



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CONCEPTO DE NORMATIVIDAD EPISTÉMICA EN EL NATURALISMO
CIENTÍFICO DE QUINE Y EL NATURALISMO SOCIAL DE WITTGENSTEIN

TESIS

QUE OPTA POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

YEVI OCEGUERA PONCE

TUTORA:

MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción general.	4
1. Quine y el concepto de normatividad epistémica.	8
Introducción al primer capítulo.	9
1. 1. El concepto de NE_{JE} en el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial.	11
1. 1. 1. El problema del regreso infinito de la justificación inferencial.	12
1. 1. 2. Los tres supuestos en la problematización de la inferencialidad que conducen a NE_{JE}	13
1. 1. 3. La imagen moderna de la práctica filosófica (epistemológica).	16
1. 2. El concepto de NE_{JE} en algunos exponentes de la tradición analítica.	19
1. 2. 1. La fundamentación epistemológica del lenguaje matemático.	19
1. 2. 2. La fundamentación metafísica de todo lenguaje posible.	21
1. 2. 3. La imagen de la práctica filosófica en el <i>Tractatus</i>	22
1. 2. 4. La relevancia de las conclusiones tractarianas para los problemas de la epistemología tradicional.	23
1. 2. 5. Los supuestos modernos en el <i>Tractatus</i>	24
1. 2. 6. El empirismo lógico y la fundamentación de la ciencia natural.	25
1. 3. La crítica de Quine a toda epistemología que opera con NE_{JE}	28
1. 3. 1. La crítica de Quine al reduccionismo epistemológico.	28
1. 3. 2. Las tesis epistemológicas de Quine	32
1. 3. 3. La crítica de Quine a toda epistemología que opere con NE_{JE}	34
1. 4. La naturalización de la epistemología.	36
1. 4. 1. La imagen científica de la práctica filosófica.	37
1. 4. 2. La epistemología naturalizada como implícitamente normativa.	40
2. Wittgenstein y el concepto de normatividad epistémica.	42
Introducción al segundo capítulo.	43
2. 1. El debilitamiento del concepto NS en la filosofía wittgensteiniana.	45
2. 1. 1. El concepto fuerte NS en el <i>Tractatus</i>	45
2. 1. 2. El abandono del monismo y universalismo de NS.	47
2. 1. 3. El abandono del carácter trascendente de NS.	51
2. 2. El debilitamiento NE_{JE} en la filosofía tardo-wittgensteiniana.	54
2. 2. 1. La prueba del mundo exterior <i>à la</i> Moore.	54
2. 2. 2. La diferencia entre conocimiento y certeza objetiva.	55
2. 2. 3. El criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático y el carácter dinámico de las proposiciones.	58

2. 2. 4. La crítica de Wittgenstein a toda epistemología que opere con NE _{JE}	60
2. 3. El naturalismo social tardo-wittgensteiniano.	64
2. 3. 1. El aspecto ‘naturalista’ de la epistemología tardo-wittgensteiniana.	64
2. 3. 2. El aspecto ‘social’ de la epistemología tardo-wittgensteiniana.	66
2. 3. 2. Naturalismo social y normatividad epistémica.	67
3. Contra el naturalismo científico de Quine.	69
Introducción al tercer capítulo.	70
3. 1. La crítica al naturalismo quineano desde la perspectiva tardo-wittgensteiniana. . 73	
3. 1. 1. Los supuestos modernos que conducen a la tesis de indeterminación epistémica.	74
3. 1. 2. El regulismo semántico de Quine y sus supuestos semánticos modernos.	76
3. 1. 3. El regulismo epistemológico de Quine y sus supuestos epistemológicos modernos.	78
3. 1. 4. La crítica tardo-wittgensteiniana al regulismo, la tesis de indeterminación epistemológica y la duda quineana.	79
3.2.5. Wittgenstein contra el científicismo de Quine.	81
3. 2. El naturalismo liberal como alternativa crítica al naturalismo científico.	85
3. 2. 1. Definición del naturalismo científico.	85
3. 2. 2. El naturalismo liberal.	87
3. 2. 2. 1. Stroud y el concepto restringido de ‘naturaleza’.	89
3. 2. 2. 2. Price y el naturalismo del sujeto.	91
3. 2. 2. 3. Rorty y la filosofía como política cultural.	94
3. 2. 3. La relación entre el naturalismo liberal y el naturalismo social tardo-wittgensteiniano.	96
A modo de conclusión.	100
Bibliografía.	108

Introducción general

La presente investigación aborda preocupaciones centrales en el área de la epistemología contemporánea, específicamente una relacionada con la manera en que hemos de comprender el concepto de normatividad epistémica en la práctica filosófica. La importancia de esta cuestión es más que evidente, siendo que el concepto de normatividad epistémica ha sido rector en la práctica de la epistemología tradicional, así como de muchas corrientes en epistemología analítica de primera mitad de siglo XX. Por otro lado, se ha argüido que dicho concepto ha sido ‘suspendido’ por el programa de epistemología naturalizada, uno de los más influyentes de la última mitad del siglo XX en epistemología analítica. Que el concepto de normatividad epistémica ha sido central en la práctica filosófica –así como en su auto-concepción en tanto que práctica filosófica–, es algo indiscutible. Es por esto que resulta importante estudiar los vaivenes de dicho concepto a lo largo del tiempo en que se ha practicado la epistemología, si lo que queremos es clarificar en qué consiste la práctica filosófica, y clarificar cómo se distingue respecto a las prácticas epistémicas que, desde el principio de la disciplina, ha pretendido elucidar su fundamento. Este es uno de los objetivos más amplios del presente trabajo. De manera paralela –pues la relación es inevitable–, lo que se pretende aquí es comprender la relación de la práctica filosófica (epistemológica) con la práctica epistémica propia de la ciencia natural, pues esta preocupación ha sido central a partir de la naturalización de la epistemología llevada a cabo por W. V. O. Quine. Como se verá a lo largo del presente trabajo, la manera en la que comprendemos la relación entre ciencia y filosofía depende en gran medida en la manera en la que concebimos la normatividad epistémica. Es en este contexto intelectual en que el presente trabajo se enmarca, proponiéndose dos objetivos explícitos que serán cumplidos al final del mismo: (i) criticar el *cientificismo* que se desprende de la crítica específicamente quineana al concepto tradicional de normatividad epistémica; y (ii) presentar una *epistemología normativa y crítica* en un espíritu similar al de la epistemología tradicional, aunque con la diferencia radical de que no opera con el concepto tradicional de normatividad epistémica, sino que opera con un concepto de normatividad político-epistémica. Todo esto irá quedando claro conforme se desarrolle el trabajo, cuyo principal interés, podría decirse, es mostrar que la normatividad epistemológica no es algo que pueda ni deba suspenderse, sino que puede y debe *reconcebirse* a la luz de la epistemología tardía de Ludwig Wittgenstein. Es por esto que, por un lado, lo que se pretende aquí es dar un repaso a la manera específica en la que tanto Quine como Wittgenstein elaboran sus críticas a la epistemología tradicional, y en lo que tales críticas desembocan respecto a la concepción de la normatividad epistémica.

Lo primero que se tratará en el presente trabajo es, pues, la naturalización de la epistemología a manos de Quine. Desde que apareció en el terreno académico en los años 70s, el programa de naturalización de la epistemología propició, por un lado, el decremento de los programas epistemológicos modernos encargados de elaborar teorías de la justificación epistémica; mientras que, por otro lado, aunque con directa relación a lo anterior, instauró una *moda científicista*¹ en la práctica filosófica, una según la cual (i) la filosofía es una forma de investigación que sólo difiere de la investigación científica en tanto la primera se plantea preguntas de mayor amplitud y generalidad; (ii) las preguntas tradicionales de la filosofía han de ser examinadas a la luz de los conocimientos y métodos de los que dispone la ciencia natural, de modo que así alcancen ya sea una solución o una disolución; y (iii) es sólo el conjunto total del lenguaje y los métodos de la ciencia natural, lo que servirá de trasfondo normativo para reconocer los auténticos reclamos de conocimiento, de modo que la inteligibilidad de nuestras aserciones y el valor epistémico de nuestros juicios es sólo determinable en función del trasfondo normativo que constituye el sistema de la ciencia natural. Esta moda filosófica sigue muy presente en los círculos epistemológicos contemporáneos, lo cual se deja ver tanto en el auge de la llamada *epistemología evolutiva*², así como en los recientes desarrollos de la *metafísica naturalizada*³, principalmente.

El presente trabajo toma partido en contra de esta concepción de la práctica filosófica, de modo que lo que se pretende aquí es abandonar dicha moda científicista en su tono restrictivo⁴. Pero, ¿cómo haremos esto? En primer lugar, examinaremos con gran detalle el programa de naturalización de la epistemología llevado a cabo por Quine, aunque no sin antes repasar los rasgos característicos del programa epistemológico pre-quineano en contra del cual aparece el *naturalismo científico*. Tal programa pre-quineano, como veremos, no consiste sólo en el fundacionismo cartesiano y el verificacionismo carnapiano –ambos programas reduccionistas–, sino que aglutina al programa epistemológico moderno en su conjunto en tanto que proyecto de explicación del conocimiento que opera con un concepto *fuerte* de normatividad epistémica en tanto que justificación epistémica –el cual a lo largo de este trabajo llamaré NE_JE. De hecho,

¹ Los dos primeros puntos que enlisté aquí respecto a la moda científicista que estableció Quine son repasados con mayor detalle, aunque no de manera exhaustiva, por Haack (1998). El tercer punto engloba al segundo punto, de modo que este último resulta ser tan sólo un caso de aquel primero.

² Para una exposición detallada de este movimiento véase Callebaut y Pinxten (1987) y Diéguez (2003), y para un examen crítico véase Pacho (1995).

³ Para una exposición detallada de este movimiento véase Ladyman (2007) y Allen (2012).

⁴ No se trata aquí de renegar de el valor de ciertos estudios que se hacen llamar filosóficos, que se valen de métodos empíricos y que se posan sobre conocimiento proporcionado por diversas áreas de la ciencia natural, sino de (i) presentar a la práctica *propriadamente* filosófica como una que no tiene nada que ver con dicho tipo de estudios, y (ii) renegar de la postura que adquieren ciertos tipos de naturalismo según la cual la práctica filosofía no puede ser sino una práctica científica generalizada.

mostraré que el famoso repudio de Quine por la normatividad se agota en su repudio por el concepto NE_{JE}, lo cual no sólo es entendible desde su perspectiva, sino que es deseable⁵. Como veremos en el primer capítulo, Quine es el gran crítico (explícito) de esta noción de justificación y de normatividad epistémica. Criticando lo que él llama «filosofía primera» (Quine, 1974), Quine argumenta que, si de lo que se trata es de explicar el conocimiento, hemos de naturalizar el concepto de ‘justificación’ de modo que sea susceptible a una caracterización científico-descriptiva liberada de toda carga normativa; aunque esto lo dice suponiendo un concepto de justificación holista normativamente cargado que le hace sostener una noción de trasfondo normativo teórico-empírico que es, en parte, el propio del contexto práctico de la ciencia natural. De esta manera, como veremos al final del primer capítulo, los argumentos de Quine que le hacen rechazar radicalmente el concepto NE_{JE} –lo que se debe a su manera de *dissolver* el problema del regreso infinito de la justificación inferencial– le conducen a una imagen científica de la práctica filosófica que supone una noción universal de trasfondo normativo teórico-empírico. Todo esto será desarrollado en el primer capítulo, aunque también se verá desarrollado en capítulos posteriores.

Pero, ¿tales conclusiones científicistas son correctas e incluso inevitables? Esta es una de las preguntas principales que me han conducido a realizar el proyecto de tesis que el lector ahora encuentra entre sus manos. Contraponiéndome a tal científicismo en la filosofía, desarrollaré en el segundo capítulo la perspectiva tardo-wittgensteiniana en torno a la noción de justificación epistémica, para lo cual tendré que hablar (aunque no con toda la amplitud que merece el tema) del desarrollo de su noción de trasfondo normativo semántico desde su obra prima *Tractatus Logico-Philosophicus* hasta su obra póstuma *Sobre la Certeza*. Lo que me propongo aquí es mostrar que el camino que recorre Wittgenstein en sus investigaciones filosóficas en torno a la normatividad es conducente hacia un debilitamiento del concepto de normatividad epistémica, de modo que se establece ne_{je} por encima del concepto moderno NE_{JE}. Como veremos al final del segundo capítulo, la perspectiva tardo-wittgensteiniana puede incluirse en el naturalismo filosófico de raigambre humeana, aunque con la diferencia de que su naturalismo hace énfasis en el carácter *social* del lenguaje, así como en el carácter *lingüístico* del entendimiento y conocimiento humanos.

⁵ Esta posición se aleja de gran parte de la tradición en epistemología analítica que se contrapone a la naturalización de la epistemología debido a que suspende toda epistemología normativa enfocada en la caracterización filosófica del concepto de ‘justificación’ (véase Kim, 1988), lo cual, como veremos, supone el concepto NE_{JE}. De esta manera, la posición aquí defendida se contrapone a –pues toma un rumbo distinto que el que toman– movimientos en epistemología analítica tales como los externalismos de Goldman (1979) y de Sosa (1992), y, de hecho, a cualquier epistemología normativa que pretenda caracterizar las condiciones generales en las que *S* está justificado en creer que *p*. Sin embargo, aunque sostendremos que el repudio a NE_{JE} es deseable, mostraremos que no lo es así la manera en la que Quine lo argumenta, pues eso es precisamente lo que le conduce al científicismo.

Con todo esto en mente, en el tercer capítulo pretendo mostrar tres cosas, a saber, (i) que la disolución tardo-wittgensteiniana del problema del regreso infinito de la justificación inferencial implica un rechazo aún más decisivo a la epistemología moderna que el que se sigue de las tesis quineanas, puesto que (ii) los argumentos de Wittgenstein nos permiten revelar y anular los supuestos modernos que le hacen desembocar a Quine en sus tesis de indeterminación semántica y epistémica; de modo que (iii) la noción pluralista y contextualista de trasfondo normativo de Wittgenstein es a todas luces superior que la noción teorético-empírica quineana. De todo esto se desprenderá una imagen distintiva y autónoma de la práctica filosófica, una que, aunque en gran medida descriptiva, deja espacio para una reflexión normativa en torno a los productos culturales de la ciencia así como de cualquier práctica epistémica. Pero antes de esto, y habiendo evitado el cientificismo de Quine, repasaremos en el tercer capítulo al grupo de críticos más importantes del naturalismo científico, los cuales se hallan en el ala del *naturalismo liberal* (De Caro y Macarthur, 2004; 2010). De dicho grupo, nos centraremos en las críticas al naturalismo científico que llevan a cabo Barry Stroud, Huw Price y Richard Rorty, las cuales apuntan directamente a los intentos naturalistas por “localizar” en el mundo ciertos “hechos” normativos, tales como la justificación epistémica, que es el concepto que aquí nos interesa. Como espero mostrar, tales críticas pueden ser concebidas como un caso singular de una crítica más general de raigambre tardo-wittgensteiniana. Dicha crítica general, como sostendré al final del capítulo, parte de una imagen de la práctica filosófica que se sigue de aceptar la concepción tardo-wittgensteiniana en torno a la justificación epistémica –es decir, aceptar ne_{ie} –, y que, sin embargo, es *fuertemente* normativa, ya no en el sentido de justificación epistémica *per se*, sino de justificación político-epistémica de posiciones epistémicas que asumen los agentes epistémicos en sus discursos, así como en diversos casos de disputa epistémica; de manera que una epistemología crítica operaría con un concepto de normatividad epistémica en tanto que justificación político-epistémica –lo llamaremos NE_{jp} . Sin desarrollar por completo esta perspectiva de inspiración tardo-wittgensteiniana –como quedará claro en la conclusión del trabajo de tesis–, recalcaré al final del tercer capítulo de qué manera puede llevarse a cabo la crítica al naturalismo científico desde una tal práctica filosófica enfocada en la justificación político-epistémica de las posiciones epistémicas y lingüísticas desde las que hablamos, creemos y evaluamos. Esto pondrá el último clavo en el ataúd del cientificismo quineano, y servirá igualmente para introducir una perspectiva novedosa de *epistemología crítica* que podría beneficiar los desarrollos de la epistemología social, cuyo tratamiento a profundidad quedará abierto para una investigación doctoral posterior.

I. Quine y el concepto de normatividad epistémica

Introducción al primer capítulo

Desde que se convirtió en la reflexión central de la filosofía moderna con René Descartes, la epistemología se ha entendido como un programa normativo de explicación del conocimiento que pretende dar respuesta a la antiquísima pregunta: '¿qué es el conocimiento?' Esta pregunta filosófica, que pareciera tan simple a primera vista, adquirió diversos rostros durante la época moderna: ¿Cómo es posible el conocimiento del mundo exterior? ¿Cómo es posible la certeza de nuestro conocimiento? ¿Cómo está justificado nuestro conocimiento? ¿Cuál es el fundamento de nuestro conocimiento? ¿Cuál es la diferencia entre lo que es conocimiento y lo que no lo es?

La importancia de estas cuestiones cartesianas, cuya interrelación se hará visible a lo largo del capítulo, se debe a que es en estas donde se establece fuertemente el concepto de normatividad epistémica con el que operaría la epistemología durante casi cinco siglos, hasta poco después de mediados del siglo XX, quedando seriamente cuestionada con la publicación de un influyente artículo de W. V. O. Quine titulado *Epistemology naturalized*, en 1969. En este, Quine propuso que no podemos pretender fundamentar el conocimiento natural a la manera de una reducción a ciertos términos que se consideraran como verdades obvias o autoevidentes, términos o creencias infalibles, de modo que es una causa perdida tratar de probar la verdad de nuestro conocimiento natural como intentando garantizar su certeza absoluta (Quine, 1974). Según Quine, no podemos probar la verdad de las teorías y leyes de la ciencia natural apelando a consideraciones normativas establecidas desde un sistema filosófico externo a la ciencia natural, sino que, a lo sumo, podemos mostrar cómo llegamos a tales teorías y leyes apelando a una psicología empírica que opere con un concepto naturalizado de 'justificación', a saber, el de 'evidencia sensorial'. Este rechazo a la dimensión normativa de la práctica filosófica mediante la asimilación de las cuestiones y conceptos epistemológicos por parte de la ciencia natural, esto es la naturalización de la epistemología.

Sería difícil explicar cómo Quine repudia la normatividad epistémica sin antes explicar a detalle lo que se ha entendido tradicionalmente por el concepto de normatividad epistémica, que es justo lo que analizaré en el primer apartado. Por lo pronto, sin embargo, podemos decir que la postura de Quine es claramente radical (aunque eventualmente saldrán a la luz sus tintes conservadores). El que Quine elimine la dimensión normativa de la epistemología es algo que ha preocupado a un gran número de epistemólogos⁶, y esto en gran parte debido a la poca claridad con la que Quine pasa del rechazo del fundacionismo *à la* Carnap al rechazo de toda epistemología centrada en la noción de justificación epistémica de las creencias o proposiciones. El objetivo

⁶ Véase Kim (1988) y Siegel (1996).

principal del presente capítulo es justamente clarificar este asunto. ¿Cómo exactamente Quine suspende el concepto de normatividad epistémica y la noción tradicional de justificación? ¿Qué razones hay para afirmar que no es posible una epistemología centrada en la justificación epistémica, una epistemología que opere con un concepto de normatividad epistémica? ¿Será necesario matizar lo que Quine entiende por la eliminación de la dimensión normativa de la epistemología? De ser así, ¿qué matices se han de hacer?

Para adelantar algo al lector, argumentaré que la suspensión del concepto de normatividad epistémica que operó tradicionalmente en la epistemología es legítima en Quine; es decir, es una conclusión que hemos de asumir si aceptamos sus tesis en torno a la teoría del significado y a observaciones filosóficas sobre cómo ocurre la *prueba* en la práctica científica. Como veremos, su crítica al verificacionismo de Carnap es, en el fondo, una crítica al supuesto fundacionista de que la inferencia –y en específico la inferencia inductiva– es lo que determina la verdad de nuestras proposiciones siempre y cuando se le otorgue una base fija –y en específico una base empírica–. De esta manera, podría decirse que su mayor logro consiste en mostrar que el supuesto escéptico según el cual toda determinación de verdad para una creencia se logra de manera inferencial, es decir, una creencia *B* está justificada por su ser inferida a partir de otra creencia *A* – este es el criterio de inferencialidad –, es inoperante en principio, de modo que no tiene caso hallar ningún criterio de infalibilidad que pueda ponerle freno al regreso infinito de la justificación inferencial. Desde aquí se deja ver cómo esto significa un rechazo radical a cualquier forma de fundacionismo epistemológico. Pero no sólo de fundacionismo, pues, como pretendo mostrar en el primer apartado, el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial supone que la inferencialidad se constituye en un criterio filosófico que es epistémicamente normativo de acuerdo a una cierta variedad *fuerte*, la cual se supone en toda epistemología encargada de elaborar teorías de la justificación con el propósito de responder al reto del escepticismo radical – epistemologías que operan con un concepto NE_JE–. Es por esto que concluiremos que Quine se deshace legítimamente, si le concedemos todo, de cualquier epistemología que opere con dicho concepto; y como toda epistemología ha operado desde siempre con dicho concepto, entonces se deshace de toda epistemología normativa.

Hacia el final del capítulo mostraré que la suspensión de NE_JE por parte de Quine le conduce a una noción de trasfondo normativo teórico-empírico que es característico de su naturalismo científico. En el último apartado introduciré este científicismo como una manera de suplir el ejercicio de *demarcación filosófica* de lo que constituye auténtico conocimiento, por uno de *demarcación científica*, lo cual supone una actitud normativa que es moderna en ciertos aspectos, y que está implícita en el paso que da Quine de hacer de la epistemología un capítulo de la ciencia empírica.

1. 1. El concepto de NE_{JE} en el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial

¿Qué es la normatividad epistémica? En términos simples, es lo que hace que una creencia que pasa por conocimiento sea auténtico conocimiento. ¿Pero *qué es lo que hace* que algo pase por conocimiento? Tal es la pregunta por el contenido de la normatividad epistémica, la cual, para Xiang Huang, constituye el problema del origen de la normatividad: «es la pregunta acerca de cuáles son las razones que hacen que un candidato a una cosa A sea calificado como una cosa A, sea A una creencia o una acción.» (Huang, 2008: p. 36). Las razones que permiten determinar que una creencia que pase por conocimiento sea calificada como auténtico conocimiento, eso es la normatividad epistémica. Entonces, el concepto de normatividad epistémica puede definirse como una serie de razones por las que se hace comprensible que algo a lo que llamamos conocimiento es, de hecho, conocimiento. No obstante, esta definición tiene el problema de que es demasiado amplia como para servir a nuestros propósitos. Si queremos entender cómo es que Quine suspende el concepto de normatividad epistémica, hemos de ver primero cómo este concepto se estableció en el programa de epistemología moderna.

El concepto tradicional de normatividad epistémica implicaba un monismo normativo según el cual lo que daba cuenta de la justificación epistémica de las creencias era una Gran Norma por la cual todas las creencias son evaluadas. Este concepto fue fundamental en el proyecto tradicional de explicación del conocimiento que se preguntaba por la naturaleza del conocimiento, e intentaba dar una respuesta explicando la diferencia entre conocer y no conocer (Greco, 2010). Dar una respuesta a esta cuestión suponía dar cuenta de qué es lo que hace que nuestras creencias estén justificadas, que sean epistémicamente permisibles, y esto en un sentido universal: se trataba de elaborar una teoría de la justificación que pusiera un argumento a favor de la posibilidad del conocimiento, rescatando así a toda nuestra trama de creencias de los desafíos del escepticismo radical. En este espíritu, los primeros epistemólogos buscaron una teoría filosófica por la cual pudiéramos distinguir, de toda nuestra trama de creencias, las que son conocimiento de las que no lo son. Esto no significaba otra cosa que —aunque esto sólo lo podamos entender desde la actualidad— en dicho proyecto de explicación operaba un concepto de normatividad epistémica fuerte, es decir, se trataba de explicar el conocimiento suponiendo que no podíamos prescindir de una normatividad que fuese *universal, absoluta y trascendente*. Es decir, si no lográbamos

especificar una Gran Norma mediante la cual pudiéramos determinar la verdad de todas las creencias de un solo golpe, entonces sucumbíamos al escepticismo radical. Esto era lo que significaba dar razón de lo que hace que nuestras creencias sean auténtico conocimiento para los epistemólogos modernos. Huang (2008) llamaba a esto 'la imagen dura de la normatividad'. Como mencioné en la introducción general, en el presente proyecto llamaré a dicho concepto NE_{JE}, por 'normatividad epistémica fuerte en tanto justificación epistémica'. En lo que sigue presentaré a dicho concepto como presupuesto en la formulación del problema original de la epistemología moderna, el cual constituye el punto de partida del escepticismo radical, y que da sentido al proyecto tradicional de explicación del conocimiento: el problema del regreso infinito de la justificación inferencial.

1. 1. 1. El problema del regreso infinito de la justificación inferencial

Conocido tradicionalmente como el Trilema de Agripa, mediante este problema el escéptico pretende dar un argumento en contra de la posibilidad del conocimiento mostrando que todo intento de justificar inferencialmente nuestras creencias nos hace caer invariablemente en (i) regreso infinito, (ii) dogmatismo o (iii) circularidad. Para ver esto adecuadamente, atendamos primero el problema del regreso infinito, el cual Jonathan Dancy (2002) resume:

«Para cada creencia que intentamos justificar, siempre habrá una creencia ulterior de cuya justificación dependerá la justificación de la primera, y, dado que éste es un regreso al infinito, no habría ninguna creencia que estuviera justificada...»
(Dancy, 2002: p. 74)

El problema del regreso infinito de la justificación nos impone una tarea: detenerlo. Según esto, si no podemos detener este regreso, no podemos llamar a *nada* de lo que creemos 'auténtico conocimiento', y es por ello que precisamos de una teoría filosófica que nos permita detenerlo, para, de esa manera, mostrarle al escéptico cómo es posible el conocimiento. De acuerdo con el Trilema de Agripa, todo intento de responder al problema del regreso infinito de la justificación fracasa debido a que (i) si optamos, por un lado, en detener el regreso infinito apelando a una creencia que no se justifica, caemos en un *dogmatismo*, mientras que (ii) si apelamos, por otro lado, al hecho de que la cadena justificatoria de creencias no se va hacia el infinito, sino que se cierra en una especie de círculo, caemos en una *circularidad* viciosa. Lo que obtenemos al final en cualquier caso es que no podemos decir que cualquier creencia que sostenemos está

propriadamente justificada, y esto nos hace caer en un escepticismo de toda nuestra trama de creencias, un escepticismo radical. Es ante tal problemática que se alza la epistemología moderna como un proyecto para demostrar la posibilidad del conocimiento, elaborando teorías filosóficas que puedan proporcionar certeza⁷ a toda nuestra trama de creencias, y así rescatarla en masa del peligro del escepticismo radical. Lo que me interesa mostrar a continuación es cómo la manera en que se planteó el problema escéptico es precisamente lo que introdujo en la epistemología moderna una concepción acerca del proyecto de explicación del conocimiento en el que era imprescindible el concepto NE_{JE}, de modo que no podía entenderse otra manera de explicar el conocimiento sino presentando una Gran Norma mediante una teoría filosófica que delimitara, del conjunto total de creencias, lo que es conocimiento de lo que no lo es.

1. 1. 2. Los tres supuestos en la problematización de la inferencialidad que conducen a NE_{JE}

Señalaré a continuación lo que considero son los tres supuestos escépticos por los cuales es posible la radicalidad escéptica en torno a un supuesto *criterio de inferencialidad*. En efecto, si observamos detalladamente, el escepticismo radical que se desprende del problema del regreso infinito de la justificación, presupone que la justificación epistémica –entendida como la corrección de nuestras creencias mediante un criterio filosófico de corrección– se agota en la inferencia, lo cual supone a su vez que la inferencia no sólo determina valores epistémicos cuando la llevamos a cabo, sino que puede constituirse en criterio filosófico de normatividad epistémica por el cual podamos mostrar que dicha determinación inferencial es correcta. Según esto, la determinación del valor epistémico de una cierta creencia depende de si está o no conectada inferencialmente con otras creencias; e igualmente podemos mostrar o explicar la certeza de nuestras creencias dependiendo de si está o no conectada inferencialmente con otras creencias. De esta manera, el escéptico –que en el fondo es un epistemólogo moderno crítico de la inferencialidad– se propone encontrar un criterio de corrección de nuestras inferencias, y muestra, para dicho propósito, que la misma inferencia no puede constituirse en criterio filosófico de corrección. Es entonces que el escéptico, con el propósito de encontrar un criterio filosófico de corrección de nuestras inferencias, impone programáticamente una noción específica de dicho criterio a la inferencialidad, siendo dicha noción la que se encuentra en el concepto NE_{JE}. Es

⁷ Por ‘certeza’ se entiende aquí la plena confianza en que aquella creencia que uno ha determinado como verdadera durante una inferencia, es de hecho verdadera. Este concepto de certeza supone una prueba más fundamental respecto a la determinación epistémica que ocurre en la práctica inferencial.

justamente la idea preconcebida que se tiene de este criterio de normatividad epistémica lo que, a la hora de aplicarla a la inferencialidad, conduce a pensar que la inferencialidad no puede ser epistémicamente normativa en este sentido filosófico –y si a esto añadimos la idea de que la inferencialidad lo era todo en el campo de las determinaciones epistémicas, nos hemos quedado sin posibilidad de explicar la certeza de nuestras inferencias, de mostrar un criterio filosófico de corrección para nuestras inferencias–. Como he mencionado, el concepto NE_{JE} se caracteriza por tres supuestos. El primero de ellos es (1) su *universalidad*: a toda creencia le es aplicable una Gran Norma o criterio de corrección por el cual mostrar con certeza su valor epistémico. De este modo, si incluimos la universalidad a un supuesto criterio de inferencialidad, entonces todas las creencias deben cumplir con sus requisitos, incluso las que justifican inferencialmente a otras. Lo que se sigue de esto es que pediremos que el criterio de inferencialidad se aplique a las creencias que justifican inferencialmente a otras, y eso nos conduce al regreso infinito. Además, dado que lo que está en la base está en principio indeterminado, entonces todo lo que dicha base sostiene estará indeterminado: todas nuestras creencias caen en descrédito filosófico⁸. Para decirlo de la manera más simple: si todas nuestras creencias se justifican inferencialmente, y la inferencialidad no es capaz de determinar con certeza el valor epistémico de todas nuestras creencias en última instancia, entonces ninguna de nuestras creencias puede estar justificada⁹. Esto produce una indignación que moviliza al epistemólogo moderno,

⁸ Cuando el escéptico mostró que es imposible determinar filosóficamente la verdad de las creencias justificadas inferencialmente, el problema no consistía tanto en que nos quedásemos sin algo que pudiésemos llamar verdad, sino sin un criterio de corrección por el cual asegurásemos la verdad de la inferencia. De esta manera, si concebimos que el conocimiento, para que lo sea, requiere de este criterio filosófico de corrección, entonces no podemos llamar conocimiento a ninguna de nuestras supuestas verdades que alcanzamos inferencialmente. Así, la certeza de nuestras inferencias, la seguridad de su verdad, está indeterminada (que no es lo mismo que decir que hemos determinado la falsedad de nuestras inferencias).

⁹ En el planteamiento del problema del regreso infinito se establece o presupone que la justificación sólo es inferencial, de modo que una creencia *C* está justificada o apoyada por *B*, y *B* por *A*, hasta el infinito. Para que esto sea un argumento en contra de la posibilidad del conocimiento se supone que, dado que sólo podemos justificar nuestras creencias de manera inferencial, unas con base en otras, todas deben estar conectadas inferencialmente (aunque no necesariamente todas con todas); pues, de lo contrario, ¿cómo podrían haber conjuntos aislados de creencias que pudiéramos llamar conocimiento, si la justificación sólo es inferencial? Seguramente podemos imaginar dos conjuntos de creencias que estén justificados inferencialmente formando una circularidad. Pero, aún si aceptáramos por el momento que esto no constituye un problema para su justificación, ¿cómo podríamos determinar que ambas son conocimiento? Si la justificación epistémica sólo es inferencial, es necesario que ambos conjuntos estén unidos; de lo contrario, siempre tendríamos la amenaza del otro conjunto, mostrándonos que podemos llamar a ambos conjuntos conocimiento de manera independiente, a pesar de que sólo podemos llamar conocimiento a las creencias por su ser-inferidas, su estar-conectadas con otras creencias. Es contraintuitivo aceptar esta conclusión. No podemos aceptar que la justificación sólo es inferencial y, a la vez, que es posible una pluralidad de conjuntos de creencias que podamos llamar conocimiento, incluso si rechazáramos los problemas de circularidad. Esto muestra que, si

lanzándolo a la tarea de determinar filosóficamente el valor epistémico de todas nuestras creencias; y, de hecho, busca hacerlo de la misma manera con la que el escéptico demostró la falta de justificación de todas las creencias: *de una vez por todas*. Este es el otro supuesto: (2) el carácter *absoluto* de la normatividad epistémica: la inferencialidad se presupone como la norma epistémica que puede determinar el valor epistémico de todas nuestras creencias *sub specie aeternitatis*, lo que supone que el valor epistémico es absolutamente determinable¹⁰. Y el tercer supuesto es (3) el carácter *trascendente* de la normatividad epistémica: la determinación del valor epistémico se *completa* por medio de una meta-práctica de determinación filosófica que supone que da certeza a la determinación de valores epistémicos que ocurren durante la práctica inferencial. Explicaré esto lo mejor posible a continuación. La trascendencia de la normatividad epistémica radica en torno a si la determinación del valor epistémico de la creencia se *agota* al interior de la práctica de dar la razón de la creencia. Yo puedo inferir *B* de *A*, y así justificar inferencialmente *B* de *A*; allí se agota la determinación del valor epistémico de *B*. Pero que la normatividad epistémica sea trascendente implica algo más: no basta con la práctica inferencial de dar razón para determinar la verdad de *B*. Es por esto que el escéptico supone, aunque sea sólo para mostrar su disfuncionalidad, que el criterio de inferencialidad puede ser trascendente, que debería de ser capaz de proporcionar certeza a nuestra trama de creencias conectadas inferencialmente. Pronto se revela que esto no es posible, de modo que la inferencia no sirve para brindar certeza a nuestra trama de creencias¹¹. Lo que entiendo por trascendencia de la normatividad es, pues, lo siguiente: si aceptamos la práctica inferencial, pero la justificación no permanece al interior de dicha práctica, sino que requiere de un proceso intelectual adicional –de una meta-práctica más primordial que refuerce la práctica inferencial–, estaremos frente a un concepto trascendente de normatividad epistémica.

aceptamos que la justificación sólo es inferencial, aceptamos también, algo implícitamente, que la justificación epistémica sólo es universal y absoluta.

¹⁰ Esto es lo que está contenido en el concepto de certeza absoluta. Por ejemplo, cuando se dice que se busca determinar o fundar la verdad del conocimiento natural con 'certeza absoluta', lo que se pide es poder determinar de una vez por todas esta verdad, y esto con base en un gran criterio normativo como el que opera en la epistemología moderna.

¹¹ Sería mejor decir 'no sirve *por sí misma* para brindar certeza a nuestra trama de creencias'. Como veremos más adelante, cuando el epistemólogo fundacionista infiere *B* de *A*, eso no le basta para justificar *B*, sino que todavía tiene que mostrar que *A* es autoevidente, y para ello tiene que hacer explícito un *criterio de infalibilidad*, de modo que lo presenta como el elemento normativo que hace falta para que la inferencia pueda brindar certeza a nuestro conocimiento. De esta manera, el fundacionista acepta la práctica inferencial por la cual prueba la verdad de *B* a partir de *A*, pero no se limita a ella para *mostrar* que ha quedado determinado el valor epistémico de *A*. En esto se deja ver cómo la inferencia es incapaz de ajustarse a las demandas modernas de constituirse en criterio filosófico de corrección, para lo cual requiere de un criterio adicional que permita determinar con certeza absoluta la verdad de todas nuestras creencias.

Los tres supuestos de un criterio de corrección que nos permitiera una determinación filosófica del valor epistémico de las creencias, es decir, que nos permitiera una auténtica justificación epistémica, son, pues, problemáticos si se consideran para la inferencialidad. Así es como parece que todas nuestras creencias no están justificadas epistémicamente, siempre y cuando esperemos que la justificación epistémica se alinee con un concepto NE_{JE}. Se entiende entonces cómo dicho concepto que es primordial en la epistemología moderna es una noción heredada de la *problematización de la inferencialidad*: si se mostró que la inferencialidad no constituye un criterio normativo funcional, fue sólo porque se le observó por encima de sus prácticas de dar razones, se le llevó al infinito. Esta operación filosófica del escéptico fue la que obligó al epistemólogo moderno a introducir al concepto de NE_{JE}.

1. 1. 3. La imagen moderna de la práctica filosófica (epistemológica)

Hasta aquí he intentado mostrar que el concepto NE_{JE} estaba presupuesto en el planteamiento del problema escéptico radical, de modo que podemos entender este concepto como una herencia escéptica que no dudó en abrazar la epistemología moderna. He de añadir aquí que la epistemología moderna, en tanto que hija bastarda del escepticismo, hereda todos sus pecados: cuando se le muestra que la inferencialidad no constituye un criterio normativo que nos permita rescatar el conocimiento en los términos en los que el escéptico lo ha desechado, inmediatamente se apresura a creer que, o bien es preciso mostrar un criterio normativo que sea funcional y que cumpla con las condiciones enlistadas (universalidad, absolutismo y trascendencia), o simplemente nos quedamos sin conocimiento. Es así que se establece el concepto NE_{JE} en el programa epistemológico moderno de explicación, cuyo propósito es mostrar la posibilidad del conocimiento en un espíritu similar con el que el escéptico mostró su imposibilidad, siendo este espíritu el de determinar de manera absoluta el valor epistémico de toda nuestra trama de creencias, poniéndolas a todas de un solo golpe bajo el juicio de una Gran Norma que nos permita distinguir las que son conocimiento de las que no lo son. Esto es lo que constituiría una *filosofía primera* que nos permita determinar de manera trascendente, y de una vez por todas, el valor epistémico del conjunto total de nuestras creencias –conjunto que, según el escéptico, no podemos justificar, puesto que el mero proceso de inferir, la mera inferencialidad, no sirve para esto, sino que hace falta la inferencia y algo más.

Si de lo que se trata es de encontrar un criterio normativo que soporte la mera inferencialidad, tomando en cuenta que el escéptico radical rechazó la posibilidad del conocimiento al rechazar a la inferencialidad como criterio normativo, es entonces sólo

consecuente pensar que necesitamos una base o fundamento que esté justificado de manera *no-inferencial*, de modo que podamos continuar con esta tarea condenada al fracaso en la que nos metió el escéptico radical. Como también señala Dancy (2002):

«El argumento del regreso de las justificaciones [...] nos lleva a suponer que debe haber alguna justificación que no sea inferencial [...] Y la pretensión de que hay dos formas de justificación, inferencial y no-inferencial, es el núcleo de cualquier forma de fundamentalismo en la teoría de la justificación.» (Dancy, 2002: p. 74)

Dado que la mera inferencialidad es insuficiente para determinar filosóficamente la verdad de nuestras creencias —e incluso nos lleva a pensar que el valor epistémico de todas nuestras creencias está indeterminado—, es necesario encontrar primero una base no-inferencial para, ahora sí, poder rescatar a todas mediante la inferencialidad. ¿Pero cómo reconocer esa base no-inferencial sobre la cual pueda luego funcionar la inferencialidad para este propósito estrictamente filosófico (y nada práctico)? Pues véase que la inferencialidad no ha sido rechazada como criterio normativo, sino que es obligada a pensarse como parte de un criterio normativo más amplio por el que podamos justificar *A* de manera que no implique ya una justificación inferencial ulterior, y este sería un proceso de justificación no-inferencial. ¿Pero qué es lo que constituye este proceso? Tan sólo consiste en mostrar que *A* es indudable, auto-evidente: *infalible*. Y si la capacidad normativa de la inferencialidad sólo se hace posible por la capacidad normativa de la justificación no-inferencial, entonces el criterio normativo último va a ser aquel por el cual determinamos la verdad de las creencias últimas, y este no es otro que un *criterio de infalibilidad*.

¿Qué queda de la epistemología en este punto? Queda una teoría filosófica de la justificación epistémica que pretende responder el problema escéptico del regreso infinito de la justificación, y demostrar con ello la posibilidad del conocimiento, apelando a un gran criterio normativo que consta de dos partes: el criterio de inferencialidad y el criterio de infalibilidad; y la grandeza de este criterio se debía, por supuesto, a que operaba con un concepto NE_{JE}, tal y como ha sido definido al principio de este apartado. Lo que tenemos es un programa epistemológico que pretende evaluar epistémicamente a todas las creencias, poniéndolas a todas bajo escrutinio, ya no sólo del hecho de que puedan ser inferidas a partir de otras creencias, sino que puedan ser inferidas de creencias básicas, no-inferenciales, infalibles. Así, el criterio de infalibilidad será lo que especifique la manera en que ha de funcionar el criterio de inferencialidad y, en conjunto, el patrón al que todas las creencias han de amoldarse para ser consideradas conocimiento auténtico: (i) que sean creencias básicas así definidas por el criterio de infalibilidad, o (ii) que sean creencias que estén conectadas inferencialmente a creencias básicas; y toda creencia que no cumpla con

estos requisitos universales no estará justificada, no nos estará permitido creerla, y no se considerará como conocimiento. A todo este ejercicio de imaginación le hemos llamado *fundacionismo*, siendo este el primer programa epistemológico en el que se establece el concepto NE_{JE}.



En este apartado he mostrado cómo opera el concepto NE_{JE} en el fundacionalismo en términos muy generales, pues no es aquí el lugar para distinguir las diversas variedades de fundacionismo que han aparecido en la historia de la filosofía. De lo que se ha tratado aquí ha sido sólo de mostrar cómo se plantó el concepto de normatividad epistémica en la epistemología moderna, así como mostrar de qué manera operó dicho concepto en el fundacionismo tradicional. Esto es importante debido a que sólo entenderemos precisamente de qué manera dicho concepto queda suspendido por una naturalización de la epistemología, si lo vemos operando en los diversos programas epistemológicos que anteceden la crítica de Quine. Hemos visto que la noción moderna de justificación epistémica –como determinación filosófica de la certeza de nuestro conocimiento– se traduce en un proyecto de explicación del conocimiento que es fuertemente normativo en el sentido de que constituye obligadamente un proyecto de demarcación entre lo que es conocimiento de lo que no lo es. Siendo esto así, ahora sigue dar un repaso a una tradición filosófica que imperó a principios del siglo XX, la cual continuó operando de manera similar al proyecto tradicional de explicación del conocimiento, y en específico al fundacionismo: la tradición analítica.

1. 2. El concepto de NE_{JE} en la filosofía de algunos exponentes de la tradición analítica

En el presente apartado mostraré que la filosofía analítica de primera mitad del siglo XX operó con una variedad de NE_{JE} , de modo que se asemejaba en ciertos aspectos importantes al proyecto tradicional de explicación del conocimiento, y en específico al fundacionismo. Como vimos en el apartado anterior, dicho proyecto consistió en determinar filosóficamente la verdad de nuestro conocimiento apelando a una Gran Norma de modo que pudiésemos explicar qué es lo que hace que una creencia que consideramos verdadera lo sea realmente. De esta manera, la práctica filosófica consistía en elaborar teorías de la justificación por el que elucidáramos un criterio filosófico de corrección por el cual mostrar que lo que llamamos conocimiento lo sea realmente, y así decir que S está justificado en creer que p . La certeza aquí se entiende como la determinabilidad filosófica de la verdad. Tener certeza de que una creencia es verdadera es poder determinar filosóficamente su verdad. Si algo mostró la disfuncionalidad de la inferencialidad, no fue tanto la pérdida de verdad sino la indeterminación filosófica de la verdad: que no podamos determinarla filosóficamente, que no podamos distinguirla de lo que no es verdad tal y como nos lo demanda el escéptico y epistemólogo moderno, tal es el problema. Pues bien, esta búsqueda de la determinación filosófica de la verdad, aunque aplicada específicamente a la determinación de la verdad del conocimiento matemático, fue lo que caracterizó al *logicismo* con el que inició propiamente la tradición analítica. A continuación, daré un repaso a los trayectos filosóficos en los que discurrió la tradición analítica hasta poco antes de mediados del siglo XX, con el propósito de mostrar que conserva una noción fuerte de normatividad con la que se pretendía delimitar, si no el conocimiento, el significado.

1. 2. 1. La fundamentación epistemológica del lenguaje matemático

Gottlob Frege fue el primero que intentó determinar filosóficamente –aunque sería más correcto decir que intentó determinar lógicamente– la verdad del conocimiento matemático, al preguntarse por la posibilidad de la certeza de la aritmética. ¿A qué se debe la certeza del conocimiento matemático? Para responder Frege a esta cuestión, emprendió un programa logicista que apelaba a un gran criterio de analiticidad por el cual presentar a las verdades de la matemática como verdades de un lenguaje más

fundamental y autoevidente, el de la *lógica formal*. De lo que se trataba era de mostrar cómo el conocimiento de la matemática puede ser revelado como ‘analítico’ mediante un cuidadoso análisis conceptual (Rey, 2015), de modo que el lenguaje matemático –los conceptos, axiomas y teoremas que lo componen– podía reducirse al lenguaje de la lógica formal por él construido. Es importante señalar que la duda acerca de la certeza del conocimiento matemático no provenía de una duda escéptica como la que estaba al inicio del problema del escepticismo radical, sino de simple y sano sentido común: ¿cómo es que un mero proceso mental podía tener algo que ver con el conocimiento del mundo exterior? Los procesos mentales que conducían al conocimiento matemático eran, después de todo, mucho más misteriosos que los meros procesos sensoriales que conducen al conocimiento natural. ¿Cómo explicar la certeza de dicho conocimiento sin apelar a la ‘intuición racional’ o facultades místicas?

«Perhaps all the truths of arithmetic could be shown to be analytic by Frege's criterion, i.e., by showing that they could all be converted into logical truths by substitution of synonyms for synonyms» (Rey, 2015)

Si bien no se partía aquí del escepticismo radical, es inevitable ver operando los presupuestos por los cuales se decantó en un concepto NE_{JE}: tenemos aquí un criterio *único* que *trasciende* las verdades del conocimiento matemático, y por el cual *todas* esas verdades pueden ser convertidas en verdades de la lógica, de modo que queda así fundamentado el conocimiento de la aritmética. Con el criterio de Frege se podría determinar lógicamente la verdad del conocimiento matemático, de la misma manera que con el criterio filosófico de infalibilidad¹² se podría determinar filosóficamente la verdad de nuestras inferencias. Todo esto, he de recalcar, se ha de llevar a cabo desde un punto de vista trascendente, puesto que el método de análisis por el que se determina la verdad del conocimiento matemático está por encima de las prácticas propias de las demostraciones matemáticas por las cuales se puede llegar a la verdad matemática. De lo que se trata es de mostrar la certeza de dicha determinación de verdad, que es precisamente de lo que se trata en todo proyecto de explicación del conocimiento que opera con NE_{JE}.

Bertrand Russell llevó a cabo un programa similar bajo influencia de Frege, sólo que pretendió determinar lógicamente la verdad de las matemáticas apelando a la lógica cuantificacional. En palabras de Mounce:

¹² Lo que tenemos aquí es algo parecido a la validación del criterio de inferencialidad por el uso de un criterio de infalibilidad: así como la verdad de *B* se determina filosóficamente al ser inferida de *A*, si y sólo si *B* es calificado como infalible, igualmente la verdad de *T* (teoría) se determina al ser inferida de *C* (concepto), si y sólo si *C* es calificado como infalible al traducir todos los conceptos de la aritmética al claro lenguaje de la lógica (Quine, 1974)

«Su objetivo era mostrar que las matemáticas se fundaban en la lógica, que eran, en una palabra, enteramente lógicas. Para llevarlo a cabo, necesitaba mostrar que la noción de número se podía derivar de nociones que no eran ellas mismas aritméticas, sino que pertenecían exclusivamente a la lógica pura; y pensó que podía tener éxito en esta empresa definiendo el número en términos de la noción de clase.» (Mounce, 2007: p. 20)

Lo que podemos ver aquí es un proyecto similar de explicación del conocimiento matemático al de Frege, en el cual se intenta determinar lógicamente la verdad del conocimiento matemático al mostrar que el lenguaje matemático es reducible a un lenguaje lógico; y, una vez hecho esto, pasar al conocimiento natural, así como a otras formas de conocimiento humano. Todo esto apunta a un programa de demarcación o delimitación del conocimiento que apela al lenguaje lógico para determinar filosóficamente lo que es auténtico conocimiento —es decir, justificarlo epistémicamente apelando a una base lógica infalible—. ¿Pero es la lógica un lenguaje? ¿Podemos hablar de ‘verdades de la lógica’ de la misma manera que hablamos de ‘verdades de la aritmética’ o ‘verdades de la física’?

1. 2. 2. La fundamentación metafísica¹³ de todo lenguaje posible

Estas son las cuestiones con las que lidiaría Wittgenstein en su obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, siendo su respuesta un fuerte golpe a la tendencia analítica de fundamentar epistémicamente todo nuestro conocimiento en unas supuestas “verdades” de la lógica. Según Wittgenstein, no hay ni verdades lógicas ni un lenguaje lógico, pues «la lógica, sencillamente, no representa objetos, sean de un género empírico o cuasi-empírico» (Mounce, 2007: p. 25). Y «si nada representan, ¿cómo pueden ser verdaderas las proposiciones que las contienen?» (Mounce, 2007: p. 24). Esto parecería minar el proyecto de justificar nuestro conocimiento matemático y natural con base en un lenguaje lógico que contuviera

¹³ La distinción entre fundamento epistemológico y fundamento metafísico la explica muy bien Williams (2001). Según él, un fundamento epistemológico tiene que ver con una base de proposiciones que soportan inferencialmente a otras creencias; es el tipo de fundamento propio del fundacionismo tradicional. En cambio, el fundamento metafísico supone «principles constituting the framework within which all detailed empirical inquiry is conducted» (Williams, 2001: p. 242). Como sea, ambas formas de fundamento suponen una práctica filosófica tradicional: «By determining the foundations of knowledge, in either both of the senses given above, epistemology determines the a priori framework within which all knowledge-seeking take place. Forms of discourse that cannot be fitted into this Procrustean bed are not genuinely cognitive: they cannot be understood to aim at truth or knowledge, strictly so-called.» (Williams, 2001: pp. 242, 243).

proposiciones evidentemente verdaderas. Wittgenstein mostró que no hay un fundamento lógico del que podamos deducir la verdad de las proposiciones de cualquier otro lenguaje, es decir, que es imposible una fundamentación lógica *à la* Descartes. Sin embargo, es otra noción de ‘fundamento’ la que aparece en el *Tractatus*, pues

«La lógica, en suma, no es aquello de lo que hablan los enunciados; es lo que los capacita a hablar acerca de algo distinto: el mundo de los hechos. [...] Porque la lógica no es algo que es representado; es lo que hace posible la representación. Como tal, aunque ella no pueda representarse, se muestra a sí misma en que hay cosas que *pueden* ser representadas.» (Mounce, 2007: pp. 26, 27)

Si en el logicismo de Frege y Russell la noción de fundamento consistía en un lenguaje lógico evidentemente verdadero sobre el que se podía construir el resto del conocimiento matemático y natural apelando a un gran criterio de analiticidad, en el *Tractatus* de Wittgenstein la noción de fundamento consiste en una notación lógica perfecta que se constituye como *trasfondo normativo semántico* por el cual se puede delimitar lo que es *posible* decir con sentido de lo que no lo es. Como señala el propio Wittgenstein:

«4.113 La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.
4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.
4.115 Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.» (Wittgenstein, 2009; § 4.113-4.115)

1. 2. 3. La imagen de la práctica filosófica en el *Tractatus*

Lo que tenemos es que el programa logicista que pretendía determinar lógicamente la verdad de nuestro conocimiento, no puede ya pretender hacerlo por medio de una supuesta determinación de la “verdad” que contendría un “lenguaje” lógico; y esto es lo mismo que decir que no hay determinación filosófica de la verdad mediante la apelación a algún criterio que nos permita reconocer una base de creencias que fuesen evidentemente verdaderas sobre las cuales podamos reconstruir todo nuestro conocimiento. No hay, pues, delimitación de lo verdadero y de lo falso para nuestro conocimiento matemático y natural, no recurriendo a una reducción a un lenguaje lógico. Sin embargo, lo que sí hay es delimitación de la *posibilidad* de verdad y falsedad para nuestro conocimiento. Aquí se da una separación importante entre normatividad epistémica –en tanto que criterio que delimita lo que es conocimiento mediante la

determinación filosófica de lo verdadero— y normatividad semántica —en tanto que criterio que delimita lo que es significativo mediante la determinación filosófica de lo que tiene sentido decir—. Vemos, sin embargo, que todavía se presenta una especie de determinación filosófica del sentido, la cual, sin embargo, *no pretende validar nada*, como siempre fue el propósito en la epistemología moderna desde Descartes. Esto lo explica Muñoz (2009):

«Con Descartes, las reglas que norman las correctas inferencias, las reglas para la dirección del espíritu, habían sido probadas en el proceso de duda metódica. Dichas reglas nos permiten discernir entre conocimiento verdadero o errado. Con Wittgenstein, la lógica, las reglas que permiten establecer los límites de lo significativo, se muestran válidas en el lenguaje y en el mundo mismo.» (2009: pp. 100, 101)

De este modo, para Wittgenstein lo que podía hacer la filosofía era simplemente mostrar lo que yace oculto en nuestro lenguaje ordinario, a saber, su orden lógico, que es lo que hace posible la representación.

1. 2. 4. La relevancia de las conclusiones tractarianas para los problemas de la epistemología tradicional

Pero las conclusiones del *Tractatus* presentan algo más que es de relevancia, si se lo quiere leer así, para el antiguo problema epistemológico. Como recordaremos, lo que estaba en juego en el reto escéptico era que, dado que parecía imposible realizar una determinación filosófica de la verdad de nuestro conocimiento —y esto es lo que siempre buscó la epistemología moderna—, resultaba imposible determinar contundentemente, con certeza, la verdad de nuestro conocimiento. La verdad de nuestro conocimiento estaba indeterminada según este panorama escéptico-moderno. ¿Pero desde dónde se pretende determinar filosóficamente la verdad de nuestro conocimiento? En el caso de la fundamentación de la matemática, se pretendía determinar lógicamente desde el lenguaje más fundamental de la lógica formal. ¿Pero no nos mostró Wittgenstein aquí que, viéndolo desde el ángulo de la determinación lógica del conocimiento matemático, dicha determinación es absurda, puesto que nuestro conocimiento matemático expresado en nuestro lenguaje matemático ya se halla en perfecto orden lógico? Para Wittgenstein, lo que es cierto para el lenguaje matemático es cierto también para cualquier lenguaje natural, de modo que la determinabilidad de la verdad depende, antes que nada, de reconocer *posibilidades* de los hechos expresados en figuraciones lingüísticas que poseen un trasfondo lógico. Lo que

siempre estuvo buscando el epistemólogo moderno, estuvo siempre bajo sus narices. Es posible determinar la verdad de nuestro conocimiento debido a que sólo podemos expresar asuntos con valores de verdad y falsedad; es una cualidad intrínseca de cualquier lenguaje. Es así como Wittgenstein muestra cómo es posible la determinabilidad de la verdad de nuestro conocimiento sin necesidad de hacer epistemología en el sentido de encontrar una Gran Norma que nos permita determinar filosóficamente el conocimiento mediante alguna delimitación epistemológica: si podemos realizar una delimitación semántica, es decir, si podemos determinar el sentido de una proposición, su posibilidad en el espacio lógico –puesto que las reglas que articulan el lenguaje son las dictadas por la lógica extensional (Muñoz, 2009)–, mostraremos así la posibilidad de su verdad, que es lo mismo a mostrar la determinabilidad de la verdad. El fundamento de nuestro conocimiento –en el sentido de ‘lo que hace posible que algo sea dicho con verdad’– es, pues, la lógica:

«Las proposiciones de la lógica [...] son las que determinan lo que puede ser dicho con sentido, los límites de la significatividad, los límites del mundo. De ahí [...] el carácter de fundamento que presenta la lógica en esta perspectiva.» (Muñoz, 2009: p. 84)

1. 2. 5. Los supuestos modernos en el *Tractatus*

Ahora bien, pese a que no revisaré a detalle la epistemología wittgensteiniana sino hasta el segundo capítulo, no perdamos de vista que en el *Tractatus* se conserva aún un cierto concepto fuerte de normatividad, aunque no como el que presentaba el fundacionismo cartesiano, pues no se trata de un concepto de normatividad epistémica sino un concepto de normatividad semántica. Lo que hace posible que una proposición sea significativa, que tenga valores de verdad y falsedad, es su forma lógica; entonces el que una proposición sea verificable o refutable –el que exprese un *hecho*, y por ende sea una auténtica *figura*–, dependerá de que esté en perfecto orden lógico. Y esto es algo que el análisis de la forma lógica puede revelar. Entonces podemos reconocer el espíritu moderno en el *Tractatus*, sólo que entendido como problema del significado. Se trata de mostrar lo que es decible –y sólo en lo decible se presenta el auténtico conocimiento– apelando a una Gran Norma que nos permita delimitar *todo* lo que sea significativo¹⁴, y

¹⁴ He de recalcar aquí el carácter *universal* de esta Gran Norma para la significatividad, puesto que «...todos los lenguajes, para ser posibles han de tener la estructura de la lógica extensional (condiciones trascendentales de significatividad lingüística), de manera que se explica el significado acudiendo a las condiciones de verdad, ya que la relación entre los hechos del mundo y las proposiciones es su idéntica forma lógica.» (Muñoz, 2009: p. 83).

esto de manera absoluta¹⁵ y trascendente¹⁶ mediante el análisis de la forma lógica de las proposiciones de la ciencia natural, con el propósito de determinar filosóficamente, ya no la verdad de creencias inferenciales a partir de creencias no-inferenciales apelando a un criterio dual de normatividad epistémica, sino la ‘posibilidad de verdad’ de proposiciones complejas a partir de proposiciones elementales apelando a un trasfondo normativo único que constituye el espacio lógico en el que figuran todas las auténticas proposiciones. Es así que surge la tentación de continuar con el proyecto tradicional de explicación, pero considerado todo lo expresado en el *Tractatus*. No será casualidad, pues, que el *empirismo lógico* continuara por esta vía la labor epistemológica.

1. 2. 6. El empirismo lógico y la fundamentación de la ciencia natural

Como podrá imaginarse, la aplicación de un criterio de normatividad lógico-semántica al lenguaje del conocimiento natural podría llegar a sugerir que nuestras proposiciones teóricas sobre cuerpos, cuyo significado está lógicamente determinado, podrían pasar a ser justificadas epistémicamente, pues si tales proposiciones pasan el examen del análisis de la forma lógica entonces hablamos de proposiciones cuya verdad es determinable en principio. Esto es ya algo que el epistemólogo buscaba, mostrar que es posible determinar la verdad de nuestro conocimiento. Como señalé más arriba, en Wittgenstein dicha determinación epistémica no tiene lugar, sino que sólo delimita la significatividad de nuestro lenguaje, lo cual es un gran logro, puesto que mostrar los límites (lógicos) del lenguaje es mostrar los límites del mundo (Wittgenstein, 2009). Pero para los empiristas lógicos todo esto no era sino un primer paso para lograr la tarea última de la epistemología, la de *justificar* el conocimiento natural. De esta manera, la idea común en Wittgenstein y Russell de que «debe haber una conexión esencial entre el lenguaje y la realidad tal que el estudio lógico del primero nos permita inferir algo de la segunda» (Tomasini, 2012: p. 63), se tornaba en el empirismo lógico en un asunto de mostrar cómo las proposiciones complejas de la ciencia –teorías y leyes naturales– debían su verdad a proposiciones simples –enunciados de observación–, tema que Hume había desesperado porque no contaba con el novedoso método de análisis lógico del que se había hecho la tradición analítica.

¹⁵ Pues toda proposición que posea una forma lógica correcta, será significativa *sub specie aeternitatis*.

¹⁶ Pues la delimitación de la significatividad de todo lenguaje ordinario depende de una clarificación mediante el análisis de la forma lógica, es decir, de una meta-práctica filosófica por la que revele el sentido de nuestro lenguaje. Aquí la trascendencia también se deja ver en el hecho de que lo que determina el significado de nuestro lenguaje es algo que yace oculto en el lenguaje, posibilitándolo: la notación lógica perfecta. Es la trascendencia de dicha notación lo que hace posible la delimitación filosófica por la meta-práctica filosófica de clarificación mediante el análisis de la forma lógica.

¿Pero realmente podría pasarse de la determinación de significado a la determinación del valor epistémico? Karl Popper señala del proyecto wittgensteiniano:

«Wittgenstein trató de demostrar en el *Tractatus* [que] todas las proposiciones genuinas (o significativas) son funciones de verdad de las proposiciones elementales, o atómicas, que describen “hechos atómicos”, es decir, hechos que, en principio, es posible discernir por la observación.» (Popper, 1991: p. 64)

Esta observación wittgensteiniana de la determinación lógica del significado de proposiciones complejas, el empirismo lógico la llevaría a sus consecuencias epistemológicas. De esta manera, así como el significado de las proposiciones complejas se derivaba del significado de las proposiciones elementales que describen hechos atómicos, lo mismo ocurre con su valor epistémico, de modo que podríamos derivar la verdad de las proposiciones teóricas no-observacionales de la ciencia a partir de la verdad de las proposiciones observacionales. Es con base en esto que los empiristas lógicos parten de una distinción esencial, que es la que sugiere Alfred Ayer:

«podemos hacer una distinción entre las proposiciones empíricas cuya verdad o falsedad sólo pueden determinarse averiguando la verdad o falsedad de otras proposiciones, y aquellas cuya verdad o falsedad sólo puede determinarse directamente por observación» (Ayer, 1965: p. 233)

Así, mientras que Wittgenstein se bastó con un criterio de delimitación de la significatividad de nuestro lenguaje por medio del análisis de la forma lógica –y esto sólo con el propósito de *mostrar*, nunca validar o explicar nada–, el empirismo lógico llevó esto a sus conclusiones epistemológicas, de modo que desemboca en un criterio de demarcación epistemológico con el que se pretende delimitar lo que es conocimiento a la manera del proyecto tradicional de explicación del conocimiento. Según el empirismo lógico, y en esto se parece al fundacionismo, sólo podemos llamar conocimiento a (i) aquellas proposiciones simples que cumplan con la doble condición de poseer una forma lógica que las haga ser proposiciones auténticas y de ser empíricamente significativas de acuerdo con un *criterio empirista del significado*¹⁷, y a (ii) aquellas proposiciones complejas que sean analizables en –que sean funciones de verdad de– proposiciones simples que cumplan con tal condición. Es por esto que Rudolf Carnap llevó a cabo un programa de reducción de las proposiciones no-observacionales o

¹⁷ Esto es lo mismo que decir que tales proposiciones simples estén verificadas en la experiencia. Dancy define el principio de verificación del significado empírico de los empiristas lógicos, de la siguiente manera: «un enunciado tiene significado empírico si y sólo si su verdad establecería alguna diferencia respecto a la evidencia de nuestros sentidos» (Dancy, 2002: p. 107).

enunciados teóricos, a «complejos explícitamente elaborados de enunciados de observación» (Dancy, 2002: p. 112). La idea era que si lográbamos analizar las proposiciones no-observacionales en un complejo de proposiciones observacionales que gozaran de una previa clarificación por definición en términos de experiencia sensorial y lógica formal, entonces su verdad estaría determinada filosóficamente por reducción. Es así como las proposiciones simples de observación fundamentan el resto del conocimiento natural¹⁸. Lo que tenemos aquí, pues, es un programa epistemológico moderno que opera con un concepto NE_{JE}, y que pretende delimitar o demarcar lo que es conocimiento de lo que no lo es, apelando a una Gran Norma que sea aplicable a todas nuestras creencias, por la cual determinemos filosóficamente la verdad de nuestro conocimiento natural.



En conclusión, y para introducir el siguiente apartado, de acuerdo con el empirismo lógico es posible determinar filosóficamente la verdad del resultado de las inferencias que van de la evidencia observacional a la teoría (justificar que una relación $T-O$ está adecuadamente relacionada), así como para los fundacionistas era posible determinar filosóficamente la verdad del resultado de cualquier inferencia $A-B$. En el caso de Quine, sin embargo, toda determinación filosófica de verdad es imposible: sólo podemos *determinar científicamente* la adecuación de una cierta relación $T-O$, y lo mismo para cualquier relación inferencial $A-B$... Pero no nos adelantemos demasiado, y pasemos mejor al siguiente apartado para ahondar en estos asuntos.

¹⁸En un primer momento, los empiristas lógicos pensaban que este fundamento observacional de la ciencia consistía de ‘enunciados protocolares’, concepto propuesto por Otto Neurath para hablar de los enunciados de la ciencia natural que expresan los hechos brutos, es decir, enunciados de observación protocolizada «que traducen los datos puros y simples de la observación, y que [contituyen] el punto lógico de partida de la ciencia» (Schlick, 1965: p. 217). Dicha noción del fundamento de la ciencia llevó a Neurath a imaginarse el conocimiento natural como una *balsa* en la que los enunciados protocolares, pese a estar basados en la observación, podía ser revisados o replanteados en cualquier momento en que dejaran de ser coherentes con el conjunto que era la teoría general. Es por eso que Moritz Schlick rechazó que tales enunciados protocolares pudieran ser el auténtico fundamento del conocimiento, apelando a una suerte de criterio de infalibilidad: «Aún en el caso de los enunciados que nosotros mismos hemos formulado, no excluimos, en principio, la posibilidad de error» (1965: p. 219) y por ende los enunciados protocolares «no proporcionan la base firme del conocimiento que se busca.» (1965: p. 219). Resulta clara, pues, la similitud con el fundacionismo tradicional.

1. 3. La crítica de Quine a la epistemología moderna

En su artículo *Epistemology naturalized*, Quine critica duramente el programa epistemológico que pretende fundamentar la ciencia en tanto que conocimiento matemático y conocimiento natural, arguyendo que es imposible probar la verdad de las proposiciones de la ciencia como son teorías y leyes a partir de la observación a la manera en la que pretende hacerlo la tradición analítica. Lo que Quine sugiere a partir de su conclusión es que toda la epistemología moderna ha estado mal encaminada, de modo que lo que tenemos que hacer es replantear el proyecto de explicación del conocimiento. A este movimiento de replantear la epistemología se le conoce como *naturalización de la epistemología*, y, aunque de gran influencia en el subsecuente desarrollo de la tradición analítica, se ha topado con fuertes críticas. Quizá la más importante de estas críticas es la que acusa a Quine de suspender el concepto de normatividad epistémica, de no dejar lugar para una epistemología normativa. ¿Cómo es que llega Quine a esta conclusión? En el presente apartado mostraré que la suspensión de la normatividad epistémica es una consecuencia de haber mostrado que no es posible determinar filosóficamente la verdad de las relaciones *T-O*, de modo que no hay manera de asegurar con certeza absoluta, y mucho menos desde la perspectiva de una filosofía primera, que nuestro conocimiento es verdadero. De esta manera, hemos de renunciar a la búsqueda de la certeza así entendida, y, por ende, a todo proyecto de explicación que consista en elaborar teorías filosóficas que pretendan delimitar el conocimiento o la significatividad.

Lo que sigue a continuación es un repaso exhaustivo del artículo de Quine, sin perder de vista que de lo que se trata aquí es mostrar que su crítica al empirismo lógico supone la suspensión del concepto NE_{JE} , y con ello la suspensión de la práctica filosófica tradicional de elaborar teorías y caracterizaciones universales del concepto de ‘justificación’ por las cuales poner límites *a priori* al conocimiento.

1. 3. 1. La crítica de Quine al reduccionismo epistemológico

Quine presenta el programa de fundamentación del conocimiento matemático de Frege y Russell como dividido en dos tipos de reducción que son necesarios para la fundamentación del conocimiento matemático: (i) *reducción conceptual*, que se encarga de determinar el significado de los conceptos matemáticos que llegan luego a componer las

teorías y leyes de la aritmética, es decir, las proposiciones complejas, y esto con base en los términos de la lógica. Lo que tenemos es que se traducen los conceptos de la matemática al lenguaje lógico para demostrar que es ahí donde encuentran su fundamento; es decir, el que el lenguaje matemático se reduzca plenamente al lenguaje lógico nos muestra que el significado de los conceptos que conforma el lenguaje matemático depende de los conceptos del lenguaje lógico. Tenemos aquí una teoría del significado: ¿cómo son significativos nuestros conceptos? Y una (ii) *reducción doctrinal*, que encarga de determinar (o probar) la verdad de las teorías y leyes, las proposiciones complejas o teóricas, al mostrar que el valor epistémico de las proposiciones más complejas se deriva del valor epistémico de las proposiciones más simples. Tenemos aquí una teoría del valor epistémico: ¿cómo son verdaderas nuestros teoremas y leyes de la matemática? Esto lo resume Quine, diciendo:

«Los estudios conceptuales se ocupan del significado, y los doctrinales, de la verdad. Los estudios conceptuales se ocupan de clarificar conceptos definiéndolos, unos en términos de otros. Los estudios doctrinales se ocupan de establecer leyes probándolas, unas sobre la base de otras. Idealmente, los conceptos más oscuros serían definidos en términos de los más claros, al objeto de maximizar la claridad, y las leyes menos obvias serían probadas a partir de las más obvias, al objeto de maximizar la certeza.» (1974: pp. 93, 94)

La reducción conceptual y doctrinal se hace últimamente, pues, para determinar filosóficamente la verdad de –explicar la certeza que tenemos respecto a– nuestras leyes y teorías complejas. En el caso de la fundamentación de la matemática, se logra explicar la certeza matemática a partir de la certeza lógica, definiendo primero el significado de los conceptos matemáticos con base en los conceptos de la lógica, y luego. Como ya vimos, el logicismo que pretende fundar las matemáticas con base en la lógica supone este proceso dual de reducción filosófica, y no hace falta regresar aquí al punto de cómo este intento de explicar la certeza es el básicamente el mismo que el del proyecto tradicional de explicación del conocimiento.

Para Quine es claro que

«Los dos ideales están vinculados. Porque si se definen todos los conceptos usando algún subconjunto más favorecido de ellos, se muestra por tal modo cómo traducir los teoremas a estos términos más favorecidos. Cuanto más claros sean esos términos, más verosímil será que las verdades que se expresen por ellos sean obviamente verdaderas, o derivables de verdades obvias.» (1974: p. 94)

Los dos pasos de reducción, conceptual y doctrinal, consisten en un gran criterio único que nos permitirá determinar filosóficamente la verdad de todas las proposiciones de la

matemática. Sin embargo, una objeción podría presentarse: ¿no está afirmando Quine en la cita anterior que la matemática se estaría reduciendo a un *subconjunto* de términos más favorecidos, que son los de la lógica? ¿Cómo podemos hablar de trascendencia si se está reduciendo la matemática a un subconjunto de ella? ¿No estaría el lenguaje lógico imbuido en el lenguaje matemático, de modo que no podemos decir que sea exterior a él? La respuesta a esto radica en repasar qué es lo que hace posible esta reducción. No es el lenguaje lógico que subyace en el lenguaje matemático, sino que es una *teoría filosófica* la que presenta esta relación entre el subconjunto lógico y el conjunto matemático como una relación de reducción semántica y epistemológica. Es por medio de esta meta-práctica filosófica que se pretende justificar el conjunto de términos matemáticos apelando a su subconjunto lógico. La justificación se logra apelando a una teoría filosófica que está por encima del conjunto de términos que están por justificarse. ¿En qué sentido ‘está por encima’? En el sentido de que ella misma no constituye un subconjunto del sistema de proposiciones de la matemática: no es obvio –y menos aún en virtud de las características del lenguaje matemático– que la relación entre el subconjunto lógico y el conjunto matemático sea normativo y fundacional en este sentido, sino que se requiere especificar y establecer desde una posición exterior, puramente filosófica. Y no sólo no era obvia esta relación, sino que era incorrecta:

«De hecho [...], este particular resultado nos ha sido negado, ya que la matemática sólo se reduce a la teoría de conjuntos y no a la lógica propiamente dicha. Tal reducción comporta, asimismo, un incremento de claridad, pero únicamente por causa de las interrelaciones que emerjan, y no porque los términos últimos del análisis sean más claros que los demás. [Así,] la reducción continúa siendo matemática y filosóficamente fascinante, pero no proporciona lo que el epistemólogo desearía que proporcionase: no revela el fundamento del conocimiento matemático, no muestra cómo es posible la certeza matemática.» (Quine, 1974: pp. 94, 95)

Ahora bien, respecto a la fundamentación del *conocimiento natural*, Quine dice que persiste dicha dualidad de estructura:

«Me refiero a la bifurcación en una teoría de conceptos, o de significado, y una teoría de doctrina, o de verdad; porque esto no es menos aplicable a la epistemología del conocimiento natural que a la fundamentación de la matemática. [...] Del mismo modo que la matemática ha de reducirse a la lógica, o a la lógica y a la teoría de conjuntos, así el conocimiento natural ha de basarse de alguna manera en la experiencia sensible. Ello significa explicar la noción de cuerpo en términos sensoriales; he aquí el lado conceptual. Y significa justificar nuestro

conocimiento de las verdades de la naturaleza en términos sensoriales; he aquí el lado doctrinal de la bifurcación.» (1974: p. 95)

Cuando Quine habla aquí de ‘justificación’ está hablando de la determinación filosófica de las ‘verdades de la naturaleza’, y no sólo de la demostración en abstracto de su determinabilidad; pues si las proposiciones de la ciencia natural poseen un valor epistémico que es determinable –esto piensa el empirista lógico–, hay que proceder a determinar dicho valor tal y como nos lo demanda NEJE. Considerando esta bifurcación de raigambre fundacionista, Quine explica la postura que tomó David Hume respecto a ambos lados:

«Su manipulación de la parte conceptual del problema, la explicación del cuerpo en términos sensoriales, fue audaz y simple: identificó los cuerpos sin reserva con las impresiones sensibles.» (1974: p. 95)

Pero, como es bien sabido, Hume tuvo un problema con el lado doctrinal:

«Aquí Hume perdió toda esperanza. [...] Los enunciados generales y los enunciados singulares sobre el futuro no obtuvieron ningún incremento de certeza al ser construidos como si fuesen sobre impresiones.» (1974: p. 96)

Quine aquí está hablando del problema de la inducción, que es a lo que desemboca Hume al perder toda esperanza de probar la verdad de las teorías y leyes a partir de la observación. Pero, dado que se dio un avance del lado conceptual por parte de Bentham al introducir su concepto de *paráfrasis* o *definición contextual* –pero también por la introducción de la *teoría de conjuntos* por parte de Russell, de modo que la epistemología ahora se proponía «suplir las deficiencias de su austera ontología de impresiones sensibles con estos conceptos auxiliares de la teoría de conjuntos» (Quine, 1974: p. 97)–, la epistemología se vio enriquecida, pues proveía al epistemólogo no sólo de sus impresiones, sino de «conjuntos de ellas, y conjuntos de conjuntos, y así sucesivamente» (1974: p. 97). Así,

«Dar cuenta del mundo externo como un constructo lógico de datos sensibles, tal era, en términos de Russell, el programa. Fue Carnap [...] quien más se acercó a su ejecución.» (Quine, 1974: p. 99)

El proceso sería como sigue: primero se define un término simple del conocimiento natural utilizando la definición contextual de Bentham para fijar su significado, que era lo mismo a determinar el sentido de proposiciones de creciente complejidad –aunque sin alcanzar todavía la generalidad de leyes o teorías–, y, una vez fijado su significado al

mostrar que de este depende el significado del término simple, se puede aplicar la teoría de conjuntos para «hallar en alguna sutil construcción de conjuntos sobre conjuntos de impresiones sensibles una categoría de objetos que disfruten cabalmente de las propiedades formales que él precisa para los cuerpos.» (Quine, 1974: p. 98) Por desgracia, esto tampoco funcionó:

«Las construcciones de Carnap nos hubieran permitido, supuesto que hubieran llegado a completarse con éxito, traducir todas las sentencias sobre el mundo [las proposiciones complejas, o enunciados teóricos; leyes y teorías del conocimiento natural] en términos de datos sensoriales, o de observaciones, más lógica y teoría de conjuntos. Pero el mero hecho de que una sentencia esté expresada en términos de observación, lógica y teoría de conjuntos, no significa que pueda ser *probada* a partir de sentencias de observación por lógica y teoría de conjuntos.» (Quine, 1974: p. 99)

1. 3. 2. Las tesis epistemológicas de Quine

Las razones que da Quine en contra del reduccionismo de Carnap se extraen de sus tesis epistemológicas. La idea de que la traducción de las proposiciones complejas o teóricas en términos de datos sensoriales, lógica y teoría de conjuntos no es prueba de que estén epistémicamente justificadas –pues no es garantía absoluta de su verdad– depende primordialmente de su tesis del holismo epistemológico, con el cual muestra que el criterio empirista del significado no puede aplicarse a una proposición teórica aislada. Esto se debe a que

«el enunciado típico sobre cuerpos no tiene un fondo de implicaciones experienciales que pueda llamar suyo propio. Una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto, tendrá, comúnmente, implicaciones experienciales» (Quine, 1974: p. 105)

Quine acepta el criterio empirista del significado según el cual el significado de una proposición consiste en la diferencia que produciría su verdad en la experiencia posible¹⁹. Sin embargo, aquí Quine señala que, aun aceptando este criterio empirista del significado, no podemos traducir el significado del enunciado teórico aislado por un enunciado de observación que explicita todo lo que se esperaría que ocurriera dada su

¹⁹ Como veremos con mayor detalle en el tercer capítulo, este compromiso empirista y representacionista según el cual el significado es algo que viene fijado por la experiencia de los hechos es lo que lo distancia de Wittgenstein, y lo que lo conduce a un regulismo en torno a la noción de trasfondo normativo teórico-empírico.

verdad, puesto que no es el enunciado lo que tiene implicaciones experienciales sino el conjunto de enunciados que forman la masa sustancial de teoría. Esto es así debido a que el que un enunciado tenga implicaciones experienciales –y por ende significado empírico– dependerá de algo más que su relación con lo observable, dependerá del lugar que se le adjudique al interior del sistema de proposiciones que conforman la masa sustancial de teoría. Lo que yace al fondo de todo esto es la famosa tesis de la *subdeterminación empírica de la teoría*, según la cual

«Independientemente de las evidencias que podamos tener, siempre habrá teorías diferentes que explicarán y asimilarán los datos de un modo igualmente satisfactorio. [...] No hay ninguna teoría que esté implicada por sus datos. Distintas teorías pueden tener las mismas consecuencias observacionales.»
(Dancy, 2002: p. 113)

Si esto es así, entonces la justificación epistémica no es posible en el sentido de determinación absoluta de la verdad, y este es el *indeterminismo epistemológico*²⁰ que se sigue de sus tesis epistemológicas. De esta manera, el holismo nos conduce a la afirmación según la cual los significados empíricos de los enunciados teóricos aislados están indeterminados, «son inaccesibles e inefables» (Quine, 1974: p. 105). Es por esto que Quine dice también que «Los enunciados componentes no tienen, sencillamente, significados empíricos de acuerdo con el patrón de Pierce; pero una porción suficientemente inclusiva sí lo tiene» (1974: p. 105), y esto implica también que aunque definamos un enunciado teórico con base en su traducción a un enunciado observacional, esto no quiere decir que su significado empírico, y por ende su valor epistémico, haya quedado determinado en esa función²¹, sino sólo que hemos percibido una mera relación entre la observación y una cierta parte de la teoría.

El equívoco en Carnap radica, pues, en que supone que es posible pasar de la reducción semántica a la reducción epistemológica²², entendiendo que dicha reducción semántica se apoya en un criterio empirista del significado. Quine muestra que dicho paso no tiene lugar, de modo que aunque aceptemos que se haya mostrado que es

²⁰ En el tercer capítulo se hará mayor énfasis en el aspecto semántico del pensamiento de Quine, de modo que hablaremos más bien en términos de indeterminación radical del significado apelando a la famosa tesis de Quine de la indeterminación de la traducción, que es, de hecho, la fuente primaria de inspiración de sus tesis epistemológicas.

²¹ Como lo resume Dancy: «Independientemente de lo bien que vaya la experiencia, sólo puede confirmar una oración no-observacional a la luz de la teoría que la rodea; cambiemos la teoría, y la oración no-observacional no podrá ser confirmada en modo alguno por la experiencia» (Dancy, 2002: pp. 113, 114)

²² Es también esta suposición la que conduce a Popper a pensar que Carnap no ha logrado rehuir de la crítica de Hume a la inducción, por lo cual contrapone su teoría falsacionista a su teoría verificacionista, mostrándola como un mejor criterio de demarcación de la ciencia (Popper, 1991).

posible explicar la certeza de nuestro conocimiento semánticamente –cuando Wittgenstein probó en abstracto la determinabilidad de la verdad–, de eso no se sigue que de hecho podamos llevar a cabo una determinación filosófica como la que nos demandaba el proyecto tradicional de explicación del conocimiento, y esto debido a que el criterio empirista del significado se subordina al holismo epistemológico que supone la tesis Duhem-Quine.

1. 3. 3. La crítica de Quine a toda epistemología que opere con NE_{JE}

Desde aquí se deja ver que pareciera imposible delimitar el conocimiento tal y como nos lo demanda toda epistemología que opera con un concepto NE_{JE}. La imposibilidad de garantizar la certeza del paso inferencial que va de la verdad de la proposición observacional a la verdad de la proposición teórica implica que es imposible *evaluar* la relación entre *T* y *O*, es decir, determinar filosóficamente la verdad de *T* a partir de *O*. Ahora bien, si se observa detenidamente, esto revela una crítica a los pasos de inferencia, como el mismo Quine señala explícitamente que «los pasos de inferencia entre la evidencia y la doctrina científica no [alcanzan] a llegar a la certeza» (Quine, 1974: p. 100) ¿No es en este preciso aspecto que la crítica de Quine revela su aberración a la epistemología moderna, y no sólo específicamente al programa carnapiano? Es sólo consecuente pensar que las tesis epistemológicas de Quine constituyen una crítica general al criterio de inferencialidad moderno, y no sólo en la forma en que lo acogió el empirismo lógico. Según Quine, es imposible inferir la verdad de *T* a partir de la verdad de *O*, y esto por más que nuestro criterio empirista del significado realmente determine el significado de los enunciados de observación. ¿Podríamos usar estos resultados para revisar los supuestos del planteamiento del problema escéptico en el cual se fundó la epistemología moderna? La noción moderna de inferencialidad según la cual podemos determinar la verdad de *B* a partir de la verdad de *A*, que es análoga a la idea de que podemos determinar el valor de *T* a partir de *O*, pierde su sentido en Quine; y si aceptamos que no podemos establecer desde un punto de vista filosófico la verdad de la relación *T-O*, eso podría implicar igualmente que la inferencialidad no determina valores epistémicos a la manera en que suponía el escéptico radical –presuposición que sentaba las bases de la epistemología normativa, es decir, establecía la misma idea de normatividad epistémica para la labor epistemológica, NE_{JE}–. Cuando Quine dice que no se hace más epistemología normativa, pues, podemos entenderlo como queriendo decir que esta se basó en una mala concepción de la inferencialidad, lo que condujo a la epistemología a pensar que sería posible determinar filosóficamente la verdad por el simple hecho de reconocer o clarificar una base infalible que haga de *A* o

de *O* un fundamento seguro por el cual se explique la certeza que tenemos de *B* y de *T*, respectivamente. Es sólo aceptando la inferencialidad como criterio normativo fuerte, que caemos en el supuesto erróneo de que, para determinar filosóficamente la verdad de nuestras inferencias, para establecerlo con certeza absoluta, no requerimos sino un método de reducción y de un criterio de infalibilidad. Pero el que Quine haya revelado incorrecta esta noción de inferencialidad, muestra desde el principio que es vano pretender justificar nuestras creencias por medio de una gran operación filosófica basada en un gran criterio filosófico que nos permita decidir de golpe la verdad del conocimiento. Quine muestra que es cierto que la inferencialidad no es este gran criterio normativo que el escéptico suponía, pero no da las mismas razones que el escéptico, pues no busca lo que buscaba el escéptico. El argumento de Quine hace inoperante a la inferencialidad, a diferencia del argumento del regreso infinito que permite pensar una inferencialidad funcional si le damos un soporte justificado no-inferencialmente. De este modo, del rechazo de la inferencialidad Quine desemboca en la suspensión de un criterio normativo como el que nos demandaba el escéptico, es decir, de un concepto de NE_{JE} que establezca un proyecto de explicación del conocimiento como el tradicional.

Así, podría decirse que en Quine se halla una suerte de *disolución* del problema del regreso infinito de la justificación inferencial, mediante la crítica holista a la noción de inferencialidad por la cual era inteligible dicho problema así como sus posibles soluciones. Todo esto es lo que está al fondo del eliminacionismo²³ de Quine según el cual la empresa de justificación filosófica con la que opera la epistemología normativa moderna debe ser suspendida, puesto que no es posible una caracterización de dicho concepto de modo que nos permita elucidar una teoría por la cual determinar filosóficamente la verdad como siempre se ha pretendido. Pero no todo es negativo en Quine, como veremos en el siguiente apartado.

²³ Como señala Putnam: «Taken at face value, Quine's position is sheer epistemological eliminationism: we should just abandon the notions of justification, good reason, warranted assertion, etc., and reconstrue the notion of 'evidence' (so that evidence becomes the sensory stimulations that cause us to have the scientific beliefs that we have).» (Putnam, 1982: p. 19).

1. 4. La naturalización de la epistemología

En el apartado anterior quedó claro que, habiendo quedado desbancada la inferencialidad, se muestra irrelevante cualquier forma de desembocar en un criterio normativo como el que dio pie a un proyecto tradicional de explicación. Esto implica que no tiene caso elaborar una teoría de la justificación que pretenda mostrar las condiciones universales por las que podamos decir que S está justificado en creer que p de manera absoluta y que nos permita evaluar nuestras inferencias de manera filosófica (demarcar entre conocimiento auténtico y sucedáneo). El empirismo lógico había intentado esto, creyendo erróneamente que la verdad de T podía determinarse filosóficamente a partir de O por reducción doctrinal apelando al análisis de la forma lógica más verificación empírica, de modo que fuera posible pasar del significado y valor epistémico de las proposiciones simples que expresan hechos atómicos, al significado y valor epistémico de las proposiciones complejas que se componen de proposiciones simples. Quine mostró que la evaluación filosófica de dicha relación es imposible en principio, es decir, es imposible una evaluación que apunta a determinar la certeza absoluta de T a partir de O . Ahora bien, ¿qué es lo que sigue ahora que se ha demostrado esto? En palabras de Dancy, se abandona «cualquier esperanza de *filosofía primera*, un sistema filosófico que se mantenga separado de (que se justifique con independencia de, y que pueda evaluar a) las afirmaciones de la ciencia» (Dancy, 2002: p. 265), pues, en las propias palabras de Quine:

«Se reconoció que el proyecto de fundamentar la ciencia natural sobre la experiencia inmediata de una manera firmemente lógica carecía de toda esperanza. La exigencia cartesiana de certeza había sido la motivación remota de la epistemología, en su doble aspecto conceptual y doctrinal; pero a esta exigencia se le vio como una causa perdida.» (Quine, 1974: p. 99)

Quine ha mostrado que es imposible evaluar la relación $T-O$ por medio de una teoría de la justificación, y es por eso que se queja ante el proyecto tradicional de explicación:

«¿por qué toda esta reconstrucción creadora, por qué todas estas pretensiones? Toda la evidencia que haya podido servir, en última instancia, a cualquiera para alcanzar su imagen del mundo, es la estimulación de los receptores sensoriales. ¿Por qué no ver simplemente cómo se desarrolla en realidad esta construcción? ¿Por qué no apelar a la psicología? Una tal entrega de la carga epistemológica a la psicología es un paso que en anteriores tiempos no estaba permitido, por su condición de razonamiento circular.» (Quine, 1974: p. 101)

1. 4. 1. La imagen científica de la práctica filosófica

La apelación a la psicología por parte de Quine sugiere que, dado que no podemos entender o explicar la relación $T-O$ –el conocimiento propiamente dicho– como enlace justificatorio visto a través de NE_{JE}, hemos de entenderlo como enlace justificatorio con un concepto naturalizado de ‘justificación’, a saber, la noción de ‘evidencia sensorial’. No se trata más de determinar filosóficamente la verdad de T a partir de O mediante alguna noción filosófica de justificación, sino de *describir científicamente* cómo llegamos a T a partir de O , aunque para esto tengamos que naturalizar –por motivos de conveniencia metodológica para la empresa epistemológica de explicar el conocimiento– el concepto de ‘justificación’. Por otro lado, pareciera que la única certeza que hay de interés para el epistemólogo es la de la *mera relación* entre T y O que hacemos en un momento dado en el proceso de construcción de teoría, que es una *certeza científica y falible*, no filosófica en el sentido tradicional. De lo que se trata no es ya de garantizar la certeza de T con base en O mediante alguna teoría de la justificación, sino sólo de describir los aspectos psicológicos y de comportamiento que ocurren en un agente epistémico²⁴ a la hora de pasar de la evidencia sensorial a la formación de creencias y teorías (Dancy, 2002), haciendo uso de los conocimientos y métodos que nos proporciona la ciencia empírica. Esto no cae en circularidad, puesto que

«Si el objetivo del epistemólogo es validar los fundamentos de la ciencia empírica, el uso de la psicología o de otra ciencia empírica en esa validación traiciona su propósito. Sin embargo, 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 la proporcionada por estas mismas ciencias cuyo nexo con la observación estamos tratando de entender.» (Quine, 1974: p. 101)

Quine está admitiendo aquí que, si lo que pretendiésemos fuese fundamentar la ciencia –justificar en este sentido filosófico el conocimiento natural–, el uso de la psicología u otra ciencia en esa validación por supuesto que implicaría circularidad. Pero Quine no pretende evaluar la relación $T-O$, sino sólo mostrar cómo es posible dicha relación²⁵.

²⁴ Este énfasis de Quine en el sujeto del conocimiento que deja de lado la dimensión social ha sido fuertemente criticado.

²⁵ Es por eso que muchos críticos consideran que la reinención de la epistemología por parte de Quine sólo fue producto de preguntarse algo nuevo, de modo que programáticamente dejamos de preguntarnos por las condiciones (universales y necesarias) de justificación epistémica para

Todavía se trata de un proyecto de explicación lo suficientemente general como para ser considerado filosófico²⁶; sin embargo, no se pregunta ya por la posibilidad de la certeza del conocimiento, sino sólo por la mera posibilidad del conocimiento, y esto en términos claramente científicos. Lo que tenemos aquí es un *proyecto científico de explicación del conocimiento*. Pero, ¿cómo es que Quine pasa de la suspensión de NE_{JE} a la adopción de un proyecto científico de explicación del conocimiento? Esto se debe a la consecuencia positiva de la tesis Duhem-Quine, a saber, que la determinación de la verdad de *T* a partir de *O* depende en gran medida de lo que hagamos con el sistema completo de proposiciones teóricas y empíricas en el que figura dicha relación²⁷. Con su tesis del holismo epistemológico, Quine no sólo desemboca en la suspensión de NE_{JE}, sino que también desemboca en una noción *universalista*²⁸ de *trasfondo normativo teórico-empírico* que, aunque no tiene nada que ver con una Gran Norma por la que podamos determinar filosóficamente la verdad del conocimiento natural, presupone el sistema de proposiciones teóricas y empíricas que constituyen el conocimiento natural para delimitar con base en ella lo que sea una hipótesis válida, una prueba válida, una duda válida y una refutación válida –en suma, un auténtico reclamo de conocimiento–. Según esto, todo auténtico reclamo de conocimiento es un reclamo que esté siendo soportado por –y que tenga sentido respecto a– el sistema de proposiciones empíricas o teóricas de la ciencia natural²⁹. La noción de trasfondo normativo teórico-empírico supone su holismo según el cual:

preguntarnos por la naturaleza de los procesos causales por los cuales los agentes forman creencias a partir del impacto a los receptores sensoriales (Kim, 1989; Haack, 1997). Hasta ahora ha de verse que tales críticas no pueden ser correctas, puesto que fue su noción de trasfondo normativo teórico-empírico lo que le obligó a dar el paso al proyecto científico de explicación.

²⁶ Es bien sabido que Quine sostiene que las cuestiones filosóficas se caracterizan principalmente por su generalidad y amplitud, y no porque su tema sea fundamentalmente distinto al de cualquier ciencia empírica (Haack, 1998).

²⁷ Lo que es cierto para la determinación del significado de las oraciones –que «depende de los significados de las otras, y puede verse alterado por un cambio en otras zonas» (Dancy, 2002: p. 115)– es igualmente cierto para establecer la adecuación de una cierta relación *T-O*. Esto quedará más claro en el tercer capítulo.

²⁸ Como quedará claro más adelante, si bien la noción de trasfondo normativo teórico-científico de Quine logra deshacerse del carácter absoluto y el carácter trascendente de la epistemología moderna que pretendía determinar filosóficamente la verdad de nuestro conocimiento, no por ello logra deshacerse del aspecto universal y demarcatorio. Esto se debe, en última instancia, a su fuerte compromiso empírico, puesto que considera para la justificación de cualquier aserción que «Toda la evidencia que haya podido servir, en última instancia, a cualquiera para alcanzar su imagen del mundo, es la estimulación de los receptores sensoriales.» (Quine, 1974: p. 101).

²⁹ Una vez reemplazadas las nociones de justificación y de certeza, aunque sea sólo por motivos metodológicos, todavía queda la cuestión en torno a lo que podemos echar mano para llevar a cabo una investigación. Se presupone así que toda investigación legítima es científica, y de esta manera son sólo las proposiciones empíricas y teóricas que forman parte del sistema de la ciencia las que hemos de considerar como legítimo conocimiento en aras de proseguir la investigación en torno a prácticamente cualquier tema.

«none of our knowledge is directly answerable to experience. (The exceptions are what he calls ‘observation sentences’ [...]) In almost all cases the relation is indirect: a given sentence is only answerable to experience if a significant body of theory is presupposed. (When we say that a given observation confirms or refutes a given theoretical claim, we are tacitly presupposing much theoretical knowledge.) This is most easily seen if we consider a highly theoretical sentence, of theoretical physics, perhaps, but in Quine’s view it holds, of *almost all our sentences*» (Hylton, 2016; cursivas mías)

Es importante notar aquí, no sólo cómo la naturalización del concepto de ‘justificación’ (de modo que se acomode a una investigación científica del conocimiento) presupone ya una noción holista de la ‘justificación’³⁰, sino también el fuerte compromiso empirista de Quine que se deja ver en su concepción de adquisición del lenguaje como ‘construcción de una teoría’ (Medina, 2004). Según Quine, toda determinación de significado tiene una base empírica, y es por eso que también nuestra imagen del mundo encapsulada en nuestro lenguaje depende últimamente de la evidencia sensorial que fundamenta³¹ a –y que a su vez es ordenada por– nuestro conocimiento teórico. Como señala Medina respecto al proceso de adquisición del lenguaje según el naturalismo de Quine,

«Observation sentences and their stimulus meanings provide the child with the evidential basis through which she can have access to language [...]. On the basis of this meager evidence the child, like the linguist, will have to guess at the meaning of non-observational or ‘theoretical sentences’, that is, sentences which get their meaning from their interconnections with other sentences» (Medina, 2004: p. 559)

No es difícil, pues, relacionar el científicismo en el que desemboca Quine con su concepción acerca del aprendizaje del lenguaje que es teórico-empírica. Si todo lenguaje significativo lo es en tanto que imagen del mundo producida a partir de un proceso de construcción de teoría mediante inducción a partir de evidencia sensorial³² (Medina, 2004), y si la ciencia natural o empírica es la expresión más acabada o

³⁰ En el tercer capítulo discutiré la crítica de Putnam a dicha noción de ‘justificación’ como una no-naturalizada, lo que implicaría una suerte de auto-refutación (Putnam, 1982).

³¹ Esta fundamentación no es filosófica, sino psicológica. Pese a esto, hay quienes interpretan el naturalismo de Quine como si se tratase de una especie de fundacionismo empirista (Dancy, 2002).

³² Como señala el mismo Quine: «the linguist [. . .] rises above observation sentences through his analytical hypotheses; there he is trying to project into the native’s associations and grammatical trends rather than his perceptions. And much the same must be true of the growing child» (Quine, 1990: p. 43).

completa de dicho proceso de construcción de una imagen del mundo, se hace visible que cualquier tema de conocimiento deba pertenecer al terreno de la ciencia natural. Es por esto que Quine señala que no hay una clara distinción entre la filosofía y la ciencia empírica (Hylton, 2016), y que cualquier problema epistemológico ha de ser incluido al terreno de la ciencia empírica para que sea legítimo. De hecho, cualquier reclamo de conocimiento, incluido el que pretenda hacerse desde un proyecto científico de explicación del conocimiento, sólo puede ser hecho desde el interior de la ciencia, pues, así como es imposible determinar filosóficamente la verdad de T a partir de O , ocurre lo mismo para cualquier inferencia por la que se pretenda determinar la verdad de A a partir de B ³³. Quine suspende toda determinación filosófica de verdad que opere con NE_{JE} , y de esto concluye que para todo reclamo de conocimiento y para toda inferencia que se pretenda legítima sólo es posible una determinación científica (y falible) de verdad, una *justificación científica*. De esta manera, hemos de dejar de lado toda cuestión normativa, de evaluación de estas relaciones epistémicas en manos de los científicos que determinan científicamente la adecuación de las relaciones $T-O$, y la epistemología naturalizada ha de dedicarse al proyecto científico de entender el nexo entre T y O , pues tal ha sido siempre el tema de la epistemología.

1. 4. 2. La epistemología naturalizada como implícitamente normativa

Como ya ha quedado sugerido, la noción de trasfondo normativo teórico-empírico es, en al menos un aspecto, fuerte, en el importante sentido de que permite delimitar lo que puede pasar por un reclamo auténtico de conocimiento de lo que no³⁴. Con Quine hemos de aceptar que cualquier paso de inferencia sólo puede ser determinado en función al sistema íntegro de proposiciones en el que figura dicho paso inferencial. Y dado que para Quine el sistema de proposiciones es el sistema teórico que hemos adquirido por evidencia sensorial e inducción teórica, entonces toda inferencia válida ha de serlo sólo respecto a un trasfondo normativo teórico-empírico que nos permita

³³ Podríamos decir que, para Quine, dar evidencia de una inferencia depende de un trasfondo teórico que consiste en un conjunto de experiencias ordenadas y en constante ordenamiento. Y dado que la culminación de un trasfondo teórico tal es el trasfondo teórico-científico, entonces toda inferencia legítima lo será debido a que es inteligible respecto a dicho trasfondo.

³⁴ Cuando Quine sugiere que no hemos ya de demarcar el conocimiento, lo hace entre dientes, pues no está sino demarcándolo todo al darle toda potestad normativa a la imagen científica del mundo como trasfondo heredado que se considera suficiente para distinguir entre auténticos reclamos de conocimiento. Lo que ocurre aquí es que se cambia una demarcación filosófica que supone una investigación filosófica que revele una noción filosófica –metafísica o lógica– de trasfondo normativo, por una demarcación científica que supone una noción igualmente universal de trasfondo normativo.

decidir esto respecto a cualquier reclamo de conocimiento. Esto significa que el concepto de normatividad epistémica deja de ser filosófico en tanto que NE_{JE} –queda suspendido–, y pasa a ser científico en tanto que trasfondo normativo que permite distinguir un auténtico reclamo de conocimiento de lo que no lo es, y esto con fines propiamente *heurísticos*, es decir, para marcar pautas a la investigación de cualquier tema de conocimiento. En el fondo persiste, pues, una actitud demarcadora en la labor filosófica, una que puede distinguir lo que es tema de conocimiento de lo que no lo es, sólo que, apelando al sistema de la ciencia, no a un sistema filosófico. He aquí el cientificismo normativo que se desprende de la naturalización de la epistemología por parte de Quine.



Dicho todo lo anterior, debe parecer claro que la asimilación de la epistemología a la ciencia empírica no es sino consecuencia de la noción de trasfondo normativo teórico-empírico que se sigue del holismo *à la* Quine. Sin embargo, por más que no tengamos nada en contra de un proyecto científico de explicación de los procesos causales que ocurren en los agentes humanos durante la cognición, la conclusión de Quine resulta demasiado radical en que (i) parece suspender toda posible evaluación crítica de los productos epistémicos y culturales de la ciencia natural, y (ii) haría imposible considerar seriamente el estudio de muchos problemas importantes como hasta ahora han sido considerados dentro de las ciencias sociales y las humanidades (De Caro y Macarthur, 2004). En efecto, si todo reclamo de conocimiento es un reclamo científico, entonces no podemos ni siquiera *pensar* por encima de lo que esté de acuerdo con el trasfondo normativo que constituye el sistema íntegro de la ciencia empírica. Pareciera, pues, que aquí se cumple el ideal positivista de unificación –o sería mejor decir, de homogenización– del saber, y esto sin recurrir a sistemas filosóficos que operen con conceptos como NE_{JE}. Lo que nos queda, como ha sido siempre el caso en la filosofía moderna, es un gran trasfondo normativo por el que podemos delimitar lo que es el conocimiento, de modo que todo lo que no sea un pensamiento científico se descarte con la fuerza de algún argumento o tesis filosófica. El problema de Quine se deja ver, pues, al momento en que pretende hacer de la ciencia natural el *reino de la episteme*, lo que significa alzar la normatividad propia del contexto de la actividad científica de modo que fuese posible evaluar desde allí la legitimidad de cualquier posible reclamo de conocimiento.

II. Wittgenstein y el concepto de normatividad epistémica

Introducción al segundo capítulo

En el capítulo anterior concluimos que la suspensión de NE_{JE} es legítima en Quine, puesto que si aceptamos sus tesis epistemológicas llegamos a la conclusión de que la noción moderna de la inferencialidad es errónea. El holismo epistemológico de Quine permite pensar que la inferencialidad no opera normativamente como presuponía el escéptico moderno. Esto cancela cualquier respuesta al problema del regreso infinito de la justificación inferencial, y, por ende, cualquier programa epistemológico que pretenda llevar a cabo una caracterización moderna del concepto de 'justificación'. De este modo, vimos que la crítica de Quine al verificacionismo carnapiano es, en el fondo, una crítica a la noción moderna de inferencialidad, puesto que el valor epistémico de los pasos de inferencia está indeterminado de acuerdo con su holismo epistemológico. Con base en esto, Quine sostiene que la única certeza que podemos obtener es una certeza científica que se establece en función de nuestro sistema teórico y su relación con nuestra evidencia sensorial, y esto es lo que le conduce a encumbrar la normatividad de la ciencia empírica como principio normativo general para el conocimiento:

«The normative is naturalized, not dropped. The crowning normative principle of naturalized epistemology is nothing less than empiricism itself; for empiricism is both a rule of scientific method and a scientific discovery. It is natural science that tells us that our information about the world comes only through impacts on our sensory surfaces. And it is conspicuously normative, counseling us to mistrust soothsayers and telepathists.» (Quine, 1990: p. 229).

Todo esto parece correcto a la luz de los supuestos de la epistemología moderna. En efecto, si seguimos pensando con base tales supuestos, es consecuente pensar que el significado de nuestras palabras y el valor epistémico de nuestros pasos inferenciales están radicalmente indeterminados desde la perspectiva filosófica, y que, por ende, hemos de bastarnos con la más pobre (pero segura) determinación científica de la verdad de los pasos de inferencia. Sin embargo, no toda suspensión de NE_{JE} ni toda crítica radical al programa epistemológico moderno desemboca en este cientificismo. Las investigaciones filosóficas que llevó a cabo Ludwig Wittgenstein en su último periodo (1935-1950) dejan muy en claro que es posible refutar radicalmente al escéptico³⁵, y con él su concepto NE_{JE} , sin por ello caer en una noción de trasfondo

³⁵ Recientemente ha habido un 'boom' de literatura epistemológica enfocada en el estudio de la epistemología del último Wittgenstein y su tratamiento de los retos escépticos tradicionales, específicamente en torno a su última obra *Sobre la Certeza* (1969). Entre tales estudios se encuentran Moyal-Sharrok (2004, 2005), Williams (1996).

normativo teórico-empírico que reduzca los reclamos de conocimiento a instancias de la construcción del sistema de la ciencia. De hecho, Wittgenstein nos hace pensar en una noción *plural* de trasfondo normativo, de modo que la autenticidad de los reclamos de conocimiento, la inteligibilidad y validez de nuestras inferencias, se dejan ver como *determinables* con relación al contexto de actividad en el que se hacen tales reclamos de conocimiento. Esto revela que la filosofía tardo-wittgensteiniana supone una perspectiva filosófica que prescinde de cualquier supuesto moderno, de modo que evitamos caer en la idea de que el significado de nuestras palabras y el valor epistémico de nuestras aserciones están radicalmente indeterminados. Así pues, en el presente capítulo presentaré la concepción tardo-wittgensteiniana en torno a cuestiones semánticas y epistemológicas, con el propósito de mostrar cómo estas suponen un rechazo radical a la epistemología moderna encargada de la elaborar teorías de la justificación epistémica. Como veremos, la postura de Wittgenstein es una que conduce a una noción pluralista de trasfondo normativo semántico y a un concepto *debilitado* de normatividad epistémica –que llamaré aquí *ne_{je}*. De todo esto se desprenderá una concepción de la estructura de la inferencia y de la justificación que hace énfasis en la dimensión social del lenguaje y del conocimiento.

2. 1. El debilitamiento del concepto NS en la filosofía wittgensteiniana

En el presente apartado presentaré el desarrollo del concepto de normatividad semántica (NS) en el proyecto deflacionista que marcó la vida filosófica de Wittgenstein, con lo que pretendo mostrar de qué manera el concepto tractariano y fuerte de NS, el cual es monista y trascendente, se debilita hacia un concepto de NS pluralista e inmanente. Quedará sugerido que este debilitamiento de NS tiene consecuencias en el debilitamiento de NE_{JE}, como se deja ver con toda claridad en la obra póstuma de Wittgenstein, *Sobre la Certeza*.

2. 1. 1. El concepto fuerte NS en el *Tractatus*

Como vimos en el capítulo anterior, el primer Wittgenstein sacó a la luz que los problemas epistemológicos en torno al valor epistémico de nuestras proposiciones están contenidos en los problemas semánticos en torno al significado de nuestro lenguaje. Esto quiere decir que los problemas relativos a la noción de normatividad epistémica están subsumidos en los relativos a la noción de normatividad semántica. Esto fue lo que nos permitió establecer la conexión entre la epistemología moderna anterior al giro lingüístico y la filosofía analítica, de modo que ambos programas quedaran expuestos como un mismo proyecto de explicación del conocimiento que operaba con un concepto de NE_{JE}. Lo que se pretendía en tales proyectos era explicar el conocimiento mediante la determinación filosófica de la verdad de nuestro conocimiento, y esto apelando a un cierto concepto de ‘justificación’ por el cual distinguiéramos entre lo que es conocimiento y lo que no lo es. Aunque nada de esto era obvio en el caso de la filosofía del primer Wittgenstein, en la sección 1.2 pasé revista a la manera en que los planteamientos del *Tractatus* servían también para los fines del programa epistemológico moderno, de modo que Wittgenstein lograba mostrar que era posible la determinabilidad de la verdad, e incluso *cómo* era posible, a saber, debido a que cualquier figuración expresable en un lenguaje ordinario debe su ‘posibilidad de verdad’ al hecho de que está enmarcada por los límites de una notación lógica que constituye el fundamento semántico de todas nuestras figuraciones. Medina (2002) dice acerca de tales límites, citando el *Tractatus*:

«Tautologies and contradictions [...] are “the *limiting cases*—indeed the disintegration— of the combinations of signs” (4.466; my emphasis). [...] they show the limits of significance, the points at which logical form disintegrates; they

constitute the boundary stones of what is expressible. The logical space for meaningful discourse is the realm of logical possibilities that lies between tautologies and contradictions: “A tautology’s truth is certain, a proposition’s possible, a contradiction’s impossible” (4.464).» (Medina, 2002: p. 10)

Lo que tenemos aquí es que, apelando a una *notación lógica perfecta*, el análisis de la forma lógica de cualquier proposición del lenguaje ordinario nos puede mostrar que lo que hace posible que nuestro lenguaje sea significativo es que posee una estructura lógica que subyace a cualquier simbolismo³⁶. Dicho análisis lógico constituye una meta-práctica lógico-filosófica que revela dicha estructura lógica y que nos sirve para mostrar que la determinación del significado de nuestros simbolismos se debe a que nuestras proposiciones del lenguaje ordinario están en perfecto orden lógico (Medina, 2002). Esto se asemeja vagamente a la manera en que la epistemología moderna pretende determinar filosóficamente la verdad de nuestras creencias apelando a un criterio de infalibilidad que haga funcionar el criterio de inferencialidad. La notación lógica perfecta wittgensteiniana cumple un papel similar al que cumple el criterio de infalibilidad moderno, pues dicha notación aparece como una normatividad trascendente, universal y absoluta por el cual podemos delimitar la inteligibilidad o significatividad de cualquier asunto expresable en un simbolismo. Y así como el criterio de infalibilidad fundacionista ponía orden epistémico a nuestras prácticas epistémicas de modo que daba pie a un proyecto de demarcación del conocimiento, la notación lógica tractariana puede verse como poniendo orden semántico a nuestras prácticas lingüísticas, de modo que da pie a un proyecto de demarcación del significado³⁷. En efecto, la trascendencia de la normatividad semántica o epistémica respecto a nuestras prácticas lingüísticas o inferenciales es lo que da pie a la idea de que la manera de elucidar la determinación semántica o epistémica es mediante la meta-práctica filosófica de demarcación apelando a la respectiva normatividad, y no mediante la reflexión praxiológica³⁸ que apela a las prácticas cotidianas –pues las prácticas cotidianas están por sí mismas indeterminadas semántica o epistémicamente. En el caso del fundacionismo tradicional, el criterio de infalibilidad constituyó la Norma a la cual se apelaba para mostrar cómo quedan determinados valores epistémicos en las inferencias, y eso conducía al proyecto tradicional de explicación del conocimiento, mientras que en el caso de la filosofía tractariana, la notación lógica perfecta constituye la Norma a la

³⁶ Esto lo expresa muy bien Fann (1992) al señalar que “para que fuera posible una conexión con el mundo, el lenguaje debía tener tales y tales rasgos. En otras palabras, [Wittgenstein] buscaba las condiciones a priori necesarias para que el lenguaje funcionara.” (Fann, 1992: pp. 27)

³⁷ Esto es cierto sobre todo para la interpretación que hizo el Círculo de Viena del *Tractatus*.

³⁸ Revisaremos este asunto más adelante en el presente trabajo cuando veamos el carácter descriptivo *pragmático-lingüístico* de la propuesta tardo-wittgensteiniana.

cual se apela para mostrar cómo se determinan los significados en nuestras prácticas lingüísticas, lo cual condujo –aunque Wittgenstein no lo hubiera querido así– al programa del empirismo lógico. Como es bien sabido, Wittgenstein no tenía intereses revisionistas en su filosofía tractariana dado que no promueve la idea de revisar las proposiciones del lenguaje ordinario para demarcar las que son significativas de las que no lo son, sino que sólo nos muestra un argumento filosófico que prueba que todo lenguaje significativo requiere de estructuras lógicas subyacentes, de modo que podamos estar confiados de que nuestro lenguaje ordinario está en perfecto orden lógico (Medina, 2002). Sin embargo, el que Wittgenstein no haya desarrollado intereses revisionistas no quiere decir que su concepción en torno al concepto de NS no promueva un programa epistemológico de rasgos claramente revisionistas, como se dejó ver en el empirismo lógico, y específicamente en el verificacionismo de Carnap. Es por todo esto que podemos reconocer los rasgos de *trascendencia y universalidad* del concepto NS tractariano, y esto en el mismo sentido que en la concepción moderna de normatividad epistémica. Así entendemos cómo la concepción tractariana de NS, a pesar de que se limita a filosofar en torno a asuntos propiamente semánticos, dio pie a un programa epistemológico posterior al giro lingüístico que siguiera operando con un concepto NE_{JE}, de modo que al análisis lógico de las proposiciones se le añadiera un componente verificacionista por el cual se lograra determinar el valor epistémico de las proposiciones de la ciencia natural, y esto al margen de las prácticas científicas encargadas de determinar las relaciones T-O. Queda claro, pues, que en la perspectiva wittgensteiniana la lógica presenta el carácter de fundamento (Muñoz, 2009), sólo que en términos de teoría del significado, no epistemológicos.

2. 1. 2. El abandono del monismo y universalismo de NS

Habiendo quedado claro que el concepto fuerte NS en la concepción tractariana fue lo que dio pie a que se desarrollara un programa epistemológico que continuara operando con NE_{JE}, lo que sigue es mostrar cómo el debilitamiento de dicho concepto propio de la epistemología se sigue igualmente del debilitamiento de NS. Para llevar esto a cabo, repasaré el desarrollo de la concepción wittgensteiniana en torno a NS, haciendo énfasis en la transformación del concepto NS³⁹ en sus rasgos de universalidad y trascendencia. Comencemos notando que, de acuerdo con la concepción tractariana de NS, todas las proposiciones del lenguaje ordinario contienen una forma lógica oculta que puede ser revelada por medio del análisis lógico. Como señala Medina,

³⁹ Para conducir correctamente el examen de dicha transformación, me veré obligado a citar *in extenso* ciertos pasajes de la obra exegética de José Medina, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy*. Igualmente repetiré ciertos temas tratados en el sub-apartado anterior.

«Behind each well-formed sentence of ordinary language there lies a logical body composed of truth-functional combinations of elementary propositions. The shape of this *hidden body* is what Wittgenstein calls *logical form*.» (Medina, 2002: p. 22)

Esto es lo que da lugar a lo que Medina llama ‘El mito de los cuerpos ocultos’, el cual implica un *realismo* y un monismo concerniente a la forma lógica, dado que

«it is possible to give a unified account of the logical form of everything that can be expressed [...], for there is a single logical structure underlying all possible symbolisms. For every proposition, there is one and only one complete analysis that can uncover its logical form; and this underlying logical form is something that a proposition has in itself, whether or not it is recognized by any speaker: it is the shape of a truth-functional calculus of elementary propositions hidden in the unanalyzed proposition.» (Medina, 2002: p. 29)

De acuerdo con esta concepción monista que implica la noción fuerte y logicista de NS del *Tractatus*, las proposiciones tienen sentido sólo respecto al trasfondo del ‘espacio lógico’ (Medina, 2002). Como dice el propio Wittgenstein:

«(El armazón lógico en torno a la figura determina el espacio lógico. La proposición atraviesa el espacio lógico entero.)» (Wittgenstein, 2009: § 3.42)

Algo que resulta importante recalcar es que la concepción tractariana de NS aparece como una crítica a la concepción *inflacionista* según la cual

«the laws of logic describe the realm of logical objects that the logical constants designate.» (Medina, 2002: p. 57)

Como el mismo Wittgenstein señala en el *Tractatus*:

«Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada.» (Wittgenstein, 2009: § 4.0312)

Esto quiere decir que la concepción tractariana de NS es una cuyo principal propósito es deshacerse de la idea de que la lógica es un lenguaje que denota objetos, es decir, deshacerse de una noción de NS que implique un realismo en cuanto a un supuesto “lenguaje lógico” –Wittgenstein diría que los símbolos de la lógica no constituyen ningún lenguaje puesto que no representan nada; sin embargo, para que el lenguaje y la

representación sean posibles, es necesario que haya como trasfondo una notación lógica perfecta y universal. Sin embargo, Wittgenstein tardaría en darse cuenta que la conclusión tractariana de que no hay objetos lógicos anula igualmente la solución tractariana según la cual la notación lógica perfecta constituye la estructura última de – que tiene primacía respecto a– todo lenguaje significativo, puesto que dicha solución

«give primacy to the meaning of logical constants over the rules for their use, as if there were logical entities corresponding to the signs of the propositional calculus, entities whose nature determines the use of these signs» (Medina, 2002: p. 58)

O como dice Wittgenstein en su obra *Gramática Filosófica*:

«As if the rules for the negation sign follow from the nature of negation. So that in a certain sense there is first of all negation, and then the rules of grammar» (Wittgenstein, 1974: §15)

La idea de que la notación lógica perfecta es único (monismo) y universal respecto al lenguaje ordinario se sigue de una imagen errónea en torno a la manera en que la notación lógica constituye el significado, pues prevalecen ciertos rezagos de la noción inflacionista del logicismo heredado por Wittgenstein, según la cual la lógica tiene una primacía gramatical respecto a cualquier “otro” lenguaje. Por el contrario, si consideramos que lo que constituye el significado de los signos son las reglas de su aplicación y no una esfera de objetos lógicos, entonces no puede haber nada de primordial en la notación lógica por sí misma, sino que la lógica es uno entre muchos sistemas gramaticales cuyo estatus es definido durante su aplicación en el uso de los signos, y sólo de esa manera. Es por ello que, a principios de la década de 1930, Wittgenstein rechaza su concepción universalista y monista de NS que daba primacía a una notación lógica perfecta, dándose cuenta de que, aunque consiguió deshacerse de la concepción inflacionista de las constantes lógicas en el *Tractatus* –al mostrar que todo lo que hay para fijar el significado de los conectivos lógicos y los cuantificadores, es un conjunto de reglas para la combinación de las funciones de verdad de las proposiciones (Medina, 2002)–, no dio el importante paso de negar el carácter monista y universal de la notación lógica, que ahora le parecía nada más un vestigio del logicismo inflacionista que era justamente el blanco de su crítica en el *Tractatus*⁴⁰. De esta manera, Wittgenstein cambiaría de parecer respecto al carácter monista o universal de su concepto de NS:

⁴⁰ Quizás esta noción normativa la heredó de Russell y Frege, siendo que él mismo señaló que «Frege and Russell made up a calculus which looked to be the calculus underlying the correct use of language» (Wittgenstein, 1979: p. 68).

«In the first place, the notion of calculus is *pluralized*: language cannot be reduced to a single propositional calculus; it is composed of a set of autonomous calculi. In the second place, propositional calculi are thought to be *conventional* systems: their rules are arbitrary stipulations [...]; they do not spring of necessity from the essence of the proposition [...]. In the third place, the propositional calculi in which language consists are *no longer hidden* beneath the statements of ordinary language: these calculi operate on the very surface of language use; they are composed of ordinary-language statements» (Medina, 2002: p. 56)

Podemos notar aquí un abandono a la concepción monista y universal de NS en favor de una concepción *pluralista* de NS, lo que constituye un avance hacia el debilitamiento de NS. Sin embargo, nótese que lo que no ha cambiado es el carácter trascendente de NS, el cual está implícito en su noción del lenguaje como *cálculo*; es decir, aún concibe los sistemas de proposiciones como ‘cálculos’ o ‘sistemas de reglas’ (Medina, 2002). Según esta concepción, no son sino las reglas autónomas de un sistema proposicional lo que determina el significado de las proposiciones que conforman dicho sistema – aunque no se constituye ya en un único sistema de notación lógica perfecta por cuyas reglas podamos determinar el significado de todo lenguaje ordinario o simbolismo. Lo que tenemos aquí es que persiste la idea de una *autonomía* de las reglas que articulan lo que es significativo para un sistema proposicional, respecto a las proposiciones que forman parte del sistema proposicional que está siendo normado (articulado) por tales reglas. Wittgenstein no logra aún deshacerse de la idea de que la gramática, las reglas que operan en un sistema proposicional, es autónoma e independiente respecto a nuestras prácticas ordinarias de aplicación de las reglas durante el uso de las proposiciones que conforman el sistema, es decir, cree que las reglas gramaticales definen el significado de nuestros signos, y esto debido a que las reglas gramaticales muestran sus aplicaciones posibles (Medina, 2002). De esta manera, para Wittgenstein «the rules of grammar create *ex nihilo* an autonomous domain of significance» (Medina, 2002: p. 111). Las reglas de la gramática son vistas aquí como *estipulaciones convencionales* que son autónomas respecto al dominio de significatividad que generan. Esta autonomía de la gramática es justamente lo que está al fondo del carácter trascendente del concepto wittgensteiniano de NS. Así pues, a pesar de que Wittgenstein ha dado el importante paso de mostrar que el concepto de NS no es universal, de modo que el significado del lenguaje ordinario no es determinado por su reductibilidad a una notación lógica perfecta, no ha mostrado aún al rechazo del carácter trascendente de NS, puesto que piensa aún que el significado de las proposiciones de un cierto sistema proposicional queda determinado o fijado por las *relaciones normativo-inferenciales* que hay entre las proposiciones del sistema y las proposiciones gramaticales autónomas que reglamentan el uso de las proposiciones del sistema, de modo que

«the “internal relations” between rules and their applications were regarded as logically prior to any actual practice of application.» (Medina, 2002: p. 141)

Como sea, podemos ver que se ha modificado de manera importante la noción de trasfondo normativo, de modo que ya no hay un único trasfondo que constituía el carácter universal y monista al concepto de NS –el ‘espacio lógico’ contra el cual una proposición es significativa–, sino una pluralidad ‘espacios gramaticales’ compuestos por diversos sistemas de proposiciones gramaticales que se relacionan inferencialmente con las proposiciones que conforman los diversos sistemas proposicionales (Medina, 2002).

2. 1. 3. El abandono del carácter trascendente de NS

No fue sino hasta mediados de la década de 1930 que Wittgenstein abandonó la imagen del lenguaje como cálculo, y con ello el carácter trascendente de NS. En realidad, dicho abandono puede rastrearse hasta su primera formulación de su *Argumento del Regreso*, en el que combatía el *regulismo*, postura según la cual la formulación de una regla aislada es suficiente por sí misma para la corrección de su aplicación⁴¹. Contra esto, Wittgenstein argumentaría que

«the justification of one grammar in terms of another opens an infinite *regress* and distorts the nature of the rules of grammar. If you expect “some further set of rules” to justify the rules of grammar, “these rules will then in turn need justification. [But] grammar is not something higher, with another grammar beyond it» (Medina, 2002: p. 52)

Con su argumento Wittgenstein pretendía defender tres asuntos: i) la *arbitrariedad de la estipulación* de las reglas gramaticales que conforman el trasfondo normativo (o trasfondos normativos) que determina de manera trascendente el significado de las proposiciones en cualquier sistema de proposiciones; ii) el carácter *no interpretativo* del seguimiento de reglas, debido a que toda interpretación requiere de otra regla ulterior que determine la interpretación correcta en el seguimiento de la regla; y iii) un *holismo* según el cual el significado de las proposiciones está determinado por conjuntos de proposiciones que constituyen reglas gramaticales que definen las posibles aplicaciones de tales proposiciones. Lo que tenemos aquí es que el Argumento del Regreso estaba al

⁴¹ Esto era lo que presuponía Frege al defender que la notación lógica se constituía en reglas gramaticales que podían ser justificadas, de modo que no eran arbitrarias ni convencionales (Medina, 2002).

servicio de su concepción del lenguaje como cálculo (Medina, 2002), de modo que persiste el carácter trascendente de NS. De este modo,

«Wittgenstein uses the Regress Argument to show that rule formulations lack prescriptive power when considered in isolation, that explicit rules can have normative significance only against a *background*. But in the early 1930s the background that gives normative force to rule formulations is not an actual practice of application, but a system of conventions. According to Wittgenstein, rule formulations codify “grammatical conventions,” which he usually describes as “stipulations”» (Medina, 2002: p. 105)

La noción de trasfondo normativo se mantiene, pues, intocada respecto al carácter trascendente de NS. De esta manera, la crítica al regulismo –el cual atribuye de fuerza normativa intrínseca a formulaciones de reglas (Medina, 2002), y que es justamente lo que está al fondo del carácter trascendente de NS– se deja ver como demasiado superficial, pues

«Wittgenstein’s view seems to be that regulism is right in pointing out that the normative constitutes an autonomous realm, but its mistake is to identify this autonomous realm with disembodied rule formulations, rather than with the “internal relations” that they codify.» (Medina, 2002: pp. 105, 106)

Sin embargo, esta crítica inicial al regulismo pronto llegaría a alcanzar plena madurez cuando, a finales de la década de 1930, Wittgenstein reformula el Argumento del Regreso con el propósito de renunciar al carácter trascendente de NS. La etapa madura de la noción wittgensteiniana de trasfondo normativo es una en la que:

«In the first place, the context in which an utterance is to be embedded is not an *autonomous* system of signs defined by rules but a practice composed of *actual actions and their surroundings*. In the second place, the context in which the rule-governed use of language takes place is not an *immutable* logical or grammatical space, the sempiternal realm of *possibilia*; it is a context that has an essential *temporal or historical* dimension: the context of our actual and changing practices.» (Medina, 2002: p. 138)

Es aquí donde podemos notar un pleno debilitamiento del concepto de NS en cuanto a su doble aspecto, universal y trascendente. En sus obras tardías, *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*, Wittgenstein argumenta a favor de una perspectiva filosófica pluralista e immanente en torno al concepto de trasfondo normativo, de modo que rechaza el

convencionalismo que subyacía en su concepción del lenguaje como cálculo. En este punto

«In the first place, Wittgenstein now argues that symbolic conventions *by themselves* cannot determine our rule-governed uses of language: these conventions do not operate autonomously; they need the support of the environment and of the natural reactions of their users. In the second place, Wittgenstein now holds that a convention is not established by stipulation but by an actual practice of use extended over time.» (Medina, 2002: p. 138)

De esta manera, la determinación del significado de nuestras proposiciones depende últimamente de un *entrenamiento* en una práctica que se lleva a cabo en un trasfondo normativo socialmente compartido, y no en su reducción a cualquier sistema de proposiciones gramaticales cuyo significado estaría también en función de un previo entrenamiento en una práctica. Como dice Medina:

«Wittgenstein notes that there are indeed conventions that we establish “by saying something in words.” But he argues that those symbolic conventions given in a propositional form cannot be primary, for when a convention is “something laid down by a sign,” it presupposes the normative use of signs. If the normativity of language use is to be grounded in conventions, there must be conventions of a more primitive kind, conventions not reducible to signs.» (Medina, 2002: p. 139)



Este es el panorama general del desarrollo del pensamiento wittgensteiniano que conduce a un concepto pluralista e inmanente de NS. En el siguiente apartado revisaré en detalle los argumentos que Wittgenstein pone para mostrar cómo esta concepción pluralista e inmanente de NS supone un rechazo radical de los supuestos con los que operaba la epistemología moderna, de modo que se lleva la relevancia de estas conclusiones semánticas al terreno de la epistemología.

2. 2. El debilitamiento NE_{JE} en la filosofía tardo-wittgensteiniana

Aunque en su filosofía más temprana Wittgenstein no entró de lleno a los problemas epistemológicos que se desprenden de los argumentos escépticos en torno a la posibilidad del conocimiento, su obra póstuma *Sobre la Certeza* es la prueba de que la concepción tardo-wittgensteiniana de NS puede jugar un papel importante en el tratamiento de tales problemas. Como quedó sugerido en el apartado anterior, la concepción debilitada de NS conduce a una epistemología que rechaza radicalmente el concepto NE_{JE} , pero no es sino en *Sobre la Certeza* donde se hacen explícitas, mediante la crítica a ciertos supuestos escépticos que repasaremos a continuación, las tesis epistemológicas tardo-wittgensteinianas que implican ne_{je} : su criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático, su noción de ‘certezas objetivas’ o ‘proposiciones bisagra’ (‘hinge-propositions’), así como el carácter inmanente, relativo y pluralista de la justificación epistémica. A continuación repasaré tales tesis epistemológicas, con el propósito de presentar la disolución tardo-wittgensteiniana del problema del regreso infinito de la justificación inferencial, en específico, y de la duda escéptica que da pie a los supuestos con los que operó la epistemología moderna⁴², en general.

2. 2. 1. La prueba del mundo exterior à la Moore

Sobre la Certeza se construye como una crítica a la famosa ‘prueba del mundo exterior’ de G. E. Moore, la cual supone una respuesta de sentido común al problema del genio maligno planteado por René Descartes. Según este problema, si no sabemos que no es posible que estemos siendo engañados por un genio maligno –PE, por ‘posibilidad escéptica’–, entonces no podemos decir que sabemos algo en absoluto. La formulación de dicho argumento escéptico es de la siguiente manera:

- P1. Si S no sabe que nPE , entonces S no sabe que q
- P2. S no sabe que nPE
- C. Por lo tanto, S no sabe que q

⁴² Curiosamente, Stroll (2005) se suscribe a una interpretación fundacionista de *Sobre la Certeza*. Sin embargo, un examen detallado muestra que los argumentos epistemológicos tardo-wittgensteinianos suponen un rechazo radical al problema escéptico mismo del que se desprenden los fundacionismos, coherentismos, y cualquier intento de caracterizar el concepto de ‘justificación’ en los términos del proyecto moderno.

Este *modus ponens* se convierte en un *modus tollens* en manos de Moore:

- P1. Si S no sabe que nPE , entonces S no sabe que q
- P2. S sabe que q
- C. Por lo tanto, S sabe que nPE

Una vez transformado el argumento, lo que se requiere es suponer que P2 es verdadero, es decir, dar por hecho que sabemos que q , y así concluir que no hay ninguna posibilidad escéptica que amenace nuestro conocimiento. ¿Pero cómo sabemos que es el caso que P2? En concordancia con un fundacionismo de corte empirista, Moore toma la proposición q como *psicológicamente autoevidente*, de modo que sostiene que posee una suerte de conocimiento no-inferencial respecto a la proposición observacional q verificada en la experiencia. De esta manera, Moore está a un solo paso de probar la existencia del mundo exterior, y será sosteniendo que sabe o conoce que q :

- P1. Aquí hay una mano
- P2. Aquí hay otra mano
- P3. Hay al menos dos objetos externos en el mundo
- C. Por lo tanto, el mundo exterior existe

Moore responde al reto escéptico sosteniendo que ‘*sabe que q* ’. Según él, el uso de la proposición ‘yo sé’ en cualquier enunciado es equivalente a ‘no puedo equivocarme con respecto a esto’, y es por eso que el uso de ‘yo sé’ sólo puede ser significativo cuando lo usamos en situaciones en las que uno no pueda estar equivocado, tal y como es el caso de la afirmación ‘aquí hay una mano’ (M) mientras alzo mi mano como evidencia empírica de la verdad de mi afirmación; es por esto que puedo decir con seguridad absoluta que ‘yo sé que M ’, y por ende puedo decir que ‘yo sé que el mundo exterior existe’. Es así como Moore pretende haber dado una prueba filosófica seria de la existencia del mundo exterior.

2. 2. 2. La diferencia entre conocimiento y certeza objetiva

Pero, ¿estamos seguros de que podemos decir que *sabemos* esto? ¿Se puede decir que podemos dar evidencia para una proposición como la de ‘aquí hay una mano’? Estas son las cuestiones que Wittgenstein pone al frente en torno a los planteamientos de Moore. Según Wittgenstein, lo que Moore toma como un reclamo de conocimiento (‘knowledge claim’) no puede serlo propiamente, y esto debido a que sólo podemos decir que conocemos cuando somos capaces de dar razones, es decir, cuando podemos

justificar. En el caso de la proposición *M*, sostenida tal y como la sostiene Moore, no podemos decir que sea propiamente conocimiento, pues no está sujeta a justificación, no somos capaces de dar razones en favor de ella ni en contra de ella. Lo que pasa es que dicha proposición, pese a que tiene la apariencia de una proposición empírica, se trata más bien de una *proposición gramatical*. Esto queda más claro si atendemos a la observación de Wittgenstein según la cual

«My having two hands is, in normal circumstances, as certain as anything that I could produce in evidence for it.
That is why I am not in a position to take the sight of my hand as evidence for it.»
(Wittgenstein, 1969: §250)

Según Wittgenstein, la evidencia que da Moore para sostener su proposición *M* es completamente irrelevante, pues

«Moore's belief in P cannot be coherently thought of as grounded by the sight of his hands (as he alleges), since it is not plausible to think that he is more certain of his sight than he is of the existence of his hands.» (Pritchard, 2005: p. 8)

Pero, si no es la evidencia de los sentidos, ¿entonces a qué se debe la condición de certeza de Moore respecto a la proposición *M*? Pritchard responde por Wittgenstein:

«What makes P certain, and therefore exempt from doubt, is not the fact that it enjoys a high degree of evidential support, but rather that it performs a framework role in normal circumstances.» (Pritchard, 2005: pp. 8, 9)

Es importante ver qué es lo que hace que Moore crea que puede dar evidencia respecto a la proposición *M*. Como hemos dicho, Moore acepta el reto escéptico, y por ello cree que puede probar la proposición *M* de la misma manera en que el escéptico duda de ella; se trata desde el principio, pues, de justificar *M*. Sin embargo, el escéptico impide la posibilidad de dicha justificación al poner al frente el argumento escéptico. De este modo, una vez que Moore muestra que puede revertir el argumento escéptico, le parece que no hay más necesidad de considerar seriamente la posibilidad escéptica, y de esa manera procede a justificar su conocimiento de *M* por medio de la experiencia sensorial, que era lo que el argumento escéptico ponía en jaque. Es esto lo que le hace abrazar un **criterio psicológico-empírico de infalibilidad** –que tiene mucho de cartesiano–, de modo que liga esta condición psicológica de infalibilidad con el uso de la proposición ‘yo sé’, como señalé más arriba. Ahora bien, es justamente este uso

mooreano de la proposición 'yo sé' con el que Wittgenstein tiene problemas, como señala Stroll (2005):

«In the first 80-plus sections of *On Certainty* Wittgenstein is concerned with Moore's use of 'I know'. His aim is to show that Moore is a captive of the Cartesian model, that is, that Moore thinks knowing consists in being in the psychological state of having complete conviction, as he says tentatively in entry 86: 'Suppose I replaced Moore's "I know" by "I am of the unshakeable conviction?"» (Stroll, 2005: p. 36)

Como a estas alturas debe parecer obvio, para Wittgenstein no sirve de nada estipular una relación entre un criterio psicológico de infalibilidad y el uso de la frase 'yo sé', pues lo que establece el significado de la frase 'yo sé' son sus contextos de uso ordinario, y no ninguna estipulación filosófica por la que se pretenda determinar la verdad de cualquier cosa que se incluya en la frase 'yo sé', como el caso de 'yo sé *M*'. En este tono, Wittgenstein señala que

«Moore's view really comes down to this: the concept 'know' is analogous to the concepts 'believe', 'surmise', 'doubt', 'be convinced' in that the statement "I know..." can't be a mistake. And if that is so, then there can be an inference from such an utterance to the truth of an assertion. And here the form "I thought I knew" is being overlooked. - But if this latter is inadmissible, then a mistake in the assertion must be logically impossible too. And anyone who is acquainted with the language-game must realize this –an assurance from a reliable man that he knows cannot contribute anything.» (Wittgenstein, 1969: § 21)

Según Wittgenstein, el juego de lenguaje en el que se dan auténticos reclamos de conocimiento es uno en el que podemos dar justificación de nuestras aserciones de conocimiento. Decir que sé que *q* es estar en posición de dar razones de que *q*, es decir, estar en condiciones de justificar *q*. Pero, ¿no logró Moore justificar *M* luego de mostrarnos que el argumento que impedía la justificación de *M* no es ninguna amenaza? No, pues Moore sólo logró reiterar un concepto erróneo de justificación. Según Wittgenstein, la proposición mooreana 'sé que *M*' no puede ser un reclamo de conocimiento, pues al decirla no se está dando evidencia que soporta dicha proposición, por las razones expuestas más arriba. Ahora bien –y este es el punto más importante de Wittgenstein–, si no es posible dar evidencia de estos asuntos, entonces *tampoco podemos dudar de estos asuntos*. Lo que tenemos aquí es que, en efecto, la proposición 'yo sé que *M*' pareciera tener un carácter de indubitabilidad; sin embargo, ¿cómo podemos hablar de conocimiento allí donde no puede haber duda? El problema aquí radica en que el uso de 'yo sé' está mal empleado respecto a la manera en que las aserciones del tipo 'yo sé'

funcionan en los juegos de lenguaje en el que se dan los reclamos de conocimiento, que son aquellos en los que estamos en posición de dar razones. Así pues, dado que el carácter de indubitabilidad de la proposición mooreana es intuitivamente acertado, aunque mal expresado debido al erróneo uso de la aserción ‘yo sé’, ¿cómo podemos dar cuenta de la infalibilidad o indubitabilidad de este tipo de proposiciones? Es aquí donde Wittgenstein introduce su *criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático*⁴³ según el cual la infalibilidad de la proposición mooreana no radica en que uno se encuentre en un estado psicológico de infalibilidad (de auto-evidencia), sino que depende de que dicho tipo de proposiciones no son sino *observaciones gramaticales*, es decir, se trata de un acto de expresar en proposiciones algo que no es sino parte del trasfondo normativo por el que se articulan las prácticas lingüísticas en las que tales proposiciones participan. La aserción de tales proposiciones no constituyen conocimiento, sino que son condición de posibilidad de las prácticas de dar y pedir razón que llegan a constituir conocimiento. De esta manera Wittgenstein distingue entre *certezas subjetivas*, noción que expresa una inquebrantable convicción psicológica acerca de la verdad de proposiciones que son tema de conocimiento⁴⁴, y *certezas objetivas*, noción que expresa una normatividad gramatical que está tan anclada en todas mis preguntas y respuestas, en mis juegos de lenguaje, que no puede tocarlas, no puedo dar evidencia de ellas ni puedo ponerlas en duda (Wittgenstein, 1969), pues de su estabilidad depende que sea posible la práctica de dar evidencia o de poner en duda ciertos asuntos que se constituyen en temas de conocimiento en determinados contextos de actividad.

2. 2. 3. El criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático y el carácter dinámico de las proposiciones

Es importante señalar que una misma proposición puede jugar el papel de certeza objetiva (o ‘proposición bisagra’) o de proposición empírica, dependiendo del contexto en el que se use la aserción. Es por eso que

⁴³ El criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático de Wittgenstein nos muestra lo que significa que *no podemos caer en error*. Según esto, la posibilidad de caer en error depende de que se haga un cálculo de verdad conforme a una cierta reglamentación gramatical, pues tales reglas son las que indican lo que significa caer en error, y lo que hace que sea posible del todo dicho cálculo de verdad. Pero si alguien pretendiera calcular la verdad de una proposición que no fuese sino expresión de una regla gramatical, estaría cometiendo una falacia, pues no hay que determine lo que implique caer en error. Errar en torno a una regla gramatical no es caer en error, sino no entender el lenguaje, las reglas que hacen posible la coordinación de nuestras acciones.

⁴⁴ Por ende, las certezas subjetivas forman parte de una práctica de dar y pedir razones, de modo que son articuladas por reglas gramaticales que, aunque pueden ser proposicionables, ello no quiere decir que constituyan auténticas proposiciones.

«Wittgenstein enfatiza la idea de que las circunstancias normales o el contexto adecuado son esenciales para determinar si una proposición es una certeza o una proposición empírica.» (Muñoz, 2016: p. 3)

Para ahondar en este asunto, pero también para seguir construyendo en torno a la noción de infalibilidad lingüístico-pragmática, pondré un ejemplo sobre posibles maneras de utilizar la proposición mooreana ‘sé que *M*’, de modo que en ciertos contextos se revele como una certeza objetiva o una proposición empírica susceptible de justificación. Así, comenzaré precisando lo siguiente: para que *M* pueda resultar falsa, debe antes estar establecido aquello que determina la posibilidad de que resulte falsa⁴⁵. Consideremos el caso de un sujeto que ha sido enceguecido a causa de una explosión, y que cree que ha perdido la mano. Lo que tenemos aquí es que dicho sujeto dudará de la proposición *M* –pensará que ‘aquí hay una mano’ es falso–, y de hecho su duda será legítima, pues, a diferencia del contexto filosófico en el que se duda de la misma proposición, el sujeto víctima de la explosión entiende por el contexto lo que significa caer en error respecto a *M*. Además, nótese que para que el sujeto pueda dudar legítimamente de *M*, debe de estar cierto de lo que significa ‘aquí hay una mano’ en condiciones normales –que son en las cuales dudan ambos, el filósofo y el escéptico–, de modo que se revela que dudar de esto en condiciones normales minaría la posibilidad misma de nuestra práctica en la que hacemos uso de tales certezas. En efecto, si fuera posible dudar de *M* en su formulación escéptica, se perdería el trasfondo normativo que determina el sentido de nuestras prácticas lingüísticas en los que *M* juega un rol como regla gramatical. Este ejemplo ha puesto de relieve dos cosas al mismo tiempo: (i) el carácter dinámico y contexto-dependiente de las proposiciones de nuestro lenguaje; y (ii) el carácter lingüístico y pragmático de la infalibilidad –no es posible caer en error respecto a *M* debido a que está anclado en todas mis prácticas de dar y pedir razón.

Ahora bien, si no es posible caer en error en este sentido, ¿qué caso tiene dudar de *M* en condiciones normales, tal y como hace el escéptico? No hay caso alguno en el que *M* pueda resultar falso o verdadero, pues lo falso y lo verdadero sólo tiene sentido durante los reclamos de conocimiento que tienen parte en prácticas lingüísticas que están siendo normadas por *M* en tanto que regla gramatical que participa del trasfondo normativo. De esta manera, puedo caer en error cuando dudo legítimamente de *M* en el contexto de una explosión –mi aserción por la cual dudo de *M* podría resultar falsa, podría no haber perdido la mano sino sólo la sensibilidad–, pero no puedo equivocarme cuando dudo de *M* en la situación descontextualizada, sustraída de toda práctica ordinaria, pues

⁴⁵ Si una proposición no puede resultar falsa –o si no está claro lo que signifique que sea falsa–, entonces no es posible que susceptible de justificación ni de duda.

M es aquí condición de posibilidad del acierto y el error, es decir, posibilita la legitimidad de la duda de M en el contexto de la explosión. De esta manera, si yo alzara mi mano y dudara de M , no me estaría equivocando a la manera de un error de cálculo, sino que estaría minando el fundamento que hace posible el acierto y el error. Por eso Wittgenstein señala que

«One may be wrong even about "there being a hand here". Only in particular circumstances is it impossible. - "Even in a calculation one can be wrong - only in certain circumstances one can't."» (Wittgenstein, 1969: §25)

La moraleja aquí es que la duda legítima sólo tiene sentido al interior de un juego de lenguaje, el cual presupone certezas objetivas que están exentas de duda.

«The idealist's question would be something like: "What right have I not to doubt the existence of my hands?" (And to that the answer can't be: I know that they exist.) But someone who asks such a question is overlooking the fact that a doubt about existence only works in a language-game. Hence, that we should first have to ask: what would such a doubt be like?, and don't understand this straight off.» (Wittgenstein, 1969: §24)

Y

«The game of doubting itself presupposes certainty.» (1969: §115)

Ahora estamos en condiciones de examinar de qué manera las tesis epistemológicas tardo-wittgensteinianas suponen un rechazo radical al reto escéptico, pues permiten una *disolución* del problema del regreso infinito de la justificación inferencial.

2. 2. 4. La crítica de Wittgenstein a toda epistemología que opere con NE_{JE}

No debe parecernos extraño que el núcleo de la crítica tardo-wittgensteiniana al escepticismo radical resida en el carácter inmanente de NS. Según esto, para decir legítimamente que 'sé que X ' o que 'dudo que X ', es necesario que el agente que haga la aserción se halle en condiciones de dar razones en favor o en contra de X , para lo que debe de presuponer un trasfondo normativo semántico por el que actúe de cierta manera en la que algunas cosas sean objetos de justificación y duda, mientras que otras no. Lo importante de señalar aquí es que lo que sea justificable o dudable no es algo que pueda ser medido por encima de las prácticas lingüísticas y las prácticas de dar y

pedir razones, las cuales son muy variadas dependiendo del contexto de actividad que den forma a tales prácticas. De hecho, el criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático por el cual reconocemos las certezas objetivas ubicadas en ciertos contextos de habla, supone el carácter inmanente de NS, pues tales certezas objetivas son precisamente las reglas gramaticales que yacen implícitas en nuestras prácticas, a través de las cuales hacen sentido nuestras expresiones lingüísticas y se hacen inteligibles nuestros juicios epistémicos, así como nuestras dudas. Las reglas gramaticales—y esto es algo que Wittgenstein sostuvo desde su concepción del lenguaje como cálculo—, no pueden ser justificadas ni puestas en duda, puesto que constituyen el marco de referencia en el que la justificación y la duda son posibles. Posteriormente, Wittgenstein mostró que dicho trasfondo normativo no está constituido por reglas explícitas y autónomas que den sentido de manera trascendente a nuestras prácticas lingüísticas, sino que están imbuidas en tales prácticas, de modo que nuestras proposiciones y aserciones adquieren sentido en el marco de una actividad socialmente compartida. Así, cuando Wittgenstein señala que la duda sólo es posible al interior de juegos de lenguaje, nos muestra que la justificación de nuestro conocimiento sólo tiene sentido durante el reclamo de conocimiento que ocurre en una actividad epistémica concreta, es decir, sólo tiene sentido cuando tenemos que dar razones de nuestras aserciones en un caso práctico, de manera contextualizada. Esto muestra que no podemos pensar en la justificación epistémica por encima de nuestras prácticas de dar y pedir razones, de modo que se niega el carácter trascendente del concepto NE_{JE} con el que se suponía que es labor del epistemólogo evaluar en abstracto el enlace justificatorio *A-B* desde un punto de vista acontextual, trascendente.

Por otro lado, considerando el pluralismo de la noción tardo-wittgensteiniana de trasfondo normativo semántico, es sólo consecuente negar igualmente el universalismo característico de NE_{JE} —que presupone un monismo normativo. Respecto de la duda escéptica que duda de toda nuestra trama de creencias, Wittgenstein señala que

«If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything.»
(Wittgenstein, 1969: §115)

No pasemos por alto que tanto el trascendentalismo como el universalismo normativo moderno implican además un *realismo epistemológico*, que es la tesis según la cual

«there is an invariant set of epistemic relations which are applicable in all contexts and which can be discovered by philosophical reflection.» (Pritchard, 2010: p. 11)

Por ejemplo, en el caso del criterio de inferencialidad que supone el escéptico, el realismo epistemológico radicaría en que dicho criterio postula que es cierto para toda

creencia que su verdad está determinada si cumple con el requisito de estar soportada inferencialmente por otra creencia. En este caso, sin incluir aún el criterio de infalibilidad, tenemos todavía una suerte de inmanencia de la normatividad inferencial, pues es en la práctica de dar razones en la que queda determinada la verdad de la creencia que se sostiene en razones. Sin embargo, dado que la normatividad de la inferencia es considerada según NE_{JE}, es imposible que el escéptico no critique igualmente lo que llegue a considerarse como la base de cualquier cadena inferencial, pues *ninguna* creencia se resguarda de la aplicación de este criterio normativo inferencial moderno. Caemos, pues, en el problema del regreso infinito de la justificación inferencial, todo debido a la demanda que nos impone el realismo epistemológico que supone NE_{JE}. Lo cierto es que la concepción tardo-wittgensteiniana impide que se solicite infinitamente justificación en la cadena inferencial, y esto por apelación al criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático según el cual la demanda de justificación y la duda misma son ininteligibles⁴⁶. Por su parte, el epistemólogo moderno, al aceptar el realismo epistemológico –tesis que hace caso omiso de las tesis tardo-wittgensteinianas–, es incapaz de ver de qué manera no sea aplicable su criterio de inferencialidad a las creencias base, lo cual le conduce inexorablemente al escepticismo radical. En cambio, en Wittgenstein, aunque es cierto que la inferencialidad constituye el reino de la *episteme*⁴⁷, no se presenta ningún criterio de inferencialidad que sea fuertemente normativo en el sentido que se suponía en el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial. He aquí la disolución tardo-wittgensteiniana a dicho problema escéptico.



Hasta aquí ha de parecer claro cómo el tratamiento de Wittgenstein al problema original de la epistemología moderna mediante su concepto debilitado de NS, conduce igualmente a un debilitamiento de NE_{JE}, hacia ne_{je}. Esto se debe a que Wittgenstein muestra que la práctica de justificar una aserción, una creencia o una proposición es sólo posible al interior del marco de una red de referencia compuesta por certezas objetivas que no son auténticas proposiciones y que no son susceptibles a justificación ni a duda. Esto se

⁴⁶ Nótese aquí que la apelación a un criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático es radicalmente distinta a la apelación a un criterio de infalibilidad fundacionista. Uno apela al criterio tardo-wittgensteiniano, no para hacer funcional acontextualmente el criterio de inferencialidad –y así rescatar a toda nuestra trama de creencias–, sino para reconocer contextualmente aquellas cosas de las que no podemos dudar inteligiblemente debido a consideraciones lingüístico-pragmáticas –las cuales, por ende, son un vivo ejemplo de que el escéptico duda de manera ilegítima, de modo que el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial se deja ver como ilegítimo.

⁴⁷ Esto debido a que el conocimiento sólo ocurre durante una práctica inferencial concreta, una práctica de dar y pedir razones.

contraponen a la noción moderna de justificación epistémica, la cual se intentaba caracterizar suponiendo un realismo epistemológico, de modo que encontrásemos la Normatividad universal, absoluta y trascendente por la que mostrar las condiciones en las que S está justificado en creer que q . La postura de Wittgenstein respecto a la epistemología moderna es, pues, consecuente: rechaza radicalmente la formulación del problema del regreso infinito de la inferencia, pues muestra que la duda tiene un *límite* marcado por un criterio de infalibilidad lingüístico-pragmático⁴⁸; pero dicho criterio de infalibilidad no es uno que pretenda hacer funcional un criterio de inferencialidad fuerte, pues, como se ha visto, esto sería dudar de toda creencia ilimitadamente, y conduce a un concepto fuerte de normatividad epistémica. Por el contrario, Wittgenstein parte de una noción de inmanencia epistémica que no permite siquiera que se plantee el problema del regreso infinito de la justificación inferencial. Nada en la concepción tardo-wittgensteiniana nos permite construir un programa epistemológico que opere con NE_{JE}. Así pues, si aceptamos que la justificación epistémica es inmanente, desembocamos en un contextualismo según el cual la justificación epistémica posee un límite marcado por el contexto específico de actividad en el que participe un grupo de agentes epistémicos y en el que, debido a los rasgos característicos de la actividad –lo que se valora y se persigue comunitariamente–, se establecerá una comunidad de certezas objetivas que constituirán las reglas gramaticales por las que adquieren sentido las prácticas lingüísticas y legitimidad las prácticas de dar y pedir razones. Esto, desde luego, dista mucho de la delimitación epistemológica que pretende explicar el conocimiento de acuerdo con el proyecto tradicional de explicación. Lo que hay, sin embargo, es una delimitación entre diversas prácticas epistémicas, de modo que se trata de mostrar que el conocimiento tiene sus límites en función de una diversidad de prácticas epistémicas⁴⁹, y no en función de un trasfondo normativo fuerte como el que supone –bajo diversos rostros– la epistemología moderna.

⁴⁸ Siendo esto así, el escéptico está dudando de cosas que no podemos dudar. El que el escéptico haya dudado de certezas objetivas, no hace sino poner de relieve el error fundamental de la teorización epistemológica moderna: presuponer que todo lo que pueda ser expresable en una creencia o en una proposición, tiene por ello valores de verdad y falsedad, y por ello, sin consideración por su función lingüístico-pragmática, podemos demandar que se pruebe su verdad o falsedad.

⁴⁹ Un aspecto curioso de esta práctica, que también sugiere Williams (1996), es que su aplicación en el análisis de la práctica epistémica propiamente filosófica en la que opera el escéptico, y que conduce a una práctica metafísico-epistémica de demarcación, pierde su estatus de filosófica en el momento en el que ella misma puede ser delimitada en su propio contexto específico. Así se revela cómo también podemos deshacernos de toda práctica epistemológica que opere con NE_{JE}, al mostrarlo como una práctica que es delimitable y que, por ello, sus conclusiones no puede realmente permear otros contextos de práctica epistémica.

2. 3. El naturalismo social de Wittgenstein

Aunque la denominación de ‘naturalista’ en la epistemología fue popularizada por Quine, a tal punto que la etiqueta reúne a todos los partidarios de sus tesis y conclusiones respecto a la normatividad y práctica filosófica, el título ha sido igualmente aplicado a la concepción tardo-wittgensteiniana. Esto no se debe meramente a que ambos autores coincidan en ciertas tesis semánticas y epistemológicas, ni siquiera en el hecho de que ambos hayan procedido a criticar la epistemología tradicional en su aspecto fuerte mediante alguna ingeniosa manera de disolver el problema del regreso infinito de la justificación inferencial. De hecho, como veremos a fondo en el siguiente capítulo, pese a la superficial similitud, existe un abismo insalvable entre el naturalismo científico de Quine y el llamado naturalismo social de Wittgenstein. Entonces, ¿a qué se debe que apliquemos el título de ‘naturalista’ al último Wittgenstein? En el presente apartado me dedicaré a revisar el carácter ‘naturalista’ y ‘social’ de la propuesta tardo-wittgensteiniana, con el propósito de recalcar el aspecto propositivo de su filosofía, así como para preparar el terreno para la comparación crítica entre Quine y Wittgenstein que desarrollaré en el tercer capítulo.

2. 3. 1. El aspecto ‘naturalista’ de la epistemología tardo-wittgensteiniana

Así como el término ‘naturalista’ fue acogido por Quine con base en el naturalismo de David Hume⁵⁰, lo mismo puede decirse para el caso de su adjudicación al pensamiento tardío de Wittgenstein. Es P. F. Strawson quien trae a Wittgenstein a las filas de los naturalistas, al mostrar la similitud de las concepciones anti-escépticas de Hume y Wittgenstein (Sosa, 1998). El naturalismo humeano es explicado por Strawson haciendo mención de ‘dos niveles de pensamiento’ en Hume:

«the level of philosophical critical thinking which can offer us no assurances against skepticism; and the level of everyday empirical thinking, at which the pretensions of critical thinking are completely overridden and suppressed by Nature, by an inescapable natural commitment to belief: to belief in the existence of body and inductively based expectations.» (Strawson, 1985: 12-13)

⁵⁰ No es descabellado hacer esta relación. Como vimos en el primer capítulo, la crítica quineana al reduccionismo de Carnap es similar a la crítica humeana a la inducción, de modo que naturalizar la epistemología significa en gran medida una renuncia a la empresa de establecer lógicamente la verdad de nuestras inducciones.

Es inevitable en este punto notar la gran similitud con el pensamiento tardo-wittgensteiniano. En efecto, en Wittgenstein encontramos también la idea de que estamos comprometidos ‘naturalmente’ en no dudar de ciertas cosas, las certezas objetivas, puesto que son estas las que hacen posibles las prácticas de dar y pedir razones, es decir, las prácticas de justificar y de dudar. De hecho, Wittgenstein dice acerca de tales compromisos naturales:

«I would like to regard this certainty [...] as a form of life. [...] But that means I want to conceive it as something that lies beyond being justified or unjustified; as it were, as something animal.» (Wittgenstein, 1969: § 358, 359)

Nótese, sin embargo, la diferencia entre la caracterización humeana y wittgensteiniana de tales compromisos naturales. En Hume, tales compromisos se hallan estructurados de alguna manera, en nuestra condición fisiológica o material, de modo que son compromisos que se encuentran en la estructura biológica del sujeto cognoscente –es por eso que Hume desemboca en un descriptivismo similar al de Quine, que pretende explicar los procesos causales que subyacen en la cognición humana. Por el contrario, en Wittgenstein se trata de reconocer mediante descripción

«el sistema de conexiones tácitas y pre-cognitivas naturales que hemos identificado como el *locus* del suelo trascendental en Wittgenstein.» (Krebs, 1996: pp. 71)

Según Víktor Krebs, la epistemología tardo-wittgensteiniana se define como un ‘naturalismo trascendental’ en el sentido de que, por un lado, circunscribe la reflexión filosófica hacia los objetos naturales –refiriéndose a los compromisos naturales que he mencionado arriba–, mientras que, por otro lado, se enfoca en la ‘posibilidad de los fenómenos’, distinguiendo claramente el método filosófico del método científico (Krebs, 1996). Lo que Krebs denomina ‘suelo trascendental’ se refiere a ‘el punto de origen trascendental de lenguaje’, es decir, el conjunto de certezas objetivas que orientan nuestras acciones por medio de una reglamentación no-proposicional que se articula en nuestro vaivén con el mundo y con nuestra comunidad de hablantes, con nuestro entorno social y cultural. Esto es lo que está al fondo del programa naturalista en epistemología de raigambre wittgensteiniano, el cual consiste en reconstruir

“a través de descripciones gramaticales los contextos vivos, las prácticas reales donde se insertan y adquieren sentido nuestras palabras, pues lo que se pretende es hacernos nuevamente conscientes de las relaciones implícitas subyacentes a nuestro lenguaje” (Krebs, 1996: 72)

2. 3. 2. El aspecto ‘social’ de la epistemología tardo-wittgensteiniana

Desde el momento en que hablamos de que nuestro conocimiento del mundo se articula lingüísticamente (Muñoz, 2016), es claro que la perspectiva tardo-wittgensteiniana, inclusive desde años antes que se escribiera *Sobre la Certeza*, no hace sino admitir la dimensión social de conocimiento. Esto es así debido a que en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein dio un argumento definitivo en contra de la idea de un lenguaje privado, en el cual demuestra que las definiciones ostensivas no determinan ningún significado, y, por ende, que una asociación privada entre un signo ‘S’ y una impresión/sensación no es capaz de determinar el de significado ‘S’, pues

«la ceremonia privada por la que el diarista se imprimió la conexión entre la sensación y «S» no puede servir de patrón de corrección [...]. Y la ceremonia privada no puede servir de patrón de corrección porque mi subsecuente identificación de la sensación como la misma que le asigné a «S» en la primera ocasión depende ella misma de mi 'recuerdo'. En lugar de tener mi identificación presente al lado de mi recuerdo con qué compararla, mi recuerdo y mi identificación vienen a ser la misma cosa. Como dice Wittgenstein, el problema aquí es que la sensación coincide con el recuerdo. O sea que el diarista sólo ve una impresión y no dos (Cf. IF §605).» (Krebs, 1996: 64)

Desde el momento que hablamos de una articulación lingüística del conocimiento, hablamos de una articulación pública o social del conocimiento. De esta manera, lo que yace al fondo del significado de nuestro lenguaje, es lo mismo que yace a fondo de la verdad de nuestras aserciones y juicios: una práctica humana que establece criterios de corrección para el uso de los conceptos, pero igualmente para la inteligibilidad de un juicio, su posibilidad de caer en error o en acierto. Específicamente, lo que yace al fondo de todo esto es el *entrenamiento* en una práctica. Como señala Muñoz:

«Dada esta concepción de nuestro lenguaje, la justificación de nuestros conceptos, esto es, de nuestro conocimiento del mundo se nos muestra como un asunto de práctica social e interacción en un mundo. Lo que no sea práctica no ayuda a entender la justificación ni del lenguaje ni del conocimiento humano [...] Recordemos que “[e]s nuestra actuación lo que yace en el fondo del juego de lenguaje” (SC,§204).» (Muñoz, 2016: 9)

Así pues, hablamos aquí de “un aprendizaje no intelectual sino un adiestramiento en una práctica. En ello radica el carácter social de esta forma de naturalismo.” (2016: 9).

2. 3. 2. Naturalismo social y normatividad epistémica

Lo anteriormente dicho sirve para hacer énfasis nuevamente en el asunto sobre el concepto de normatividad epistémica, a manera de conclusión. Bajo el concepto moderno de normatividad epistémica se consideraba que lo que hacía que una buena razón lo fuera realmente no era sino condición universal de justificación que podría revelarse mediante reflexión filosófica –sea esta la que se encontrase durante la investigación anti-escéptica. Por el contrario, el concepto wittgensteiniano de normatividad epistémica considera que lo que hace que una buena razón lo sea realmente no es sino una región de certezas objetivas –reglas gramaticales– que constituyen el marco de inteligibilidad de nuestras prácticas epistémicas, y que, por ende, no está por encima de las prácticas cotidianas y plurales de dar y pedir razón. Dicha región de certezas objetivas se constituye como una red o marco de referencia que hace posible dar hipótesis, dar razones en favor de las hipótesis y dar razones en contra de ella –la justificación y la duda. Pero nótese que aunque las certezas objetivas sean interdependientes para una comunidad de hablantes, de modo que esta red atraviesa de alguna manera a todas nuestras prácticas humanas, al mismo tiempo podemos hablar de *regiones* de esta red que son *actividad-específicas*. Es así que podemos hablar de una pluralidad de fuentes normativo-epistémicas, es decir, de una pluralidad de regiones de la red que hacen que una razón sea una buena razón y que una creencia esté adecuadamente soportada por buenas razones.

¿Qué pasa, entonces, con la cuestión por la posibilidad de la certeza de nuestro conocimiento? Dado que hemos debilitado la noción de ‘certeza’, tenemos que no hay ya respuesta alguna que apele a un concepto de normatividad epistémica, sino a uno de *normatividad pragmática*. La pregunta, ‘¿cómo es posible la certeza?’ sólo puede ser respondida apelando a las prácticas. Lo que hace posible la certeza (wittgensteiniana) es el entrenamiento en una práctica. Así pues, la pregunta por la certeza no es ya más una pregunta de interés epistemológico, sino praxiológico⁵¹.

Una epistemología que no ha eliminado de sí el concepto de normatividad epistémica es una que todavía se pregunta por lo que hace que una razón sea una buena razón, y en este sentido la epistemología tardo-wittgensteiniana conserva aún un concepto (debilitado) de normatividad epistémica. Como se ha dicho aquí hasta el cansancio, el

⁵¹ Una pregunta de interés epistemológico versa sobre el carácter de la normatividad epistémica: ¿qué hace que una razón sea una buena razón?; una pregunta de interés praxiológico versa sobre el carácter de la normatividad pragmática: ¿qué es lo que hace que una certeza sea una buena certeza? Esta última pregunta es intercambiable por la siguiente: ¿qué es lo que hace que una práctica sea una buena práctica? Por eso decimos que la cuestión por la posibilidad de la certeza se convierte ahora en una cuestión de carácter praxiológico, no epistemológico.

programa epistemológico moderno suponía que, para dar respuesta a esta pregunta, teníamos que acudir a construir teorías de la justificación epistémica de acuerdo con un concepto NE_{JE}. Wittgenstein, sin embargo, rehúye de toda esta teorización filosófica al disolver el problema del regreso infinito de la justificación inferencial, de modo que rechaza toda noción moderna de normatividad epistémica debido a que no cree que pueda definirse por adelantado y de manera universal (acontextual) lo que sea una buena razón para una cierta creencia. Por el contrario, Wittgenstein considera que las condiciones de justificación de las creencias se hallan siempre al interior del marco de una actividad socialmente compartida, dependiendo tales condiciones de la pre-existencia de un marco normativo constituido por una región de certezas objetivas. Esto quiere decir que el concepto de normatividad epistémica, el cual se concebía anteriormente como trascendente, universal y absoluto, aquí se concibe como inmanente respecto a una pluralidad de actividades concretas, de prácticas epistémicas. Lo que tenemos, pues, es una reflexión filosófica que permite pensar las prácticas y los contextos vivos como el ámbito en el que ocurre la normatividad epistémica, de modo que permite un programa crítico en epistemología⁵² que parta de la descripción praxiológica para mostrar lo que hace que algo que sea una razón sea una buena razón, pero también para mostrar cuándo una duda es legítima o ilegítima.

⁵² El potencial crítico de la imagen tardo-wittgensteiniana de la práctica filosófica quedará más claro en el siguiente capítulo y en la conclusión del presente trabajo.

III. Contra el naturalismo científico de Quine

Introducción al tercer capítulo

A pesar de su inmensa influencia en la epistemología analítica contemporánea, la propuesta quineana no ha sido recibida sin recelo por parte de los defensores⁵³ del proyecto tradicional de la epistemología. Según la crítica conservadora, de lo que se trata en epistemología analítica es de caracterizar de manera general el concepto de ‘justificación’, lo cual supone inevitablemente la empresa normativa de reconocer las condiciones en las que *S* está justificado en creer que *p*. Pero, ¿qué nos hace pensar que es posible una caracterización de este tipo? Jaegwon Kim (1988), por ejemplo, sostiene que no podemos reformular el concepto de justificación en términos puramente descriptivos puesto que no es posible un concepto de justificación que prescinda de toda carga normativa. Es por eso que replica:

«But justification manifestly is normative. If a belief is justified for us, then it is permissible and reasonable, from the epistemic point of view, for us to hold it, and it would be epistemically irresponsible to hold beliefs that contradict it.»
(Kim, 1988: p. 383)

Quine efectivamente se desembaraza de todo intento de caracterización del concepto de ‘justificación’ que presuponga las ambiciones de una teoría filosófica de la justificación, a saber, las de caracterizar dicho concepto de modo que presentemos de manera trascendente ciertas condiciones generales por las que podamos decir que *S* está justificado en creer que *p*. Quine rechaza una supuesta condición universal de estar-justificado que fuese determinable por alguna Gran Norma filosófica, y se basta con intercambiar dicho concepto normativo por uno de ‘evidencia sensorial’ de modo que cualquier estudio sobre las condiciones de justificación se convierta en un estudio sobre las condiciones de recibimiento de impactos sensoriales que generan creencias (Quine, 1974). Es así como Quine entiende la continuidad entre su propio programa naturalista y la epistemología tradicional, a saber, en que la epistemología efectivamente consiste en explicar teóricamente las condiciones de justificación de un agente epistémico, sólo que dicha explicación teórica no ha de ser filosófica sino científica, y por ello se ha de laborar con un concepto de ‘justificación’ susceptible de teorización científica, y no con uno que suponga NE_{JE}⁵⁴. Lo que nos queda es que el concepto de ‘justificación’ ha perdido su carga normativa a la manera en que la concebía la epistemología tradicional.

⁵³ Véase Kim (1988) y Haack (1997), por ejemplo.

⁵⁴ Lo que tenemos aquí es que Quine no es capaz de concebir el debilitamiento del concepto de normatividad epistémica, por lo cual nos presenta un concepto de ‘justificación’ que no es normativo a partir del rechazo de NE_{JE}. Como vimos, Wittgenstein rechaza igualmente NE_{JE}, pero eso no le conduce a una naturalización científica del concepto de ‘justificación’.

Pero, entonces, ¿podemos decir *desde la perspectiva tradicional* que Quine está injustificado en llevar a cabo este movimiento? Difícilmente, y esto debido a lo siguiente. La epistemología tradicional sólo concibe la carga normativa del concepto de ‘justificación’ como suponiendo NE_{JE}⁵⁵, y dicho concepto ha sido legítimamente suspendido por Quine, siempre que le concedamos sus tesis semánticas y epistemológicas. Kim, como representante de la crítica conservadora a la epistemología naturalizada, no alcanza a comprender que la profundidad del argumento de Quine en contra de la epistemología tradicional radica en su crítica a la inferencialidad en tanto que criterio normativo fuerte, noción por la que se cristalizó la idea moderna de que el concepto de ‘justificación’ es tal que puede ser objeto de una teoría generalísima, puramente filosófica. Lo que está puesto en duda, pues, es la idea de que es posible para la teorización filosófica decir cuándo estamos justificados en creer algo apelando a ciertas condiciones generales –que sean válidas para cualquier agente epistémico en cualquier situación. En efecto, si nos deshacemos de la noción moderna de inferencialidad tal y como se planteó en el problema del regreso infinito de la justificación inferencial, y en su lugar aceptamos un holismo epistemológico según el cual las condiciones de justificación son *radicalmente locales y contingentes*⁵⁶, nos deshacemos igualmente de la motivación moderna de elaborar teorías generales y filosóficas de la justificación, así como de todas las posibles soluciones al trilema escéptico, sean fundacionistas, coherentistas o de cualquier otra variedad⁵⁷. Según la noción holista de la justificación no tiene mucho caso preguntarnos por lo que estamos justificados en creer por encima de la contingencia propia con la que elaboramos el sistema de la ciencia. Así pues, la eliminación del concepto filosófico de ‘justificación’ con su carga normativa tradicional no depende de otra cosa que del reconocimiento de que cualquier intento de caracterizar la justificación epistémica mediante una teoría filosófica que preserve su carga normativa en el sentido de NE_{JE} es metodológicamente imposible. Queda claro, pues, de qué manera la crítica conservadora no es suficiente para suspender la naturalización del concepto de ‘justificación’.

⁵⁵ Sostengo aquí que esto es algo que Quine comparte con la tradición epistemológica.

⁵⁶ Una vez aceptada la tesis del holismo epistemológico, el concepto de ‘justificación’ sólo alcanza la mayor generalidad posible en cuanto a su caracterización al reconocer que sólo estamos justificados en relacionar *T* y *O* de manera contingente, pues sólo relacionamos teoría y evidencia en la práctica científica apelando a una *libertad* que el agente epistémico ejerce enmarcado en un trasfondo teórico-empírico. Esto quiere decir que, aceptando la noción de trasfondo teórico-empírico de Quine, cualquier relación entre *T* y *O* sólo queda determinada en función de cómo sea conveniente hacer esa relación con base en el conjunto total de teoría, de modo que dependerá de la libertad que se ejerza en el trasfondo teórico-empírico el que una cierta relación *T-O* sea adecuada, es decir, que la verdad de *T* se siga de la verdad de *O*.

⁵⁷ Así, la crítica de Kim según la cual Quine pasa ilegítimamente de la poco controversial tesis de que el fundacionismo cartesiano ha fracasado a la controversial tesis de que la epistemología en su conjunto ha fracasado (Kim, 1988), está completamente fuera de lugar.

Como sea, la crítica conservadora no es la única que puede alzarse en contra de este movimiento de naturalización de la epistemología. En el primer apartado del presente capítulo elaboraré una crítica de inspiración tardo-wittgensteiniana que, según pretendo mostrar, es suficiente para rebatir el movimiento de naturalización quineano. Mostraré aquí que la disolución tardo-wittgensteiniana al problema del regreso infinito de la justificación inferencial es superior a la disolución quineana. Igualmente, mostraré que a partir de los argumentos tardo-wittgensteinianos es posible rebatir la noción de trasfondo teórico-empírico de Quine. Se verá, pues, que las tesis de indeterminación semántica y epistémica son consecuencias indeseables que se desprenden de la noción quineana de trasfondo normativo; y que no son inexorables, como pensaba Quine, sino que pueden ser evitadas a la luz de la concepción tardo-wittgensteiniana de trasfondo normativo. Una vez desechada la tesis de indeterminación –que depende a su vez de un *behaviorismo* y un holismo teoreticista–, se muestra que la disolución quineana al problema del regreso infinito de la justificación inferencial, aunque con consecuencias similares a la disolución tardo-wittgensteiniana, es fundamentalmente incorrecta. De hecho, llevando a cabo una crítica tardo-wittgensteiniana a la disolución quineana del problema escéptico se revelan los supuestos modernos con los que carga Quine, los cuales le hacen desembocar en la glorificación del trasfondo normativo teórico-empírico que es (en parte) propio de la actividad científica –el cientificismo.

En el segundo apartado discutiré las diversas posturas críticas al naturalismo científico, las cuales se agrupan de manera no-homogénea en un movimiento relativamente reciente en epistemología analítica denominado *naturalismo liberal*. Aquí definiré el naturalismo científico y los problemas a los que este conduce respecto al estudio de los conceptos normativos de los que ha teorizado la epistemología analítica, los cuales se pueden aglutinar en los llamados ‘problemas de la localización’ (Price, 2004). Como veremos, el naturalismo liberal es un caso ejemplar de una crítica más general que, según creo, todavía no ha sido explicitada, la cual se desprende de la filosofía tardo-wittgensteiniana. En la última parte de este apartado dibujaré dicha crítica más general, la cual se desprende de una imagen de la práctica filosófica que es fuertemente normativa, aunque no en tanto que justificación epistémica *per se* de creencias o proposiciones, sino en el sentido de *justificación político-epistémica* de posiciones epistémicas que asumen los agentes epistémicos en sus discursos. El discurso cientificista de la filosofía de Quine resultará injustificado desde este punto de vista político-epistémico, y así pondremos el último clavo en el ataúd del movimiento de naturalización de la epistemología.

3. 1. La crítica al naturalismo quineano desde la perspectiva tardo-wittgensteiniana

En los capítulos anteriores hablé acerca de la manera en la que los planteamientos de Quine y de Wittgenstein suponen, cada uno a su manera, una disolución al problema del regreso infinito de la justificación inferencial. La relevancia de dicha discusión radica en mostrar que, dependiendo del tratamiento a dicho problema, se desprende una concepción muy diferente respecto a la manera en la que entendemos la normatividad epistémica y una epistemología naturalista. Quine, al disolver el problema escéptico mostrando la elemental disfuncionalidad de la inferencialidad como consecuencia de su tesis de indeterminación semántica y epistémica, desemboca en una glorificación de una cierta noción de trasfondo normativo que es teorética y empirista. Wittgenstein, en cambio, disuelve el problema escéptico mostrando que la duda escéptica es ininteligible, lo cual supone que la duda y la justificación sólo es inteligible cuando se realiza como ‘movida’ al interior de un juego de lenguaje (Muñoz, 2016). Lo que nos muestra Wittgenstein es una pluralidad de trasfondos normativos cuyos límites entre ellos no están absolutamente definidos, y que, sin embargo, se constituyen en dominios semánticos y epistémicos con reglas específicas que deciden la corrección de las inferencias llevadas a cabo en el marco de actividades específicas. Ambas opciones anti-escépticas —e incluso anti-modernas— suponen igualmente distintas concepciones de la práctica filosófica, y esto a pesar de que ambas rechacen el proyecto moderno de fundamentación del conocimiento, y de hecho toda epistemología que opere con NE_{JE}. En el caso del naturalismo científico de Quine desembocamos en un proyecto científico de explicación del conocimiento que pretende *representar* los procesos naturales de cognición humana, y eventualmente explicar las condiciones de justificación por medios científicos. En el caso del naturalismo social de Wittgenstein desembocamos en un programa de *presentación*⁵⁸ de los dominios de representación mediante el análisis del uso de los conceptos que operan en los vocabularios de diversas práctica epistémicas, suponiendo que la normatividad semántica y epistémica se halla en las reglas de uso de los conceptos en juegos de lenguaje específicos a las actividades humanas. Ahora bien, ¿por cuál de ambas perspectivas epistemológicas hemos de decidirnos?

En el presente apartado mostraré que la perspectiva de Wittgenstein es superior a la de Quine, debido a que la tesis de indeterminación semántica y epistémica —que es lo que está en la base de la disolución quineana del problema del regreso infinito de la justificación inferencial, así como de proyecto de naturalización de la epistemología— no

⁵⁸ Para una discusión más detallada de esto, véase Gunnell (2014).

sólo no es inexorable, como pensaba Quine, sino que es indeseable e incorrecta a la luz de la concepción tardo-wittgensteiniana. Con esto, pretendo mostrar la superioridad de la noción de trasfondo normativo tardo-wittgensteiniano por encima de la noción de trasfondo normativo teórico-empírico quineano, de lo que se seguirán dos conclusiones de suma relevancia: (i) la disolución quineana del problema del regreso infinito de la justificación inferencial es incorrecta, de modo que lo es igualmente su manera de desechar la epistemología tradicional; y (ii) el cientificismo que postula –y específicamente su behaviorismo para el estudio de la justificación y el conocimiento– es ilegítimo desde su raíz.

3. 1. 1. Los supuestos modernos que conducen a la tesis de indeterminación epistémica

Como hemos visto, el que desde Quine podamos notar que el empirismo lógico de Carnap está operando suponiendo un criterio de inferencialidad fuerte –según el cual la verdad de T queda determinada si logramos mostrar que está implicada por o conectada inferencialmente con O – depende de su holismo epistemológico. Quine criticó indirectamente toda la epistemología moderna que operaba con NE_{JE} , pues NE_{JE} se estableció durante el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación, el cual suponía un criterio fuerte de inferencialidad. Su crítica podríamos resumirla de la siguiente manera. La determinación de la adecuación de la inferencia $A-B$ no es algo que pueda determinarse por (i) el mero estar inferencialmente conectado A y B (criterio de inferencialidad), ni, por ende, (ii) el que A se muestre infalible, justificado de manera no inferencial (criterio de infalibilidad). ¿Qué es lo que determina entonces la verdad de la inferencia $A-B$? Quine da una respuesta apelando al holismo epistemológico por el que desarmó la noción de inferencialidad moderna: es, en última instancia, el conjunto masivo de la teoría al interior del cual se lleva a cabo la inferencia $A-B$. Es así como el holismo epistemológico puede desarmar el planteamiento del problema del regreso infinito de la justificación inferencial mediante un ataque frontal al criterio fuerte de inferencialidad. ¿Pero qué más podemos decir de este ataque frontal? Que requiere (I) que aceptemos una noción de trasfondo normativo que se agota en un regulismo científico⁵⁹; (II) que sigamos pensando en los valores epistémicos verdadero-

⁵⁹ El punto aquí es que es un conjunto de proposiciones que, aunque no son reglas explícitas que nos digan cómo pasar de A a B , constriñen la manera en que hemos de conectar A y B , de modo que han de concebirse como constricciones reglamentarias que se deben a un sistema explícito de proposiciones.

falso de acuerdo con un *realismo epistemológico*⁶⁰, la tesis según la cual el valor epistémico de una proposición o juicio es una cosa predeterminada y definida⁶¹ que puede ser preservada por encima de todo contexto, y cuyo reconocimiento⁶² es, por ende, acontextual; y (III) que dudemos en abstracto de las relaciones *T-O* que se determinan en los contextos concretos de actividad científica. De esta manera, podemos decir que la tesis de indeterminación epistémica tiene en su base tanto el realismo epistemológico como el regulismo científico: si aceptamos que (I) la determinación epistemológica de las relaciones *T-O* se hace sólo de acuerdo con un trasfondo teórico-científico, y (II) un realismo epistemológico según el cual a toda proposición le corresponde metafísicamente un solo valor epistémico que está predeterminado de manera acontextual, desembocamos en que (C) bien podría ser que una parte sustancial de nuestro sistema de proposiciones científicas fuese falso⁶³, o que haya sistemas teóricos alternativos contradictorios que estén epistémicamente a la par, de modo que no tendríamos manera de saber esto por medio de un programa epistemológico moderno, puesto que aceptamos (I). Y siendo esto así, tenemos que (III) es producto de aceptar

⁶⁰ Michael Williams nota también que el realismo está supuesto en la teoría de la verdad como descitación a la que se suscribe Quine. En palabras de Williams: «[The deflationary approach to truth] is realist only in what it does *not say*. It does not make any conceptual connection between truth and epistemological notions like justification or evidence. In this sense, the deflationary perspective retains the realist idea that truth is a *radically non-epistemic notion*» (Williams, 2001: p. 141). El que la ‘verdad’ sea una noción radicalmente no-epistémica implica que lo que sea verdad es independiente de los procesos de justificación de la creencia de la que se predica verdad, y esto supone que la verdad no es otra cosa que lo que *sea* el caso, lo que supone el realismo según el cual «wether a proposition about the world is true depends on the way the world is» (Williams, 2001: p. 139).

⁶¹ Esto quiere decir que lo que es verdadero o es falso, lo es así *absolutamente*.

⁶² El que Quine admita que sea metodológicamente imposible reconocer esto, es decir, determinar la verdad –reconocer el valor epistémico preservado por encima de todo contexto–, sugiere que presupone el realismo epistemológico. Nótese que esto no es lo mismo que decir que las relaciones epistémicas no ocurren de tal manera como supone el realismo epistemológico.

⁶³ Aquí puede verse que la noción de ‘falibilidad’ que sostiene Quine es moderna, es decir, se trata de conocimiento que puede resultar falso respecto a una estructura metafísica del mundo. La falibilidad wittgensteiniana, por el contrario, no se entiende nunca respecto a un trasfondo normativo metafísico y universal, sino respecto a un trasfondo normativo pragmático y plural. Lo mismo pasa en el caso del significado. ¿Respecto a qué fallamos durante el uso incorrecto de una palabra? No respecto a un trasfondo normativo semántico-fundacionista, como sostendría Quine (Medina, 2004), sino respecto a un entrenamiento socialmente inculcado, siendo tal entrenamiento el que nos informa en el juego de lenguaje de *ratificar significados* el que no haya correspondido la palabra con la cosa. El fundamento es la práctica establecida, y no una clase de hechos que esté por encima de la práctica. ¿Es igual para el caso de las relaciones *T-O*? ¿Respecto a qué fallamos cuando nos equivocamos en una inferencia inductiva? Sería respecto al entrenamiento por el cual hemos concordado que tales tipos de cosas son instancias de evidencia para un cierto tipo de hipótesis. Quine se equivoca al decir que el trasfondo es constituido por el sistema de proposiciones, pues eso le hace pensar que últimamente cierto tipo de proposiciones está correspondiendo o no correctamente con la estructura metafísica del mundo. El regulismo conduce a estos problemas, los cuales no aparecen en la concepción de Wittgenstein.

(I) y (II), puesto que dudamos en abstracto de toda relación *T-O* debido a que aceptamos la consecuencia indeterminista que se sigue de aceptar (I) y (II) a la vez.

3. 1. 2. El regulismo semántico de Quine y sus supuestos semánticos modernos

Si revisamos los argumentos indeterministas de Quine en torno al significado, notaremos que encierran la paradoja de querer ir más allá del realismo del significado pero desembocando en conclusiones que mantienen un realismo del significado. Esto es lo que está presente en la tensión entre (I) y (III) que conduce a Quine a pensar que la *subdeterminación* de las relaciones *T-O* en función de un trasfondo teórico-científico (el cual se deja ver como un sistema de proposiciones científicas que constituyen el todo de la ciencia) implica una *indeterminación radical* de lo que constituiría la absoluta verdad de la relación *T-O*. En un momento veremos cómo dicha idea no es sino la reformulación epistemológica de ciertas conclusiones semánticas quineanas. En primer lugar, notemos el compromiso con (I), sólo que en vocabulario de la teoría del significado:

«the meaning of a sentence is not determined by facts, but it is relative to the translation manual of our choice.» (Medina, 2004: p. 553)

He aquí que la noción de trasfondo normativo que Quine adopta para su teoría del significado constituye un *regulismo* similar al que Wittgenstein se suscribía durante la época en la que concebía el lenguaje como cálculo. Lo que tenemos es que lo que otorga criterios de corrección para el correcto uso de las palabras es un sistema de proposiciones holísticamente interrelacionadas al que llegamos por inducción, de modo que todo aprendizaje del lenguaje, todo aprendizaje de signos, está enmarcado en un ambiente social que se limita a proveer al novato de exposiciones a ciertos estímulos que se asocian con ciertos signos –de modo que puede conducir su empresa personal de construcción de su manual de traducción (Medina, 2004). Últimamente, según Quine, lo que determina el significado de nuestras palabras es un manual de traducción “acabado” –entrecomillado, pues se halla en constante construcción– en el que se relacionan signos y estímulos sensoriales. Así, el trasfondo normativo-semántico por el cual fijamos el significado de nuestras palabras es un sistema proposicional que posee reglas explícitas de uso: a cierto signo le corresponde cierto estímulo sensorial, cierta experiencia públicamente reconocible (Medina, 2004); y es sólo en la constante experiencia con ambos, mi manual de traducción y mi ambiente social, que puedo mejorar el manual de traducción. Ahora bien, Quine es claro a la hora de decir que esta

subdeterminación del significado por el manual de traducción constituye un problema de indeterminación radical de la traducción, y esto en el sentido de que dos agentes con manuales de traducción radicalmente diferentes pueden dar cuenta de los mismos hechos. ¿Cuál es el correcto y cuál es el incorrecto? Quine dirá que aquí no tenemos criterios de corrección para determinar esto, y es por eso que la subdeterminación conduce a la indeterminación radical del significado. Pero, como hemos sugerido arriba, el regulismo por sí mismo no implica algo más que una subdeterminación; hace falta el equivalente semántico de (III), el *realismo o fundacionismo semántico*. Como señala Medina:

«we can accept that our interpretations are *underdetermined* without being forced to conclude that they are *radically indeterminate*, for *underdetermination does not warrant radical indeterminacy*. The auxiliary assumption that enables us to go from underdetermination to indeterminacy is the assumption that there must be isolable semantic foundations that render our meanings fully determinate and fixed.»
(Medina, 2004: p. 554)

De esta manera, si aceptamos el regulismo del manual de traducción según el cual lo que fija el significado de nuestras palabras no es nada que esté por fuera o por encima de nuestro manual de traducción, y al mismo tiempo imaginamos que la posibilidad de que haya dos manuales de traducción radicalmente diferentes es señal de contradicción –pues suponemos que debería de haber una suerte de fundamento que fijara el significado de manera *absoluta*–, el significado debe estar radicalmente indeterminado. Esto muestra que, para la teoría del significado de Quine, la conclusión de que no es posible una Gran Norma semántica por la que se determine el significado –un fundamento semántico que determine de manera absoluta el significado–, no se dirige en contra de la idea de que el valor semántico no posea *en sí* una determinación tal, sino sólo al hecho de que nosotros estamos condenados a determinar el significado enmarcado en nuestros manuales de traducciones, siempre *fallibles* desde la conclusión quineana en torno a la indeterminación de la traducción. Esto quiere decir que para Quine todavía hay algo así como *el* significado correcto que se esconde detrás de nuestras imperfectas construcciones de manuales de traducción, lo cual pareciera una herencia de la tradición analítica de primera mitad del siglo XX. (Y esto es también aplicable, desde luego, en las nociones de ‘certeza’ y de ‘verdad’ con las que Quine trata en su epistemología naturalizada, como mostraré a continuación.)

3. 1. 3. El regulismo epistemológico de Quine y sus supuestos epistemológicos modernos

Todo lo que se ha dicho hasta ahora de la determinación del significado es igualmente aplicable para el caso de la determinación de la verdad de las posibles relaciones T - O que una masa sustancial de teoría científica permita realizar. Según el holismo epistemológico de Quine, los enunciados científicos no son vulnerables aisladamente a observaciones adversas, pues cualquiera de los enunciados pueden ser resguardado a la luz de observaciones adversas, por revisión de otros enunciados. Esto indica que la verdad de un enunciado teórico aislado T no se determina por su relación con un enunciado observacional O , puesto que (i) diferentes enunciados teóricos T implicados por diferentes masas de teoría lógicamente posibles pueden acomodarse a un mismo enunciado observacional O –aquí tenemos una indeterminación epistémico-*metafísica*, pues aunque hayamos justificado T con base en O , está latente la posibilidad de que O justifique otros T_2, T_3 , etcétera–; y (ii) un enunciado teórico T del que se espere que sea soportado por un enunciado observacional O , puede ser resguardado a pesar de que no se cumpla O por medio de la revisión de otros enunciados –aquí tenemos una indeterminación epistémico-*metodológica*, pues es el caso en la práctica científica que un enunciado T que no sea confirmado por O_1 en t_1 , se conserve a la luz de una revisión de otros enunciados de la masa teórica, de modo que se ajuste a O_2 en t_2 . Todo esto implica una suerte de regulismo epistemológico según el cual es sólo revisando nuestra masa teórica –el análogo epistemológico de nuestro manual de traducción–, que podemos determinar los valores epistémicos en las relaciones entre enunciados teóricos y enunciados observacionales. Lo que tenemos aquí es que la normatividad epistémica –lo que hace que una relación T - O esté adecuadamente relacionada– *está* en función del sistema de proposiciones de la ciencia, de la masa teórica que constituye el todo de la ciencia, de la misma manera que la normatividad semántica está en función del manual de traducción. Y lo que es cierto para el manual de traducción, es cierto también para la masa sustancial de teoría que funge como trasfondo normativo: es lógicamente posible interpretarla de tal manera que lo que era una relación T - O bien determinada en una masa teórica A , no lo sea así en una masa teórica alternativa B . He aquí lo que Larry Laudan llamaba la ‘*tesis de la no-unicidad*’:

«that is, the thesis that for any interpretation there is always the *possibility* of an alternative interpretation that is logically compatible with our entire body of knowledge.» (Medina, 2004: p. 554)

Entonces podemos ver que Quine desemboca en (I) y (III) al mismo tiempo, que su regulismo científico –que supone una noción teoreticista y empirista de trasfondo normativo– tienen compromisos con un realismo epistemológico. ¿Pero qué hace que esto sea así? Considero que el regulismo es una noción trascendente de trasfondo normativo que implica siempre el problema de Seguir una Regla, mediante el cual Wittgenstein demostró que las interpretaciones no determinan significados, y, de la misma manera, la verdad de una relación *T-O* no se determina sólo por una cierta interpretación permitida por el sistema de proposiciones de la ciencia natural, pues, si fuese así, concluiríamos que posiblemente nuestra interpretación de una cierta determinación de la verdad de *T-O* no es correcta. El regulismo epistemológico, pues, debido a su carácter trascendente, nos hace imaginar una corrección ulterior de la cual nos hacen falta reglas, más proposiciones, de las cuales Quine rehuiría por razones de imposibilidad metodológica. El problema aquí es que un sistema de proposiciones que se constituye explícitamente como reglas –pues es con base en todo el sistema de proposiciones científicas que determinamos la verdad de relaciones *T-O*– no puede contener él mismo las reglas de la correcta interpretación de las reglas –es lógicamente posible que el sistema de proposiciones científicas pueda ser reinterpretado de modo que una cierta interpretación de la determinación de *T-O* bien puede ser reinterpretada de modo que *T-O* quede indeterminado–. Así, pareciera que es el regulismo lo que nos compromete a un indeterminismo, pues la sola noción de que es un sistema de proposiciones explícitas las que reglamentan lo que ha de ser una relación *T-O* correcta, ya apunta a que habría de esperarse otro sistema de proposiciones explícitas que reglamentaran lo que ha de ser interpretación correcta del sistema de proposiciones científicas por las que determinamos la corrección de *T-O*. Todo esto apunta a una corrección más fundamental que siempre se nos escaparía, y este es el sentido principal de la tesis de indeterminación epistémica de Quine. ¿Pero qué es esto más fundamental que se nos escapa? ¿En verdad se nos escapa, o es sólo que *no* está puesto a la vista de todos? Es aquí donde la concepción tardo-wittgensteiniana adquiere su relevancia por encima de la concepción quineana.

3. 1. 4. La crítica tardo-wittgensteiniana al regulismo, la tesis de indeterminación epistemológica y la duda quineana

Podemos comenzar diciendo que la concepción tardo-wittgensteiniana nos permite desechar (I), y por ende (II) y (III). En realidad, lo que diferencia sustancialmente a Quine y a Wittgenstein es el hecho de que Wittgenstein nos enseña que *no hay* –y no

que *se nos escapa*— una justificación ulterior que pueda mostrarnos una determinación absoluta del significado de una palabra o de la verdad de una cierta relación *T-O*. Sólo llegamos a pensar que las relaciones *T-O* están fundamentalmente indeterminadas si nos imaginamos que es posible una determinación absoluta del valor epistémico. En cambio, la epistemología tardo-wittgensteiniana supone un remedio a toda añoranza de fundamentos sólidos en los que pueda descansar nuestro conocimiento, y que determine de manera absoluta la verdad de nuestras relaciones *T-O* y de cualquier cálculo inferencial *A-B*. De acuerdo con una lectura tardo-wittgensteiniana, la comprensión del sistema de proposiciones de la ciencia por la que determinamos epistémicamente una relación *T-O*, no es en absoluto una interpretación que esté sujeta ella misma a una interpretación ulterior por la que justifiquemos que se trata de la “interpretación correcta” del sistema de la ciencia, sino que es nuestro *entrenamiento en el juego de lenguaje* (en el que se explicita dicho sistema de proposiciones) lo que nos hace *ver* la determinación epistémica de una cierta relación *T-O*. Es por esto que no es el sistema de proposiciones de la ciencia *por sí mismo* lo que constituye el trasfondo normativo que nos permite determinar qué cuenta como relación *T-O* correcta o incorrecta —y este es el regulismo científico de Quine—, sino que es la actividad socialmente compartida por la que somos *enculturados* en la práctica científica por la que comprendemos el papel que juegan ciertas proposiciones explícitas en el sistema de la ciencia. Y a esta comprensión no se le va nada, pues es incluso mediante dicha comprensión que llegamos a entender lo que significa el acierto y el error en nuestras determinaciones pragmáticas de verdad de las relaciones *T-O* en la práctica científica. Tal comprensión, pues, no pende de una interpretación ulterior que pudiese hacerse clara mediante una justificación filosófica, pues con Wittgenstein llegamos a ver que lo está al fondo de mi comprensión es un entrenamiento. De este modo, si el trasfondo normativo es el entrenamiento en una técnica socialmente compartida, y no la interpretación de un conjunto explícito de proposiciones, entonces es claro que

«The training process is not, therefore, the locus of privileged interpretations; it is, rather, where “interpretation comes to an end» (Medina, 2002: p. 165)

Como es obvio a este punto —e incluso repetitivo—, dado que el trasfondo normativo no es constituido por un sistema de proposiciones de la ciencia, no tiene caso imaginarse posibilidades lógicas en los que haya interpretaciones contradictorias de tales sistemas de proposiciones, pues dicho sistema de proposiciones no es normativo *en abstracto* como se seguiría del regulismo científico, sino que es normativo *en concreto*. Luego, no determinamos la verdad de *T-O* debido a que hayamos aprendido a interpretar correctamente el sistema de la ciencia en el que *T-O* es verdadero, sino que hemos sido entrenados en el lenguaje y práctica científicos en el que se hace posible la verdad de *T-*

O, y en el que se hace igualmente posible la inteligibilidad de la refutación de *T-O*. Siendo esto así, ¿qué sentido tiene dudar de la corrección del sistema de la ciencia desde la posición quineana? Una vez que hemos presentado la manera en que Wittgenstein rehúye del regulismo, lo que sigue es preguntarnos: ¿es la duda de Quine legítima a la luz de la concepción tardo-wittgensteiniana? ¿No está Quine dudando en abstracto, de modo que eso es lo que le hace establecer la falibilidad en la determinación de cualquier relación *T-O*? Como vimos en el capítulo anterior, Wittgenstein nos muestra que no podemos mostrar la falibilidad epistémica de una cierta proposición sin tomar en consideración el contexto en el que se afirma dicha proposición. De esta manera, la duda de Quine no puede ser legítima, pues está dudando de *todo* tal y como lo hace el escéptico radical (sólo que su duda no parte de tomar el criterio de inferencialidad como un criterio normativo fuerte). Según Quine, es imposible determinar la verdad de cualquier relación *T-O* desde un programa epistemológico que opere con NE_{JE} –lo cual es superficialmente correcto–; pero Quine sólo llega a esta conclusión al dar por supuesto que puede dudar de toda relación *T-O* a partir de ciertos compromisos filosóficos que, según él, desembocan en la tesis de que toda relación *T-O* está epistemológicamente indeterminada. Así, si *toda* relación *T-O* está epistemológicamente indeterminada en principio, no tiene caso intentar determinarla desde un programa epistemológico moderno –es así como Quine suspende la epistemología normativa. En este tono, se sigue que, dado que no es posible alcanzar una certeza absoluta como la que esperaba encontrar la epistemología tradicional, de modo que no podemos caracterizar el concepto de ‘justificación’ como se pretendía, nos hemos de bastar con una caracterización del concepto de ‘evidencia sensorial’ para explicar la *certeza psicológica* por la que relacionamos *T* y *O*. Pero, ¿qué pasa con todo este programa de naturalización si impedimos que la duda de Quine ni siquiera comience? ¿No nos deshacemos tanto de la preocupación tradicional de caracterizar de manera fuerte el concepto de ‘justificación’ como de la preocupación quineana de caracterizar científicamente un concepto de ‘evidencia sensorial’ extirpado de toda carga normativa?

3. 1. 5. Wittgenstein contra el cientificismo de Quine

Hasta aquí se han hecho visibles los supuestos modernos con los que carga Quine, los cuales le hacen desembocar en el behaviorismo y el psicologismo. En efecto, si aceptamos las tesis quineanas, no podemos sino bastarnos con la noción de trasfondo normativo que constituye su regulismo científico, y así tomar el sistema de la ciencia como *provisionalmente* verdadero para conducir un proyecto científico de explicación del conocimiento mediante el cual, con suerte, podríamos dar con una caracterización de los conceptos de ‘evidencia sensorial’ y de ‘conocimiento’ que se nos pierden en la

reflexión epistemológica tradicional. Todavía más, su regulismo científico nos impone que todo reclamo de conocimiento sólo puede ser hecho desde dentro de la ciencia, lo cual se debe precisamente al carácter *abstracto* del regulismo científico. El que Quine abstraiga el sistema de proposiciones de la ciencia y reduzca a dicho sistema el espacio en el que tienen sentido los reclamos de conocimiento, implica no tomar en consideración los contextos vivos en los que llegan a emerger todo tipo de reglas locales para hacer sentido de una pluralidad de actividades, como nos enseña Wittgenstein. Lo que tenemos aquí es un *cientificismo* que supone que la normatividad de la práctica científica, y específicamente en tanto que sistema de proposiciones que constituyen un trasfondo normativo para la acción normativa, es el criterio al que se ha de amoldar cualquier creencia que pretenda ser conocimiento auténtico⁶⁴. Además, es sólo apelando a un regulismo científico que es posible reducir todo reclamo de conocimiento al área de la ciencia natural, pues siempre podemos abstraer el sistema de la ciencia y usarlo para evaluar si alguna proposición de cualquier contexto –ordinario, no-científico, filosófico– está de acuerdo con dicho sistema. En cambio, si consideráramos el trasfondo normativo como algo que está implícito en la actividad conjunta de los científicos, no tendríamos motivos para pensar que podemos llevar el trasfondo normativo específico por el que evaluamos afirmaciones científicas, a un área en el que se hacen afirmaciones no-científicas⁶⁵.

Hasta aquí he mostrado que si Quine cae en un indeterminismo epistemológico es sólo porque no apeló directamente a las prácticas –y esto es prueba de que su pragmatismo se queda corto en contraste con el de Wittgenstein– para concebir el trasfondo normativo por el cual una relación *T-O* puede resultar adecuada. El regulismo científico al que se adhiere Quine es consecuente con la tradición analítica en la que fue formado. Después de todo, Carnap ya había reducido toda reflexión filosófica al análisis

⁶⁴ Como vimos en el primer capítulo, esto implica la conservación de un proyecto de demarcación de tintes modernos. Lo que hizo Quine fue concebir el programa normativo epistemológico desde su concepción holista de la justificación epistémica y desde el sistema de proposiciones de la ciencia natural –aunque esto fuese sólo *implícitamente*, lo cual se deja ver en su naturalización de los conceptos de ‘justificación’ y de ‘conocimiento’ que condujeron a su behaviorismo–, en lugar de seguir pensando en la posibilidad de justificar de manera atomista y lógica –como determinación filosófica de verdad– el sistema de proposiciones de la ciencia, es decir, justificarlo con base en un sistema filosófico más fundamental. El doble rostro de Quine respecto a la justificación epistémica –el holismo que presupone los aspectos teórico y empírico de su noción de trasfondo normativo, y la noción de ‘evidencia sensorial’ que es tratable desde la metodología científica– queda expuesto con claridad en la siguiente cita: «The normative is naturalized, not dropped. The crowning normative principle of naturalized epistemology is nothing less than empiricism itself; for empiricism is both a rule of scientific method and a scientific discovery. It is natural science that tells us that our information about the world comes ody through impacts on our sensory surfaces. And it is conspicuously normative, counseling us to mistrust soothsayers and telepathists» (Quine, 1990: p. 229).

⁶⁵ La importancia de esta idea se revelará al final del presente capítulo y en el epílogo del presente proyecto de tesis.

de sistemas de proposiciones⁶⁶. Con la concepción tardo-wittgensteiniana de trasfondo normativo y de la estructura de la inferencia, evitamos desembocar en el indeterminismo epistemológico que supone el regulismo, y, por ende, en el cientificismo. Como hemos dicho, el trasfondo normativo al interior del cual se determina la verdad de una inferencia $A-B$ no es un conjunto explícito de proposiciones en el que se constriñan reglas de inferencia –de modo que tal determinación consista en una suerte de interpretación de las reglas–, sino el entrenamiento en un lenguaje y una práctica de dar y pedir razones que se constituye, en parte, en un sistema de proposiciones, pero cuya normatividad no puede entenderse al margen del enculturamiento en la actividad, de modo que su articulación depende de una actividad común en la que esté operando un conjunto de certezas objetivas. De esta manera, lo que hace que una creencia esté adecuadamente soportada en razones depende del trasfondo normativo constituido por la comunidad de certezas objetivas, por nuestros usos de los conceptos y nuestro entendimiento de lo que está en juego en una determinada práctica de dar y pedir razones –lo cual está *implícito* en la actividad en la que hemos sido entrenados.



A manera de conclusión –y reafirmando lo concluido en el segundo capítulo–, todo esto sugiere que la determinación de valores epistémicos no podemos concebirla sino como débil, temporal y contextual. Lo mismo para las nociones de ‘verdad’ y de ‘certeza’. He aquí una primera distancia de la concepción tardo-wittgensteiniana de la concepción quineana, en el hecho de que el regulismo científico de Quine desemboca en una nostalgia por las nociones modernas de ‘verdad’ y ‘certeza’, mientras que en Wittgenstein la verdad moderna es *utópica*: no ocurre en ningún lugar, es una ficción

⁶⁶ Notemos además que el cientificismo según el cual todo reclamo de conocimiento sólo puede serlo visto a través del trasfondo normativo del sistema de la ciencia, depende también del empirismo al que Quine se suscribió toda su vida. Quine hereda de su maestro Carnap la idea de que toda evidencia para una inferencia es sólo evidencia observacional (Quine, 1974). Sólo que Quine no acepta un fundacionismo empirista sino que, por el contrario, muestra que el fundacionismo nace de la mala noción de inferencialidad según la cual lo que determina la verdad de la relación $T-O$ es su mero estar relacionada. Por otro lado, Carnap redujo toda su investigación en torno a la inferencia a la inferencia científica debido a que suponía, como he mostrado en el primer capítulo, que hay un sólo trasfondo lógico en el que son posibles las figuraciones y hay un sólo método de verificación en el que puede determinarse la verdad de las figuraciones. Quine hereda, pese a la crítica del fundacionismo empirista del empirismo lógico, la noción de trasfondo normativo único –sólo que este ya no es *lógico-empírico* e *invariante*, puesto que era la lógica lo que nos conducía al proyecto reduccionista de determinar filosóficamente la verdad de las inferencias científicas, sino que es *teórico-empírico* y *variante*. Esto desemboca naturalmente en la conclusión científicista de que toda inferencia y duda legítima sólo puede serlo en tanto que esté enmarcada en el sistema de proposiciones de la ciencia, lo cual presupone un monismo y un regulismo científico en la noción quineana de trasfondo normativo.

filosófica⁶⁷. La segunda distancia es la siguiente: la noción de trasfondo normativo tardo-wittgensteiniana no conduce a un cientificismo, puesto que lo que cuenta para la actividad científica cuenta para cualquier otra actividad, de modo que **el reino de la episteme** no se agota en la comunidad de certezas objetivas que operan para reglamentar lo que constituye un juicio válido, una hipótesis válida y una duda válida en la actividad científica, y mucho menos en el sistema de proposiciones de la ciencia tal y como indica el regulismo científico de Quine. Por el contrario, el reino de la episteme se expande hacia todas las actividades en la que ocurren entrenamientos en juegos de lenguaje y en prácticas de dar y pedir razón, los cuales son extremadamente diversos. De esta manera, Wittgenstein toma en cuenta la manera en la que emergen y se interiorizan las reglas epistémicas a partir de la acción coordinada y normada en las diferentes actividades humanas, y no sólo mediante la abstracción de un sistema de proposiciones que constituye sólo una pequeña parte del conjunto de prácticas humanas, la actividad científica. Podemos ver, pues, de qué manera Wittgenstein evita caer en el escepticismo pero también en el cientificismo, pues permite concebir la normatividad epistémica como algo que no se reduce al dominio de la ciencia natural – al sistema de la ciencia– ni tampoco a un dominio filosófico moderno desde el que se pueda demarcar lo que es conocimiento y lo que no lo es.

⁶⁷ La ilusión de que hay algo como la verdad moderna, podría añadir aquí a modo de libre sugerencia, depende de que hay actividades humanas lo suficientemente amplias como para que den pie a pensar en que ciertas creencias están firmemente justificadas para todos, por encima de todo contexto y toda práctica. El punto es que no están por encima de ninguna práctica, sino que subyacen a una práctica que bien podríamos tildar de *universal*.

3. 2. El naturalismo liberal como alternativa crítica al naturalismo científico

Un movimiento relativamente reciente que se suscribe a la crítica del naturalismo científico de raíces quineanas es el naturalismo liberal. Las posturas críticas que se agrupan bajo este movimiento no son de ninguna manera homogéneas entre sí, y, sin embargo, todas ellas tienen en común la postura de que es posible deshacernos de las pretensiones del naturalismo científico que conducen a creer que el estudio de los conceptos normativos haya de reducirse a un estudio científico que apele a procesos causales (De Caro y Macarthur, 2004; 2010). Como hemos visto, los principales problemas de la naturalización de la epistemología son dos, ambos relacionados con el doble rostro de la noción de justificación de Quine: (i) el cientificismo que reduce todo reclamo de conocimiento a su posibilidad de estar integrado en el sistema de la ciencia, lo cual depende de su noción de trasfondo normativo teórico-empírico; y (ii) la naturalización del concepto de justificación hacia un concepto de ‘evidencia sensorial’ despojado de toda carga normativa y propenso de un estudio descriptivo-causal que apele al método científico. Es claro que (ii) se sigue de (i), y es por esto que la crítica de inspiración tardo-wittgensteiniana que niega una noción restringida de trasfondo normativo como el que sostiene Quine parece suficiente para cancelar el paso hacia la naturalización de tales conceptos –lo que nos deja, por ende, una imagen completamente distinta de la práctica filosófica. A continuación, daré un breve repaso a las discusiones que se han dado en torno a estos problemas desde el naturalismo liberal, los cuales se aglutinan en los así llamados ‘problemas de la localización’ (Price, 2004).

3. 2. 1. Definición del naturalismo científico

En su libro *Naturalism in question*, De Caro y Macarthur (2004) toman como blanco de su crítica el naturalismo científico, el cual, según explican, trata dos temas interdependientes: i) el *tema ontológico*, según el cual la ciencia natural provee una imagen verdadera del mundo, y, todavía más, es la única imagen verdadera, de modo que los proyectos de naturalización de entidades propias de discursos no-naturalistas –como son los estados de percepción y evaluativos (Stroud, 2004) – consiste, ya sea en reducir tales entidades de acuerdo a un monismo fisicalista (Dupré, 2004) o en eliminarlos como «manifestaciones ilusorias de un pensamiento pre-científico» (De Caro y Macarthur, 2004: p. 4); y ii) el *tema metodológico* o *epistemológico*, el cual trata sobre «la relación de continuidad entre la filosofía y la ciencia» (De Caro y Macarthur, 2004: p. 3),

y sostiene que es sólo siguiendo los métodos de la ciencia natural —o los métodos empíricos de investigación *a posteriori*, en el mejor de los casos— que uno alcanza genuino conocimiento, de modo que el estudio del conocimiento humano debería hacerse de la misma manera que el estudio de cualquier cosa de la naturaleza (Stroud, 2004). Esto es algo que el mismo Quine dejó claro de manera bastante explícita:

«El conocimiento, la mente y el significado son partes del mismo mundo del que forman parte, y deben ser estudiadas en el mismo espíritu empírico que animó a la ciencia natural.» (Quine, 1974)

Stroud señala que ambos temas son interdependientes, pues como uno piense que el mundo *es*, tendrá un efecto en cómo se investiguen las cosas que hay en el mundo, y lo que se piense que es la mejor manera de entender el mundo. (Stroud, 2004). La relevancia de ambos temas o doctrinas del naturalismo científico en la epistemología analítica contemporánea es puesta de manifiesto por Macarthur cuando dice que

«These two naturalist doctrines, the ontological and the methodological, constitute the standard background assumptions in analytic philosophy, although the ontological claim tends to take precedence in contemporary analytic metaphysics.» (Macarthur, 2010: p. 125)

Aún más, Macarthur arguye que una forma de naturalismo científico extremo que presupone ciertas ideas metafísicas es justamente lo que está al fondo de los partidarios en epistemología analítica del movimiento de *Metafísica Naturalizada*, cuyos más grandes exponentes son David Lewis, David Armstrong y Frank Jackson (Macarthur, 2010). Tales ideas metafísicas, mencionadas resumidamente, son las siguientes:

«1. (*Strict*) *physicalism*. This is the metaphysical doctrine that all that exists in the world are the posits of physics as it stands, or perhaps an imagined future of physics. It has usually been defended by supposing that everything not posited by physics can be reduced to (combinations of) the entities posited by physics. [...]

2. *Causal fundamentalism*. This is the metaphysical idea that the world has a single causal structure. It goes with the view that it is the business of science to describe this order, typically in terms of laws of nature.

3. *The unity of science*. [...] In philosophy the idea of the unity of science is, for the most part, expressed in two ways: *reductionism*, the thought that all the sciences reduce to physics, or the *deductive-nomological conception of science*, the idea that all legitimate sciences aim to provide explanations by way of subsuming phenomena

under laws of nature together with a statement of initial conditions.» (Macarthur, 2010: pp. 130, 131)

Macarthur señala, así, que un primer paso hacia la liberalización del naturalismo consiste en darse cuenta que el naturalismo científico extremo no es tanto parte de la ciencia como lo es de un recuento metafísico de la ciencia⁶⁸, y que posee el inconveniente de basarse en demandas metafísicas *a priori* (Macarthur, 2010). Esto, según Macarthur, conduciría a un naturalismo científico más abierto en tanto que rechazo del monismo fisicalista, es decir, aceptaría un *pluralismo ontológico y metodológico*, sobre todo a partir de reconocer los casos de las explicaciones biológicas que son históricas y funcionales, y que nadie por ello tildaría de “anti-científicas”. Esto podría conducir a una liberación de entender las diversas maneras de investigar ciertos aspectos de la naturaleza humana. Sin embargo, el fantasma del empirismo quineano –e incluso pierciano– todavía sigue presente, pues, ¿cómo hacer sentido, e incluso como decir que poseemos conocimiento, si tratamos con aserciones que no tienen repercusiones en la evidencia sensorial, que no son tratables desde la metodología científica –como es el caso de cierto modos comunes de hablar de la psicología (*folk psychology*), así como de otros modos de *entendimiento* no-científicos? Y, lo que es más importante, ¿cómo tendríamos que hablar, entonces, de los conceptos normativos en epistemología y en ética?

3. 2. 2. El naturalismo liberal

El naturalismo liberal parte de la idea de que ambas doctrinas o temas del naturalismo científico, la ontológica y la metodológica, acarrearán ya sea un reduccionismo o un *eliminativismo* que es peligroso para nuestra comprensión acerca del estudio de la naturaleza humana, y en específico del estudio de sus modos de valoración –sean estos epistémicos, éticos o estéticos. De acuerdo con los partidarios del naturalismo liberal, esto supone el desplazamiento o silenciamiento⁶⁹ ilegítimo de una amplia diversidad de

⁶⁸ Este punto lo ilustra muy bien Ramberg cuando dice que «Únicamente en el contexto de una cierta metafísica puede la herramienta científica transformarse en instrumento filosófico, en un utensilio propio de la ontología normativa» (Ramberg, 2004: p. 43). El asunto acerca del carácter normativo del naturalismo científico, el cual ya debe parecer claro al lector, se abordará en el último apartado de este capítulo con el propósito de mostrar que dicho paso normativo constituye una suerte de *traspaso* de los límites pragmático-contextuales de la ciencia natural.

⁶⁹ Como veremos con más detalle en el epílogo, la perspectiva tardo-wittgensteiniana nos provee de una imagen de la normatividad epistémica que permite reconocer cuándo y de qué manera un cierto uso del lenguaje o un cierto reclamo de conocimiento supone una especie de agresividad epistémica. Esto nos permitirá caracterizar y abordar, aunque sea manera meramente preliminar, el problema de la normatividad político-epistémica.

modos de hablar de la naturaleza humana en favor de una glorificación de la imagen científica de mundo, la cual está contenida, por así decirlo, en el sistema de proposiciones y metodologías propias de las ciencias naturales. Es por eso que el naturalismo liberal debe ser entendido

«not [as] a precisely defined credo. It is better seen as a range of attempts to articulate a new form of naturalism that wants to do justice to the range and diversity of the sciences, including the social and human sciences (freed of positivist misconceptions), and to the plurality of forms of understanding, including the possibility of nonscientific, nonsupernatural forms of understanding (whether or not these also counts as forms of knowledge).» (De Caro y Macarthur, 2010: p. 9)

Según De Caro y Macarthur, el naturalismo liberal pretende ocupar el espacio conceptual intermedio entre el naturalismo científico y el *supernaturalismo*. Este último lo definen como la postura que sostiene que nuestra imagen del mundo debe permitir la entrada de lo sobrenatural, ya sea en forma de entidades (Dios, espíritus, entelegías o mentes cartesianas), eventos (milagros o magia), o facultades epistémicas⁷⁰ (intuición espiritual o mística) (De Caro y Macarthur, 2010: p. 3). De acuerdo con esto, el naturalismo científico y el naturalismo liberal se distinguen, además por su manera de comprender el concepto de lo ‘natural’ o ‘naturaleza’ (Stroud, 2004), por su manera de entender el concepto de lo ‘sobrenatural’ (De Caro y Macarthur, 2010). De este modo, mientras que el naturalismo científico concibe de manera restringida los conceptos de ‘natural’ y ‘sobrenatural’, el naturalismo liberal los concibe de manera más abierta, aunque sin que esto signifique que se permita la entrada a los tipos de entidades, eventos o facultades epistémicas recién enlistados. De lo que se trata en el naturalismo liberal es de no restringir demasiado tales conceptos al punto de negar la realidad de hechos y eventos que forman parte de nuestros discursos de sentido común o de otras maneras de hablar acerca tales hechos o eventos, los cuales, aunque no resultaran inteligibles desde la normatividad teórico-empírica de la ciencia natural⁷¹, son fundamentales en nuestras diversas prácticas humanas, y por ello es preciso tomar en serio su estudio, evitando los reduccionismos y eliminativismos que acarrea el

⁷⁰ El naturalismo liberal, al igual que el naturalismo científico, se opone a cualquier teoría fundacionista, y de hecho a cualquier programa epistemológico que opere con NE_{JE} –concepto que presupone un *trascendentalismo* según el cual la caracterización de los conceptos normativos se logra por reflexión filosófica *a priori*, por encima del estudio de las prácticas humanas. Como también apuntan De Caro y Macarthur, «any form of naturalism will be opposed to Platonism about norms, where this is understood as the view that normative facts hold wholly independently of human practices (say, of reason giving) and are, as it were, simply there anyway to be discovered.» (De Caro y Macarthur, 2010: p. 3).

⁷¹ Aquí pensamos sobre todo en los llamados ‘hechos normativos’.

naturalismo científico. Así pues, podemos ver de qué manera es posible conservar una cierta autonomía para la investigación filosófica. Como señalan De Caro y Macarthur, mientras que el naturalismo científico

«seems at odds with the idea of a distinctive philosophical method, Liberal Naturalism promises to allow for a more realistic and fruitful conception of the relation between philosophy and science.» (De Caro y Macarthur, 2010: p. 3)

En aras de comprender dicha relación más fructífera y realista de la relación entre la ciencia y la filosofía, repasaré brevemente a continuación algunas de las posturas de ciertos filósofos partidarios del naturalismo liberal, en específico de las que se suscriben Barry Stroud, Huw Price y Richard Rorty. Una vez hecho esto, espero que al final del capítulo nos hallemos en situación de dibujar una imagen novedosa de la práctica filosófica, una que asume la concepción lingüística de raigambre tardo-wittgensteiniana, y que se coloca por encima de todo contexto –incluido el de la actividad científica–, de modo que llega a ser fuertemente normativa en un sentido no-tradicional y no admite ninguna especie de continuidad con las prácticas científicas de investigación.

3. 2. 2. 1. Stroud y el concepto restringido de ‘naturaleza’

Según Barry Stroud, los problemas de la localización inician desde que adquirimos un concepto restringido de ‘naturaleza’, que es con el que opera el naturalismo científico – y, por ende, la ciencia natural. El naturalismo liberal estaría, pues, intentando incluir más cosas en el concepto de ‘naturaleza’, de modo que este pierda su carácter definitivo y restringido (a la física, sobre todo), mientras que el naturalismo científico pretendería conservar el concepto fijo y definido según el cual el mundo natural es agotado por los hechos físicos (Stroud, 2004). Stroud considera que esta concepción de naturaleza fundada en el monismo fisicalista conlleva a distorsionar e incluso a negar una amplia cantidad de fenómenos que un estudio naturalista –el estudio naturalista de los seres humanos– se supone ha de abordar. Esto conlleva al siguiente problema, el cual es otra forma de introducir el ‘problema de la localización’: si los hechos físicos son toda la verdad del mundo natural, entonces «There are no truths to the effect that someone believes, knows, feels, wants, prefers, or values anything» (Stroud, 2004: p. 27). En el mejor de los casos, dice Stroud, el naturalista científico pensaría que tales son hechos físicos disfrazados, de modo que un estudio naturalista sobre tales fenómenos se limitaría a las idas-y-venidas físicas que ocurren en los organismos humanos (neurofisiología). Así, mientras tales hechos no sean estudiados a partir del discurso científico, no podemos decir que se trate de un estudio legítimo –y si tales hechos no

pueden ser discutidos científicamente, entonces no hay tales fenómenos, no forman parte del mundo natural.

Con el propósito de ejemplificar este problema, Stroud explica que la concepción restringida respecto a lo que forma parte del mundo natural conduce a un tratamiento insatisfactorio de los asuntos de la psicología y de la ética. En el caso de la psicología de los colores, cuando los naturalistas científicos no la reducen a estados de percepción que son disposiciones de los objetos que las producen –con lo cual se acaba por desconocer el contenido de la percepción–, sólo niegan su posibilidad dentro de la ciencia natural propiamente dicha, aceptando por adelantado que los objetos coloreados no son parte del mundo natural (Stroud, 2004). Stroud señala que para reconocer estos hechos como percepciones, hemos de hacer adscripciones no-disposicionales de los colores de los objetos. Pero esto requeriría que aceptásemos, de algún modo, la realidad natural de los colores, lo cual no puede hacer el naturalismo científico. En el caso de la ética persiste un problema similar: cuando no se reducen los estados evaluativos como teniendo contenidos que son equivalentes a algo verdadero en el mundo natural –lo cual presupone una forma fisicalista de ver el mundo natural, y mantiene el mismo problema de las teorías disposicionalistas–, se acepta que los estados evaluativos son aserciones sobre un mundo no-natural, de modo que las actitudes evaluativas no poseen contenidos que sean verdaderos o falsos⁷². De esta manera, el naturalismo científico sólo ve dos opciones a la psicología y a la ética: o (i) distorsiona el contenido de los estados que son su asunto mediante una reducción fisicalista o disposicionalista, o (ii) no reconoce dichos estados como formando parte del mundo natural. Esta es la disyuntiva a la que conduce tomar el concepto de ‘naturaleza’ de la manera en la que lo toma el naturalismo científico.

La alternativa que ve Stroud consiste en abrir más el concepto de ‘naturaleza’ hacia un *naturalismo sensible* que no se limite por adelantado a una cierta forma de ver el mundo natural, de modo que escapemos de la disyuntiva científicista. Así, Stroud señala que un naturalismo sensible se expandiría para incluir lo que sea que allí se encuentre en orden de hacer sentido de todo lo que hay en el mundo natural (Stroud, 2004). Según esto, una visión del mundo monista y fisicalista –un modo de ver la estructura del mundo natural– no determina lo que tiene sentido y lo que no, es decir, no es el criterio por el cual decidamos lo que tiene sentido hablar y lo que no, sino que, por el contrario,

⁷² Esta equivalencia entre lo que sea ‘verdadero’ y lo que forme parte del mundo natural es cuestionable. De hecho, una idea que presupone que lo natural se asimila en el conjunto de verdades expresables, pareciera reminiscente de un materialismo o científicismo. Considero que desde una postura tardo-wittgensteinina –radicalmente anti-científicista– podemos pensar en un concepto de ‘naturaleza’ que no se agota o asimila en lo que podamos llamar verdadero o falso –de hecho, ciertos hechos de la naturaleza humana son, argüiblemente, los que hacen posible que hablemos sobre lo que sea verdadero o falso, es decir, lo que nos permite *representarnos* el mundo.

hemos de considerar lo que tiene sentido hablar como *determinando* nuestra forma de concebir el mundo natural, o mejor dicho, los diversos aspectos del mundo natural. Esto parece apuntar a que hemos de amoldar nuestra concepción del mundo natural a todo aquello que podamos hablar con sentido, es decir, aquello que podamos decir inteligiblemente –de acuerdo a modos comunes de entender la inteligibilidad– que es o no es el caso, pues tales serían estados naturales de nuestras formas de vida en tanto que *criaturas lingüísticas*, y por ello no deberíamos descartarlos o reducirlos de antemano, sino que deberíamos de abordarlos como tales estados naturales⁷³.

3. 2. 2. 2. Price y el naturalismo del sujeto

Huw Price sostiene igualmente que debemos de concebir el estudio de los así llamados ‘hechos’ normativos, no como hechos en un mundo físico sino como estados naturales de criaturas lingüísticas. A su postura la llamada ‘naturalismo del sujeto’, pues la contrapone a un ‘naturalismo del objeto’ que se identifica con el naturalismo científico (De Caro y Macarthur, 2010). Esto se deja ver con claridad en su propia definición de la concepción del naturalismo del objeto, en la que aparece la disyuntiva científicista:

«Esta concepción implica que si la filosofía está interesada en la naturaleza de objetos y propiedades de distintos tipos, entonces su interés está dirigido o bien hacia el mundo natural o hacia ninguna parte, puesto que simplemente no hay nada más. Quizás existan otras maneras diferentes de hablar del mundo-que-estudia-la-ciencia –diferentes “modos de presentación” de aspectos de la misma realidad natural–, pero el objeto de cada manera de hablar es un aspecto del mundo-que-estudia-la ciencia o, de lo contrario, no es nada.» (Price, 2004: p. 3)

Por otro lado, Price define la concepción a la que él se suscribe de la siguiente manera:

«Según esta segunda concepción la filosofía debe comenzar por lo que la ciencia nos dice *acerca de nosotros mismos*. La ciencia nos dice que los seres humanos somos criaturas naturales, y si las pretensiones y las ambiciones de la filosofía chocan con esta aseveración, entonces la filosofía debe hacerse a un lado. Este es, así pues, el naturalismo en el sentido de Hume y, opinablemente, el de Nietzsche. Lo denominaré *naturalismo del sujeto*.» (Price, 2004: p. 4)

⁷³ Nótese que esta es una labor meramente descriptiva; no se pretende aún determinar qué vocabularios o modos de hablar son mejores que otros, sino que se trata sólo de presentar la manera en la que se articulan las diversas imágenes del mundo. El lado normativo de la perspectiva tardo-wittgensteiniana se revelará más adelante.

Como podemos ver, Price acepta que el naturalismo del sujeto debe hacer caso de ciertas conclusiones de la concepción científica del mundo; pero esto lo agota en la idea de los seres humanos somos criaturas naturales, dejando de lado una influencia más fuerte de la ciencia natural hacia la filosofía. De hecho, Price sugiere que la influencia más fuerte de la ciencia natural a la filosofía sólo puede provenir de un naturalismo del objeto que es teóricamente anterior al naturalismo del sujeto, e incluso invalidado desde dicha segunda concepción (Price, 2004).

La crítica de Price al naturalismo del objeto se da en el marco de los que él llama ‘problemas de la localización’, los cuales nacen de la siguiente preocupación que es característica del naturalismo científico:

«Si toda la realidad es en última instancia una realidad natural, ¿cómo debemos “localizar” en ella hechos morales, hechos matemáticos, hechos del significado, etc.?, ¿cómo localizaremos tópicos de estas clases en un marco naturalista? En casos como estos, parece que nos vemos obligados a elegir entre forzar el tópico en cuestión para que encaje en una categoría que por una razón u otra no parece adecuada para contenerlo, o considerarlo como mucho de segunda clase, esto es, no como un área o un hecho genuino de conocimiento.» (Price, 2004: p. 5)

Como el propio Price sugiere, una manera de escapar a este dilema consiste en rechazar esta forma de naturalismo, puesto que «Si el conocimiento científico no fuera el único conocimiento genuino, ni los hechos científicos los únicos hechos genuinos, entonces no sería necesario intentar meter a presión los casos problemáticos en los ropajes naturalistas.» (Price, 2004: p. 5) Pero, ¿cómo hacer esto? Price considera que el naturalismo del objeto es inválido debido a que este presupone ciertas tesis ‘semánticas’ y ‘representacionalistas’ que no dan lugar a un recuento (científico⁷⁴) adecuado acerca de la función del lenguaje en la vida de los seres humanos en tanto que criaturas naturales, lo cual viola expresamente la máxima naturalista del naturalismo del sujeto. Ahondando en esto un poco más, Price distingue entre dos concepciones respecto al origen de los problemas de la localización: la *concepción material* y la *concepción lingüística*. Así, «Según una concepción [la concepción lingüística], el problema comienza con datos lingüísticos [...]; en el otro [la concepción material], comienza con los objetos mismos.» (Price, 2004: p. 6). Según Price, si partimos desde la concepción lingüística, no hay nada que convierta una cuestión acerca del comportamiento lingüístico humano —una cuestión acerca del «uso estándar del término “X”» (Price, 2004: p. 7)— a una cuestión sobre el

⁷⁴ En qué sentido tal recuento sea científico depende de la manera en la concebimos el mismo concepto de ‘ciencia’. Si seguimos a Wittgenstein en este asunto, no diríamos que dicho recuento sea siguiendo el método empírico de la ciencia natural; sin embargo, podríamos considerarlo científico en el sentido de que se trata de una ‘historia natural’ de los modos de habla, además de que supone una superioridad argumentativa al recuento que presupone el representacionalismo.

objeto “X”. Una posible conversión de este tipo se encuentra, de hecho, en el deflacionismo quineano, el cual implica el famoso descenso semántico de ‘desentrecomillado’, que Quine explica diciendo que «al llamar verdadera a la oración ‘La nieve es blanca’ llamamos blanca a la nieve. El predicado verdad es un dispositivo de desentrecomillado» (Quine, 1970: p. 12). Esto, por supuesto, implica el supuesto representacionalista:

«se trata de la suposición de que los ítems lingüísticos en cuestión “significan” o “representan” algo *no-lingüístico* (al menos en general –dejemos a un lado por ahora el caso especial en el que el tema es lingüístico–). Esta suposición es el fundamento del desplazamiento de la atención desde el *término* “X” o desde el *concepto* X, a su supuesto *objeto* X.» (Price, 2004: p. 8)

Según Price, el deflacionismo posee un carácter naturalista del sujeto, de modo que ofrece una hipótesis científica acerca del papel que términos tales como ‘verdad’ y ‘refiere’ desempeñan en nuestras vidas lingüísticas (Price, 2004); y de hecho es una *hipótesis errónea*⁷⁵. De este modo, el descenso semántico quineano que da lugar a los problemas de la localización concebidos desde el naturalismo del objeto –al cual desembocamos precisamente por dicho descenso– está completamente injustificado, y por ello tampoco tienen sentido los problemas de localización concebidos desde el naturalismo del objeto. Por el contrario,

«No obstante, sin una concepción representacionalista del habla, el rompecabezas adopta una forma muy diferente. Permanece en el dominio lingüístico, un rompecabezas acerca de la pluralidad de modos de habla, de formas de comportamiento lingüístico. El desafío, ahora, es sencillamente explicar en términos naturalistas cómo criaturas como nosotros han llegado a hablar de todas estas maneras. Es cuestión de explicar que rol desempeñan los diferentes juegos del lenguaje en nuestras vidas» (Price, 2004: p. 22)

Esto debe parecerle al lector un abordaje bastante wittgensteiniano al problema de la localización, puesto que nos quedamos en el nivel del análisis de los usos de los términos en función de los cuales hablamos de ‘hechos’ –esto supone precisamente que consideremos el estatus de ‘hecho’ desde la concepción lingüística⁷⁶, sin tratar de

⁷⁵ El anti-representacionismo está bien presente en la filosofía tardo-wittgensteiniana, al haber rechazado Wittgenstein la teoría pictórica del lenguaje defendida en el *Tractatus*. Para ver una crítica al representacionismo, véase Rorty (2009).

⁷⁶ Es por eso que para Price «a commitment to the reality of values, say, does not require us to suppose that they are a special kind of entity. The vindication of our commonsense realist talk of values only requires the availability, from an anthropological point of view, of a nonrepresentationalist function for such talk.» (De Caro y Macarthur, 2010: p.10).

descender a los ‘hechos’ concebidos como tipos de objetos desde la concepción material, bajo el supuesto de representación implícito en el deflacionismo quineano. Estos serían, pues, los supuestos problemáticos del naturalismo del objeto que Price expone con el propósito de reivindicar una especie de naturalismo liberal. Y, de hecho, la conclusión anti-cientificista es explícita al final del artículo que aquí hemos comentado:

«El naturalismo del objeto no sólo cede a la ciencia el centro del escenario, sino todo el escenario, haciendo que el conocimiento científico sea el único conocimiento que existe (al menos en cierto sentido). El naturalismo del sujeto sugiere que la ciencia podría adoptar sin mayores problemas una visión más modesta de su propia importancia. Se imagina que es un descubrimiento científico que la ciencia no es todo lo que existe –que la ciencia es únicamente una de las muchas cosas que hacemos con el discurso “representacional”–. Si es así, entonces las suposiciones semánticas del naturalismo del objeto son mala ciencia, el legado de una ciencia insuficientemente naturalista. La historia, entonces, tiene la siguiente moraleja: si hacemos mejor ciencia en filosofía, estaremos menos inclinados a pensar que la ciencia es lo único que existe.» (Price, 2004: pp. 22, 23)

3. 2. 2. 3. Rorty y la filosofía como política cultural

Richard Rorty está de acuerdo con el naturalismo del sujeto que expone Price. En específico, comparte con el naturalismo liberal la idea de que la filosofía y la ciencia natural no tienen una relación de continuidad, es decir, que la filosofía no se asimila en la ciencia natural. Dicha asimilación es la que estaba supuesta en los ‘problemas de la localización’, de modo que los intentos de la epistemología analítica de caracterizar los conceptos normativos se asimilaban en intentos científicos de localización de ‘hechos normativos’. Rorty niega vehementemente dicha asimilación, y se suscribe a una concepción *quietista* de la práctica filosófica según la cual esta se encargaría de disolver, mediante el análisis de uso de los conceptos en las prácticas humanas, los problemas filosóficos que no se constituyan en diferencia en el terreno práctico. Es por eso que dice:

«Los quietistas, al menos los afiliados a mi secta, pensamos que antes de tomarnos un problema en serio es preciso demostrar que la cuestión presenta relevancia [en el ámbito de la política cultural]. Este parecer es un corolario de la máxima que sostiene que todo aquello que no suponga una diferencia en el terreno práctico no debería constituirse en diferencia para los filósofos.» (Rorty, 2010: p. 262)

La *política cultural* se refiere aquí a los conflictos comunicacionales que se resumen en una «pugna entre quienes nos instan vehementemente a evitar la utilización de un vocabulario corriente y quienes defienden las viejas formas de expresarse.» (Rorty, 2010: p. 262). Visto de esta manera, los ‘problemas de la localización’ no son problemas que deban ser resueltos, sino que primero deben ser diagnosticados mediante el análisis de las formas de uso de los conceptos que tienden hacia una cierta resolución de tales problemas, para de esa manera disolverlo dado el caso de que no supongan ninguna diferencia en el terreno práctico de los asuntos humanos. Según Rorty, tal es el caso para tales problemas, y es por eso que sostiene que

«las preguntas relativas al lugar que deben ocupar los valores en un mundo de hechos no son más irreales que las interrogantes relacionadas con la forma en que el pan y el vino de la eucaristía pueden encarnar la sustancia divina [...]. Ninguno de estos problemas resulta problemático para *todo el mundo*» (Rorty, 2010: p. 262)

Lo que tenemos aquí es una imagen de la práctica filosófica según la cual lo apremiante es investigar nuestro uso del lenguaje en torno a diversos problemas intelectuales, con el propósito de llevar a cabo un diagnóstico –determinar la *tendencia* de una situación lingüística, por así decirlo– de los problemas lingüísticos que pueden subyacer en tales problematizaciones, no sólo propias de la filosofía y de las disputas epistémicas, sino de cualquier modo de hablar y de cualquier disputa comunicacional. Así pues, según Rorty, el diagnóstico de Price respecto a los ‘problemas de la localización’ revela también lo anticuado e irrelevante del vocabulario científico –que supone toda la ontología científica– en el área propiamente filosófica dedicada al estudio de los conceptos normativos, tales como el de ‘justificación’. La filosofía se deja ver entonces como una práctica autónoma, una que no sólo se distingue de la práctica científica sino que también *prescribe* cursos de acción para los modos en que se emplean los vocabularios, incluido, desde luego, el vocabulario científico. Tenemos, pues, que la filosofía, aunque parte de la pura descripción, su interés no es puramente descriptivo, sino que todavía tiene un papel normativo, aunque no ya uno como el que suponía la epistemología tradicional.

Ahora bien, ¿qué más podemos decir de esta manera de concebir la normatividad propia de la práctica filosófica?

3. 2. 3. La relación entre el naturalismo liberal y el naturalismo social tardo-wittgensteiniano

Los autores recién revisados tienen en común una deuda con Wittgenstein, puesto que aceptan de manera unánime la concepción lingüística al abordar los ‘problemas de la localización’. Fue Wittgenstein, de hecho, quien produjo el punto culminante del llamado ‘giro lingüístico’, el cual condujo al anti-representacionalismo característico que defienden tanto Price como Rorty en contra del naturalismo científico. Es justamente la recomendación tardo-wittgensteiniana de «dejar de intentar alcanzar lo que John McDowell denomina una perspectiva ‘externa’ del lenguaje» (Rorty, 2004) lo que yace en la crítica a los ‘problemas de la localización’. Es por eso que Rorty dice que

«nadie encontrará interesantes los problemas de localización de los naturalistas ni los problemas de la ‘metafísica analítica’ a menos que sostenga dos creencias falsas. La primera de ellas es la de que el lenguaje no adquiere la condición de medio para el conocimiento sino en la medida en que se halle anclado al no lenguaje en unos puntos muy concretos. Y la segunda consiste en que la imagen científica, al decirnos qué es lo realmente real, nos indica asimismo cuáles son los puntos de amarre no lingüísticos de que disponemos.» (Rorty, 2004: p. 282)

Lo que tenemos aquí es que los ‘problemas de la localización’ suponen que, para que puedan ser objetos de conocimiento, los términos o conceptos normativos han de ser significativos en virtud de un cierto carácter *representacional* que sea adecuado en función de –que sea susceptible a una determinación en términos de– el trasfondo normativo teórico-empírico de la ciencia natural, el cual, así visto, constituye el *reino de la episteme* e incluso el ‘lugar’⁷⁷ en donde se agota toda ontología filosóficamente respetable. Una vez desechado el representacionalismo, disolvemos los ‘problemas de la localización’. Así pues, la perspectiva tardo-wittgensteiniana nos es útil en la disolución de tales problemas naturalistas, con lo que queda puesto de relieve que el vocabulario y la ontología científicos sólo son empleados a la manera naturalista cuando se supone una mala concepción de cómo funciona el lenguaje en nuestras vidas (Price, 2004). Y aún más, ¿no supone esto un punto de apoyo filosófico para normar en cierto sentido el empleo o uso de los vocabularios que embrujan nuestro pensamiento, haciéndonos pensar que la significación de nuestras palabras y la justificación de nuestros juicios lo son de manera universal, puesto que dependen de un ‘anclaje’ en lo realmente real?

Como vimos en el segundo capítulo, Wittgenstein debilita el concepto de normatividad epistémica al mostrar que la justificación de nuestros juicios depende de

⁷⁷ ‘Localizar’ significa precisamente ubicar los hechos normativos en este ‘lugar’ que supone la ontología científica, la cual se constituye en dicho trasfondo normativo.

los marcos de referencia que se articulan en actividades coordinadas con una comunidad de hablantes que comparten valores similares y persiguen fines similares. Según esto, hay tantos tipos de justificación de nuestras creencias como hay tipos de actuaciones y de propósitos humanos, todo lo cual implica una variación espacio-temporal que es ineludible. El naturalismo social tardo-wittgensteiniano señala que lo que cuente como evidencia para un cierto juicio dependerá de lo que cuente como determinante para dicho juicio al interior de un contexto práctico, y, en específico, de una comunidad de certezas que operan en dicho contexto práctico. Es por todo esto que tiene sentido hablar de una noción debilitada de normatividad epistémica, ne_{je} , puesto que hablamos de una pluralidad de normatividades epistémicas que dan su estatus justificatorio a las inferencias que ocurren en el seno mismo de la actividad en la que aparecen, es decir, que dan sentido a lo que se toma por hipótesis válida, por evidencia válida y por contraevidencia válida; y todo esto, recordemos, se articula implícitamente en el entrenamiento y participación activa en un cierto vocabulario, en el acto de jugar un cierto juego del lenguaje.

Siendo esto así, y viendo al naturalismo científico como pretendiendo que su vocabulario es uno universal⁷⁸, de modo que su noción de trasfondo normativo teorético-empírico es lo que contará como determinante para reconocer el estatus justificatorio de cualquier juicio expresable en el lenguaje, no podemos sino renegar del naturalismo científico debido a que constituye un empleo incorrecto o *injustificado* del vocabulario y ontología propios de la actividad científica. Tal es lo que está al fondo, de hecho, de la crítica de Stroud al concepto restringido de ‘naturaleza.’ Dicho concepto posee, por su empleo en la actividad científico, de una carga normativa que supone (y reafirma) una determinada ontología, la cual es imprescindible para la articulación de sentido de los actos coordinados de los científicos naturales –es decir, es en tales actos donde resulta metodológicamente importante que dicho concepto posea el carácter restringido que critica Stroud, pues es dicha restricción lo que hace posible la cosmovisión del científico natural. Pero, ¿de esto se sigue que el concepto de ‘naturaleza’ sea significativo y normativo en el sentido científico de manera universal, por encima de todo contexto práctico? Sólo si pensáramos que el significado de dicho concepto está determinado por su estar-anclado a lo realmente real, como dice Rorty. Por el contrario, si pensamos desde la perspectiva tardo-wittgensteniana, notaremos que dicho uso del vocabulario científico está injustificado en tanto que discurso que pretende abordar asuntos que se salen del ámbito de estudio científico. Así pues, en Wittgenstein se deja ver una imagen de la práctica filosófica que permite anular el traspaso del uso del concepto de ‘naturaleza’ con su carga normativa científica, hacia otros contextos prácticos en que se usa dicho concepto, y al interior de los cuales

⁷⁸ En esto se deja ver sobre todo el residuo positivista del naturalismo científico.

adquiere diversos significados que constituyen diversos trasfondos normativos útiles para coordinar diversas actividades.

Hemos desembocado, pues, en una imagen de la práctica filosófica que, aunque parte de la pura descripción de los usos de los conceptos, nos permite pensar en una nueva especie de normatividad fuerte con la que la elabore una *epistemología cultural y políticamente crítica*. Esta imagen de la práctica filosófica está al interior del movimiento de naturalismo liberal, aunque extrae ciertas consecuencias inesperadas del pensamiento tardo-wittgensteiniano. La labor analítico-descriptiva del uso de los conceptos inmersos en vocabularios que articulan un cierto contexto práctico, tiene la obligación política de denunciar los traspasos que, mediante el uso inadecuado del lenguaje, pretenden minar de manera ilegítima la normatividad implícita en los vocabularios que operan de manera efectiva en otros contextos prácticos por los que se valoran y persiguen fines distintos, e incluso que persiguen fines similares pero acerca de temas sustancialmente distintos. Esta me parece una conclusión importante que podemos deducir del repaso al movimiento de naturalismo liberal, el cual se contrapone justamente al naturalismo científico justamente en su aspecto *normativo*. Macarthur afirma por ello:

«Scientific Naturalism is itself a normative doctrine. Consequently, it is really a claim about how philosophy should be conducted, or what it should admit, from the rational point of view given the great success of modern science and its implications.» (Macarthur, 2010: p 136.)

De hecho, desde nuestra perspectiva, podría decirse que el naturalismo científico no es tanto una *doctrina* normativa que prescribe un método científico para la filosofía, como es una actitud lingüística inapropiada que conduce a explicitar tales prescripciones. El que juzguemos que dicha actitud sea inapropiada depende directamente de la postura del naturalismo social. El naturalismo social tardo-wittgensteiniano nos permite –operando con el concepto debilitado ne_jc – ubicar las normatividades de las prácticas humanas que yacen implícitas en los vocabularios que se emplean *para* la consecución práctica de los fines socialmente compartidos en los diversos ámbitos prácticos. Lo que podemos reconocer mediante esta práctica filosófica no son, pues, las condiciones en las que un agente epistémico está justificado en creer algo respecto a un trasfondo normativo absoluto, universal y trascendente que nos inventemos para el propósito filosófico de garantizar la certeza de nuestro conocimiento; sino, más bien, reconocer las condiciones en las que un agente epistémico está justificado en creer algo respecto a su propio trasfondo normativo desde el que expresa sus juicios, el cual es relativo, contextual e inmanente. La práctica filosófica no ha de intentar más elaborar teorías de la justificación, epistemologías que operen con NE_{JE} , y de esa manera pretender reconocer condiciones de justificación con base en algún imaginario trasfondo

normativo que sea absoluto, universal y trascendente en el sentido de justificación epistémica *per se*; por el contrario, ha de laborar con los trasfondos normativos que yacen implícitos en las diversas prácticas epistémicas, y de esa manera explicitar condiciones de justificación presuponiendo tales trasfondos normativos. Pero, ¿de qué nos sirve explicitar tales condiciones de justificación relativas, contextuales e inmanentes? Por supuesto, esto no puede servir de nada al programa epistemológico moderno. Sin embargo, este descubrimiento no puede dejar de ser aprovechado. El reconocimiento de tales condiciones *débiles* de justificación sólo puede servir de la manera en la que la crítica al naturalismo científico es un caso ejemplar. De lo que se trataría, pues, es de reconocer los difusos límites entre contextos prácticos, siempre y cuando dicho reconocimiento sea útil para impedir un traspaso normativo ilegítimo como el que hemos reconocido en el naturalismo científico. El claro propósito de esta epistemología crítica y normativa sería, pues, denunciar los traspasos que ocurren durante ciertos usos de un vocabulario por encima de otro, de una práctica epistémica sobre otra. Esto implica que tal epistemología crítica de raigambre wittgensteiniana supondría el concepto debilitado ne_{je} , de normatividad epistémica en tanto que justificación epistémica, pero operaría crítica y normativamente con un concepto fuerte de normatividad epistémica en tanto que justificación político-epistémica, NE_{JP} .

Hemos desembocado aquí en un concepto novedoso de normatividad epistémica para una práctica propiamente filosófica, una práctica que se distingue claramente de la ciencia natural y que incluso es capaz de normarla de manera exterior en algún sentido que es política y culturalmente relevante. En el epílogo a continuación desarrollaré este concepto NE_{JP} , no sin relacionarlo con todo lo defendido a lo largo del presente trabajo.

A modo de conclusión

En el presente trabajo he presentado las diferentes maneras en que la epistemología ha lidiado u operado con un concepto de normatividad epistémica. En el primer capítulo mostré de qué manera la epistemología moderna heredó un concepto NE_{JE} por el que se pretendió que la práctica filosófica consistía en caracterizar el concepto de ‘justificación’ o de ‘conocimiento’ de modo que nos sea posible enlistar las condiciones generales por las que podemos decir que *S* está justificado en creer que *p*, o –que es lo mismo en este punto– que *S* sabe que *p*. Igualmente, mostré de qué manera la epistemología naturalizada de Quine se deshace del concepto NE_{JE}, y en su lugar opera con una noción de trasfondo normativo teórico-empírico propio de la ciencia natural; de modo que sigue suponiendo, de alguna manera, un concepto fuerte de normatividad epistémica que da lugar a un naturalismo epistémica y científicamente normativo. En el segundo capítulo, mediante una exploración de la perspectiva tardo-wittgensteiniana en torno al concepto de normatividad epistémica en tanto que justificación epistémica, mostré que ambos proyectos epistemológicos que pretenden caracterizar –ya sea filosófica o científicamente– el concepto de ‘justificación’, se ven seriamente cuestionados desde el naturalismo social tardo-wittgensteiniano. Como mostré, es debido a dicha perspectiva que logramos deshacernos de cualquier noción absolutista y regulista de trasfondo normativo semántico y epistémico, lo cual nos permite concebir la práctica filosófica como una práctica autónoma respecto a los descubrimientos y métodos de la ciencia natural (a diferencia de lo que concluía Quine), y que se encarga de describir los usos del lenguaje con el propósito de revelar las normatividades plurales e implícitas en nuestras prácticas lingüísticas que articulan nuestras prácticas epistémicas. Todo esto está de acuerdo, como vimos, con las críticas contemporáneas del relativamente reciente movimiento del naturalismo liberal. Un tal estudio naturalista que consiste en el estudio pragmático-lingüístico del uso de los conceptos que participan en determinados juegos del lenguaje, los cuales se presentan al interior de formas de vida, sería claramente descriptivo en cuanto a su metodología; y, sin embargo, pese a su carácter eminentemente descriptivo, sería una descripción que permitiría también una especie de acto *prescriptivo*, una normatividad que conduce a reconocer condiciones de justificación política⁷⁹ –NE_{JP}. Como concluimos en el tercer

⁷⁹ He decidido llamar ‘política’ a esta forma de justificación, pues de lo que se trata es de ordenar el conocimiento, no en el sentido de ponerlo en orden epistémico respecto a un gran trasfondo normativo puramente epistémico, sino de ponerlo en orden político respecto a un gran trasfondo normativo político-epistémico que toma en consideración que *no* hay un solo orden epistémico, sino una pluralidad de órdenes epistémicos, los cuales son como elementos de una *polis epistémica* que, de acuerdo con esta concepción de la práctica filosófica, es posible ordenar.

capítulo, esto implica que la crítica al naturalismo científico desde el naturalismo liberal puede ser entendido como un casi singular de una crítica más general que se seguiría de la concepción tardo-wittgensteiniana en torno a la justificación epistémica, la cual desembocaría en un proyecto de demarcación; aunque no uno que siga operando con NE_{JE} o con una noción de trasfondo normativo teorético-empírica. De lo que se trataría la demarcación tardo-wittgensteiniana sería de discriminar los usos de los términos y conceptos, es decir, de los vocabularios normativamente cargados que son empleados en discursos que pretenden alguna suerte de injerencia epistémica en asuntos de los cuales su práctica epistémica no se encarga de investigar, sino que son asuntos relevantes en prácticas fundamentalmente distintas. El naturalismo científico, y en específico el discurso científicista que da lugar a los ‘problemas de la localización’ sería un caso ejemplar del uso de un vocabulario para dictar la inteligibilidad de ciertos problemas filosóficos o humanísticos, de modo que desde la demarcación tardo-wittgensteiniana puede ser discriminado como un discurso⁸⁰ o empleo de lenguaje que es *políticamente injustificado*. La demarcación tardo-wittgensteiniana consistiría, pues, en discriminar, ya no entre las creencias que cuenten como conocimiento auténtico o sucedáneo, es decir, como *epistémicamente* justificadas –pues esto es relativo a cada una de las actividades que conforman el mundo de las prácticas humanas–, sino entre los discursos o modos de habla que, debido a la *posición* en la que son sostenidos y en el modo específico en que se hace uso de cierto vocabulario, cuenten como movimientos epistémicos asertivos o agresivos, es decir, como *políticamente* justificados. Obviamente, todo esto precisa una caracterización mucho más detallada del concepto de ‘justificación político-epistémica’, el cual merece un trabajo dedicado exclusivamente a dicho propósito. Como sea, pretendo elaborar aquí algunas intuiciones preliminares en torno a dicho concepto, lo cual servirá de base para una investigación posterior.

Antes que nada, no se nos puede pasar que el naturalismo social tardo-wittgensteiniano, así como el programa de epistemología crítica al que conduce, tiene un fuerte compromiso con alguna especie de relativismo epistemológico. Es mucha la literatura enfocada en el asunto de si la epistemología tardo-wittgensteiniana conduce o no a un relativismo epistemológico⁸¹. Lo que es importante notar aquí, sin embargo, es que las acusaciones de relativismo son típicamente hechas desde una postura conservadora para defender la concepción tradicional de la normatividad filosófica, la cual, como he defendido a lo largo del presente trabajo, ha sido desechada tanto por Quine como por Wittgenstein. Como señala Gunnell,

⁸⁰ Por razones que se verán a continuación, será mejor llamar a esto ‘posición discursiva’ o ‘posición epistémica’.

⁸¹ Véase Boghossian (2006), Williams (2007), Pritchard (2010) y Kusch (2016).

«“Relativism” is typically a pejorative label for arguments that challenge the belief that philosophy has the inherent capacity to make judgments about the adequacy of claims in various practices ranging from science to morality.» (Gunnell, 2014: p. 27)

En efecto, el relativismo se deja ver como el opuesto del fundacionalismo filosófico, y en general de toda epistemología moderna en tanto que proyecto que pretende una caracterización generalísima de conceptos epistémicos como los de ‘justificación’ y de ‘verdad’, lo cual conduce a la empresa normativa de evaluación epistémica de todo tipo de creencias o juicios expresables en proposiciones. Esta imagen de la filosofía es justamente lo que Wittgenstein ha desechado, y es por ello que se le suele presentar como el gran promotor del relativismo epistemológico (Gunnell, 2014). Lo cierto es que Wittgenstein no hizo nada más que devolver tales conceptos a los contextos en los que tiene sentido usarlos, con lo que nos proveyó de una imagen pragmático-lingüística de la práctica filosófica. Como sea, lo que es más preocupante para los epistemólogos profesionales que temen al relativismo, es la conclusión de que *no* es el caso que

«the philosopher has some special capacity or authority to critically evaluate a practice or prescribe how those practices should be conducted.» (Gunnell, 2014: p. 228)

Esto es cierto mientras hablemos de prescripciones en tanto que actos de justificación epistémica *per se*. Pero, ¿no es cierto que defendemos una posición de autoridad para el filósofo embarcado en el programa de epistemología crítica en el sentido político-epistémico? Desde luego, pero de esto hablaremos más adelante. Por lo pronto, notemos que lo que echa de menos el epistemólogo analítico que toma una postura conservadora, no es sino la (imposible) urgencia de normar epistémicamente desde un punto exterior a las prácticas epistémicas, de modo que a todo lo que reclame la imposibilidad de este tipo de prescripción filosófica le llama peyorativamente ‘relativismo’. Y, por supuesto, esta preocupación está íntimamente ligada a la de reconocer una base ‘objetiva’ por la cual podamos juzgar entre prácticas epistémicas superiores e inferiores, que es justamente lo que se hallaba al fondo del proyecto de demarcación de la epistemología moderna. Según Wittgenstein, simplemente no existe una tal base objetiva que nos pueda servir para decidir tales asuntos, e incluso, puede añadirse, la misma idea de que hay una base objetiva es lo que da lugar a los desplazamientos ilegítimos de vocabularios, de prácticas epistémicas. Como he repetido hasta el cansancio, tanto el significado de nuestras palabras, así como el valor epistémico de nuestros juicios, son sólo determinables al interior de la práctica lingüística/epistémica en la que nos

encontremos participando durante el habla o la formulación del juicio. No hay nada por encima de esto; ni significativo o no significativo, ni verdadero o falso. El fundamento de nuestra imagen del mundo no se agota en lo que metafísicamente podemos denominar ‘mundo’, sino que depende de una articulación lingüística que ocurre durante las transacciones sociales. Y, como señala Gunnell, «Wittgenstein was, in fact, actually willing at one point to call this “relativity”» (Gunnell, 2014: p. 229).

La imagen de la práctica filosófica que aquí defiendo presupone todo esto. Ahora bien, una epistemología crítica en el sentido político-epistémico resultaría, a pesar de que podamos imaginar lo contrario, de gran relevancia para el tratamiento de los problemas que aborda la epistemología social en torno al desacuerdo, específicamente, el problema de las así llamadas ‘disputas epistémicamente irresolubles’. Según Pritchard (2010), la epistemología tardo-wittgensteiniana conduce a un relativismo epistemológico que no ayuda a lidiar con este problema, sino que, por el contrario, lo hace todavía más profundo debido a que establece la imposibilidad de una resolución racional que apele a una base objetiva para tales disputas. Por supuesto, Wittgenstein rechaza una tal base racional; sin embargo, esto no quiere decir que la imagen de la práctica filosófica que aquí defiendo no ayude a resolver (o sería mejor decir *dissolver*) tales disputas, de algún modo que esté más allá de la apelación a una base racional común. Por ejemplo, dado el caso de dos agentes epistémicos en una disputa en torno a la edad de la Tierra, considerando que uno habla desde el discurso religioso y el otro desde el discurso científico, ¿es posible resolver la disputa por apelación a una base racional, objetiva? Según Pritchard, la perspectiva tardo-wittgensteiniana no permitiría esto, y eso es algo que también señala Gunnell:

«As Wittgenstein explicitly noted in *On Certainty*, defenders of evolution claim that they have it right, just as antievolutionists hold on to their beliefs, but the dispute is not like that between two rival hypothesis within science that can be judged by commonly accepted theoretical criteria.» (Gunnell, 2014: pp. 26, 27)

De manera similar, las posturas defendidas por quienes sostienen que la Tierra es vieja (*T_v*) y que la Tierra es joven (*T_j*) no puede ser resuelta apelando a criterios comunes de evidencia, e incluso no puede decirse que hay aquí una contradicción respecto a un mismo hecho, como piensa Pritchard cuando señala que «there is an important factual question in play in this dispute and we would hope to have some epistemically respectable way of resolving disagreement about it.» (Pritchard, 2010: p. 5). Es por eso que Gunnell dice que

«What is involved in such instances is not a contradiction, which requires some common ground of dispute, but a conflict between different propositions that

“meet” but are respectively held “exempt from doubt.” There is no philosophical basis for adjudicating such an issue.» (Gunnell, 2014: p. 205)

Según Wittgenstein, no podemos establecer la creencia correcta por encima de los contextos prácticos en los que tales cosas se creen y se comunican. Esto ha quedado claro desde el principio. Sin embargo, ¿no podemos llevar a cabo un diagnóstico de la situación en la que está ocurriendo la disputa, y así reconocer las condiciones de justificación político-epistémica por parte de los agentes epistémicos que se enfrentan en la disputa? ¿Cómo haríamos esto? En primer lugar, tenemos que concebir tales aseveraciones como inmersas en contextos prácticos de las que obtienen su dignidad de ser comunicadas⁸². Ahora pensemos en la manera en la que está ocurriendo la disputa entre quien sostiene *T_v* y quien sostiene *T_j*: no nos será difícil observar que la disputa está cargada normativamente, por así decirlo, del lado del científico, pues la disputa en la que se enfrentan *T_v* y *T_j* es claramente una en torno a la edad de la Tierra, un *tema* de la actividad geológica y científica, no así de la actividad religiosa y teológica. De esta manera, correspondiendo a la intuición general que envuelve a la manera en que debería ser resuelta la disputa, no podemos sino admitir –y esto debe admitirlo también el agente epistémico creacionista, Adán– que es imposible sostener la dignidad⁸³ de la creencia *T_j* en *esta* disputa, y esto debido a que la actividad científico-geológica que produce la dignidad de la creencia *T_v* es de mayor relevancia en los términos en que ha ocurrido la disputa, respecto a la actividad religiosa o teológica que produce la dignidad de *T_j*. Ahora bien, ¿de qué depende esta relevancia? ¿Depende acaso de una superioridad epistémica *per se*? No, sino que depende simplemente de dos cosas: i) de que la actividad científico-geológica es una práctica epistémica encargada de estudiar la edad de la Tierra⁸⁴, mientras que no lo es así la actividad religiosa-teológica; y ii) de que la disputa se ha llevado a cabo, y esto sin que lo sepa el bando creacionista, al terreno o

⁸² Esto requiere que dejemos de lado la comprensión *reificada* del lenguaje, la cual presupone el representacionalismo y el realismo epistemológico.

⁸³ Cuando tratamos con el asunto de la justificación político-epistémica de las aseveraciones o creencias que se sostienen en disputas epistémicas, considero que es mejor hablar del *valor* epistémico en términos de ‘dignidad’ que en términos de ‘verdad’.

⁸⁴ Esto es algo que puede percibir claramente el agente epistémico proveniente de la práctica teológica que sostiene *T_j*, e incluso es eso lo que lo ha llevado a sostener la dignidad de su creencia de modo que fuese *científicamente respetable*. Esto es importante debido a que muestra que es posible el mutuo entendimiento entre prácticas epistémicas distintas, de modo que no llegamos a hablar de una completa y profunda falta de comunicación entre prácticas epistémicas; por el contrario, aquí es donde se revela el ‘terreno común’ al que podemos apelar, no para resolver racionalmente la disputa –pues no es un terreno común en el sentido de un criterio racional objetivo por el cual decidir por la superioridad epistémica de uno de los dos bandos–, sino para *disolverla*. Vemos, al menos preliminarmente, que es posible en principio para una práctica, reconocer la dignidad de las creencias producidas por otra práctica, y esto puede entenderse también, si se quiere, como reconocer en qué sentido son “verdaderas”.

contexto de la actividad científico-geológica. Ahora bien, en segundo lugar, notemos que el agente epistémico creacionista que sostiene T_j , está disputando *fuera de casa*⁸⁵. La aserción T_j es ilegítima en esta disputa, está *injustificada* en el sentido político-epistémico, puesto que lo que hace es llevar el vocabulario y juicios de un contexto práctico a otro, y pretender que su aserción T_j puede desplazar a la aserción T_v en los propios términos del contexto práctica que sostiene o fundamenta la dignidad de T_v .

Lo que nos queda es que lo que pensábamos al principio que era una disputa –así lo piensa Pritchard todavía–, no es sino una *pseudodisputa*. Esto es así debido a que la disputa, aunque consista en un enfrentamiento entre creencias con forma proposicional similar, no versa en absoluto en torno a un mismo hecho empírico –la edad de la Tierra–, pues las implicaciones prácticas de creer una cosa u otra son muy distintas dependiendo el contexto práctico en el que se sostenga la creencia, de modo que estas adquieren su sentido y justificación de manera insular. Ahora bien, en una pseudodisputa siempre habrá un bando que estará pretendiendo que su creencia posee una dignidad acontextual, y que, por ende, es su deber justificarla por encima de –con lo que pretenderá también desplazar a– la creencia rival, la cual, mediante descripción del contexto práctico en el que se emplea el vocabulario y se sostienen los juicios, resultaría más relevante para establecer la disputa en cuestión, pues se encontraría en casa. ¿Y qué podemos decir de los juicios disputantes que han salido de casa? Podemos decir que son *epistémicamente agresivos*; y este concepto de agresividad epistémica supone una condición en la que no se está justificado en el sentido político-epistémico de sostener tal creencia en la *posición* en la que la sostiene⁸⁶. Esto es precisamente lo que sucedía en el naturalismo científico, el cual pretende negar ciertas aserciones que adquieren su dignidad independientemente del contexto práctico de la actividad científica. Así pues, para dar conclusión a las intuiciones preliminares en torno al concepto de ‘justificación político-epistémica’, tendríamos que cuando un disputante se halla en una posición epistémica en la que pretende que la creencia o proposición que sostiene, puede desplazar a una creencia o proposición cuya dignidad epistémica funcione de manera distinta, su posición epistémica puede ser discriminada o demarcada como *agresiva*, y por ello injustificada desde un concepto fuerte de normatividad político-epistémica, NE_{JP}. Por el contrario, donde no se presente ninguna agresividad

⁸⁵ Esto quiere decir también que el agente epistémico creacionista no está reconociendo en qué consiste la dignidad de su creencia: no entiende qué significa creer T_j tal y como es relevante que sea entendido en el contexto teológico-religioso, y por eso sostiene su creencia como si se tratase de un asunto científico, el que la Tierra fuese creada hace 6000 años. Si atendemos al contexto práctico de la religión, veremos que se de poca importancia que la Tierra sea joven literalmente, pues de lo que se trata es de enunciar T_j teniendo en mente otro asunto de relevancia teológica, a saber, la preeminencia divina respecto a los asuntos humanos.

⁸⁶ Esto no quiere decir, desde luego, que sea falsa. No hablamos de no estar justificado en el sentido epistémico *per se*, sino el el sentido político-epistémico.

epistémica es porque se dan posiciones de *asertividad epistémica* por parte de ambos bandos; tenemos aquí una discriminación positiva, un reconocimiento de condiciones de justificación político-epistémica.

Habiendo dicho todo lo anterior, ¿hemos caracterizado el concepto de justificación político-epistémica? No propiamente, sino que sólo hemos llegado a dar algunos adelantos de lo que es preciso desarrollar en un trabajo futuro. Según creo, la práctica filosófica que se sigue de la concepción tardo-wittgensteiniana nos conduce a un ejercicio de justificación político-epistémica que dirija su atención, mediante la descripción de los usos de los conceptos durante lo que a primera vista pareciera una disputa epistémica, a las condiciones en las que los agentes epistémicos inmersos en distintas prácticas epistémicas están justificados en esgrimir una creencia o aserción frente a otra. No se trata más, pues, de lidiar con el problema de la normatividad epistémica *per se*, el cual consistía en reflexionar sobre una supuesta base por la cual podríamos decidir si estamos o no justificados en creer algo *simpliciter*, sino en reflexionar sobre una base por la cual podríamos decidir si estamos o no justificados en creer algo *en contra* de otra creencia cuya justificación o legitimidad epistémica depende de una práctica o sistémica epistémico fundamentalmente distinto. Lo que tenemos aquí, pues, es un concepto fuerte de normatividad político-epistémica que reclama una ilegitimidad político-epistémica para los actos que llamaré ‘epistémicamente agresivos’. Como debe parecer claro, dicho concepto tendría las pretensiones de universalidad y acontextualidad (aunque sería mejor reconocer esto como supra-contextualidad), de modo que se trataría de una noción absolutista de trasfondo normativo, pero no metafísico-epistémico ni teórico-empírico –pues no se relaciona con el problema de la normatividad epistémica *per se*– sino político-epistémico.

Por último, es importante reconocer que nada de lo anteriormente dicho quedará afirmado sin problemas. Aunque es cierto que esta imagen de la práctica filosófica puede seguirse de la concepción tardo-wittgensteiniana, es preciso mostrar que el mismo Wittgenstein nunca llegó a prescribir algo semejante, e incluso se mostró ambiguamente ambivalente al respecto. Entre sus últimas letras, Wittgenstein dijo:

«609. Supposing we met people who did not regard that as a telling reason. Now, how do we imagine this? Instead of the physicist, they consult an oracle. (And for that we consider them primitive.) Is it wrong for them to consult an oracle and be guided by it? - If we call this "wrong" aren't we using our language-game as a base from which to combat theirs?

610. And are we right or wrong to combat it? Of course there are all sorts of slogans which will be used to support our proceedings.» (Wittgenstein, 1969: §609, 610)

En la sección 610, Wittgenstein deja abierta la cuestión respecto a si hemos de evaluar negativamente –de considerar como ‘injustificado’– el acto de agresión epistémica. He aquí lo que dejaré señalado como el *problema de la normatividad político-epistémica*, el cual es previo a cualquier caracterización de un concepto de justificación político-epistémica. Si aceptamos que en determinadas circunstancias de disputa epistémica entre dos prácticas epistémicas fundamentalmente distintas, no sólo no es posible la resolución racional (Fogelin, 1985) sino que incluso el mero hecho de sostener una aserción por encima de otra constituiría una especie de ‘agresividad’ (Kusch, 2016), ¿cómo hemos de evaluar dicho acto de agresividad epistémica? Esta es la cuestión. La pregunta por la evaluación del acto de ‘combatir’ por medios no racionales durante una controversia o disputa epistémica es la que yace en el núcleo del problema de la normatividad político-epistémica. Este sería el punto de partida de una posterior investigación filosófica, la cual aquí no he sino de presentar como de gran relevancia para la discusión en torno a la imagen de la práctica filosófica que he dibujado en el presente trabajo de tesis.

Bibliografía

- ALLEN, S. R. (2012). What matters in (naturalized) metaphysics?. *Essays in Philosophy*, 13(1), 13.
- AYER, A. (1965). Verificación y experiencia. *El positivismo lógico, México, FCE*.
- BOGHOSSIAN, P. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford.
- CALLEBAUT, W., Y PINXTEN, R. (1987). Evolutionary epistemology today: Converging views from philosophy, the natural and the social sciences. En *Evolutionary Epistemology* (pp. 3-55). Springer Netherlands.
- DANCY, J. (2002). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid, Tecnos.
- DE CARO, M., Y MACARTHUR, D. (2004). *Naturalism in question*. Harvard University Press.
- (2010) *Naturalism and normativity*. Columbia University Press.
- DIÉGUEZ, A. (2003) ¿Qué es la epistemología evolucionista?. *Revista de pensamiento y cultura*, 1(3).
- DUPRÉ, J. (2004). The miracle of monism. *Naturalism in question*. Harvard University Press.
- FANN, K. T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos.
- FOGELIN, R. (1985). "The Logic of Deep Disagreements," *Informal Logic*, 7: 1-8. (Reimpreso en *Informal Logic*, 25,1: 3-11.)
- GRECO, J. (2010). *Achieving knowledge: A virtue-theoretic account of epistemic normativity*. Cambridge University Press.
- GOLDMAN, A. I. (1979). (1979). What is justified belief?. En *Justification and knowledge* (pp. 1-23). Springer Netherlands.
- GUNNELL J. G. (2014). *Social Inquiry After Wittgenstein and Kuhn: Leaving Everything as It Is*. Columbia University Press.
- HAACK, S. (1997). *Evidencia e investigación: Hacia la reconstrucción en epistemología*. Madrid, Tecnos.
- (1998). Between the Scylla of scientism and the Charybdis of apriorism. *The philosophy of P. F. Strawson*. Open Court, Southern Illinois University at Carbondale.

- HUANG, X. (2008). Dos acercamientos al problema del origen de la normatividad. *Normas y prácticas en la ciencia*. Ed. J. Miguel Esteban & Sergio F. Martínez. México: UNAM, 35-60.
- HYLTON, P. (2016) "Willard van Orman Quine", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/quine/>>.
- KIM, J. (1988). What is "naturalized epistemology?". *Philosophical perspectives*, 2, 381-405.
- KUSCH, M. (2016). Wittgenstein's On Certainty and Relativism. In Harald A. Wiltsche & Sonja Rinofner-Kreidl (eds.), *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*. De Gruyter. pp. 29-46.
- KREBS, V. (1996). El naturalismo trascendental del último Wittgenstein. *Ideas y Valores; Vol. 45, núm. 100 (1996); 61-75 Ideas y valores; Vol. 45, núm. 100 (1996); 61-75*.
- LADYMAN, J., & ROSS, D. (2007). *Every thing must go: Metaphysics naturalized*.
- MACARTHUR, D. (2010). Taking the human sciences seriously. *Naturalism and normativity*, 123-141.
- MEDINA, J. (2002). *Unity of Wittgenstein's Philosophy, The: Necessity, Intelligibility, and Normativity*. SUNY Press.
- (2004). Anthropologism, naturalism, and the pragmatic study of language. *Journal of pragmatics*, 36(3), 549-573.
- MOUNCE, H. O. (2007) *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid, Tecnos.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's on certainty*. Springer.
- MOYAL-SHARROCK, D, Y BRENNER, W. (Eds.). (2005). *Readings of Wittgenstein's On certainty*. Springer
- MUÑOZ, M. T. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*. México, Universidad Intercontinental.
- (2011). Una disolución wittgensteiniana de la metáfora del fundamento. *Andamios*, 8(15), 215-237.
- (2016). Certezas, prácticas y contextos en *Sobre la Certeza*. Un rechazo al escepticismo desde el naturalismo pragmático-social, David Pérez Chico (Comp.), *Wittgenstein y el escepticismo*, Madrid, Plaza y Valdez (en prensa).

- PACHO, J. (1995). ¿Naturalizar la razón? Alcances y límites del Naturalismo Evolucionista. Madrid, Editorial Siglo XXI.
- POPPER, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós.
- PRICE, H. (2004). Naturalism without representationalism. *Naturalism in question*, 71-88.
- PRITCHARD, D. (2005). Wittgenstein's On Certainty and contemporary anti-scepticism. In *Readings of Wittgenstein's on certainty* (pp. 189-224). Palgrave Macmillan UK.
- (2010). Epistemic relativism, epistemic incommensurability and Wittgensteinian epistemology. *S. Hales, Blackwell Companion to Relativism*, 266-285.
- PUTNAM, H. (1982). Why reason can't be naturalized. *Synthese*, 52(1), 3-23.
- QUINE, W. V. O (1970). *Philosophy of logic*. Prentice Hall
- (1974). Naturalización de la epistemología. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.
- (1990). *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- RAMBERG, B. (2004). Naturalizing Idealizations: Pragmatism and the Interpretivist Strategy. *Contemporary Pragmatism*, 1(2), 1-63.
- REY, G. (2015) "The Analytic/Synthetic Distinction", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/analytic-synthetic/>>.
- RORTY, R. (2009). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- (2010) *Filosofía como política cultural*. Paidós. España, Madrid.
- SCHLICK, M. (1965). Sobre el fundamento del conocimiento. *El positivismo lógico, México, FCE*.
- SIEGEL, H. (1996). Naturalism and the abandonment of normativity. *The philosophy of psychology*, 4-18.
- SOSA, E. (1992). Generic reliabilism and virtue epistemology. *Philosophical Issues*, 2, 79-92.
- STRAWSON, P. F. (1985) *Skepticism and naturalism: Some varieties*. New York: Columbia University Press.
- STROLL, A. (2005). Why on certainty matters. In *Readings of Wittgenstein's on certainty* (pp. 33-46). Palgrave Macmillan UK.
- STROUD, B (2004) The charm of naturalism. *Naturalism in question*. Harvard University Press.

TOMASINI, A. (1994). *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.

WILLIAMS, M. (1996). *Unnatural doubts: Epistemological realism and the basis of scepticism*. Princeton University Press.

– (2001) *Problems of knowledge: A critical introduction to epistemology*. Oxford University Press.

– (2007). ‘Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism’, *Episteme* 4, 93–114.

WITTGENSTEIN, L. (1969). *On certainty* (Vol. 174). G. E. M. Anscombe, & G. H. Wright (Eds.). Oxford: Blackwell.

– (1974). *Philosophical grammar*. Oxford: Blackwell.

– (1979). *Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1932–35*. Oxford: Blackwell.

– (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid, España.