

VINCENZO P. LO MÓNACO

¿ES QUINE UN FILOSOFO TRASCENDENTAL?

Fue un lexicógrafo, el doctor Johnson, quien demostró la realidad de una piedra al patearla; y al menos para comenzar, no disponemos como base de nada mejor que una norma johnsoniana. Puede que los objetos materiales de la vida diaria no sean todo lo que es real, mas son ejemplos admirables.

WILLARD V. O. QUINE

En tiempos todavía recientes, tras un largo y casi absoluto silencio, los filósofos analíticos han redescubierto a Kant. Se trata, obviamente, de desarrollos que no presentan muchas semejanzas con los del idealismo postkantiano dominante en Alemania. De hecho, en la filosofía analítica no se da una correspondencia histórica con las fases interpretativas que —quizás algo simplificada— pueden individuarse en la tierra de Kant: idealismo, neokantismo, escuela histórico-ontológica de Martin y Heimsoeth. Por lo que toca a la *Crítica de la Razón Pura*, en la filosofía analítica siempre se ha puesto el acento sobre los aspectos gnoseológicos, la cuestión de la posibilidad de la metafísica y los problemas clásicos del pensamiento anglosajón, i.e.: espacio, tiempo, identidad personal, causalidad, mundo externo, *other minds*, etc. En efecto, no deja de ser significativo el hecho de que los contactos más sólidos con la tradición filosófica alemana se hayan establecido precisamente con el neokantismo. Como lo ha manifestado abiertamente Bennet,¹ predominan intervenciones filosóficas con técnicas especiales más que contribuciones históricas en torno a un argumento específico; y si, como propone Scott-Taggart, quisiéramos clasificar la hermenéutica kantiana en tres categorías —interpretaciones ortodoxas, revisionistas y comprometidas—, la mayor parte de la producción filosófica habría que ubicarla sin duda dentro de la segunda.

1. Cfr. Bennet: *Kant's Analytic*. Cambridge, 1966, p. VIII.

Pero sería un claro error subestimar la influencia en la filosofía analítica de este renacimiento de intereses por la obra de Kant. Si bien es cierto que no ha producido en general trabajos de gran relevancia historiográfica, no es menos cierto que ha dado lugar a la consolidación de un estilo trascendental de investigación y de análisis en la filosofía analítica, y que menospreciar el injerto de problemáticas y herramientas kantianas en el afirmarse de un estilo de pensamiento trascendental, más sistemático, en la filosofía analítica equivaldría a dejar a la zaga uno de los aspectos más relevantes del debate filosófico contemporáneo. No es sólo el hecho de que ciertas importantes tesis kantianas hayan sido revisitadas por los filósofos analíticos. Lo significativo, lo más característico del nuevo "estilo", más allá de la exégesis historiográfica y fuera de los propios confines temáticos anglosajones, es el retorno a un modo "kantiano" de argumentar contra el escepticismo gnoseológico. Tan sólo para citar nombres ilustres —*mutatis mutandis*— Strawson *versus* Ayer, como Kant *versus* Hume o Berkeley. La estrategia de la refutación consistiría en probar que la asunción de ciertos conceptos *a priori* es necesaria para pensar e incluso para tener experiencia. Y así, recientemente filósofos analíticos y metafísicos descriptivos han hecho un uso creciente de argumentaciones trascendentales, especialmente en ámbito gnoseológico, pero también en filosofía del lenguaje y en filosofía moral. Basta citar aquí la apología strawsoniana de los conceptos de persona y de objeto material en contra de las teorías que los deducen y construyen a partir de los *sense-data*, la tesis de Bennett acorde con la cual la capacidad de usar el lenguaje presupone la asunción del concepto de tiempo, o la interpretación de Hintikka que subraya el activismo constructivista de la mente humana por medio del cual una conclusión trascendental reflejaría necesariamente la estructura del proceso cognoscitivo que nos hace posible adquirirla.

Ahora bien, como ocurre con los fenómenos *à la mode*, no siempre suele darse la justa medida que aconsejaban los clásicos griegos, y los críticos de la filosofía analítica no han reparado en conferir a la ballesta el alcance de un cañón Berta, cobijando bajo el manto del trascendentalismo a la casi totalidad de la empresa analítica. Apuntamos aquí, en especial, al caso de un conocido y polémico filósofo viviente, W. V. O. Quine. Primero fue Kento Machina quien,

en un artículo titulado, "Kant, Quine, and Human Experience",² pretendió ver en Quine a un kantiano en el sentido más literal del término. Luego, en 1978, Henry Veatch hace lo propio al declarar a Quine, con base en argumentos supuestamente válidos, un metafísico trascendental de jaez kantiano. En efecto, en "Is Quine a Metaphysian?",³ intenta mostrar que la obra filosófica de Quine se halla enrumbada por el sesgo de la tradición de la filosofía trascendental kantiana, a saber: la "metafísica trascendental". Según Veatch, lo que permitiría acomunar a Quine con Kant y aplicarles el rótulo de "metafísicos trascendentales" es la creencia básica en la idea de que, tanto en ciencia como en filosofía, o aun en el conocimiento humano en general, nuestro conocimiento o explicación de la realidad de las cosas se hallan justificados no por el hecho de que su verdad se haga conclusivamente evidente por recurso a la razón o a la experiencia, sino únicamente porque sin asumir apriorísticamente algunos conceptos o categorías puros no tendría sentido hablar de la naturaleza de las cosas, no podríamos hablar significativamente en torno a nuestro propio mundo, no habría siquiera un mundo acerca del cual poder hablar. Esta idea resulta vinculada por Veatch a lo que consideramos las versiones más generalizadas y aceptadas de la filosofía de la ciencia de nuestros días y por eso mismo pensamos que constituye un buen estimulante para la reflexión y la discusión. Pero esta no es la única razón que nos ha decidido a abocarnos al trabajo de Veatch. En segundo lugar, se trata del ejemplo más reciente de las versiones que sustentan la tesis en cuestión, recogiendo de pasada lo más esencial de las argumentaciones de sus análogas. Por último, es una versión débil de la tesis, esto es una aproximación que adscribe el supuesto trascendentalismo de Quine más al espíritu que a la letra de la *Crítica de la Razón Pura*. Desde luego, esto presenta la ventaja nada desdeñable de que si se lograra demostrar su insostenibilidad, resultarían *ipso facto* refutadas las versiones fuertes, más extremas y radicales, como la de Machina.

Pasemos, pues, a los argumentos de Veatch, con el ánimo de mostrar que sus razones o son incoherentes, o bien no afectan a la filosofía de Quine y/o traicionan el pensamiento de Kant.

2. *Philosophical Review* 81 (1972), pp. 484-497.

3. *The Review of Metaphysics* 3 (XXXI), 1978, pp. 406-430.

La *reductio ad transcendente* que Veatch hace de la filosofía de Quine se basa fundamentalmente en dos tipos de argumentación. El primer tipo, que se encuentra en las primeras páginas de su artículo, pueden reconstruirse en los siguientes términos:

1) Premisas

Quine afirma que no hay diferencia en principio entre el conocimiento filosófico (o metafísico) y el conocimiento científico, pues ambos están "subdeterminados" por la experiencia y, por consiguiente, no son susceptibles de verificación o falsación completas en la experiencia.

Dado el estado actual de la filosofía, hay tres salidas posibles para proveer una justificación de la racionalidad del conocimiento:

- a. asumir una "razón pura" que legitime las hipótesis y postulados de la ciencia;
- b. apelar a la *experiencia*, a los datos de los sentidos;
- c. postular la existencia de esquemas conceptuales o marcos categoriales universales y necesarios como modos en que, a través de nuestras teorías e hipótesis, ordenamos orgánicamente las cosas.

La filosofía de Quine refuta (a) un "racionalismo puro", y la primera premisa niega el valor de (b) una "experiencia inmediata" como *terminus a quo* del conocimiento.

Conclusión

Si Quine se acoge a (c), no queda más que clasificar su metafísica como una variedad de "filosofía trascendental".

Veatch piensa entonces que, si bien no abierta y manifiestamente kantiano, Quine es un *encubierto o cripto-kantiano*.

El resto del artículo es una refutación de las posibles salidas que quedarían a los "quincanos" —y en esto Veatch parece suscribir la máxima que reza "Los 'grandes' no se ensucian las manos" para denegar la tesis, intentando dar a la proposición "Quine es un metafísico trascendental" un mentís definitivo. He aquí algunas de estas salidas: la ausencia en la filosofía de Quine de conceptos como "juicios sintéticos *a priori*", "deducción trascendental de las categorías", "fenómeno y noúmeno", etc.; la presencia de consideraciones

de tipo pragmático en tanto único fundamento de la viabilidad de los esquemas conceptuales que posibilitan el conocimiento; el tratamiento quineano del lenguaje y de los componentes lingüísticos del conocimiento; la obsecada lucha en contra de lo analítico *a priori* y en contra de cualquier índole de apriorismo cognoscitivo; el "conductismo" de Quine. Veatch despacha uniformemente todas estas réplicas, pues piensa que estas estrategias, lejos de representar un alegato en contra del trascendentalismo de la postura filosófica de Quine, "...sólo sirven para ratificar el carácter radicalmente trascendental de toda su empresa metafísica". En las páginas finales, resume su posición en estos términos:

Pero entonces esta negativa de Quine de no mantener más que un conocimiento meramente pragmático e hipotético, incluso de nuestra propia situación humana, ¿le impide acaso ser un auténtico filósofo trascendental? ¡No, en absoluto! Si es de alguna utilidad, es sólo para mostrar que Quine es mucho más consistente en su trascendentalismo que muchos trascendentalistas profesos. Pues si es un principio de la filosofía trascendental insistir incesantemente en que ningún conocimiento humano puede ser más que un conocimiento de nosotros mismos y de la realidad, sólo como se nos presentan a la luz de algún esquema categorial trascendentalmente justificado, no como realmente son, entonces cómo puede un filósofo trascendental afirmar que tiene un conocimiento de la mente humana, o de nuestra situación humana cara a cara con la realidad, o aun de las condiciones de la posibilidad misma del conocimiento humano, que es más que un conocimiento condicionado? Tal afirmación no podría ser más que una violación de sus propios principios trascendentales. Es por eso que un pensador como Quine, que considera que su entera explicación de las situaciones cognitivas humanas en términos de su metáfora del barco no es sino una hipótesis que se justifica exclusivamente a la luz de consideraciones pragmáticas, puede precisamente ser clasificado ni más ni menos que un filósofo trascendental *par excellence*... Entonces, allí donde los kantianos utilizarían "deducción trascendental", puedo sugerir traducir en lenguaje quineano como "justificación pragmática", donde los primeros dirían "juicios sintéticos *a priori*", los últimos deberían decir "marcos conceptuales subdeterminados por la experiencia"; o donde unos hablarían de "condiciones *a priori* del conocimiento", podríamos traducir la expresión por algo semejante a "mitos y posiciones"; o la insistencia de los primeros en la "reali-

dad empírica" sería equivalente a la asunción del "compromiso ontológico" por los otros, etc.⁴

Creo que este párrafo es un buen resumen de la posición de Veatch y un argumento central en favor del trascendentalismo de Quine. Pero Veatch no se detiene allí, y llega incluso a proporcionarnos un auténtico "manual de traducción" *ad usum* de reduccionistas kantianos legos e iniciados. Sin embargo, no es menester mucha agudeza para caer en cuenta de que este segundo argumento necesita apoyarse en una constatación de índole un tanto distinta de la que se asume en la primera premisa del argumento (1). En efecto, el párrafo que acabamos de leer no es sino una reiteración del tipo de argumentación que se ha venido desarrollando a lo largo del artículo. Lo que el filósofo trascendental kantiano vendría a decirnos de la realidad nos hace concebir al conocimiento de las cosas sólo como ellas se nos presentan bajo las formas condicionantes de la intuición y el entendimiento humano, y al conocimiento trascendental mismo como algo condicionado o subcondicionado a su vez por la experiencia, a través de la sensibilidad. De modo que estamos en condiciones de esquematizar este segundo tipo de argumentación:

2) Premisas

Acorde con Quine, la propia explicación del conocimiento humano no es sino una mera hipótesis que se justifica sólo a la luz de consideraciones pragmáticas.

El filósofo trascendental afirma que todo conocimiento, aun el conocimiento de los propios principios trascendentales, es un conocimiento subcondicionado por la experiencia, en la medida en que ésta constituye el nivel irreductible de su justificación.

Conclusión

Quine es un filósofo trascendental.

Pues bien, de inmediato salta a la vista que si este segundo argumento es válido, entonces el primer argumento no lo es, simple y llanamente porque la primera premisa del argumento (2) afirma que la filosofía trascendental es un conocimiento condicionado, si no desde arriba ciertamente desde abajo, y es en definitiva falible.

4. *Op. cit.*, pp. 425-426.

Nada hay de extraño, entonces, en que se invalide la segunda premisa y, por consiguiente, la conclusión del argumento (1). Para que el argumento (1) siga siendo válido habría que suponer que el conocimiento trascendental no sólo fundamenta el conocimiento humano, sino que, *pari passu*, se fundamenta a sí mismo en tanto encuentra en él la justificación de sus caracteres de universalidad y necesidad. Indudablemente, ésta no es la interpretación de "trascendental" que sustenta Veatch. *Ergo*, podemos concluir que el primer argumento no es válido, aunque tengamos que habérmolas con la conclusión del segundo argumento, que ratifica la tesis que intentamos cuestionar.

Ahora bien, ¿es la interpretación que da Veatch de la metafísica trascendental fiel o aproximadamente fiel a los cartabones kantianos? No estamos nada seguros de ello, y creemos que para decidir la cuestión se hacen necesarias algunas consideraciones adicionales. En verdad, el problema no es tan simple como parece, y presenta una larga y polémica historia. Intentaremos referirnos brevemente a parte de esta historia que nos interesa más de cerca, pues se desarrolla precisamente en el ámbito de la filosofía analítica. Las preguntas "¿a qué se refería Kant cuando hablaba de principios trascendentales?", "¿si existen, cuál es la fuerza de los argumentos trascendentales?", "¿están en verdad en capacidad de establecer condiciones necesarias y *a priori* de la posibilidad de la experiencia?", han originado una plétora de respuestas. Algunos han insistido en el valor dialéctico de tales argumentos: mantener que ciertos argumentos son necesarios para la experiencia humana equivale a mostrar la dependencia, en última instancia, de las alternativas proporcionadas por la estructura conceptual que se intenta establecer. En otros términos, un argumento trascendental, si bien es cierto que intenta establecer la conclusión según la cual la verdad de cierto principio es necesaria para el éxito en su empleo en una esfera de discurso específica, no puede demostrar en sentido estricto la verdad de ese principio; pero puede obligar al adversario en una disputa filosófica a la alternativa entre aceptar la justificación propuesta o abandonar totalmente su esfera de discurso.⁵ Otros, como Körner, asumen una

5. Cfr. Rorty, R.: *Verificationism and Transcendental Arguments*, "Nous" V (1972), pp. 3-14.

postura más radical: una deducción trascendental *strictu sensu* resulta imposible, en tanto —una vez establecido un sistema conceptual y formuladas las asunciones *a priori*, relativamente a una determinada región de experiencia— resulta imposible mostrar la unicidad del método de conceptualización de la experiencia que se emplea y, por consiguiente, tampoco puede mostrarse la unicidad del esquema.⁶ Por otra parte, también los repetidos intentos por individuar una forma específica de argumentación peculiar a las pruebas trascendentales han chocado contra grandes dificultades. ¿Se trata de argumentos deductivos con una premisa adicional?; ¿de un tipo especial de generalizaciones inductivas?; ¿cuál es la relación entre las premisas y la conclusión requerida por expresiones como "presupone", "condición necesaria", etc.?; ¿qué género de necesidad se deriva: analítica, sintética o psicológica? Patricia Crawford ha sugerido una interpretación que se centra simultáneamente en el análisis strawsoniano de *presuposición* y en la distinción carnapiana entre cuestiones *internas* y *externas* a un marco lingüístico.⁷ Ruf pretende ver en los argumentos trascendentales una especie de prueba indirecta de la verdad de una conclusión a partir de la necesaria falsedad de su contradictoria; aseverar o presuponer la falsedad de la proposición trascendental así establecida equivaldría a negar una condición necesaria de existencia de ciertos géneros de actos de habla.⁸ Wilkerson, a su vez, manteniendo que un argumento trascendental no puede considerarse válido desde un punto de vista formal y deductivo, ha interpretado la relación entre premisas y conclusión en términos no de condición necesaria, sino de condición suficiente (*ceteris paribus*) en sentido material y no formal.⁹ A todas estas, Hintikka ha arremetido sin tapujos, reprochando a la mayoría de estas interpretaciones un error general de planteamiento, a saber: el convencimiento de poder esclarecer el problema a través de la contraposición entre argumentos deductivamente válidos y argumentos o juicios sintéticos *a priori*, sin tomar en cuenta, *inter alia*, el sentido mucho más amplio y com-

6. Cfr. Körner, R.: "The Impossibility of Transcendental Deductions", *The Monist* LI (1967), pp. 317-331.

7. Cfr. Crawford, P.: "Kant's Theory of Philosophical Proofs", *Kant Studien* LIII (1961-62), pp. 257-268.

8. Cfr. Ruf: "Transcendental Logic", *Man and World* II (1969), páginas 38-64.

9. Cfr. Wilkerson: "Transcendental Arguments", *Philosophical Quarterly* XX (1970), pp. 200-212.

prehensivo que se atribuye en nuestros días a la deducción lógico-formal misma. En otras palabras, el núcleo de la definición kantiana de "trascendental" consistiría, para Hintikka, en evidenciar la capacidad constructiva de la mente humana en virtud de la cual una conclusión trascendental reflejaría necesariamente la estructura del proceso cognitivo que nos permite aprehenderla, y en tal sentido hace posible la experiencia que es el fundamento de su propia prueba.¹⁰

Como puede verse, la situación no es nada clara y quizás el debate abierto pudiera extraer alguna ventaja de un examen más completo y de una actitud menos "simplificadora" respecto de la compleja concepción kantiana de lo trascendental. Conviene entonces retornar a Kant, concentrándonos en el concepto de filosofía trascendental, sin por supuesto pretender examinar toda su construcción de la teoría del conocimiento.

Kant se expresa bastante claramente respecto de la peculiaridad de la argumentación trascendental. En los *Prolegomena* escribe lo siguiente: "La palabra 'trascendental' no designa nunca en mis escritos una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino sólo a la facultad de conocer" [# 13 (A 71)] En perfecta analogía con este texto, en un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* (II- A56) se nos advierte que: "No todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental, sino sólo aquel mediante el cual conocemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles puramente *a priori*. En consecuencia ni el espacio, ni cualquiera de sus determinaciones geométricas es *a priori* una idea trascendental".

Por lo visto, conocimiento trascendental y conocimiento *a priori* no pueden entonces considerarse como idénticos. Sólo es trascendental aquel conocimiento en el que se relaciona el conocimiento empírico a la facultad de conocer, esto es aquel en el cual la relación entre las condiciones de posibilidad, por una parte, y el conocimiento empírico, por la otra, se constituye ella misma como objeto de conocimiento. Así, lo que se aprehende de modo trascendental antecede obviamente al mismo proceso de conocimiento. Pero no todo lo que antecede al conocimiento puede contar como condición tras-

10. Cfr. Hintikka, J.: "Transcendental Arguments", *Nous* VI (1972), pp. 274-281.

cidental. Podemos concebir formas de conocimiento que existen independientemente de toda experiencia, pero el carácter *a priori* de estas formas no las convierte en trascendentales. El conocimiento trascendental vierte exclusivamente sobre aquellas formas de conocimiento *a priori* que cuentan como condiciones relevantes para el conocer. Es sólo en este sentido que Kant puede afirmar que "la tarea peculiar de una filosofía trascendental consiste en descomponer el propio entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori*, buscándolos sólo en el entendimiento, que es su lugar de origen" (*Crítica* [A65/B90]).

Si nuestras consideraciones son correctas, entonces sólo hay una filosofía trascendental, aquella cuyo objeto de conocimiento son sus propias posibilidades específicas. Y si se admite esto, luego el conocimiento trascendental tiene por objeto, amén de las condiciones generales del conocimiento empírico, las condiciones de su propia génesis y estructura. Para decirlo en dos palabras, *es autorreferencial*. La característica fundamental de la metafísica trascendental es la *autorreferencialidad*. Sólo así puede entenderse por qué la justificación de nuestras formas de conocimiento no necesita apoyarse en un principio metafísico de orden superior y de mayor certidumbre. No hay otro camino si deseamos interpretar coherentemente la filosofía kantiana y comprender el sentido de la expresión "enrumbar a la metafísica por el seguro camino de la ciencia". La justificación de las formas puras del conocimiento sin el auxilio de principios absolutos no es posible sino como demostración de la ausencia de alternativas a esas formas. La filosofía trascendental kantiana ha intentado mostrar que sólo de este modo, y no de otro, es el conocimiento posible, y ello sólo puede demostrarse en la medida en que otras formas alternativas de conocimiento resulten descalificadas. Este es el camino abierto por Kant en la *Crítica*, asignándole el papel de propedéutica a una filosofía trascendental completa y definitiva, y este es el sentido de lo que ha dado en llamarse "giro trascendental en filosofía".

Pues bien, si esto es así, entonces la interpretación de Veatch es falsa, no se sostiene, y su segundo argumento se derrumba. La metafísica trascendental, lejos de ser un conocimiento determinado o subdeterminado por la experiencia —cualquier cosa que sea lo que esto signifique—, es un conocimiento incondicionado o, para ser

más precisos, un conocimiento que halla en sí mismo la justificación de su propia condición.

A estas alturas, ¿qué podríamos decir de la filosofía de Quine? ¿Responde su "conocimiento del conocimiento" a las pautas kantianas, que hemos marcado con el sello de la autorreferencialidad?

Las tesis y argumentos centrales de la obra filosófica de Quine son hoy en día en gran parte conocidos para que resulte necesario aquí reproducirlos en detalles, cosa que, por otra parte, el propio Veatch hace admirablemente, aunque al documentar su tesis no haya ejercido la prudencia crítica que era posible esperar. No nos parece inútil, sin embargo, tratar de complementar la caracterización que Veatch hace de la actividad quineana en relación al *status* epistemológico de la filosofía, labor que —creemos— será suficiente para responder a las cuestiones *supra* formuladas.

El modelo científico alternativo, propuesto por Quine, de un "campo de fuerza" que sólo en su complejidad reacciona ante la experiencia, termina por excluir cualquier diferencia bien sea semántica como epistemológica entre enunciados lógicos y enunciados factuales. Las proposiciones de la lógica pueden circunscribirse de manera epistemológicamente neutra al igual que las verdades factuales. Si alguna diferencia puede haber, sólo puede ser una diferencia de grado; los enunciados lógicos son aquellos que presentan mayor resistencia a una revisión, ocupando el centro del campo de fuerza, en oposición a los enunciados de observación que ocupan la periferia y ofrecen menor resistencia a eventuales modificaciones: "Si esta visión es correcta, será entonces erróneo hablar del contenido empírico de un enunciado —especialmente si se trata de un enunciado situado lejos de la periferia del campo. Además, resulta entonces absurdo buscar una divisoria entre enunciados sintéticos, que valen contingentemente, y enunciados analíticos, que valen en cualquier caso. Todo enunciado puede concebirse como valedero en cualquier caso siempre que hagamos reajustes suficientemente drásticos en otras zonas del sistema. Incluso, un enunciado situado muy cerca de la periferia puede sostenerse contra una experiencia recalcitrante apelando a la posibilidad de estar sufriendo alucinaciones, o reajustando enunciados de las llamadas *leyes lógicas*. A la inversa, y por la misma razón, no hay enunciado alguno inmune a la revi-

sión".¹¹ No existe entonces una modalidad de conocimiento privilegiado, *a priori*, de verdades necesarias. Pero dejemos hablar al propio Quine: "...mi posición es una posición naturalista; yo veo la filosofía no como una propedéutica *a priori* o labor fundamental para la ciencia, sino como un continuo con la ciencia. Veo a la filosofía y a la ciencia como tripulantes de un mismo barco —un barco que, para retornar, como suelo hacerlo, a la imagen de Nuerath, 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".¹² En consecuencia, toda verdad es tal sólo en el interior del todo de la teoría y todo conocimiento se da exclusivamente a través de la mediación de la teoría. Pero esto no es todo; cualquier enunciado puede ser aceptado o rechazado sólo como resultado de una decisión nuestra, en la medida en que toda teoría resulta subdeterminada por "el flujo de la experiencia". Sólo privarán en la elección criterios pragmáticos, criterios de simplicidad. Como escribiría Stroud, "...contra los positivistas ortodoxos que describieron como convencionales sólo las verdades necesarias, Quine extiende en *Two Dogmas* el reino de la convencionalidad y de la decisión hasta incluir todas las verdades que aceptamos, de modo tal que su ataque al convencionalista consiste en superarlo desposando un pragmatismo más radical".¹³

La verdad lógica es, por lo tanto, en algún sentido "verdadera por convención", pero sólo en la medida en que la convencionalidad deja de ser un rasgo característico de la verdad lógica para convertirse en un carácter común a cualquier tipo de verdad que nosotros aceptamos, común incluso a las verdades metafísicas fundamentales.

En definitiva, y para responder a la cuestión que nos ocupa, lo dicho hasta el momento es sin duda suficiente para afirmar que

-
11. Quine, W. V. O.: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1963, p. 77.
 12. Quine: *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974, p. 162.
 13. Stroud, B.: "Conventionalism and the Indeterminacy of Translation", en Davidson & Hintikka (eds.): *Words and Objections*, Dordrecht, 1969, p. 83.

la filosofía de Quine dista mucho de ser una filosofía trascendental. Muy por el contrario, la concepción quineana responde a una exigencia de apertura epistemológica: es ilegítimo atribuir a alguna proposición científica (o teoría filosófica) un *status* que la privilegie al impedir su revisión. La ciencia como la filosofía deberán, incesantemente y en todas y cada una de sus partes, readecuarse a nuevos hechos sin algún prejuicio que pueda limitar sus capacidades explicativas; "La filosofía se ocupa en gran medida de los fundamentos teóricos, no genéticos, de la teoría científica; es decir, se ocupa de aquello mediante lo cual la ciencia progresa, de aquello con lo cual podría ser reconstruida, como cosa distinta de aquello de lo cual la ciencia históricamente ha hecho uso. Si ocurre que ciertos problemas, supongamos, de ontología, de modalidad, de causalidad o de condicionales contrafactuals que surgen en el lenguaje ordinario no se dan en la ciencia tal y como ha sido reconstruida por recurso a la lógica formal, entonces estos problemas filosóficos han sido resueltos bajo un aspecto importante: se ha logrado mostrar que ellos no resultan implicados por alguna fundamentación necesaria de la ciencia. Tales soluciones son válidas en la medida en que: a) la filosofía de la ciencia es filosofía a cabalidad, y b) los fundamentos lógicos de la ciencia así reestructurados no generan a su vez nuevos problemas filosóficos".¹⁴

Por último, permítasenos concluir con una metáfora que puede caracterizar en algún sentido a la filosofía de Quine, de modo análogo a como hemos asumido la autorreferencialidad como característica fundamental de la filosofía trascendental kantiana. Por lo demás, mal podría protestar quien, como Quine, se nutre abundantemente de ellas. Se trata de un concepto que, obsesadamente fieles a los propios preceptos del discurso metodológico de Quine, tomaremos en préstamo de un intento de Hofstadter por definir funcionalmente "inteligencia" con miras a la construcción de "máquinas inteligentes" o "programar la conducta inteligente". El concepto en cuestión es el de *strange loops* ("circuitos extraños"). Pero dejemos que sea el propio Hofstadter quien nos explique:

14. Quine: "Mr. Strawson, on Logical Theory", en *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York, 1967, p. 137.

El fenómeno de "circuito extraño" se presenta cuando quiera que moviéndonos hacia arriba (o hacia abajo) por los niveles de algún sistema jerárquico, inesperadamente nos encontramos una vez más en nuestro punto de partida.¹⁵

Pues bien, la metáfora de un "campo de fuerza" con que Quine prefiere caracterizar su concepción del conocimiento es justamente un caso genuino de "circuito extraño". Dondequiera que nos movamos, hacia adentro ("centro del campo") o hacia afuera ("periferia"), nos topamos siempre con verdades cambiantes que, a manera de diapasón, estremecen poderosamente aún los retículos más recónditos del campo, erigiéndonos a su vez la elaboración de nuevos cánones epistemológicos. Tal es el destino inexorable de la "epistemología naturalizada", cual venerable Prometeo, presta una y otra vez a rodar su propia piedra.

15. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Nueva York, 1979, p. 10.