decirlo de un modo matemático, tiende al infinito? O, de otro modo, si consideramos un ciclo *m* y un ciclo *n*, de tal modo que *n* es mayor (posterior) a *m*, ¿qué ventaja se obtiene en CDE<sub>n</sub> respecto a CDE<sub>m</sub>?

A modo introductorio, digamos que la respuesta a Quine es que, mediante la construcción de nuevos objetos se logra “simplificar la teoría”. Ahora bien, considerando su empirismo sin dogmas, veamos qué clase de empirismo es el que está tomando en cuenta Quine. Si consideramos una teoría como una explicación sobre la forma en que interactuamos sobre ciertos objetos, veamos qué ocurre cuando vamos avanzando en cada uno de los CDE. En el ejemplo de Adán, claramente el

---

<sup>8</sup> La creación de un objeto puede incluir la “destrucción” de uno o un conjunto de objetos anteriores.

CDE<sub>2</sub> está condicionado por el CDE<sub>1</sub>. Así, sucesivamente, cada CDE<sub>i</sub> recogerá los CDE anteriores. Pero, ¿qué ocurre cuando en un CDE determinado se elige cambiar, por decirlo de algún modo, de paradigma? ¿Se sigue cumpliendo que un CDE determinado considera los anteriores? Pongamos por caso, cuando se decide pasar de una física newtoneana a una relativista, ¿es cierto que el nuevo CDE considera los anteriores? La respuesta es claramente afirmativa, por cuando los problemas que intenta explicar la nueva teoría corresponden a la antigua<sup>9</sup>, y la antigua es condición de posibilidad de la segunda, por más que el nuevo paradigma convierta en insentidos los problemas del que ha sustituido. Por ejemplo, sin los estudios sobre la velocidad de la luz previos, o la problemática respecto al perihelio de Mercurio, es claro que no puede surgir la física cuántica ni la teoría relativista. Por lo tanto, en términos kuhnianos, ya sea que estemos en un período de ciencia normal como en uno de revolución científica, se sigue cumpliendo que un CDE cualquiera considera al menos al anterior, y si el anterior considera a su vez al anterior a él, podemos decir que:

*Dado un CDE<sub>m</sub>, la condición de posibilidad del mismo es todo CDE<sub>i</sub>, siendo 1 < i < m-1*

Ahora, si consideramos este proceso de *ciclos de experiencia* en el ámbito de una determinada comunidad, ¿qué es lo que se consigue al pasar de un ciclo a otro?, ¿hacia dónde va la ciencia en la medida pasa de un CDE<sub>m</sub> a un CDE<sub>(m+1)</sub>? Y fundamentalmente, ¿cuál es el papel de la epistemología en todo este proceso?

La respuesta de Quine se dirige a la inclusión de elementos provenientes de la teoría psicológica conductual y la teoría evolucionista darwiniana. Respecto a la posible tentación crítica sobre circularidad, Quine responde:

*“...yo veo a la filosofía no como una propedéutica a priori o labor fundamental para la ciencia, sino como un continuo de la ciencia (...) No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera. Todos los hallazgos científicos, **todas las conjeturas científicas que son plausibles al presente**, son, por lo tanto, desde mi punto de vista, tan bienvenidas para su utilización dentro de la filosofía como fuera de ella”<sup>10</sup>*

Quine, al incluir como insumo de la filosofía “todas las conjeturas científicas que son plausibles al presente”, no pretende dar cuenta de por qué son plausibles esas y no otras. Lo más que puede pretender es decir que dicha plausibilidad se relaciona cierta utilidad que proporcionan las mismas respecto a otras u otras anteriores. En este sentido, el problema de desentrañar qué se obtiene en un CDE posterior a otro permanece planteado y, ante el mismo, Quine ofrece una respuesta que necesita apelar a cierta cualidad innata del sujeto que, a través de la actividad científica (en nuestros términos, ciclos de experiencia), va depurándose. Nos referimos a la capacidad de detectar similitudes y géneros entre objetos, cualidad innata por el cual el individuo (perteneciente a una comunidad determinada) va aprendiendo los distintos objetos reconocidos por dicha comunidad (por ejemplo, la forma, el color, etc.) Ahora bien, respecto al avance científico, Quine señala que:

<sup>9</sup> En el sentido que el nuevo paradigma resulta en virtud de aquellos elementos que son problemáticos para el anterior.

<sup>10</sup> QUINE. W. V. “Géneros naturales” (el resaltado es nuestro)

*“en general, podemos considerar un indicio muy especial de la madurez de una rama de la ciencia el que no necesite ya de una noción irreductible de similaridad y género”<sup>11</sup>*

y al final señala:

*“Es ese estadio final en que el vestigio animal es totalmente absorbido en la teoría. En esta carrera de la noción de similaridad, que comienza por su fase innata, se desarrolla a lo largo de los años a la experiencia acumulada, pasa después de la fase intuitiva a la similaridad teórica, y desaparece por completo al final, tenemos un paradigma de la evolución que va de la sinrazón a la ciencia”<sup>12</sup>*

Ahora bien, a la luz de lo expuesto anteriormente, podemos resumir el planteo quineano respecto a la ciencia en este modo:

1. En un primer estado, la interacción del sujeto es posible mediante la facultad de concebir similitudes.
2. La ciencia, en cada ciclo de experiencia va creando objetos teóricos que no necesariamente tienen que tener referencia directa a dicha interacción a través de similitudes.
3. En cada ciclo de experiencia, la ciencia avanza cuando logra no necesitar de nociones irreductibles de similitud.

Por lo tanto, si nuestra reconstrucción es correcta, Quine afirma que la ciencia avanza cuando, sin dejar de ser útil, se aleja cada vez más de toda referencia respecto a la interacción primaria del sujeto. Esto podríamos traducirlo diciendo que en un  $CDE_n$ , con  $n$  tendiendo a infinito, los enunciados de la ciencia estarían cada vez más alejados de nuestra facultad innata de interacción cognitiva con el mundo a través de la función de similitud. De acuerdo a nuestro esquema previo, vimos que en cada CDE existe un componente “creado” que son los objetos. Ahora bien, dichas creaciones van teniendo un peso cada vez mayor en las próximas observaciones, tanto así que, para un CDE muy alto, el componente interactivo sería muy leve respecto al de la construcción de objetos previa. En este sentido, si desde el principio de este trabajo hemos dejado en claro que, en el planteo quineano, la relación entre sujeto y el mundo no es tan sino que lo es la relación entre el sujeto y su capacidad de interactuar, ahora prácticamente eliminada dicha interacción, cuanto más avanzada esté una ciencia determinada y cuando mayor sea su CDE, será una construcción cada vez más despegada de la propia interacción de los sujetos. Llevando al límite dicha conclusión, imaginemos que la ciencia tuviera un CDE lo suficientemente alto o cerca de un supuesto estadio infinito. En este caso los enunciados científicos ya no tendrían ningún contacto ni con el supuesto mundo primigenio (o sea, la cosa con la que interactúa el sujeto) ni con la interacción de los sujetos con el mundo, pudiendo bien ser la red de dichos enunciados una especie de cápsula despegada de los elementos antedichos. En este sentido, el ideal de Quine sería, por ejemplo, expresar al ser humano en términos de objetos tales como genes u otros términos teóricos que, si bien, tienen su base en la experiencia, tenderían cada vez más a trascender dicha experiencia, siempre y cuando cumpla con determinados fines pragmáticos. En términos de la metáfora de la nave de Neurath, en este estado ideal absoluto, todos los objetos provendrían de la ciencia y la única forma de interactuar con ellos sería mediante la ciencia misma. Es como si la nave de Neurath, además de no ver costa alguna, fuese construyendo a su alrededor paredes y techo y se transformara en una

---

<sup>11</sup> Op. Cit. 10

<sup>12</sup> Op. Cit. 10

especie de cubo cada vez más hermético que no necesitase saber siquiera que es una nave. Si este proyecto asintótico lograra concretarse algún día (situación ideal y límite), entonces tendríamos un mundo en tanto descripción sistemática de los estados de cosas, pero, ¿de qué tipo de estado de cosas? Claramente, en términos pragmáticos, una nueva y hermética nave de Neurath, es mejor y más “manejable” que la anterior pero, ¿es realmente esto lo que merece ser llamado avance desde la “barbarie”, “desde la sinrazón a la ciencia”? Si este es el caso, el modo pragmático de la ciencia según Quine sería acomodar el supuesto mundo circundante a una forma tal que sea lo más útil posible, pero al precio de, en sus últimas consecuencias, eliminar eso mismo que circundaba al sujeto y cuya interacción intentaba estudiar.

Pero si, como lo hace Quine, estamos dispuestos a pagar ese alto precio, entonces sí podríamos hablar perfectamente de una epistemología naturalizada. En una red de enunciados científicos que, conforme avanza al infinito en sus múltiples ciclos de experiencia, va anulando la experiencia misma, la propia red de enunciados se convierte en lo suficientemente trascendental como para ser ella misma, por sí misma, la propia condición de posibilidad de la experiencia. Por tanto, eliminada la alteridad (interacción / red), no queda más que la propia red, y sólo luego de que aquello de tan pragmático se haya vuelto absolutamente necesario podría hablarse en modo lícito de una epistemología naturalizada.

#### 4. Reflexiones Finales

Respecto a lo dicho anteriormente, una de las conclusiones que puede extraerse podría resumirse en la siguiente frase: “*lo útil es útil, pero lo demasiado útil se convierte en trascendental*” Dicha frase-resumen, podemos afirmar, es la que resulta de llevar al límite las consecuencias pragmáticas del planteo quineano, pero que bien podría adaptarse a otros planteos pragmáticos. Claro está que el discurso y método científicos nos resultan útiles en tanto que somos “animales enfrentados a un mundo hostil”, pero no por eso habremos de aplaudir acriticamente a la ciencia, en tanto que, como hemos visto en el análisis del planteo quineano, cuanto más útil y necesaria se vuelve, más nos aleja del punto de partida original, en tanto que se vuelve ella misma, condición de posibilidad de su propia práctica. En este sentido, considero que la epistemología naturalizada de Quine, si bien es un valioso instrumento para comprender el devenir del desarrollo cognitivo, no resulta adecuada ya que adolece de “acriticismo” al menos en dos sentidos.

El primero de ellos, es el *acriticismo ético*. Igualar el discurso filosófico al científico no sólo implica un abandono a las pretensiones de justificación sino que, implícitamente, se transforma en un modo poderoso de legitimación del propio discurso científico. En este sentido, son importantes las aportaciones de Apel al respecto, en tanto que búsqueda alternativa de, sin abandonar el pragmatismo, considerar la posibilidad de introducir elementos trascendentales normativos.

El segundo de ellos, es el *acriticismo que conduce a la pérdida de vista del filón descriptivo-crítico* que la filosofía no debería descuidar, ya que una vez admitido el planteo pragmático, la función que puede cumplir la filosofía es la de visualizar los límites respecto al avance pragmático de determinada actividad, o sea, *detectar y/o denunciar los límites entre lo pragmático y lo trascendental de determinada práctica*.

En este sentido, el filón filosófico puede bien ser el detectar determinadas prácticas *a priori* que condicionan las presentes. Dichas prácticas *a priori* pueden ser recogidas en “juicios pragmáticos a priori”, en los cuales no se pierde de vista las prácticas de las cuales surgen. Claro está, dichos juicios serán históricos, y correspondientes a una determinada comunidad. Lo que antes llamamos “juicios

histórico-comunitarios a priori” ahora bien podemos resumirlos simplemente en “juicios pragmáticos a priori” Ahora bien, la interrogante que queda planteada es la siguiente; ¿son posibles estos juicios pragmáticos a priori? Apel nos demuestra, a la luz de su planteo, que sí. ¿Es posible rechazarlos? Quine, implícitamente, los rechaza, para estadios en los cuales el CDE se va volviendo cada vez más alto. En este sentido, la decisión teórica se enraba fuertemente con una decisión ética, en tanto que podemos encontrar en la filosofía una herramienta descriptivo-crítica o, simplemente, una disciplina *ancillae*.

Por lo tanto, establecer una epistemología naturalizada, no solamente lleva en sí la semilla de la legitimación del discurso científico, sino que pierde de vista las condiciones pragmáticas de posibilidad de los propios discursos. La utilidad de dichos juicios consiste en que nos permiten conocer qué prácticas han pasado de útiles a trascendentales y de allí extraer consecuencias éticas (ya que podemos estar de acuerdo o no con las mismas). De este modo, y sin volver a un discurso que implícitamente legitimaba la práctica científica, el pragmatismo encuentra su filón crítico no-falibilista y, así, la filosofía recupera su lugar dentro de la red cognitiva, en tanto actividad descriptivo-crítica de las prácticas sociales entre las cuales, la ciencia es una de ellas.

## 5. Referencias Bibliográficas

- CAORSI, C. “Quine”, <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0106/quine.htm> (publicado originalmente en Revista “Relaciones”, Serie Pensamiento XL)
- GIBSON, R., “Quine on the Naturalizing of Epistemology”
- QUINE, W. V., “Dos dogmas del empirismo”
- QUINE, W. V., “La relatividad ontológica y otros ensayos (Caps. 3 y 5)”, Editorial Tecnos, Madrid, 1974.
- ROS, A., “Epistemología naturalizada en Quine” en “Análisis Filosófico Nros. 1 y 2”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 1982
- RUSSELL, B., “Ensayos filosóficos (Cap. 5)”, Editorial Altaya, Barcelona, 1993.