

*Método analítico y trascendentalidad**

JOSEP L. BLASCO
(Universitat de València)

Pretendo, en el escaso tiempo de que dispongo en una ponencia de esta naturaleza, y en un contexto cuyo ritual nos obliga a una breve exposición y a un breve debate, exponer mis posiciones ante un problema vivo, pero quizá no afrontado directamente de la epistemología de la segunda mitad de nuestro siglo, por supuesto dentro de la llamada tradición analítica.

No estoy seguro de que la expresión “filosofía analítica” sea un rótulo adecuado para ninguna tendencia, método o escuela de la actividad filosófica. En un sentido muy general y puede que trivial, aunque no estoy seguro, la filosofía es, desde sus orígenes, análisis: análisis del pensar y del ser, y de las condiciones de uno y otro. Sin embargo sólo en nuestro siglo se ha etiquetado una manera de hacer filosofía como “filosofía analítica”, por motivos no del todo claros.

El rótulo tuvo éxito en momentos culturales, a mediados de siglo, en los que la confrontación, más ideológica y política que filosófica, pudo distinguir entre dialéctica y analítica como métodos contrapuestos y maneras diferentes de entender el conocimiento y la realidad. Los parámetros de esa distinción y confrontación han periclitado por razones sobradamente conocidas

*Investigación realizada dentro del Proyecto “Escepticismo y relativismo en la epistemología contemporánea”, subvencionado por la DGICYT, nº PB93-0683.

y la filosofía, que por definición no puede permanecer ajena a los avatares del pensamiento y de la acción, de la razón teórica y de la práctica, ha de resituarse, una vez pasada la polémica, en el fondo de la cuestión: no se trata de una confrontación de métodos, éste siempre ha sido un falso problema en la historia de la filosofía, sino de cómo acercarnos a los problemas, epistemológicos en este caso, que escapan a los límites de la razón, pero que, recordando a Wittgenstein y a Kant, han de ser planteados para fijar, si esta *actividad* es posible, los límites de la razón.

He utilizado el término “fijar”, pero cualquier otro de la misma familia semántica nos podría ser útil: “establecer”, “precisar”, “regular”... Se trata en todo caso de actividades normativas, también puede pensarse que no se trata de “fijar” sino de “describir” tales límites, ya que lo son *de facto*, y en este caso la actividad no sería tanto normativa como enunciativa o constativa. Este dilema me servirá de hilo conductor en esta ponencia. Y los problemas filosóficos en torno a los cuales girará la reflexión serán los problemas epistemológicos: el conocimiento humano, sus condiciones, sus fundamentos, su justificación, su valor de verdad, estructura, etc..., a conciencia de que lo que hay y como se conoce lo que hay son cuestiones tan inseparables como lo que se dice y como se puede decir.

Es un tópico decir que en nuestro siglo algunos grupos de filósofos han adoptado el análisis como método para dilucidar estas cuestiones. ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Qué es el análisis, cuando no se refiere a la trivialidad que desde Platón o Aristóteles la filosofía se ha dedicado a tareas analíticas? No es nada sencillo aclarar en qué consiste el análisis como método. Quizá el sentido más claro, dentro de una pluralidad de posiciones difíciles de reducir a tesis comunes, es el de los positivistas lógicos: análisis, como tarea de la filosofía, quiere decir “análisis lógico del lenguaje científico”, y éste consiste no sólo en “mostrar” a la manera del *Tractatus* la forma lógica de los enunciados, sino también en precisar (que no es sino mostrar) las reglas lógicas de transformación de cualquier enunciado teórico en las oraciones de observación de las que se deduce, así dice Carnap en *Filosofía y sintaxis lógica*, que la epistemología es una parte de la sintaxis. Los demás problemas epistemológicos son psicológicos y, por tanto, empíricos y solubles desde la metodología científica de la Psicología. Así pues, en el planteamiento neopositivista la epistemología es un espacio en blanco entre la lógica y la psicología. En ese espacio en blanco sólo habita un enunciado espurio, del que no se sabe ni tan siquiera si es un enunciado, se trata del enunciado que reza así: “el significado de un enunciado fáctico consiste en su

método de verificación” (o cualquier otra formulación del llamado principio de verificación o criterio empirista del significado). Dicho enunciado ni es de naturaleza lógica ni es un enunciado fáctico, es decir ni pertenece a la sintaxis ni a la psicología; ¿sería muy difícil admitir que es a la vez un “enunciado” metasintáctico (metalógico) y metacientífico (metaempírico)? ¿no podría ser ese el camino para entender el concepto de *lógica trascendental*? Tendremos que volver sobre la cuestión. Por el momento convengamos, pues, en que se trata de un enunciado puramente epistemológico, sea lo que sea lo que este término signifique.

Volvamos al problema del análisis. Decía que los neopositivistas, al menos alguno tan emblemático como Carnap, tuvieron claro en qué consistía el análisis: sintaxis lógica, y consecuentemente podemos afirmar que las proposiciones filosóficas y *a fortiori* las proposiciones epistemológicas (excepto las empíricas que conciernen a la psicología) son tautologías. Es sabido que con anterioridad, Carnap había usado la sintaxis lógica con fines constructivos, en el *Aufbau*, con el fin de dar cuenta de la reducción de unos conceptos a otros, pero cuando en el seno del Círculo de Viena se discute la naturaleza de la investigación filosófica el análisis se precisa como el método de mostrar formas lógicas y reglas de transformación entre enunciados que en definitiva dan cuenta de la “reducción de unos conocimientos a otros”, que era lo que pretendía el *Aufbau*.

La fundamentación del análisis sintáctico como método de la filosofía depende de dos supuestos: 1) la tesis derivada del principio de verificación de que sólo puede decirse algo con sentido o bien a través de proposiciones científicas o bien a través de proposiciones sintácticas, que no dicen nada pero que están sometidas a controles formales. Y 2) la creencia generalizada, y con razón, de que la lógica es el instrumento más riguroso para el análisis.

Después del imperio vienés el análisis como método entra en una nebulosa, en una especie de noche de gatos pardos, en la cual resulta difícil precisar en qué consiste. El paso del análisis sintáctico al llamado análisis (o “elucidación”) conceptual se efectúa a sabiendas de perder precisión metodológica, aunque se gane en algo que podríamos llamar flexibilidad analítica y riqueza conceptual. Pero, como reiteradamente ha sido denunciado, la filosofía y consecuentemente la epistemología, pierde capacidad constructiva, es decir, capacidad teórica para convertirse en un cúmulo de dispersos análisis de términos epistémicos en situaciones pragmáticas determinadas, pero con prohibición expresa de teorizar. Wittgenstein ha sido muy explícito al res-

pecto: “estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc... Este orden es un *superorden* entre —por así decirlo— super-conceptos, mientras que por cierto las palabras «lenguaje», « experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lmpara», «puerta» (Ph.U. 97) ¡Verdad, experiencia, deducción... tienen un uso tan humilde como mesa, lampara, silla! Quizá sea esta una estrategia sana contra hechizos metafísicos, pero no es en absoluto una propuesta metodológica para proceder con rigor en el análisis de dichos conceptos. El análisis como “elucidación conceptual” (o como quiera que se le pueda llamar a la actividad filosófica que se refugia en la pragmática del uso ordinario del lenguaje huyendo de las estrechos corsets de la lógica formal) no ha aportado ningún rigor al análisis de los problemas epistemológicos, aunque no pueda negarse, ni es en absoluto mi pretensión, que determinados análisis conceptuales puedan ser considerados como valiosas aportaciones a los análisis semánticos y epistemológicos: un importante ejemplo, aunque ni mucho menos el único, lo constituye *How to do things with words* de Austin, cuya influencia en los estudios lingüísticos sigue todavía vigente. Sigo pensando, como dejé escrito hace años, que aunque Wittgenstein acepta que es tarea de la filosofía analizar la correspondencia entre conceptos y hechos generales de la naturaleza (Ph. U. II. p. 230) “no ha habilitado un método adecuado a tal investigación, la propia estructura de las *Philosophische Untersuchungen* es una prueba de ello” (*Lenguaje, Filosofía y Conocimiento*, p. 177).

La consigna wittgensteniana de rechazar el “ansia de generalidad” que no es sino “el resultado de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas” (*Cuadernos azul y marrón*, p. 45) provocó debido a una interpretación buena o mala, no es ahora el momento de decidirlo, un rechazo a cualquier consideración de la razón como reguladora de la actividad cognitiva. Dummett criticó en 1975 con cierta acritud el panorama filosófico que legó la llamada escuela del “lenguaje común”: “cambiaron el *slogan* ‘el significado es el método de verificación’ por aquel tomado de Wittgenstein, según el cual ‘el significado es el uso’; pero mientras el primero insinuaba alguna teoría unitaria del significado, un concepto clave en términos del cual podía ofrecerse un modelo general para la comprensión de una oración, el último se utilizó expresamente para

rechazar la idea de que fuera posible una descripción uniforme. Sólo era aceptable la particularidad; una teoría general era un *factus ingis*, generado por las vanas esperanzas de los filósofos en *hallar un norma, donde no existía ninguna* (el subrayado es mío), todo lo que los filósofos debían intentar hacer era explicar el “uso” de cada oración, una por una; pues esto era todo lo que podía hacerse” (Dummett: *La verdad y otros enigmas*, p. 541). En líneas generales estoy de acuerdo con esta crítica de Dummett siempre y cuando se tengan en cuenta las dos observaciones siguientes: (1) que la crítica se refiere a una determinada interpretación y uso doctrinal del *dictum* de Wittgenstein, pero no necesariamente al uso que Wittgenstein hizo de su propio *slogan*, y (2) que esa interpretación deja sin aclarar qué *status* epistémico tiene la norma que prohíbe hallar una norma, o si se prefiere qué *status* epistémico tiene el mencionado *slogan*. Como es sabido, además, la formulación wittgensteiniana del *slogan* ni es tan simple, ni tan dogmática, reza así: “para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” - aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (*Ph. U.* 43).

Por el momento, y siguiendo la crítica de Dummett, la propuesta de Wittgenstein (“el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”) tiene aparentemente la misma estructura que “el significado de una proposición es su método de verificación”. Y ante esta propuesta cabe plantearse los mismos problemas: así como la propuesta del neopositivismo lógico trazaba la raya del sentido / sinsentido en lo verificable (y/o lo sintáctico), la propuesta del segundo Wittgenstein traza la raya del sentido/sinsentido en el uso/mal-uso (o “lenguaje de vacaciones” o “máquina parada”...). Se trata por tanto de una norma constituyente de un reino epistémico como lo era el principio de verificación y por mucho que se prohíba la generalidad (la “normatividad”, siguiendo a Dummett) esta prohibición es una norma. El problema de la naturaleza de la epistemología (y su método) sigue en pie: el método propuesto será nebuloso, como he dicho antes, pero la *necesidad* de establecer una regla que constituya el campo cognitivo y permita su análisis resulta “ineludible”.

El reconocimiento y explicación de esta *necesidad* es a mi juicio una exigencia no cumplida de la epistemología contemporánea y este pecado, aunque fuese de omisión, cosa que dudo, deja la Teoría del Conocimiento en una especie de tierra de nadie y dificulta su progreso. Desconfío, como acabo de decir, de que sea un simple pecado de omisión ya que, a mi juicio, las causas

de no indagar esta necesidad epistemológica son debidas a posiciones dogmáticas insostenibles: nada tiene sentido (o uso, es lo mismo) en lo meta-empírico o lo meta-lógico (y aquí no uso el término metalógico en el sentido técnico, sino en el de la posibilidad de un discurso, o de propuestas, significativo que pretenda fundamentar el *valor* epistémico de lo lógico, vuelvo a remitirme a una lógica, o incluso metalógica transcendental) y por tanto ese discurso “meta” esta condenado al reino del sinsentido. El empirismo lógico utilizó el principio de verificación como lanza “con la cual podrían asesinar incontables dragones metafísicos” (Dummett, p.540) y esa lanza se asesinaba a sí misma: prohibía su propio discurso. Esa modalidad de autorreferencia paradójica planea sobre todo el discurso epistemológico de nuestro siglo y hay que buscar una idiosincrática “teoría de tipos” que permita resolver la paradoja y salvar la Epistemología. Por el momento el análisis, sea sintáctico, sea semántico, deja sin resolver su propia justificación.

Se podría objetar que tal justificación no es necesaria, que si el conocimiento no necesita fundamentos sólidos (puede recordarse la metáfora de Popper de unos pilares que no descansaban nunca en terreno firme), el conocimiento del conocimiento menos todavía. Pero y en esto coincido con Putnam (*Racionalidad y metafísica*, p. 79), la eliminación del discurso sobre la corrección epistémica no es más que un intento de suicidio mental.

¿Podría resolverse este problema en la otra cara de la epistemología, la psicológica? Es sabido desde Aristóteles que los problemas epistemológicos no se agotan en el análisis lógico; el análisis de los procesos cognitivos y su justificación la realiza el estagirita en el *Peri Psijé*. Carnap, en un texto al que me he referido anteriormente también reconoce que lo que no es lógica, en la epistemología, es psicología. Pero, como es sabido, los análisis más precisos y la defensa más decidida de la tesis que enuncia la reducción de los problemas epistemológicos a psicología, se debe a Quine. Mi pregunta ahora será ¿puede la epistemología naturalizada dar cuenta de esos enunciados, de los que ni tan siquiera se sabe si son enunciados, que pretenden delimitar y por tanto constituir (“fijar”, dije al principio) el campo del discurso significativo, de lo cognoscible? Hemos visto que esos enunciados no pertenecen al mundo de la lógica, no son sintaxis, ¿son acaso enunciados empíricos, aunque se tratara de enunciados altamente teóricos, ubicados, siguiendo terminología quineana, en el núcleo de la teoría más alejado de la periferia empírica? Si fuera así el programa naturalista, que en la modernidad empezó Hume y ha pretendido consumir Quine habría cumplido su objetivo; de otra suerte, el pro-

blema seguirá pendiente y requerirá otro tratamiento. Voy a dedicar unos minutos a dilucidar esta cuestión.

Pertenece a la tradición moderna, al menos desde Kant que la filosofía no es una ciencia más entre las ciencias; el saber trascendental, como es de todos sabido, no es un conocimiento de objetos. Esta tesis ha permanecido, en distintas modalidades, en buena parte de la filosofía analítica del siglo XX: es una tesis defendida por el Circulo de Viena, y explícita en el *Tractatus*, y también en el Wittgenstein de las *Investigaciones* (“no hacemos ciencia natural”, *Ph. U.* II, pa. XII), pero Quine, muy propenso a destruir mitos y dogmas, ha arremetido contra este principio y lo ha hecho en dos líneas muy interrelacionadas, una específica, la reducción de la epistemología a psicología (la llamada por el propio Quine “naturalización de la epistemología”) y otra más general, el rechazo de la filosofía primera que Quine formula en un conocido texto de su ensayo “Géneros naturales”: “yo veo la filosofía no como una propedéutica o labor fundamental para la ciencia, sino como un continuo con la ciencia. Veo la filosofía y la ciencia como tripulantes de un mismo barco -un barco que, para retornar, según suelo hacerlo, a la imagen de Neurath, sólo podemos reconstruir en el mar y estando a flote en él- 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” (en *La relatividad ontológica y otros ensayos* p.162).

Aunque ambas líneas suelen fundirse en la tesis de la naturalización de la epistemología he preferido mantenerlas separadas para poner de relieve lo siguiente: naturalizar la epistemología, o algunos de sus problemas, ha sido y es una vieja pretensión de la psicología que si bien por lo que respecta al conocimiento empírico no ha generado demasiados problemas y sus hallazgos y presupuestos han sido “bienvenidos” para su utilización dentro de la epistemología, cuando de conocimiento lógico y matemático se trata, ha generado duras críticas al psicologismo.

Pero como muestra la tesis más general, la crítica a la filosofía primera, Quine no pretende situar ahí el problema sino en un plano más fundamental: la filosofía ni es propedéutica ni tiene como objeto fundamentar el conocimiento (la ciencia). Conviene advertir, siquiera sea de pasada, que el término “filosofía primera”, al menos en su origen aristotélico se refiere fundamentalmente a la Ontología (o Metafísica) y no a la Epistemología. Y creo que no es aventurado afirmar que la posición de Quine “no hay filosofía primera”

apunta al fondo del asunto. Por otra parte no son tesis sorprendentes en Quine, formuladas en 1968 (“La naturalización de la epistemología”) y en 1969 (“Géneros Naturales”) son tesis derivadas, e incluso ya preformuladas en *Palabra y objeto*.

Llevadas ambas tesis a sus últimas consecuencias no hay problema metodológico ni en epistemología, ni en filosofía en general ya que le son de aplicación los criterios metodológicos generales de científicidad, sean estos los que fueren. Si esto es así sólo se nos ofrecen dos alternativas: o la desaparición de la filosofía, hacer ciencia, formal o empírica, y nada más; o si se sigue manteniendo que el conocer científico, o la lógica de la investigación científica, o la estructura de la ciencia o la crítica del entendimiento y la razón, son temas de estudio, éste se ha de hacer desde dentro de la ciencia misma, y decir que la ciencia no sólo estudia sus objetos sino que también se estudia a sí misma y se convierte en objeto de sí misma; la situación es cuanto menos sorprendente (sin pretender adentrarme en los problemas de la autorreferencia).

¿Se puede desde esta perspectiva dar cuenta de ese tipo de enunciados epistemológicos, como el criterio empirista del significado o cualquier otro? ¿Son enunciados que pertenecen al cuerpo teórico de la ciencia? ¿Si es así qué vinculación por remota e “indeterminada”(en sentido quineano) que sea mantienen con sentencias observacionales? Dejemos por el momento el problema abierto, del que Quine podría quizá escapar aludiendo al holismo semántico, y volvamos al naturalismo y la negación de la filosofía primera.

El proyecto de Quine parte de la “bancarrota de la epistemología”: ésta ha podido dar cuenta de Hume a Carnap de la relación entre conceptos y impresiones sensoriales (más lógica y teoría de conjuntos), pero no ha podido dar cuenta de la relación entre teoría y experiencia, por decirlo en términos clásicos ¿No es este el viejo problema de compatibilizar la “pobre experiencia” (magra entrada) (o, con perdón de algunos estudiosos de Kant, el “caos de la experiencia”) y la teoría que dé cuenta de la legalidad de la naturaleza (la “torrencial salida”)?

En esta cuestión no se ha avanzado, piensa Quine, desde Hume; en una de sus espléndidas formulaciones, a las que nos tiene acostumbrados, lo dice lapidariamente: la situación humeana es la situación humana (yo añadiría, si se me permite una broma quizá un poco irreverente, “¡*Ecce Hume!*, ¡*Ecce homo!*”). La pretensión de Quine es que el programa naturalista nos saque de esa situación: si lo entiendo bien esto significa que una determinada teoría psicológica (o psicofisiológica) pueda dar cuenta de la relación

entre teoría y evidencia, es decir: se pretende que una teoría dé cuenta de la relación de toda teoría con su evidencia. La circularidad es flagrante, Quine, sin embargo dice que es irrelevante: "... estos escrúpulos contra la circularidad tienen escasa importancia una vez que hemos cesado de soñar en deducir la ciencia a partir de observaciones. Si lo que perseguimos es, sencillamente, entender el nexo entre la observación y la ciencia, será aconsejable que hagamos uso de cualquier información disponible, incluyendo lo proporcionado por estas mismas ciencias cuyo nexo con la observación estamos tratando de entender" ("La naturalización de la epistemología" p. 101). Para Quine puesto que no se trata de *fundamentar* la ciencia, sino de explicar (entender) el nexo entre teoría y evidencia no se incurre en circularidad, pero ¿que diferencia hay entre fundamentar el conocimiento científico y explicar el nexo entre teoría y evidencia? Quizá Quine piense en un sentido prekantiano (y en parte vigente en el empirismo lógico) que *fundamentar* el conocimiento es encontrar verdades (objetivas) incontrovertibles, no susceptibles de error sea el *cogito* o las constataciones o protocolos de los vieneses; y puesto que no es ese el problema, la circularidad no importa ya que ésta radicaría en fundamentarse en una verdad que se fundamenta a sí misma.

Pero no es ese el caso, a mi juicio la circularidad radica en que una teoría científica pueda dar cuenta de todas las teorías científicas y por tanto de sí misma (más que a circularidad, a lo que se abocaría, como ha señalado Putnam, es a un paradoja, nada novedosa, por supuesto). Ya no se trata como planteaba antes, de dar cuenta de enunciados epistemológicos del tipo del principio de verificación o cualquier otro, sino del valor epistémico de las teorías como tales, ¿cómo explicar su relación con la evidencia? No logro entender qué tipo de teoría científica (psicológica) podría explicar esa relación. Es posible aventurar modelos formales (y/o artificiales) de construcción de teorías (que seguramente no se compadecerán demasiado con la tesis de la indeterminación semántica) pero no sé qué tipo de teoría científica explicaría la validez empírica de las teorías. Dudo, en consecuencia de que la propuesta naturalista destruya y supere la identidad *ecce hume, ecce homo*.

Quine pretende salir del atolladero apelando a una tesis semántica, con la que simpatizo pero que Quine no puede defender porque se trata, a mi juicio, de una tesis no "naturalizable", el holismo semántico. Así concluye la exposición de su programa naturalista con las siguientes observaciones, sin duda ya conocidos por todos ustedes: "No chocaría con las ideas preconcebidas del

viejo Círculo de Viena el decir que la epistemología se convierta ahora en semántica. Porque la epistemología permanece centrada, como siempre, en la evidencia, y el significado permanece centrado, como siempre, en la verificación; y la evidencia es verificación [tesis evidentemente epistemológica]. Lo que es más probable que choque con esas ideas preconcebidas es que el significado, una vez que vayamos más allá de las sentencias de observación, deje, por lo general, de tener una aplicabilidad clara a sentencias simples; y también que la epistemología se funda con la psicología, al igual que con la lingüística” (“La naturalización de la epistemología”, p. 118). Permítanme una pequeña exégesis de este texto: ¿qué tipo de discurso es éste?, ¿podría imaginarse perteneciendo a una teoría psicológica, a una teoría lingüística? Se enuncian tres tesis: (a) que la evidencia es verificación, (b) que el significado no se aplica a sentencias simples, (c) que la epistemología es psicología y lingüística. ¿De qué naturaleza son estas propuestas?

Ya he sostenido en otra ocasión (“¿Es posible naturalizar tota l’epistemologia?” ponencia en la UIMP, Valencia, septiembre 1993) que no toda la epistemología es naturalizable (aún suponiendo que se acepte el proyecto quineano), y conviene fijar la atención en el hecho de que las tesis epistemológicas que no son “naturalizables” coinciden con las tesis que tampoco reciben una correcta explicación con el análisis clásico, sea sintáctico sea conceptual: ésta es la situación del criterio empirista del significado, de la tesis de que el significado es el uso, y de las tesis que acabo de mencionar con las que Quine concluye su propuesta naturalista. Y hay más propuestas de este tipo en toda la epistemología moderna y que tanto los analistas de la primera mitad de siglo como Quine recogen, así las cinco virtudes que deben ser buscadas en toda hipótesis: conservadurismo, generalidad, simplicidad, refutabilidad y modestia (*La búsqueda de la verdad*, p. 42-47).

Voy a centrarme, brevemente, en el principio del holismo semántico. Es, sin duda, un principio epistemológico, trata de resolver, ni más ni menos, que el problema de las unidades cognitivas (= significativas) y propone frente a toda la tradición epistemológica moderna (excepto Kant; también Hegel, sin duda, pero no lo tomo en consideración por su escasa influencia en la tradición epistemológica) que la unidad cognitiva es la teoría considerada como un todo. Para mi propósito es indiferente que tomemos en consideración la tesis más osada del segundo de los dogmas del empirismo según la cual la unidad de significado es el todo de la ciencia, o la tesis más moderada y reciente según la cual la “sentencia de observa-

ción” es la piedra angular de la semántica pero las teorías “comparecen ante el tribunal de la evidencia en agregados más o menos inclusivos” (*La búsqueda de la verdad*, p.117). Es cierto que Quine ha moderado su radical holismo juvenil, pero ese no es el problema al que me refiero. Sea cual sea su formulación ¿cuál es el *status* epistemológico de una tesis que diga “la unidad significativa es la teoría y no sus proposiciones (elementos) aisladas”?

Pienso que el holismo semántico (y su correlativo, la indeterminación semántica) son las tesis que menos se compadecen con la reducción naturalista: ninguna teoría puede decidir sobre cuál es su propia unidad de significado y menos aún si se parte de la propuesta (o aquí aceptaría, si se prefiere, que no se trata de una propuesta sino de una hipótesis elaborada desde el conductismo lingüístico) que dictamina la indeterminación semántica de las expresiones lingüísticas.

Se ha discutido entre los exégetas de Quine qué hacer ante la dificultad de conciliar holismo y naturalismo. Los decididamente naturalistas optan por subordinar el holismo a la reducción: si una teoría científica pusiera en entredicho la tesis holista, esta tesis habría de ser rechazada. Mi pregunta es: ¿tiene algún sentido esa implicación?, ¿es posible que alguna teoría científica ponga en entredicho la tesis holista? Permitaseme una ironía: ¿que pasaría si alguna teoría científica (racional, por supuesto) propusiera que las teorías no son racionales sino irracionales? (suponiendo una definición más o menos precisa del término “racional”).

Con ello no pretendo proclamar las excelencias del holismo frente al criterio empirista del significado, o al criterio usual, lo que pretendo es mostrar (“demostrar” me parece demasiado pretencioso en este nivel de reflexión) que este debate *no es ni puede ser* objeto de las teorías científicas.

Se trata de propuestas (todas las mencionadas, más las cinco virtudes quineanas, más otras múltiples formulaciones) que tienen carácter normativo y por ende constitutivo, y no descriptivo ni constatativo de regularidades naturales. Podría decirse que el empirismo lógico formuló una norma para delimitar el reino de lo cognoscible y la naturalización pretendió hacer científica dicha norma (u otra alternativa, lo que es irrelevante para el argumento). Esta pretensión implica entrar en el vidrioso terreno del ser/deber ser en el orden epistemológico.

¿Es compatible el carácter normativo y constitutivo (entiendo por tal lo que al principio dije de fijar o constituir espacios cognitivos) de las propuestas (enunciados) epistemológicas con su carácter de generalizaciones teóri-

cas? A mi juicio la naturalización no puede dar cuenta de la normatividad. Decir que la epistemología normativa se naturaliza convirtiéndola en discurso tecnológico (= tecnología de la predicción de estímulos sensoriales) (*La búsqueda de la verdad*. p. 42) es una forma, de nuevo, de ocultar el problema o si se prefiere de volver a la inevitable circularidad: la regla clásica *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* es como dice Quine un primer indicio de naturalización, si se entiende como una hipótesis psicológica del origen del conocimiento, pero si se traduce en norma (por ejemplo: *nihil cognitum nisi sensibili precognitum*) deja de ser un indicio de naturalización, un “hallazgo de la ciencia natural” (ob. cit. 42) y se convierte en una definición de conocimiento. Para Quine la normatividad consiste en prevenirnos, en epistemología, contra telépatas y adivinos (id. 42). Pero si esto sólo es una hipótesis y tan débil, por su circularidad, como venimos diciendo, el escéptico tiene todas las de ganar. La norma quineana es tan endeble y sometida a revisión que no puede aguantar al debate sobre los límites de la razón (como dice Quine sería un discurso tecnológico, cuando de lo que hablamos es del discurso que Wittgenstein situó entre lo pensable y lo impensable, lo decible y lo indecible...).

La epistemología ha de compatibilizar los análisis lógicos y las hipótesis psicofisiológicas (naturalizadas) con el discurso normativo que *decide* entre lo cognoscible y lo no-cognoscible (el sentido y el sin-sentido, lo racional y lo no-racional ...). Este planteamiento, que Wittgenstein (tanto en el *Tractatus* como en su posterior evolución) ha tenido siempre presente no ha sido un horizonte de reflexión de la tradición analítica. El profesor Sosa sostiene que “la justificación epistémica es una propiedad normativa” (en “La naturaleza des-espejada”, en *Conocimiento y virtud intelectual*. p. 40), tesis que comparto, y en consecuencia esa propiedad normativa ha de basarse en un principio epistémico que genere normatividad. ¿Sería preferible llamar a estas reflexiones “epistemología de la epistemología” como hace el profesor Sosa? Quizá sea mejor así, pero entonces la epistemología a secas no debería ser sólo la naturalizable, sino lo naturalizable más la sintaxis lógica.

Hasta el momento hemos recorrido dos intentos reductivos (o semi-reductivos ya que no son incompatibles), de la epistemología a sintaxis lógica y a psicología (o psicofisiología), y en ambos intentos ha quedado sin resolver el *status* de esos principios que se resisten a ser reducidos a ninguno de ambos campos, principios que habremos de considerar ya como pertenecientes a la epistemología o a la “epistemología de la epistemología”, que

quizá como he dicho, sea la expresión apropiada ya que sitúa el discurso al nivel de discurso sobre fundamentos y esto, según intentaré mostrar en la última parte de mi ponencia, implica considerar el carácter trascendental de la epistemología.

Es de todos sabido que a pesar de que Kant figure en el manifiesto del Circulo de Viena como miembro de la tradición de la filosofía científica, los planteamientos epistemológicos kantianos han suscitado mucho recelo en la tradición analítica. Seguramente la razón de ese recelo radica en el bautizado por Quine primer dogma del empirismo: Kant no sitúa su investigación ni en el campo de lo analítico *a priori* ni en el de lo sintético-empírico, sino justo en un campo híbrido que él mismo define y constituye, el de lo sintético *a priori* y ese campo que no encaja en el esquema epistemológico empirista es el que provoca dicho recelo.

Sin embargo, a lo largo de la exposición nos hemos encontrado con enunciados y problemas que no encajan en ninguno de los dos polos del dualismo empirista. ¿Podrían recibir una más adecuada comprensión desde una perspectiva trascendental?

Para responder a esta cuestión es útil primero analizar el concepto “trascendental”. Conviene recordar a este respecto que, como advierte explícitamente Kant, trascendental no se identifica con sintético *a priori* (*KrV*, A-56, B 80-81): la representación del espacio y su conocimiento (los enunciados de la geometría) son sintéticos *a priori* pero no trascendentales. Es trascendental el conocimiento de los fundamentos (o del origen) no empíricos del conocimiento. Así pues, y despojándolo de las peculiaridades de la arquitectónica kantiana un enunciado trascendental será aquel que establece las condiciones *a priori* del conocimiento objetivo (de objetos); y es obvio que establecer las condiciones *a priori* es una actividad de la razón reguladora (normativa) de su propia actividad cognitiva y, en tanto que reguladora, constitutiva del campo del conocimiento objetivo.

La *KrV*. está llena de enunciados trascendentales, es su objeto establecer los límites del conocimiento objetivo, pero no es necesario para ejemplificar el uso de trascendental que estoy defendiendo, recurrir al principio supremo de la unidad sintética de la apercepción (“Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones”) que ya está formulada como norma constitutiva, pero que es la expresión de la fundamentación kantiana de la trascendentalidad en el yo. Hay otros principios más modestos, pero más acordes con el hilo de mi argumentación y más susceptibles de ser asumidos sin el compromiso con todo el sistema del

idealismo trascendental. Me estoy refiriendo entre otros enunciados de la *Crítica*, al conocido “*slogan*” (llamémosle así) que se sitúa en pie de igualdad formal con el criterio empirista del significado o cualquier otra formulación de principios normativos a los que me he venido refiriendo, y que dice así “sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles [a los conceptos puros del entendimiento] sentido y significación” (*Sinn und Bedeutung*) (B.149). También tiene una formulación normativa y Kant advierte que “es de la mayor importancia ya que señala los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento respecto de los objetos” (B.148). Este enunciado cuyo contenido se reitera machaconamente en la *Crítica*, pero que a mi juicio recibe en el texto citado la formulación más precisa y concorde con el problema que estamos analizando, es un precioso y preciso ejemplo de enunciado trascendental: constituye el campo de la significatividad de los conceptos y fija los límites de lo significativo, es decir delimita lo significativo de lo carente de significado.

Evidentemente este enunciado como todos los que le son afines no es fruto de la experiencia, sino constitutivo de la misma y por tanto *condición a priori* de la misma.

¿Qué fundamentación pueden adquirir este tipo de enunciados del nivel que llamamos trascendental? ¿Qué tipo de conocimiento está implicado en ellos? Por supuesto no se trata de un conocimiento de objetos, no se trata de conocimiento científico. Kant le llama “conocimiento trascendental” y la expresión, tomada con cautela, me parece razonable. Son fruto de una reflexión de la razón sobre su propia actividad y en esa reflexión la razón ha de establecer sus propias reglas del juego (sus propios límites) y someterse a ellos. Una pretensión desmesurada de la razón engendra monstruos, un sometimiento a los límites que ella misma se fije engendra sistemas de conocimiento objetivo. Parafraseando libremente a Kant podría afirmarse que tiene la razón el singular destino de tener que decidir sus propios ideales y fijar las normas que le permitan alcanzarlos. Si la letra no es kantiana al menos lo es el espíritu. A mi juicio los enunciados normativos de la epistemología pertenecen a este campo de reflexión.

No creo, en consecuencia, que estas reflexiones tengan el carácter apodíctico que Kant les asigna, ¿de dónde nacería la necesidad de estas normas epistémicas?; y además son enunciados discutibles, matizables y reformulables en atención a consecuencias no deseadas que puedan comportar, e incluso se pueden transgredir sin incurrir en pecado de lesa razón. Y más aún puede la razón revisar sus fines y mantener a lo largo de su historia ideales distintos;

de eso hay constancia fáctica. Lo diré de forma un tanto grandilocuente la razón tiene derecho a equivocarse y modificarse.

Propongo, por tanto una noción de discurso trascendental mucho más flexible, histórico y constituyente que el rígido modelo apodíctico y necesario de Kant (que es el que adoptó el pensador de Königsberg en el momento histórico de la razón ilustrada). Por esta razón dudo mucho que la propuesta de Dummett (loc. cit. 553), de que la filosofía (en este caso la epistemología) sea sistemática en el sentido de un acuerdo generalizado sobre métodos de investigación y cánones en general aceptados para juzgar resultados (es decir hacer de la filosofía metodológicamente una ciencia), pueda tener éxito.

La "lógica trascendental" (llamémosla así en memoria de Kant), como intento de aunar en un sólo discurso los fundamentos epistémicos de la sintaxis (meta-sintaxis) y los de la experiencia (meta-empiria), puede establecer un campo de reflexión (casi imposible, como reconocía Wittgenstein) en el cual aunar condiciones lógicas y condiciones empíricas del conocimiento. Si esa tarea es posible, la epistemología saldría de la situación de bancarrota que le ha atribuido Quine, y sintaxis lógica, naturalización psicofisiológica (o psicolingüística) y normatividad trascendental no sólo serían compatibles sino complementarias y constituirán un campo de reflexión (no científico, por supuesto) en el que fuera posible evitar el peligro anunciado por Putnam del suicidio de la razón.

Bibliografía referida

- Austin, J.L.: *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962
Blasco, J. L.: *Lenguaje, Filosofía y Conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973.
Carnap, R.: *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin, 1928
Carnap, R.: *Filosofía y sintaxis lógica*, UNAM, México, 1963.
Dummett, M.: *La verdad y otros enigmas*, F.C.E., México, 1990.
Kant, E.: *Kritik der reinen Vernunft*.
Putnam, H.: *Racionalidad y metafísica*, Cuadernos Teorema, Madrid, 1985
Quine, W. v.: *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968 (ed. original de 1960)
Quine, W. v.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974.
Quine, W. v.: *La búsqueda de la verdad*, Crítica, Barcelona, 1992.
Sosa, E.: *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM, FCE, México, 1992.

Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (citado según la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1987).

Wittgenstein, L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1968.

Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas (Ph. U.)*, UNAM-Editorial Crítica, Barcelona, 1998.