

Entre la Escila del cientifismo y la Caribdis del apriorismo*

Susan Haack

«La filosofía analítica ha llegado a estar crecientemente dominada por la idea de que la ciencia, y sólo la ciencia, describe el mundo como es en sí mismo», escribe Putnam en el Prefacio a *Renewing Philosophy*; sin embargo, continúa, «hay importantes figuras dentro de la filosofía analítica que combaten este cientifismo: no hay más que mencionar a Peter Strawson...».¹

Sir Peter mismo, en un iluminador ensayo en el que contrasta su estilo de filosofía analítica con el enfoque de Quine, mucho más orientado hacia la ciencia, modestamente se abstiene de cualquier afirmación acerca de sus méritos respectivos, describiendo la elección entre ellos como «quizá un asunto de temperamento individual».² Aún así, aquí y, más explícitamente, en otros sitios,³ él deja suficientemente claro que la observación de Putnam no yerra el tiro; no sólo no le tiene simpatía al cientifismo por temperamento, sino que es vivamente consciente de las limitaciones y dificultades de una concepción de la filosofía que esté demasiado, o inapropiadamente, orientada hacia la ciencia. Las simpatías de Strawson están, más bien, del lado de una concepción de la filosofía cuyo foco primario sea un análisis descriptivo de «las interrelaciones e independencias de... conceptos y tipos de conceptos omnipresentes» del «entendimiento común, como algo distinto del entendimiento científico».⁴

Deseo agradecerle a Hilary Putnam el que me permitiera adaptar una frase suya para el título de este artículo, a Mark Migotti por sus comentarios útiles a un borrador, y a Howard Burdick por útiles conversaciones. [La versión original inglesa de este artículo apareció en *Library of Living Philosophers* en Junio de 1998 en un volumen monográfico dedicado a Peter F. Strawson. Agradecemos a Susan Haack el permiso para poder publicar su traducción castellana en *Cuaderno Gris*. Nota del Editor].

¹ Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

² Strawson, P.F., «Two Conceptions of Philosophy», en Barrett, R. y Gibson, R., eds, *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford, 1990, 310-8 (la cita es de la p. 318). Véase también *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, New York, NY, 1985, p. viii.

³ Véase *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pp. 2, 73, y «The Incoherence of Empiricism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suplemento, LXVI, 1992, 139-143.

⁴ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», pp. 312-3. Véase también *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1992, especialmente los capítulos 1 y 2.

Como mi título sugiere, recomendaré los méritos de una posición intermedia que rechace el cientifismo hacia el cual Quine se dirige demasiado de cerca, mientras que declinaré también el apriorismo al que Strawson parece arrastrado. Podría describirlo (subrayando el contraste con Quine) como siendo científico pero no cientifista, o (subrayando el contraste con Strawson) como siendo analítico pero no puramente a priori, y mirando a las conexiones conceptuales del sentido común en un espíritu potencialmente crítico mejor que puramente descriptivo.

Me apresuro a añadir que la posición intermedia que articularé no tiene nada en común con la idea, últimamente de moda, de que la filosofía no es en absoluto una forma de investigación, que es más parecida a la literatura que a la ciencia, y que debería ser «edificante» o «hermenéutica» mejor que sistemática, analítica, orientada a la verdad. Este radicalismo de moda está sin duda motivado en parte por la insatisfacción con el cientifismo de alguna filosofía analítica contemporánea; pero, aunque comparto esta insatisfacción, como lo hace Strawson, no siento ninguna simpatía por la respuesta a él, como lo hace igualmente Strawson.⁵

En «Two Conceptions of Philosophy» Strawson escribe, con estudiada neutralidad, acerca del «compromiso científico» de Quine: una expresión encantadoramente designada para indicar que Quine cree que es apropiado e importante aliar de cerca a la filosofía con la ciencia, mientras evita la necesidad de especificar la naturaleza o el grado de intimidad que Quine pretende que tenga esta alianza.⁶ Strawson cita a Quine: «La filosofía, o lo que me atrae bajo este encabezamiento, es continua con la ciencia», y comenta, «continua con», no «idéntica a».⁷ Este mínimo comentario provoca el pensamiento de que, bajo un examen más cercano, el «compromiso científico» de Quine parece combinar varios elementos, aunque no completamente armónicos. Comienzo por distinguir tres de ellos.

El primero es que la filosofía es una forma de investigación que difiere, no en tipo, sino sólo en grado de abstracción y generalidad, de la investigación científica; en particular, que la investigación filosófica no busca un tipo de verdad peculiarmente filosófico, y no requiere un método peculiarmente filosófico. La investigación filosófica tiene que conducirse de algún modo similar al modo en el que se conduce la investigación científico-natural, y tiene que aspirar a algo como los mismos estándares de rigor y precisión a los que lo hacen las ciencias naturales. Será conveniente referirse a estas ideas, de aquí en adelante, por medio de la etiqueta «el tema de la continuidad».⁸

El segundo elemento del «compromiso científico» de Quine es mucho más radical. Quine sugiere muchas veces que esta o aquella cuestión filosófica debería volver a la ciencia para su resolución: la epistemología «cae en su lugar como un capítulo de la psicología empírica», por ejemplo; que parte del problema de la

⁵ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 312. Mis argumentos contra la respuesta revolucionaria se desarrollan con algún detalle en «Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect», en el capítulo 9 de *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Blackwell, Oxford, 1993).

⁶ «Two Conceptions of Philosophy», p. 310. En la p. 140 de «The Incoherence of Empiricism» escribe, más sinceramente, acerca del «cientifismo anti-intensionalista» de Quine.

⁷ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 310.

⁸ Véase, por ejemplo, Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960, p. 22.

inducción que tiene un sentido claro debería de ser abordado mediante la apelación a la teoría de la evolución; la lógica del discurso temporal tiene que asentarse por referencia a la teoría de la relatividad.⁹ A veces va más allá, sugiriendo que las cuestiones que no pueden resolverse dentro de las ciencias no son cuestiones genuinas: la cuestión, por ejemplo, de la realidad del mundo externo, o del estatuto epistémico de la ciencia misma.¹⁰ Será conveniente referirse a estos, de aquí en adelante, como «los temas cientifistas»; y distinguir la primera versión, menos radical, de la última, más radical, mediante las etiquetas «cientifismo reformista» y «cientifismo revolucionario».

La diferencia entre el tema de la continuidad y los temas cientifistas es, por supuesto, precisamente la diferencia a la que la observación de Strawson, «continuo con», no «idéntico a», apunta. Y, como esta observación revela, el tema de la continuidad no es sólo diferente de, sino realmente incompatible con, los temas cientifistas. La filosofía no puede ser a la vez continua con, y al mismo tiempo asimilada a, o desplazada por, la ciencia. ¿Cómo pudo Quine haber pasado esto por alto? Quizá porque usa el término «ciencia» de manera ambigua, a veces de manera estrecha, refiriéndose a las ciencias naturales específicamente, pero a veces de manera amplia, refiriéndose al conocimiento empírico en general. Esta ambigüedad crea la tentación de llevar juntos el tema de la continuidad, que la filosofía es parte de nuestro conocimiento empírico, continuo con la ciencia natural, con el tema cientifista reformista, que la filosofía es parte de las ciencias naturales. Y entonces la absoluta implausibilidad de la afirmación de que los problemas filosóficos tradicionales se pueden poner en manos de la ciencia para su resolución (¿a qué rama de la ciencia le corresponde decirnos por qué una predicción con éxito es indicativa de la verdad de una teoría? ¿por qué las inducciones que involucran predicados como «verdul» son incorrectas? etc., etc.) crea la tentación de cambiar a un cientifismo revolucionario que niega la legitimidad de los problemas que las ciencias naturales no pueden resolver.¹¹

Al tercer elemento del «compromiso cientifista» de Quine lo llamaré «el tema extensionalista». Esta expresión pretende aludir al rechazo por parte de Quine de los significados, de la sinonimia, de la analiticidad, su repudio de la lógica modal, su negativa a postular propiedades o proposiciones o mundos posibles, su incomodidad con los subjuntivos y contrafácticos, y sus reservas acerca de las actitudes proposicionales.¹²

Su tema extensionalista afecta significativamente a cómo tiene que interpretarse el tema de la continuidad de Quine. Su tema de la continuidad involucra el rechazo

⁹ Véase, por ejemplo, «Natural Kinds», en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, NY, 1969, p. 29, y *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, IL, 1973, pp. 19-20, sobre la evolución y la inducción; *Word and Object*, sección 36, sobre lógica temporal.

¹⁰ Véase, por ejemplo, «Five Milestones of Empiricism», en *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA y Londres, 1981, p. 72, y «Things and Their Place in Theories», también en *Theories and Things*, p. 22.

¹¹ Véase «Naturalism Disambiguated», el capítulo 6 de *Evidence and Inquiry*, para una articulación detallada de este diagnóstico.

¹² El tema extensionalista es ubicuo en la filosofía de Quine; pero véase, por ejemplo, el capítulo VI —«Flight from Intension»— de *Word and Object*.

de que la filosofía sea un tipo peculiar de investigación, que busque un tipo peculiar de verdad; el tema extensionalista sugiere que Quine reconoce, en efecto, sólo un tipo de investigación, sólo un tipo de verdad: la empírica. El tema de la continuidad de Quine involucra la idea de que la investigación filosófica debería aspirar a los mismos estándares de precisión y rigor que la investigación científica. El tema extensionalista revela que la concepción de Quine de estos estándares es más que austera; aparentemente, al menos, es marcadamente revisionista. Porque los estándares de Quine de rigor y precisión —¿de inteligibilidad?¹³— parecen más exigentes de lo que podría justificarse simplemente por referencia a las ciencias, tal como se practican realmente. Que, sin ninguna duda, es parte de la explicación de las esperanzas de Quine de que una aproximación estrictamente conductista bastará en las ciencias humanas; y de sus esperanzas de que el discurso contrafáctico, subjuntivo, disposicional pueda eliminarse mediante paráfrasis extensionales —o, si no puede, que tales locuciones puede mostrarse que no son, después de todo, necesarias para la ciencia. Y esto, a su vez, es parte de la explicación de la incomodidad de Quine acerca de dónde trazar exactamente los límites de la ciencia, y su evidente alivio cuando puede recurrir a la física.¹⁴

El «compromiso científico» de Quine es, así, ambivalente, por decirlo suavemente; en conflicto, por decirlo más francamente. Su extensionalismo impone una interpretación austera, y aparentemente revisionaria, del rigor y la precisión a la que, de acuerdo con el tema de la continuidad, la filosofía debería de aspirar; su tendencia cientifista transmuta el tema de la continuidad en un tipo de imperialismo científico en el que, en el mejor de los casos, la investigación filosófica se vuelve a las ciencias, o, en el peor de los casos, la investigación filosófica se abandona completamente en favor de la investigación científica.

La discusión de Strawson de la concepción de la filosofía de Quine pone el foco de atención en cuestiones de ontología. Se irrita por la restrictividad del enfoque de Quine; en particular, por la restricción de que sólo se puedan postular aquellas entidades que son, como limpiamente lo dice, «Q-certificables», esto es, tales que puedan darse para cosas de ese tipo criterios de identidad decentemente extensionales. Strawson prefiere una condición más liberal: una entidad admisible debe, simplemente, ser identificable como la cosa que es —tanto si hay como si no un criterio de identidad común para todas las cosas de este tipo; y no exige que las condiciones de tal identificación eviten lo intensional. Esto encaja con su preferencia por permitir no sólo aquellas entidades exigidas por la ciencia, sino también aquellas exigidas por otros modos del discurso (menciona, *inter alia*, la historia artística y la historia

¹³ «La formulabilidad dentro de la estructura del cálculo de predicados no es una condición suficiente de inteligibilidad completa, pero para mí está bastante cercana a una [condición] necesaria» —Quine, *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, MA, y Londres, 1990, p. 72.

¹⁴ Véase, por ejemplo, *Word and Object*, sección 46, donde Quine ofrece un análisis extensional de enunciados disposicionales, y «Natural Kinds», donde sugiere que tales enunciados son eliminables de la ciencia una vez completada; «Burdick's Attitudes», *Synthese*, 52, 1982, p. 231, donde Quine subraya acerca de las actitudes proposicionales que «[c]omo las modalidades, ellas son una espina en la carne, pero no son una espina que se pueda retirar fácilmente»; «Reply to Putnam», en Hahn, L., y Schilpp, P.A., eds, *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, IL, 1986, pp. 430-1, para lo que he descrito como «su evidente alivio cuando puede colocar el foco en la física».

literaria), y por nuestra forma de hablar cotidiana y de sentido común acerca de cosas y personas y —aquí, cree, la Q-certificabilidad tendrá seguramente que ser sacrificada— sus propiedades y estado mentales.¹⁵

La concepción de la filosofía que Strawson favorece, como la concepción quineana con la que la contrasta, es un compuesto de varios elementos. Un tema, ya apuntado anteriormente, debe de ocuparse, no exclusivamente de los conceptos y categorías de la ciencia, sino también de los de otras disciplinas, y, más centralmente, de «la estructura de nuestro pensar común.» Llamaré a esto «el tema del alcance extra-científico.» Otro es que la tarea central de la filosofía es el análisis de las estructuras conceptuales y de las interconexiones —«el tema del análisis conceptual.» Un tercero es que esta tarea tiene que llevarse a cabo en un espíritu que es descriptivo mejor que crítico. Strawson a veces se refiere a esto como una forma de naturalismo, pero será menos confundente (a la vista de el uso, o mejor, los usos, diferentes de Quine de este término) llamarlo «el tema descriptivo».¹⁶

Si mi argumento ha sido correcto, el tema de la continuidad de Quine es independiente de su extensionalismo¹⁷ —e incompatible con su cientifismo. Los tres temas strawsonianos —el alcance extra-científico, el análisis conceptual, el descriptivismo— no están en tensión, pero son independientes unos de otros. Así está abierta la posibilidad de divorciar el tema de la continuidad de otros temas Quineanos, y de divorciar el tema del alcance extra-científico de otros temas strawsonianos —y de casarlos en una concepción intermedia. Esto es, en efecto, lo que me propongo.

Mi aproximación puede resumirse en cuatro temas. Primero: la filosofía está obligada a tratar cuestiones que no se construyen razonablemente bajo el alcance de las ciencias (esto es muy parecido al tema del alcance extracientífico de Strawson). Sin embargo, segundo: la investigación filosófica es en aspectos importantes como la investigación científica (esto es muy parecido al tema de la continuidad de Quine). Tercero: la investigación filosófica ni es puramente conceptual ni puramente empírica en su carácter, sino que es una combinación de las dos. Cuarto: el análisis de los conceptos y de las conexiones conceptuales de sentido común es una tarea importante de la filosofía, pero debería llevarse a cabo en un espíritu que sea, no puramente descriptivo, sino potencialmente crítico.

Comienzo con el primero de mis temas, y el más strawsoniano. Entre las cuestiones que legítimamente caen bajo el ámbito de la filosofía y que no puede razonablemente esperarse que sean contestadas por las ciencias, hay cuestiones *meta-científicas*, tales como si, y si es así por qué, el que una teoría haga predicciones que

¹⁵ Sobre propiedades, véase «Two Conceptions of Philosophy», pp. 311 ss.; sobre lo mental, «The Incoherence of Empiricism», pp. 140 ss.

¹⁶ Los tres temas se articulan, de varias maneras, en «Two Conceptions of Philosophy», *Skepticism and Naturalism*, y *Analysis and Metaphysics*.

La razón por la que el término «naturalismo» es potencialmente desorientador en este contexto es, por supuesto, que Quine lo usa en su aproximación a la epistemología, una aproximación que es, aunque ambivalentemente, cientifista. «Descriptivista» tiene también la ventaja de recordarnos la defensa de Strawson de la «metafísica descriptivista» tanto en *Individuals* (Methuen, Londres, 1959) como, más recientemente, en *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*.

¹⁷ «[L]a extensionalidad no es parte de mi concepción de la ciencia como tal», escribe Quine en *The Pursuit of Truth*, p. 72.

tengan éxito es una indicación de que es verdadera; qué predicados son inductivamente proyectables, y por qué esos lo son y otros no; sí, y si es así por qué, las ciencias tienen un estatuto epistémico especial. Así hay lo que podrían llamarse «cuestiones puente», tales como si las ontologías de la teoría física y de los objetos físicos de sentido común, o de la teoría neurofisiológica y de los estados mentales de sentido común, son genuinamente rivales, y, si es así, cómo se podría elegir entre ellas. Además hay cuestiones que son de carácter empírico, pero de tal alcance y generalidad que hay que calificarlas de filosóficas mejor que de científicas, tales como si la percepción involucra una relación directa con los objetos externos, o si es más bien una cuestión de inferencia a partir de los datos de los sentidos experimentados. Y además hay, como Strawson nos recuerda, meta-cuestiones acerca del teorizar histórico, literario, etc.; y cuestiones de estética, ética, y otras.

¿Qué ocurre con las cuestiones a las que Strawson concede la primera posición, cuestiones acerca de los conceptos de «nuestro entendimiento común», y de las relaciones entre ellas? Si les he dado una posición menos central, hasta ahora, de la que le da Strawson, es en parte porque las veo ubicuas — surgiendo, más tarde o más temprano, siempre que uno trate cualquiera de los diversos tipos de cuestiones extracientíficas enumerados anteriormente.¹⁸

Ahora vuelvo al segundo, y más quineano, de mis temas: que la filosofía es continua con la ciencia. Por supuesto, la interpretación que pretendo darle a esto es una interpretación modesta que evita cualquier contacto con las transmutaciones científicas a las que Quine está dispuesto. La filosofía es un tipo de investigación, un tipo de búsqueda de la verdad. Usa el método de la ciencia, en el sentido amplio y vago en el que no sólo los científicos, sino también los historiadores, los detectives, y el resto de nosotros, usamos «el método de la ciencia»: es decir, involucra el hacer conjeturas, desarrollarlas, contrastarlas, juzgar la verosimilitud de que sean verdaderas. La amplitud y vaguedad de esta caracterización es crucial; porque no hay ningún «método científico» en el sentido más estrecho y más preciso en el que este término se ha entendido a veces: ningún conjunto de reglas que puedan seguirse mecánicamente y que garanticen la producción de resultados verdaderos, o incluso probablemente verdaderos, y ningún método que sea peculiar a las ciencias, no disponible para investigadores de otros campos.

La investigación filosófica es también parecida a la investigación científica en aspirar a tanta precisión y tanto rigor como sea posible. La cautela de esta observación es también crucial; rigor y precisión, aunque por supuesto deseables, no son siempre consideraciones ni factibles ni decisivas. En fases tempranas titubeantes de la investigación, ya sea científica, matemática, o filosófica, una articulación analógica o metafórica o sólo completamente vaga es lo mejor que se puede hacer —y, en esta fase titubente, puede ser mejor que una precisión prematura que podría cortar inadvertidamente senderos que merecen exploración. De manera más importante, la investigación filosófica está obligada a aspirar, no sólo al rigor y a la precisión, sino también a la profundidad y a la amplitud; y, bastante obviamente, estos desiderata están a menudo en tensión. Esta tensión ciertamente no está ausente de la investiga-

¹⁸ La discusión de Strawson en *Analysis and Metaphysics*, pp. 10 ss., y, especialmente, p. 21, sugiere algo similar a este pensamiento.

ción científica; en la psicología contemporánea, por ejemplo, a la aspiración al rigor medible, matemático parece a menudo que se le da demasiado peso, y a la aspiración a encontrar verdades profundas y significativas acerca de lo que hace a la gente palpar, demasiado poco. Pero la tensión entre el rigor y la precisión, por un lado, y la profundidad y amplitud, por otro, pueden describirse sin demasiada exageración como *el* riesgo ocupacional de la filosofía; porque el alcance de la investigación filosófica es peculiarmente resistente a cualquier limitación artificial. La observación de James, que ningún sistema de filosofía puede esperar ser aceptado a menos que satisfaga tanto «la pasión por la simplificación» como «la pasión por distinguir», es apropiada.¹⁹

La precisión y el rigor no son completamente fáciles de definir. La extensionalidad es una virtud muy considerable en este sentido; porque las partes extensionales de nuestro lenguaje, aquellas que se traducen a una notación lógica, cuyas semánticas están bien especificadas, son aquellas de las que tenemos una mejor comprensión. Una vez más, sin embargo, la interpretación que pretendo dar a esta observación es una interpretación modesta que evita cualquier contacto con el extensionalismo dogmático al que Quine está dispuesto. En el esfuerzo por el rigor y la precisión, diría, uno busca propiamente, donde es posible, modos extensionales de construir nociones hasta aquí recalitrantes; que no es decir, sin embargo, a menos que y hasta que tales re-construcciones están a punto de salir, que uno propiamente renuncia a tales nociones completamente.

He sido, hasta aquí, deliberadamente evasiva acerca de si simpatizo, como Strawson ha escrito recientemente que hace, con la tesis de la *autonomía* de la filosofía.²⁰ Pero ahora puedo empezar a explicar por qué mi respuesta tendría que ser «sí y no». Una razón es que considero a la filosofía parecida a la ciencia en su objetivo y, en el sentido explicado anteriormente, en su método, pero diferente de la ciencia en su alcance. Otra razón es que acepto la posibilidad de que los resultados de las ciencias puedan tener una relevancia contributiva a algunos asuntos filosóficos (por ejemplo, acerca de los objetos de percepción), y al mismo tiempo negar que tales resultados puedan ser suficientes, por sí mismos, para resolverlos.²¹

Una razón añadida aparece en la interconexión entre mi segundo y mi tercer tema, a la que llamaré «el tema de la interrelación de lo conceptual y lo empírico». Aquí me abro paso entre Quine y Strawson, considerando la investigación filosófica como una combinación entre lo empírico y lo conceptual; como creo que lo hace la investigación científica, aunque, sin duda, en proporciones diferentes.

He apuntado ya dos de las fuentes de los elementos empíricos en la investigación filosófica. Primero, siempre que la filosofía se centre en cuestiones meta-científicas, la evidencia experiencial puede ser relevante a un nivel más alto, o más indirecto, de lo que lo sería para el teorizar científico. Segundo, porque la investigación filosófica está obligada a veces a responder a cuestiones que, aunque de tal abstracción y generalidad como para caer fuera del alcance de las ciencias, son

¹⁹ James, S.W., «The Sentiment of Rationality», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), Dover, New York, NY, 1956, pp. 66-7.

²⁰ «The Incoherence of Empiricism», p. 139.

²¹ Cf. *Evidence and Inquiry*, capítulo 5, sección V, y capítulo 6, secciones II y III.

manifiestamente sintéticas en carácter, se requerirá a veces, no una observación científica cuidadosamente controlada y diseñada, sino una atención cercana a rasgos de la experiencia común, cotidiana, tan ubicuos que pasan generalmente desapercibidos. Es interesante encontrar un gesto en la dirección de algo similar a esto cuando Strawson subraya que, a diferencia de filósofos más orientados hacia la ciencia, él está contento de vivir su vida intelectual «en la... atmósfera de lo más mundano —de lo que, en otra tradición, se ha llamado «*expérience vécue*»».²²

Hay también una tercera fuente, todavía no tocada: una mezcla de las estructuras e interconexiones empíricas dentro de las conceptuales que Strawson considera como el foco principal de atención filosófica. Algunos conceptos exhiben una gran cantidad de complejidad interna; y a veces esta complejidad interna depende de presuposiciones empíricas. Adapto la expresión de Putnam, «concepto de la constelación de leyes»,²³ para conceptos que presupongan leyes naturales que valgan junto con el conjunto de características que ellas representan cuando se unen. (Creo que los conceptos de género natural son así). Esta es una manera, pero no la única, en la que las presuposiciones empíricas se construyen en la estructura conceptual. Otro tipo de caso se ejemplifica mediante nuestra concepción de la evidencia de los sentidos, que, como he argumentado en otro sitio, ha construido en ella la presuposición de que nuestros sentidos son una fuente de información acerca de las cosas y eventos a nuestro alrededor.²⁴ Incluso los conceptos aparentemente menos multidimensionales —aquellos sobre los que descansan los más viejos ejemplos de verdad analítica— a veces inesperadamente revelan profundidades empíricas escondidas, como Quinton nos recuerda cuando advierte el problema que la posibilidad de surrogación ha creado para la definición de «madre de x».²⁵ Esta interrelación de lo empírico y lo conceptual está detrás del fenómeno de la textura abierta: a medida que nuestro conocimiento crece, algunos de nuestros conceptos se hacen más determinados, y otros sufren una suerte de fragmentación.

En la introducción a *Individuals*, Strawson escribe que hay un núcleo de conceptos y categorías que «no tienen historia».²⁶ Tanto ahí como, más recientemente, en *Skepticism and Naturalism*, reconoce que, mientras que algunos conceptos son, en lo esencial, comunes a todos los tiempos y culturas, y han perdurado con poco cambio o crecimiento, otros son menos estables, han sufrido cambios mayores, un crecimiento más significativo.²⁷ Los conceptos sobre los que se centra *Individuals* —de un objeto físico, de una persona— están, sin duda, entre los más estables. Sin embargo, incluso estos, creo, han cambiado y crecido en significado con el tiempo. Esto es por lo que creo que el análisis metafísico debería ser, no tan puramente descriptivo como Strawson sugiere, sino abierto a la posibilidad de que incluso los conceptos y categorías más estables pueden necesitar refinarse, despojarse de aumen-

²² Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 318; cf. *Skepticism and Naturalism*, p. 52.

²³ Putnam, H., «The Analytic and the Synthetic», en Feigl, H. y Maxwell, G., eds, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1962, p. 376.

²⁴ *Evidence and Inquiry*, capítulo 5, sección V. Cf. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, pp. 60-61.

²⁵ Quinton, A.M., «Doing Without Meanings», en Barrett y Gibson, *Perspectives on Quine*, pp. 302-3.

²⁶ Strawson, *Individuals*, Methuen, Londres, 1959, p. 10.

²⁷ Strawson, *Skepticism and Naturalism*, pp. 14 ss.

tos indefendibles, e incluso de correcciones de presuposiciones empíricas implícitas. Este es mi cuarto tema, el tema, como lo llamaré, del «sentido común crítico».

En el caso de que no sea obvio, déjenme señalar explícitamente la conexión entre este tema, y mi referencia anterior a lo que llamé «cuestiones puente», cuestiones acerca de la relación de las categorías y conceptos del entendimiento común con las categorías y conceptos de la ciencia, a veces en aparente competición.

Para aliviar la abstracción de la discusión hasta aquí, podría ser apropiado mirar con un poco más de detalle a un tipo de cuestión puente que, de diferentes modos, han desarrollado tanto Strawson como Quine: la cuestión de la relación de las adscripciones de sentido común de estados mentales con las categorías y conceptos de las ciencias de la cognición.

Desde hace tiempo, algunos filósofos científicos sin ambigüedad, que afirman que las creencias no tienen sitio en la mejor ciencia actual, han repudiado la «psicología de la gente común» (*folk psychology*) y negado completamente que haya cosas tales como creencias.²⁸ Quine no ha ido tan lejos. Pero ha parecido siempre ambivalente, incómodo: para eliminar las creencias en conjunto parece amenazar la viabilidad de la historia, de las ciencias humanas —y de la epistemología; pero la prospectiva de una clara reducción a estados del cerebro es oscura, y las ascripciones de creencia aparecen como irremediabilmente intensionales.

Strawson no simpatiza con la aspiración «de purificar la teoría del conocimiento de todas las nociones intensionales».²⁹ Desde el elogiado tercer capítulo de *Individuals*, ha subrayado que nuestro concepto de una persona es de el de un «ser unitario irreducible y esencialmente... caracterizable como aquel que satisface al mismo tiempo predicados psicológicos, o mentalistas, y materiales, o fisicalistas». Y no se deja impresionar por aquellos que, «aparentemente con una intención peyorativa», se refieren a nuestras explicaciones mentalistas de la conducta como «psicología de la gente común» —el tipo de explicaciones dadas, como él irónicamente lo dice, «por gente tan simple como Shakespeare, Tolstoy, Proust, y Henry James».³⁰ (Y, se podría añadir, por gente tan simple, y sicólogos sutiles, como William James y Alexander Bain.)

Las historias físicas y psicológicas que podemos contar acerca de una persona, sugiere Strawson, son «historias contadas desde dos puntos de vista diferentes»; aparece la perplejidad, continúa, cuando «intentamos una historia unificada donde no se puede tener ninguna».³¹ Y recientemente la ambivalencia de Quine parece haber cristalizado en una actitud de algún modo similar. En *The Pursuit of Truth* Quine escribe sin ambigüedad que considera lo intencional a la vez irreducible e indispensable, y, aunque no con la misma falta de ambigüedad, que no deberíamos

²⁸ Churchland, P.M., *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA y Londres, 1989; Stich, S. P., *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA y Londres, 1983.

²⁹ «The Incoherence of Empiricism», p. 143.

³⁰ Las citas son de *Skepticism and Naturalism*, pp. 54, 56.

³¹ *Skepticism and Naturalism*, p. 62; pero recordemos su caracterización, citada anteriormente, de nuestro concepto de una persona como un ser «unitario».

buscar una unificación teórica de las historias físicas y psicológicas, sino sólo, «separadamente a la vez», «un recubrimiento alternativo».³²

Tengo completa simpatía con la actitud enérgicamente despreciativa de Strawson a aquellos que simplemente repudiarían los estados mentales como «sicología popular» no científica. Al mismo tiempo, siento la fuerza de las preocupaciones de Quine acerca de la realización física de las creencias, y acerca del carácter aparentemente no-extensional de la adscripción de creencias. Pero —esto, naturalmente, lo confieso con una cierta turbación— el punto en el que, parece, Quine ha llegado desde hace tiempo a coincidir con Strawson, que no hay una historia unificada que pueda darse, no encaja conmigo de una manera completamente cómoda. (La incomodidad se debe, en parte, a cierta ambigüedad en «unificada», un punto al que volveré).

El concepto de creencia está, creo, entre aquellos conceptos que son, en lo esencial, comunes a todos los tiempos y culturas; pero necesita articulación, refinamiento, y acomodación a nuestro mejor teorizar científico: mi articulación empezaría con una distinción de dos sentidos de «creencia»: para referir a un *estado* de creencia, *el que alguien crea algo*, y para referir al *contenido* de una creencia, *una proposición, lo que alguien cree* (de aquí en adelante, para abreviar «E-creencia» versus «C-creencia»).

Los estados de creencias, las E-creencias, involucran lo que Price llamó «disposiciones multiformes»,³³ esto es, amalgamas interconectadas de disposiciones (sin duda extremadamente complejas) con la conducta verbal y no-verbal: a aseverar, o a asentir a tales-y-cuales oraciones y fragmentos de oraciones,³⁴ y a comprometerse en esta o aquella conducta en relación a las cosas, eventos, etc., acerca de las cuales son estas oraciones, etc. Mi E-creencia de que el hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso, por ejemplo, involucraría, *inter alia*, una disposición a aseverar, o a asentir a oraciones tales como «El hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso», y una disposición, si necesito llegar al otro lado del lago, a ponerme a cruzar. El asentimiento es sincero si va acompañado de la disposición no-verbal apropiada.³⁵

Esta articulación de lo que está involucrado en una E-creencia, esquemática como es, sugiere algunos apuntes al comentario de Reids acerca del escepticismo. Aunque un filósofo puede exhibir el tipo de conducta *verbal* característica de una E-creencia de que no nos podemos fiar nunca de la evidencia de los sentidos, nadie podría conducir su vida por mucho tiempo de una forma que exhibiera los tipos de

³² Digo «no con la misma falta de ambigüedad» porque Quine escribe en un punto que «hay una buena razón para no intentar eliminar [el discurso intencional] de nuestra teoría científica del mundo para hacer un sistema más comprensivo», pero luego, en la página siguiente, [dice] que «[h]ay lugar para la ciencia en la parte intensional también» (*The Pursuit of Truth*, pp. 71-2; el contexto deja claro que la diferencia entre «intencional» e «intensional» no explica el aparente cambio).

Recuerdo que las secciones relevantes de *The Pursuit of Truth* han sido modificadas sensiblemente en la edición revisada de 1992 donde Quine describe el discurso intencional como «complementación de la ciencia natural en su forma incommensurable» (p. 93) y aparece el desánimo en relación con la «salvageability» de las actitudes proposicionales *de re* (pp. 70-71). No abordaré estas dificultades aquí.

³³ Price, H.H., *Belief*, Allen and Unwin, Londres, 1969, pp. 267 ss.

³⁴ U otros signos no-naturales.

³⁵ Cf. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, p. 80.

conducta *no-verbal* característicos de esta E-creencia. Reid lo dice de manera más intensa:

«Este de hecho ha sido siempre el destino de los pocos que han profesado el *escepticismo*, que cuando han hecho lo que pueden para desacreditar a sus sentidos, se encuentran a sí mismos, después de todo, en la necesidad de confiar en ellos.... Nunca he oído de ningún escéptico que se de con la cabeza en un poste... porque no haya creído a sus ojos».³⁶

Esta articulación sugiere también porqué uno esperaría que la misma E-creencia se realizara de manera diferente en distintas personas. El complejo de disposiciones involucradas en mi creencia de que p incluirá mi disposición a asentir a, o a aseverar, ciertas oraciones castellanas, y mi disposición a actuar de ciertas maneras en las circunstancias en las que me encuentro; que involucrado en la creencia de Iván de la misma cosa pudiera estar incluida su disposición a asentir a, o a aseverar, ciertas oraciones rusas, y su disposición a actuar de ciertas maneras bastante diferentes en las circunstancias diferentes en las que se encuentra. Esta articulación también le permite a uno evitar la delicada cuestión de cómo los estados del cerebro podrían tener propiedades semánticas, dejando claro que no son las oraciones, sino las disposiciones a asentir a oraciones, las que están en la cabeza. Y sugiere incluso una acomodación con alguna investigación reciente en las ciencias del cerebro. A diferencia de Paul Churchland, quien profesa que cree que, puesto que los mecanismos supuestos en la neurofisiología conexionista son no-proposicionales en su estructura, deberíamos concluir que no hay cosas tales como creencias, considero que este trabajo contribuye a nuestro entendimiento de cómo una persona identifica y reconoce, entre otras cosas, las expresiones lingüísticas, de las que las disposiciones a asentir a ellas constituyen un camino de la disposición multiforme de una E-creencia.

Nuestras creencias son acerca de cosas y eventos en el mundo; mi creencia de que el hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso apenas podría contribuir a la explicación de mi conducta a menos que estuviera referida al hielo del lago, el hielo a través del cual camino. Pero ¿cómo podría acomodarse el requisito de que mi C-creencia sea acerca del hielo del Lago Tal-y-Cual? —después de todo, podría no tener idea de qué lago es este. Esto podría conseguirse construyendo una C-creencia como si fuera acerca de algún objeto común, pero acerca de ese objeto bajo una cierta descripción; como Burdick propone,³⁷ como si fuera acerca de un par ordenado de un objeto y un predicado, el último representando el «modo de presentación» apropiado —en el caso actual, como si fuera del hielo en el Lago Tal-y-Cual, «el hielo en el lago en el que estoy.» En esta reconstrucción no queda nada irredimiblemente intensional; pero el papel del modo de presentación, el predicado

³⁶ Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, capítulo II, *Works*, ed. Wright, G. N., Thomas Tegg, Londres, 1842, pp. 28-9. Un poco antes en el mismo capítulo (p. 22), Reid observa que un verdadero escéptico sería considerado un lunático, y que sería inapropiado «razonar seriamente con una persona así».

Véase también Strawson, *Skepticism and Naturalism*, pp. 11-12, 33, 39.

³⁷ Burdick, H., «A Logical Form for the Propositional Attitudes», *Synthese*, 52, 1982, 185-230.

mencionado, en la explicación, sugiere una explicación de por qué mis adscripciones de creencia podría *parecer* que involucran objetos no-extensionales.³⁸

¿Ha sido esto una «historia unificada»? Sí y no. Sí: los seres humanos son objetos físicos en un entorno físico, organismos físicos capaces de razonar y de una acción intencional. No: no puede esperarse que la explicación de la conducta intencional de una persona se reducirá a una historia puramente neurofisiológica. Excepto las reacciones reflejas o la «conducta» determinada estructuralmente, la conducta intencional está mediada por signos. La mejor manera que encuentro para expresarlo es esta: la historia puede unificarse en el sentido en el que uno puede unificar un mapa de contornos y un mapa de carreteras del mismo terreno. (Quizá sea la influencia de la concepción completamente reduccionista de los Positivistas de la «ciencia unificada» la responsable de nuestra pérdida de visión de este modesto pero importante sentido de «unificado»).

La esperanza es haber ilustrado cómo, como sugiere el tema de la continuidad, el análisis filosófico puede encontrar alguna acomodación de los conceptos de sentido común con la teoría científica, y, como el tema del sentido común crítico sugiere, refina y precisa nuestros conceptos pre-analíticos.

Elijo la expresión «sentido común crítico» no sólo por su corrección intrínseca, sino también por su resonancia histórica. Deriva de Peirce (quien la usa en referencia a su tentativa de síntesis de elementos de las respuesta de Reid y Kant a Hume).³⁹ Mi intención, al usar la expresión, no es sólo sugerir los antecedentes históricos de mi cuarto tema, sino también reconocer que la concepción de las tareas de la filosofía que he estado articulando aquí es, en lo esencial, de Peirce.

Es bastante conocido que Peirce aspiraba a una filosofía reformada, «científica»; lo que no es tan conocido es cuánto se alejaría del cientifismo de mucha filosofía contemporánea su concepción de lo que tal filosofía reformada, científica, habría de ser. Debería, primero de todo, tratarse con «la actitud científica», por lo que Peirce quiere decir: desde un deseo puro, desinteresado, de descubrir cómo son las cosas. Y usaría «el método científico», por lo que Peirce quiere decir: el método de la experiencia y el razonamiento, abductivo, deductivo e inductivo. Nada de esto implica, como el cientifismo reformista supone, que las cuestiones filosóficas tienen que volver a las ciencias para su resolución, mucho menos, como el cientifismo revolucionario supone, que las cuestiones filosóficas están mal concebidas; y, de hecho, Peirce explícitamente niega estas afirmaciones cientifistas. Implica que la investigación filosófica depende, en parte, de la experiencia; y, de hecho, Peirce explícitamente argumenta que uno de los rasgos distintivos de la investigación filosófica es que depende, no, como las ciencias naturales, de la observación experimentalmente artificial y controlada, sino de rasgos de nuestra experiencia cotidiana tan comunes que generalmente pasan desapercibidos —de ahí su interés por la fenomenología, o, como él la llama, «faneroscopía». La Máxima Pragmática, de acuerdo con la cual el significado de un concepto se da mediante (una lista abierta

³⁸ Véase capítulo 8 de *Evidence and Inquiry* para más discusión pertinente.

³⁹ Peirce, C.S., *Collected Papers*, eds Hartshorne, C., Weiss, P. and Burks, A., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-58, 5.505, c.1905.

de condicionales subjuntivos que representan) las consecuencias experimentales de su aplicación, es bastante conocida; lo que no es tan conocido es su conexión con la tesis de Peirce de que el significado crece, que los conceptos se hacen más precisos, conforme nuestro conocimiento crece. Y parte de lo que Peirce quiere decir al describir su filosofía como «sentido común crítico» es que, aunque —evitando la duda subrepticia, sobre el papel, del método cartesiano— toma las creencias naturales, instintivas del sentido común como punto de partida, no las acepta acríticamente; porque su aparente indubitabilidad, observa, es proporcional a su vaguedad, y así tienen necesidad de ulterior precisión, de re-formulación, de escrutinio crítico.⁴⁰

Si mis cuatro temas son reminiscentes de Peirce, la sugerencia de Strawson de que la concepción que uno tenga de la filosofía es una cuestión de temperamento individual es reminiscente de la discusión de James acerca de los que tienen una mente suave y una mente rígida.⁴¹ Strawson dice, «quizás una cuestión de temperamento individual», y, como su calificación sugiere, el asunto no está completamente claro. La sugerencia es verdadera si se interpreta simplemente como si aludiera a ciertos hechos acerca de la división del trabajo individual. Algunos, sin duda, se ajustan mejor por cuestiones de gusto y temperamento al trabajo en filosofía de la ciencia, otros al trabajo en ética, digamos, o en filosofía de la literatura. Algunos, sin duda, se ajustan mejor por gusto y temperamento a la teorización especulativa de pinceladas gruesas, otros a la articulación lógica o analítica del detalle fino. Y esto es todo para bien; la investigación filosófica seguramente avanza por estos tipos de diversidad.

Más allá de este punto, sin embargo, la sugerencia parece demasiado blanda; como, de hecho, se revela en la crítica de Strawson al extensionalismo de Quine y a sus inclinaciones científicas. La diferencia entre la aproximación de Strawson a la filosofía y la de Quine no es simplemente una cuestión de que Quine favorezca a la filosofía de la ciencia y Strawson a las cuestiones tradicionales de metafísica, ni simplemente una cuestión de las preferencias de Quine por las técnicas precisas pero

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Peirce, C.S., *Collected Papers*, 6.1-5, 1898, y 1.126-9, c. 1905 (acerca de la necesidad de la actitud científica y el método científico en filosofía); 1.241, 1902 (acerca de la confianza de la filosofía en las «observaciones tal como aparecen en el rango de toda experiencia despierta del hombre,» como *coenoscopy*); 5.14-40, 1903 (acerca de la Máxima Pragmática); 2.302, c. 1895 (acerca del crecimiento del significado); 5.439-42, 1905, y 5.497 ss, c. 1905 (acerca de la necesidad de criticar y refinar las creencias de sentido común). El rechazo de Peirce del cientifismo es tan delicioso que lo cito: «hacer experimentos para asegurar, por ejemplo, si hay o no uniformidad en la naturaleza, rivalizaría con el añadir una cucharadita de sacarina al océano para endulzarlo», 5.522, c.1905.

Los académicos podrían disfrutar también con el comentario de Peirce acerca de lo que estos días nos apresuramos a despreciar como «sicología popular»: «No hay la menor razón para apoyar que la sicología natural sea en absoluto ajustadamente verdadera; por el contrario, probablemente involucra grandes errores. Al mismo tiempo, su autoridad debe permitirse que sea muy alta en consideración a todos los rasgos que tienen importancia en la conducción de la vida; porque, como un todo, el hombre ha prosperado bajo esas creencias» — 7.441, c. 1893; y por su anticipación a algunos temas del conexionismo en un memorable pasaje de «Psychognosy» en 7.370, 1902.

Merecería la pena mencionar también que Quine recensionó los volúmenes II, III, y IV de los *Collected Papers* de Peirce en *Isis*, 19, 1933, 220-9, 22, 1934, 285-97 y 551-3.

⁴¹ James, W., *Pragmatism* (1907), eds Burkhardt, F. y Bowers, F., Harvard University Press, Cambridge, MA, y Londres, 1975, p. 13. (Hago notar a propósito que, aunque la sugerencia de James de que un filósofo pragmatista combinará típicamente elementos de ambos temperamentos tiene alguna plausibilidad histórica, parece que diferentes filósofos pragmatistas han hecho eso en virtud de diferentes combinaciones de elementos.)

Hago notar también un ápice de pragmatismo en el enfoque de Strawson de en qué forma el concepto de agencia contribuye a otros conceptos, por ejemplo, el de localización (*Analysis and Metaphysics*, p. 78).

restringidas de la lógica extensional y de Strawson de los recursos más amplios, sutiles, pero más vagos, del análisis del lenguaje natural. Más allá de esto, hay asuntos, no de gusto o temperamento, sino de sustancia. Han sido estos los que me han concernido aquí.

Traducción: *María José Frápolli*