

La epistemología naturalista de Willard V. O. Quine, o el ostracismo de las ciencias del hombre

Pedro Gómez García

Pensamiento (Madrid), 1987, vol. 43, nº 172: 399-424.

Con el título "Lo cultural, punto ciego en la epistemología naturalista de Willard van Orman Quine", en Juan José Acero y Tomás Calvo Martínez (ed.), *Symposium Quine*. Granada, Publicaciones de la Universidad, 1987: 235-243.

RESUMEN

Un examen crítico del concepto de enunciado observacional, en la obra de Quine, lleva a desdibujar la barrera trazada entre enunciados observacionales y teoría, más allá de lo que el mismo Quine está dispuesto a admitir. Y es que, aun cuando no se nombre, la cultura, cuya permeabilidad con la ciencia es argumentable, está omnipresente. De modo que la «naturalización» de la epistemología en términos quinianos, si bien constituye un giro necesario para plantear el problema gnoseológico no *a priori*, sino en el proceso real del conocer, con todo se acantona en un reduccionismo físico, incapaz de dotar de estatuto específico a las ciencias sociales y humanas y dispuesto a laminar toda diferencia cultural. Es urgente fundar otra epistemología *enculturada*, que dé cuenta no sólo de la unidad de la naturaleza, sino igualmente de la pluralidad antropológica.

Empirismo relativo

Desdogmatizar el empirismo constituye el objetivo permanente de la epistemología quiniiana. Para ello, se aleja del empirismo radical, relativizándolo. Él mismo resume esa evolución en sus «Cinco hitos del empirismo» (Quine 1981: 67-72).

1º El desplazamiento del foco de atención desde las ideas a las *palabras*, es decir, a la lengua, cuyos términos-conceptos tienen el sentido de su definición en términos sensoriales —definición no aislada, sino contextual—. Quine rechaza el empirismo reductivista de los términos individuales (1953, p. 74).

2º El desplazamiento desde los términos a los *enunciados*, en los que se cumple la definición contextual, tratando de verificar el significado de las verdades y creencias. Quine recusa también el empirismo de los enunciados teóricos individuales (1953: 75).

3º El desplazamiento desde los enunciados a los *sistemas de enunciados*, con un enfoque holista, que, tras oscilaciones, llama moderado o relativo. Quine opta por un *holismo* que vincula el plano de la teoría con el de la experiencia sensible por conjuntos —como más adelante expondremos—.

4º La postulación del *monismo metodológico*, requerido por el holismo teórico, una vez demostrada la indistinción radical entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos, separados sólo por una «imaginaria frontera» (Quine 1953: 81; también 1974: 96-99).

5º La tesis del *naturalismo*, que, abandonando por imposible una filosofía primera (o epistemología preliminar a la ciencia), aboga por una inclusión de la teoría del conocimiento en el sistema de la ciencia natural, asimilando la epistemología a cierto tipo de psicología empírica, de neurología y, desiderativamente, de física.

Por este itinerario, habiendo dejado de «soñar en deducir la ciencia a partir de los datos sensibles» (Quine 1969: 111), pretende atenerse a un *empirismo relativo*, cuya máxima sea: «no alejarse de la evidencia sensorial más de lo que se necesite». Pues, dice, «hemos abandonado el empirismo radical al abandonar la vieja esperanza de traducir el discurso sobre cuerpos a discurso sobre sensaciones» (1974: 162). En el aspecto ontológico, asume una «interpretación objetual» (1974: 163), los cuerpos y objetos de la banda media del mundo de nuestra experiencia común.

Los pilares de esta epistemología empirista revisada parecen ser dos, el *holismo* y el *naturalismo*, puesto que el monismo metodológico no es más que una consecuencia del holismo y estriba en el naturalismo. Los dos se refuerzan mutuamente, tratando el holismo de dar coherencia al sistema teórico y el naturalismo de asegurar e identificar su contenido empírico. Reconsideremos el planteamiento de cada uno de ellos, con sus implicaciones epistemológicas.

Holismo versátil

En algún sentido, los saberes y creencias se hallan interconectados en su totalidad, de manera que «el filósofo y el científico van en la misma barca». Y «la ciencia es sentido común autoconsciente» (Quine 1960: 17). Pero, en realidad, no se ajusta a eso el holismo quiniiano, sino estrictamente al conjunto de la teoría científica, tal como se desprende de su definición según la cual «la epistemología se ocupa de la fundamentación de la ciencia» (1969: 93), es decir, del «conocimiento natural», en última instancia físico. No se trata, claro está, de una teoría general del conocimiento, sino sólo de la ciencia: esa «laboriosa estructura lingüística, construida con términos teóricos relacionados por hipótesis construidas, y que conecta con los acontecimientos observables aquí y allá» (1975: 71), de modo que permite al científico predecir futuras observaciones a partir de las pasadas, mediante un método hipotético-deductivo.

Aunque Quine relacione su holismo con Pierre Duhem, preferimos ceñirnos a sus propios escritos que, a lo largo de treinta años, dan cabida a afirmaciones un tanto paradójicas. En efecto, en «Dos dogmas del empirismo», tras refutar el dogma reductivista de la verificación individual de los enunciados y el dogma de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, derivado de aquél, Quine expone su opinión de que «nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente» (1953: 75). Y asevera taxativamente: «La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia» (1953: 76); tiene por «erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado»

(p. 77). Los enunciados teóricos no se verifican uno a uno en la experiencia, sino como conjunto total. Si la predicción falla, queda cuestionado el sistema de la ciencia y habrá que reajustarlo en alguna parte, normalmente en sus enunciados periféricos, más próximos a la experiencia, buscando perturbar lo menos posible al sistema y su núcleo duro. La totalidad de la ciencia «está subdeterminada por la experiencia», sólo «el contorno del sistema tiene que cuadrar con la experiencia» (1953: 80), mientras que la trama interna la forman elaborados mitos y ficciones, regidos por un criterio de economía explicativa.

En el decisivo texto sobre la *naturalización de la epistemología*, ya aparece algo mitigado el holismo: No hace falta atribuir el verdadero contenido empírico sólomente a la ciencia total. Basta con que haya «una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto», «un bloque de teoría considerada como un todo», «una porción suficientemente inclusiva de la teoría», para que tenga su significado empírico, o sus consecuencias empíricas. Sin embargo, sigue manteniendo con firmeza que «los enunciados componentes no tienen, sencillamente, significados empíricos» (Quine 1969: 105). Los enunciados teóricos simples «no tienen consecuencias empíricas que puedan ser llamadas propiamente suyas» (p. 117). A diferencia de los teóricos, los enunciados observacionales, situados «en la periferia sensorial del cuerpo científico», constituyen la unidad mínima verificable y cuentan con un contenido empírico propio y básico. Hay que sobreentender que los enunciados observacionales caen fuera de la teoría (punto no tan claro en todos los pasajes).

Esa moderación impresa al holismo llega al extremo, en las antípodas de la posición inicial, cuando replantea el tema en *Teorías y cosas*, en el capítulo titulado «Cinco hitos del empirismo». Ahí, al preguntarse cuál sería el vehículo del significado empírico, responde que «habría que verlo como una cuestión de grado». Todas las ciencias comparten ciertos parámetros lógicos y matemáticos comunes, sin que por ello haga falta pensar que nuestro sistema científico del mundo está implicado en bloque en cada predicción. Repite que se puede atribuir significado empírico independiente a «porciones más modestas» de teoría. Pero va más allá, al añadir que «también sería erróneo suponer que *ningún* enunciado simple de una teoría tiene su significado empírico separable. Los enunciados teóricos van gradualmente hasta los enunciados observacionales; la observacionalidad es cuestión de grado, a saber, el grado de acuerdo espontáneo que el enunciado merecería de los testigos presentes» (Quine 1981: 71). Literalmente, comprobamos una retractación que invierte afirmaciones anteriores, sin renunciar al holismo, cosa que muestra a las claras la versatilidad de éste. Según Quine, «debería verse sólo como un holismo moderado o relativo» (1981: 71). Tan relativo que resulta compatible con lo que podríamos llamar un *merismo* de fragmentos teóricos, y hasta con un atomismo de enunciados. ¿No queda en entredicho la sistematicidad de la ciencia, a veces descrita como «superestructura laberíntica»? Ya no es imprescindible la red entera de la teoría para capturar el escurridizo significado; basta un retazo, o un hilo; pues donde menos se espera salta lo empírico.

Naturalismo radical

Si en el campo de la teoría los enunciados sintéticos y los analíticos no difieren más que en grado (todos dependen de la experiencia, si bien estos últimos son los que resultan siempre verificados), de ahí se sigue no sólo la existencia de un solo campo del saber (no hay división radical entre ciencias formales y ciencias naturales), sino el monismo metodológico y, además, la naturalización de la epistemología. Pues no sería posible ya fundarla lógicamente, analíticamente, desde fuera de las ciencias de carácter «sintético» y sin contar con ellas. El problema epistemológico se plantea sin remedio dentro del dominio de las ciencias empíricas: frente al radicalismo del empirismo lógico, Quine sustenta un empirismo relativo radicalmente naturalista.

Este nuevo planteamiento en la fundamentación de la ciencia da un giro hacia el estudio de los procesos reales del conocimiento y de su progreso. Demostrada la inviabilidad del induccionismo y de la «reconstrucción racional» (R. Carnap), opta por la reconstrucción genética del proceso psicológico, para «descubrir cómo se desarrolla y se aprende de hecho la ciencia» (Quine 1969: 104). Con tal fin, apela a la perspectiva de la *psicología* empírica: «La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico» (1969: 109). Inicialmente se inspira en el conductismo de Burrus F. Skinner. Ante el *estímulo* de ciertos tipos de irradiación sensorial (evidencia), el sujeto da una *respuesta* que llega a describir prolijamente el mundo externo (teoría). La epistemología quiniana se propone investigar la relación entre la evidencia empírica y la teoría, cómo el sujeto humano, a partir de los datos observados, proyecta una teoría que los trasciende.

A la par, puesto que toda ciencia consiste en enjambres de enunciados, la epistemología se apoyará igualmente en la *lingüística*, o sea, en la semántica, como teoría del significado y la verificación, entendida conforme al modelo holista ya expuesto. Así, pues, cierta psicología y cierta lingüística sientan los cimientos sobre los que la ciencia se fundamenta a sí misma, clarificando los procesos que conducen a ella (cfr. Quine 1975: 68).

Es verdad que nuestro autor menciona, en el capítulo sobre la epistemología naturalizada, y a manera de apéndice, otras dos perspectivas que pueden hacer progresar el proyecto de indagación «natural» del conocimiento. Apunta, por un lado, al estudio de «normas perceptuales» extralingüísticas, que podrían ser en parte universales y en parte «culturalmente variables» (1969: 118). Y, por otro, a los logros de la «epistemología evolucionista», que profundiza en la filogénesis del aparato cognitivo, relacionando la evolución de sus estructuras con su valor de supervivencia. Ambos métodos, de cuya fecundidad hay escaso eco en Quine, pertenecen, respectivamente, el segundo, a la antropología biológica, y el primero, a la antropología cultural. Precisamente desde esta antropología cultural cabe oponer reparos a la «naturalización» en los términos quinianos —veremos más adelante—.

Por ahora, subrayaremos el naturalismo epistemológico radical al que propende, vinculado al darwinismo, la etología y la neurología, que le hace concebir la misma ciencia como «un dispositivo biológico para anticipar la experiencia» (Quine 1975: 72). Pues «el naturalismo no repudia la epistemología, sino que la asimila a la psicología empírica», la fundamenta «en el aprendizaje de la lengua y en la neurología de la percepción» y, finalmente, «se sentirá libre para aplicar la física, si ve el modo» (1981: 72). Tal es la fe filosófica que atraviesa los planteamientos de Quine, postulando no sólo la indiscriminación entre ciencias humanas y ciencias naturales, sino la reducción de estas últimas a pura física: un solo nivel, una sola metodología.

Frontera entre observación y teoría

Lo mismo que para el empirismo lógico era fundamental la distinción entre lo analítico y lo sintético, para la epistemología naturalista de Quine resulta fundamental afianzar la barrera entre *lo observacional* y *lo teórico*. Los enunciados se dividen en dos clases irreductibles: los que pertenecen al sistema de la teoría científica y los que rodean sus murallas, en trato directo con las estimulaciones sensoriales.

Veamos cómo concibe nuestro epistemólogo las etapas del proceso «natural» que conduce al conocimiento, es decir, a los enunciados teóricos, a partir de los enunciados observacionales, esto es de los basados en la estimulación y su correlato físico.

1) De la estimulación física al enunciado observacional

En textos más antiguos, Quine se refiere a la base empírica del conocimiento —y a la prioridad epistemológica— situándola en la «experiencia», con la que se relacionan directamente los enunciados periféricos del sistema teórico. Lo caracteriza como experiencia sensorial, inmediata, de objetos, que, siendo privada, es a la vez compartible públicamente (Quine 1950: 16-17; 1953: 73 y ss.). De modo que los enunciados acerca del mundo se someten «al tribunal de la experiencia sensible» (1953: 75). Se trata de un concepto tomado del círculo vienés, al que se ha dotado de otras connotaciones teóricas, en la medida en que su contenido se distancia de los «datos de los sentidos» para decantarse por los «objetos físicos». No obstante, en obras más recientes, concretamente a partir de *Palabra y objeto* (1960), Quine reprime el uso del término «experiencia», sustituyéndolo por el de «estimulación», dado su apego naturalista y conductista.

La realidad del mundo exterior afecta al sujeto humano físico como estímulos que percuten sus órganos sensoriales. Determinados conjuntos estimulares percibidos son postulados como objetos, con los que se aprende a asociar enunciados. Estos enunciados los llama *observacionales*, y se suponen limpios del polvo y la paja de toda teoría. Como prueba aduce Quine, repetidamente, el caso del aprendizaje infantil de la lengua materna y el del etnolingüista que aprende una lengua completamente exótica.

En ambos casos, se establece un vínculo entre la situación estimulativa observable y el enunciado observacional que pronuncia el adulto, en el primer caso, o el nativo, en el segundo, que están compartiendo la misma situación. Aquí radica toda la evidencia observacional para las teorías, todo su significado o contenido empírico. Ese contenido le viene dado, pues, por la «estimulación física, cuya mayor proximidad causal a los receptores sensoriales sienta su prioridad epistemológica» (Quine 1969: 112). Lo que interesa a nuestro autor no es la correspondencia de la estimulación con la percepción o experiencia del sujeto, sino enlazar enunciados de observación con estimulaciones observables por todos, a fin de asegurarse así un puente «natural» entre ambos, por el que la realidad se embarca en el lenguaje. Con este interés, va perfilando su definición de los *enunciados observacionales*: Son aquellos que «están máximamente condicionados por estimulación sensorial concurrente, más que por información colateral almacenada» (Quine 1969: 113); de forma que el asentimiento a un enunciado de éstos depende exclusivamente de la estimulación sensorial presente en ese instante y no de otra información almacenada, salvo la imprescindible para comprender dicho enunciado. Ante el problema de distinguir cuáles son los enunciados que cumplen tales condiciones, el criterio será «la aceptación por toda la comunidad» (1969: 114), o por «una comunidad de especialistas» (1969: 115).

Por tanto, «lo que cuenta como enunciado de observación varía con la amplitud de la comunidad considerada. Pero siempre podemos obtener un patrón absoluto tomando todos los hablantes de una lengua o la mayoría» (1969: 116). El enunciado observacional, en la periferia de la ciencia, lleva una carga de contenido empírico propio, evidente para la observación intersubjetiva, a la que recurren las hipótesis científicas como a su tribunal supremo de apelación.

En escritos posteriores, Quine vuelve a recalcar las características del enunciado observacional. Es aquél cuyo valor de verdad depende: 1) de la ocasión o circunstancias de su elocución; 2) de que esas circunstancias sean ostensibles, es decir, observables intersubjetivamente; y 3) de que el enunciado sea capaz de suscitar asentimiento por parte de todos los testigos que dominan la lengua (1975: 72-73). En resumen, se trataría de una secuencia lingüística asociada a una observación sensorial inmediata, presente, único punto de contacto con la evidencia; ya que «nuestra información acerca del mundo se limita a irritaciones de nuestras superficies» (1981: 72), y «toda nuestra información acerca del mundo nos llega por el impacto de fuerzas externas en nuestras superficies sensoriales» (1986:2). Ahora bien, como el intento de establecer la correspondencia entre el lenguaje y los datos elementales de los sentidos, al estilo carnapiano, fracasó —como vimos—, los enunciados observacionales se refieren normalmente a nuestra captación ordinaria de objetos físicos (lo que entraña para Quine, sin rubor, una opción ontológica/mitológica epistemológicamente eficaz).

Según una última versión, en la que invoca de nuevo la neurología, lo que ocurre es que los impactos exteriores activan nuestras terminaciones nerviosas, producen eventos nerviosos, naturales, que desencadenan eventos verbales, tan naturales como aquéllos, que han sido asociados entre sí por el aprendizaje. Se daría una especie de

conexión neurológica, «una correlación limpia entre ciertas gamas de estimulación sensorial y ciertos enunciados» (Quine 1986: 3). Tales son los enunciados de observación; por ejemplo, «hace sol», o «ahí va un hipertiroideo». Basta con que todos los miembros de una comunidad estén de acuerdo de manera automática. «Lo único importante es la asociación segura con estimulación puramente concurrente» (1986: 5). De modo que un enunciado puede adquirir el rango de observacional al socializarse en un grupo (por la misma razón cabría pensar que puede llegar a perder ese rango). Pero se nos ocurre: ¿que garantía hay de que coincidan ambos extremos, que lo aceptado sin vacilación por la comunidad sea precisamente lo que está en mayor proximidad causal a los receptores sensoriales?

No parece muy claro cómo compaginar esta doble pretensión de naturalizar radicalmente el vínculo estimulación-enunciado y al mismo tiempo relativizar socialmente el valor de la observabilidad. Y es que *sí importa* cómo se establece esa conexión —véase más adelante—. Pero dejemos, por un momento, los arrabales empíricos del insondable enigma del mundo, para exponer cómo salva Quine la frontera entre observación y teoría científica.

2) *De los enunciados observaciones a los teóricos*

Los enunciados a los que nos hemos referido hasta ahora son los observacionales inmediatos, que sólo se dan en la plena actualidad de las circunstancias empíricas de su elocución; son *ocasionales*. Por esta razón no resultan directamente utilizables en la teoría, ya que ésta requiere enunciados fijos, cuya verdad no se restrinja al caso observado, sino que se extienda a futuras observaciones. La dificultad la resuelve Quine mediante procedimientos que buscan permanentizar el contenido de los enunciados observacionales ocasionales. En el texto titulado «La naturaleza del conocimiento natural», alude a *informes permanentes de observación* (Quine 1975: 75), como una especie de enunciados que archivan la información circunstancial para ser luego manejada por la ciencia.

En otros pasajes de su obra, habla de la «categoricidad» de los enunciados (1974: 80 y ss.) y, más exactamente, de *enunciados observacionales categóricos* (Quine 1986: 6). Un enunciado de este tipo es una generalización que articula dos enunciados observacionales, de manera que el cumplimiento del primero va seguido por el del segundo, invariablemente (por ejemplo, «cuando sale el sol, sube el termómetro»). Forman ya enunciados fijos, pero de alcance predictivo limitado, ya que prácticamente se refieren a dos observaciones simultáneas y les basta la inducción.

Aunque los observacionales categóricos desempeñan un papel dentro ya de la ciencia, para una predicción de mayor alcance ser requieren *enunciados propiamente teóricos*, más elevados, basados en el método hipotético-deductivo. Estos enunciados «carecen de consecuencias empíricas que puedan llamarse propiamente suyas» (Quine 1969: 117) —como subrayó al tratar del holismo—, pero se relacionan con la observación empírica por intermediación de los enunciados «condicionales de observación» (1981:

70), implicados por un conjunto de hipótesis de la teoría científica; o bien por medio de los mencionados «observacionales categóricos». Sostiene, pues, una relación de *implicación*, que se da análogamente en las teorías del sentido común: «Los enunciados de la ciencia y del discurso cognitivo cotidiano —afirma— deben su evidencia, su contenido empírico, a los observacionales categóricos que implican. La trama de nuestras creencias, científicas y corrientes, es una creciente y siempre cambiante estructura de hipótesis, unas deliberadamente elaboradas y otras herencia primitiva, que juntas implican una multitud de observacionales categóricos tácitos» (1986: 7). Cuando es refutado un observacional categórico, la constelación de enunciados teóricos que lo implican queda en tela de juicio.

Pero existe una diferencia. Los enunciados observacionales categóricos pueden ser refutados sin más por la observación negativa del consecuente; o por el contrario, permanecer como últimas instancias de arbitraje para la ciencia. Mientras que el cuerpo de enunciados teóricos, cuando falla la observación predicha, aunque es impugnado en principio, cabe esperar que, modificando una o varias de sus hipótesis, y dado el carácter holista de la implicación, pueda sostenerse. Esta red de implicaciones de los enunciados teóricos con los observacionales categóricos, así como la red de conexiones de los teóricos entre sí, sería tan inextricablemente compleja como para merecer el calificativo de «superestructura laberíntica».

Resumiendo, el laberinto teórico explica el mundo porque implica la observación empírica, en la que el mundo se hace evidente; pero Quine concibe que la observación sólo infradetermina la teoría y que ésta no determina en absoluto la evidencia observacional; defiende, así, una distinción radical entre observación y teoría científica. Con todo, nos preguntamos hasta qué punto no instituye otra imaginaria frontera.

Elusión de la mediación cultural

La concepción quiniana del soporte sensorial de la ciencia apunta, como vimos, a un naturalismo radical. Postula una conexión natural entre gamas de estimulaciones nerviosas y enunciados de observación, referidos a ellas; de manera que tales enunciados constituyen la clave de toda evidencia; están determinados exclusivamente por lo observable, mientras que los enunciados teóricos sólo están «infradeterminados empíricamente», según las estipulaciones del holismo. Dado que éste ya quedó relativizado por el propio Quine, trataré ahora de cuestionar el naturalismo atribuido a los enunciados observacionales y a la observación misma, con objeto de ponerlos al amparo de influencias teóricas que minarían el bastión más firme del empirismo.

No es que estén ausentes en nuestro autor ciertos elementos que hagan ver la ciencia inserta en el contexto sociocultural, así como la observación enmarcada en una comunidad cultural o científica; ya lo señalamos. Lo que pasa es que, estando presentes, no surten ningunos efectos teóricos; son eludidos; son puestos fuera del

juego epistemológico. A pesar del hecho de que se está mirando a través de mediaciones de la cultura y la ciencia, sucede que no se ve aquello a través de lo cual se está viendo.

El emparejamiento de la estimulación concurrente con el enunciado observacional no queda explicado aceptablemente en términos de pura ostensión. Intervienen otros factores. No es irrelevante que esa conexión vaya guiada por un «lenguaje de fondo», una «teoría de fondo» o «algún vocabulario previamente familiar», como reconoce Quine (1969: 70-75). Por lo que respecta a la observación, su sujeto constituye mucho más que una epidermis sensora y un sistema neuronal que enlaza automáticamente eventos nerviosos y verbales. De una parte, el aparato cognitivo humano, que incorpora la remota historia de interacciones con estímulos del mundo en estructuras susceptibles de captarlos, aparece en este sentido como anterior a las estimulaciones presentes —que se suponen epistemológicamente anteriores por su proximidad causal a los receptores sensoriales—. La prioridad depende del punto de vista. Desde un enfoque bioevolutivo, la estructura cognitiva actual es obviamente anterior a la estimulación actual; y un enfoque psicológico empírico no tendría por qué invertir las cosas, sino a lo sumo sostener una simultaneidad psicológica.

Pero, además, por otra parte, nunca se trata de mecanismos biológicos, sensoriales y neurocerebrales *ut sic* los que entran en funcionamiento. En cualquier caso aplican algún «programa» o código cultural, o bien lo aprenden. Hay, por descontado, unos umbrales naturales de la percepción, pero no una observación neutra, objetiva y sin mediaciones. Aprendemos a ver, a oír...; y aprender a percibir es mediatizar la evidencia. No se trata sólo de maduración biológica, pues parece demostrado que las neuronas de la corteza cerebral no maduran ni desarrollan bien sus sinapsis sin información culturalmente codificada. Quine afirma que el asentimiento al enunciado observacional «depende sólo de la estimulación sensorial presente en el momento»; a primera vista podría aceptarse para el que aprende un lenguaje (el niño, o el etnólogo), pero de ninguna manera para el que emite el enunciado, que está manejando un código ya estructurado —una información almacenada—. Por tanto, el enlace del enunciado de observación con tal o cual gama de la estimulación presente no depende exclusivamente de esa estimulación, sino que incluso ella está «recortada» por un código cultural. La cultura incide en el aprendizaje orientando la observación del que aprende. Hasta los intersticios de la estimulación y la observación penetra lo cultural, y con ello las diferencias dentro de la naturaleza de la especie humana.

Limitarse al ámbito de una sola comunidad, cultural o científica, para hacer pasar por «natural» el sistema de observación correspondiente, con sus enunciados observacionales, bajo el criterio de la «aceptación por toda la comunidad» no es más que una astuta maniobra para eludir el problema. Pues, ante determinadas circunstancias concurrentes, pueden concitar semejante aceptación enunciados claramente teóricos y, en cambio, podrían no lograr unanimidad enunciados a todas luces observacionales, con lo que se desdibujaría la distinción entre unos y otros.

Lo coherente con la pretendida naturalidad y neutralidad de los enunciados observacionales sería únicamente su posible aceptación universal. Pero los hechos la contradicen. Por eso, el «patrón absoluto» al que recurre Quine no es tal, pues si acaso resulta válido para toda una comunidad lingüística, no puede serlo transculturalmente. De ahí que el papel de los enunciados de observación «como tribunal de apelación de las teorías científicas» (Quine 1969: 114) se vea un tanto erosionado, al circunscribir su jurisdicción al territorio de la propia comunidad. Además, si la comunidad puede reducirse a la «comunidad de especialistas» (p. 115), la producción de enunciados observacionales quedaría legitimada en cada rama de la ciencia en orden a la verificación de sus propias hipótesis. (Presionando en esta dirección, tendríamos no sólo que el tribunal es a un tiempo juez y parte, sino que al proliferar las comunidades de especialistas y no existir la comunidad de especialistas en todo, la unidad de la ciencia saltaría hecha añicos.)

Sin duda mejoraría el planteamiento intentando explicitar la mediación cultural, de la que la mediación de la teoría científica no sería más que un caso particular. Desde sus supuestos, Quine lo elude constantemente, aun cuando de pasada aluda a ello. Está por averiguar en qué medida los enunciados de observación los podemos «correlacionar con circunstancias observables en el momento de la emisión o del asentimiento, independientemente de las variaciones en las historias pasadas de informantes individuales» (Quine 1969: 117); pero incluso si fuera así, la cuestión es si pueden correlacionarse con independencia de las variantes culturales propias de la historia social de las diferentes tradiciones. Creemos que no. Los enunciados observacionales también resultan problemáticos y quedan afectados, como los teóricos, por lo que Quine denomina la indeterminación de la traducción, aunque sea en menor magnitud.

Nuestro epistemólogo, para reforzar la evidencia de los enunciados observacionales, atenúa la importancia en ellos de la indeterminación de la traducción, que, escribe, «tiene escasa incidencia en los enunciados de observación» (1969: 117). Por lo cual afirma una «equiparación» entre enunciados de un lenguaje y los de otro, pues los supone correspondientes a idéntica serie de estimulaciones. Por el contrario, pensamos que esa equiparación no debe tomarse tan a la ligera, sin prestar atención al hecho de que lenguajes heterogéneos recortan de modos diferentes la serie de estimulaciones observada, como pueden atestiguar lingüistas y antropólogos: por ejemplo, en lo tocante a las escalas cromáticas, acústicas u olfativas, la percepción de la perspectiva y de los objetos en el espacio (cfr. Edward T. Hall 1966), los sistemas de clasificación de cosas y seres vivos, etc. No cabe patrón absoluto al que acogerse, ni unanimidad de veredicto, sino una *relatividad* irreductible en la correlación de los enunciados observacionales de un lenguaje a los de otros; de modo que la presunta «identidad» entre las gamas estimulantes observadas a través de diversos sistemas de referencia no es sólo problemática, sino metafísica, salvo, tal vez, en el caso de observaciones muy palmarias, o bien por imposición de un solo lenguaje con exclusión de todos los demás —lo que pondría de manifiesto más el sesgo dogmático de la operación que no la prueba de la evidencia pretendida—.

Todo esto quiere decir que no son concluyentes los casos paradigmáticos aducidos por Quine, reiteradamente, a fin de demostrar la conexión entre observación ostentada y enunciado concomitante, como estímulo y respuesta: El aprendizaje del lingüista de campo y el aprendizaje infantil, ese «territorio radiante en el que florece la psicología conductista» (Quine 1974: 51), no se abarcan en términos tan simples. Parecería haber escogido la herramienta más rudimentaria, si tenemos en cuenta otras acreditadas investigaciones, como las de Noam A. Chomsky, o las de Jean Piaget, o las de la reciente psicolingüística genética (cfr. Ph. S. Dale; M. Richelle).

En realidad, Quine sólo toma en consideración aspectos incoativos, un tanto mecánicos, de la asociación de palabras o frases con gestos, objetos, formas, colores, tamaños, situaciones... Pero el aprendizaje infantil del manejo lingüístico prosigue durante diez o doce años y en ese proceso se suceden y sustituyen estructuras cognitivas y lingüísticas que, no obstante, de hecho estaban ya presentes, parcial e inconscientemente, desde el inicio (por ello el aprendizaje sólo resulta «naturalista» en apariencia). La situación estimulativa observable (en cuanto aspecto *ético*, físico) es captada *émicamente*, pues así se le induce al niño, por más que éste lo ignore —para eso se le adiestra—. El significado empírico que el niño acaba percibiendo es a la vez ya un significado cultural y, en este sentido, teórico, e incluso mental. Los significados se van constituyendo en la cabeza, a medida que avanza el proceso. La confusión entre significado y referente correspondería a una etapa insuficiente del aprendizaje, que conlleva un uso precario de la lengua, con una comprensión muy tosca, y hasta errónea, y por tanto con unos significados restringidos a ciertos tipos y apropiados en escasa medida, y además con una notable desconexión entre ellos. Un niño de dos años puede repetir frases como un magnetófono, sin entender nada. Y las que entiende parece asociarlas a cosas o acontecimientos con precisión muy aleatoria. Si atribuimos a esas frases infantiles un significado equivalente al significado cultural ordinario, lo más seguro es que ese significado sólo esté en nuestra mente y no en la frase del niño. Mientras no se constituye ese significado en el niño y deje de actuar casi como un papagayo, no habrá aprendido verdaderamente la lengua. No basta que haya enunciados ante estímulos para que haya lenguaje humano y significación, a menos que haya alguien que comprenda los signos, que comportan a la vez estimulación sensorial y codificación cultural —ese alguien será al menos el propio emisor, o el receptor—. Un magnetófono que, cuando ya nadie nunca pudiera escucharlo, continuara reproduciendo un bello discurso sólo estaría emitiendo ruidos, sonidos sin sentido, por carecer de significado para alguien, aunque marcados todavía con la huella ya indescifrable de la cultura que un día les diera origen.

Por lo demás, también el recurso a la neurología le sirve a Quine para soslayar la ineludible presencia de ese huésped que es la cultura. En ocasiones, su propio planteamiento parece que va a traicionarle, pero resiste. Así, cuando señala que «la observabilidad intersubjetiva de las circunstancias relevantes en el momento de la elocución» exige la «formación del hábito», dice, «a fuerza de ensayo y corrección social» (Quine 1975: 73-74). Esto supone administrar premios y castigos, hasta que el niño establece la «conexión» que juzgan acertada quienes lo enseñan. Y es innegable que los educadores premian y castigan en función de los patrones culturales

históricamente elaborados. Por consiguiente, los enunciados de observación, una vez más y contra la tesis de Quine, no están conectados directamente a las estimulaciones determinadas, sino por mediación del sistema perceptual y lingüístico de tal o cual cultura, que ya prevé y troquela un modo entre otros de referirse a lo observable. Los «patrones de semejanza» debidos a la evolución filogenética no bastan, por sí solos, para conseguir un «acuerdo sustancial» entre los observadores, sin el concurso implícito de las reglas culturales que comparten, o que uno inculca a otro. Tal vez la posición quiniiana dé cuenta, mejor, de lo que imaginamos que debería ocurrir en los momentos formativos de una lengua humana a partir de cero, sin otra lengua previa en ninguno de los observadores neohablantes; allí sí cabría imaginar que los enunciados prístinos conectarían más directamente con la observación, si bien de formas un tanto azarosas e imprecisas en su concreción. Pero aun en este caso, que se nos escapa, no encontramos mejores garantías que en un reconocimiento abierto de que nuestra observación «ve», hasta en la más evidente ostensión, al través de una historia social y científica que nos provee de múltiples códigos. Este hecho, lejos de añorar la naturaleza perdida, sin duda conlleva un perfeccionamiento de la observación, en el sentido de la propia cultura, y no meramente un desarrollo de la teoría. Tanto los enunciados observacionales como los teóricos, desde los más elementales y empíricos hasta las cimas de la especulación, se interrelacionan recíprocamente de algún modo discernible.

Si «las sendas del aprendizaje de la lengua, que conducen desde los enunciados observacionales a los enunciados teóricos, son la única conexión que hay entre observación y teoría» (Quine 1975: 79), entonces habrá que concluir, con el mismo énfasis, y a la vista de lo antedicho, que por esas mismas sendas desciende la teoría a la observación, marcándola socioculturalmente; pues el aprendizaje de la lengua no es el de un sistema de señales naturales, como el de los grillos o el de las abejas, sino parte de la adquisición de una cultura, que remite a la función simbólica y a la historia.

Parece incuestionable, en consecuencia, que los enunciados observacionales, como los teóricos, están sujetos a la variabilidad, a la «inescrutabilidad de la referencia», por mucho que en los primeros sea menor que en los segundos. Por grande que pueda ser la diferencia, siempre será cuestión de grado. Y admitida esta gradualidad, habrá que complementar la tesis de que «la teoría está infradeterminada empíricamente» (Quine 1975: 79), con la inversa que afirma que *la observación está sobredeterminada teóricamente*. Para el primer aserto, acepta Quine que las conexiones son tenues. No importa que lo sean también para el segundo. En cualquier sociedad humana, en suma, la observación no sólo está determinada por los dispositivos sensoriales de la especie, sino que se constituye como tal y se perfila, y se plasma en enunciados, en virtud de la herencia cultural (a la que no es ajena la respectiva herencia científica). Aun concediendo que los enunciados observacionales no formen parte integrante de la teoría científica, lo cierto es que pertenecen al dominio cultural donde se inserta la ciencia. En una frase: los enunciados observacionales llevan contrabando teórico (cfr. Thomas S. Kuhn, N. Russell Hanson, Edgar Morin).

Desde otro ángulo, la brecha entre enunciados «ocasionales» (los de observación) y enunciados «permanentes» o fijos (los teóricos) tampoco tiene por qué considerarse insalvable. Por verdad que sea, como piensa Quine, que el sistema científico no puede digerir enunciados ocasionales sin antes convertir su contenido en permanente, no menos cierto es que no podemos formular enunciados ocasionales sin que entren en juego o se involucren otros permanentes, sean de la teoría del sentido común o de la ciencia. (No parece que Quine defienda la impermeabilidad entre cultura y ciencia.)

Tanto la pura «permanencia» como la pura «ocasionalidad» representan polos extremos, incapaces en su absoluta puridad de decir nada, al hallarse el primero vacío y el segundo inarticulable; de modo que sólo entre uno y otro cabe enunciar algo, de índole observacional o teórica. Está claro que hay enunciados más fijos que otros (incluso, paradójicamente, pueden verse como más permanentes los ocasionales, en cuanto se reiteran, o se hacen categóricos, mientras que los teóricos varían más); pero entonces, nuevamente, será una cuestión de grado.

En algunos pasajes, da la impresión de que Quine se aproxima a la posición que estamos argumentando. Por ejemplo, cuando escribe: «Los enunciados teóricos se ordenan por grados hasta los enunciados observacionales; la observacionalidad es cuestión de grado, a saber, el grado de acuerdo espontáneo que el enunciado merecería de los testigos presentes.» Pero, aparte de la ausencia de relativización cultural, a renglón seguido frena la repercusión que pudiera tener, agregando: «Y aunque quepa argüir que incluso un enunciado de observación puede rectificarse a la luz del resto de la teoría, éste es un caso extremo afortunadamente no característico» (1981: 71). Quine no niega que puede ocurrir, y el hecho es que ocurre, no sólo en caso de rectificación de la observación, sino característicamente en su proceso constitutivo.

Análoga impresión de cercanía reaparece cuando nuestro autor llega a confesarnos que «el progreso de la ciencia conduce a que se tomen como observacionales, en el sentido que confiero yo a este término, algunos enunciados que son altamente teóricos» (1986: 9). Pero, al cabo de tantos años, se trata de una matización más, sin consecuencias, pues continúa eludiendo la mediación cultural y postulando, contra viento y marea, que el enunciado observacional se encuentra netamente «amarrado a alguna gama de estímulos nerviosos responsable de que se asienta o de que se disienta de él» (1986: 9), sin que le importe el peculiar modo simbólico que regula esa vinculación.

La presunta inmediatez natural de los enunciados observacionales esconde la mediación de la cultura —a su vez imbricada con las ciencias—, tanto en la percepción prelingüística como en la enunciación lingüística que perfila la observación. Bajo la muralla infranqueable, existen pasadizos subterráneos de trasiego entre teoría y observación, insistimos. Y las variantes culturales son sumamente importantes para clarificar el problema. Huelga lanzar el anatema de «nihilismo epistemológico» a los que insisten en las mediatizaciones que marcan la observación y la evidencia (cfr. Thomas S. Kuhn, N. Russell Hanson, Harold I. Brown, Alan F. Chalmers), y en el

relativismo cultural. Pudiera tratarse, a lo mejor, de proseguir la batalla por un empirismo sin dogmas.

Monismo, pragmatismo, sectarismo

Es patente que la epistemología de Quine privilegia el saber científico y su unicidad, en función de su probada eficacia pragmática: «Por medio de esa superestructura laberíntica, el científico predice las futuras observaciones sobre la base de las pasadas» (1975: 71-72). La predicción busca manejar el flujo de la experiencia, en el doble sentido de conocerlo y controlarlo, lo primero para lo segundo.

Desde muy pronto, Quine expresa su «orientación hacia el pragmatismo» (1953: 49), lo que significa que la solución de importantes problemas epistemológicos la va a adoptar por medio de una *decisión* que juzga conveniente porque le resulta práctica. En lo que concierne al sistema teórico y a su revisión cuando falla la predicción, opta por el principio guía del «conservadurismo» y de la «simplicidad», es decir, alterar lo menos posible lo fundamental de la teoría y buscar las hipótesis más escuetas para dar cuenta de la observación empírica. Él mismo aclara que el conservadurismo se reduce, a fin de cuentas, a un modo de simplificación. En esta línea, dice optar por el «mito» fisicalista, porque «este mito superior es bueno y útil en la medida en que simplifica nuestra exposición de la física» (1953: 46). O bien: «El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia» (1953: 79); la ventaja estriba en el grado en que facilita nuestra manipulación de la experiencia sensible; ahí radica la conveniencia de la elección de postulados e hipótesis, de la forma lingüística, de los esquemas conceptuales. En definitiva, aunque Quine formule que las consideraciones que mueven al hombre a «moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas» (1953: 81), uno se queda con la duda de si no es más bien lo pragmático lo que determina qué es lo racional. Y, en cualquier caso, nos quedamos sin saber de qué pragmatismo se trata. Pero algo queda patente, y es que, por esas decisiones, hay abierta otra avenida de influjos de ciertos intereses sociales en el corazón mismo de la teoría científica. Más aún, la comunicabilidad entre teoría y observación, más arriba sostenida, hace que los mismos enunciados observacionales no estén a cubierto de criterios pragmáticos, como son, aparte del valor de supervivencia, toda la pléyade de valores culturales y sociológicos particulares.

En realidad, la epistemología científica fundaría su empiricidad —y su racionalidad— en la ejecutabilidad de aquello que se decide; de modo que lo real se circunscribe al campo de lo que cae bajo el alcance de la acción humana (al menos de la de aquéllos en posición de decidir en lo que atañe a la ciencia y sus usos). No será raro que la postulación del conservadurismo y la simplicidad aplicables a la corrección de la teoría (que entre otras cosas da a entender que toda innovación o progreso científico se debe a la simplificación) dependa, en buena medida, de opciones conservadoras en el dominio social e intercultural.

Aunque nuestra ciencia constituya un inextricable laberinto, cuenta con el maravilloso poder de predecir. «Ha sido un tremendo logro (...) desarrollar una teoría que lleva desde la observación a la observación predicha con tanto éxito como la nuestra. Es casi un milagro» (Quine 1975: 80). Aunque resulte poco menos que milagroso (el enigma universal resuelto mediante un laberinto teórico), lo significativo es el *éxito*. Aquí parece radicar la última razón y la genuina fundamentación de la ciencia: en que funciona para predecir y controlar. No se negará que es un criterio de científicidad eminentemente pragmático. Y no tiene otro apoyo la «ilusión de que hay solamente una solución para ese enigma del universo» (1975: 81).

El monismo metodológico, que Quine hacía derivar del holismo, más que en éste encuentra su origen sobre todo en la opción pragmatista. Y, por la misma razón, al contemplar la hipótesis de dos o más teorías opuestas pero equipredictivas —que por definición serían empíricamente equivalentes—, se decanta finalmente por lo que llama la «línea *sectaria*». Apelando al pragmatismo, sólo reconoce verdadera la propia teoría, y declara falsas las otras alternativas. Es un supuesto de elección en base a la simplicidad y la ejecutabilidad. Arguye: «Sea cual fuere la teoría en la que nos encontremos trabajando, es ésta la que cuenta para nosotros como verdadera, al no haber un marco de referencia más amplio» (1986: 14-15). Obviamente no lo hay, si de antemano se rechaza, haciendo gala de «sectarismo». Pero el enclaustramiento en ese «nosotros» es digno de toda sospecha.

Si objetamos que existen otras tradiciones científicas (Paul Feyerabend 1984), u otros paradigmas, Quine contestará que peor para ellos. La tecnociencia occidental los aventaja con su eficiencia manipuladora. Vemos que este criterio suplanta al criterio de verdad, haciendo depender la verdad de la eficacia y el sentido de la observación de su posible manipulación técnica. Todo lo heterogéneo queda exorcizado; se marginará como algo que ni siquiera es ciencia. Acto seguido, la ciencia «verdadera» se convierte en materia reservada para los iniciados de la secta, los únicos en condiciones de obtener las observaciones relevantes, únicos avezados en transitar por el laberinto interior de la teoría científica y facultados para planear taumatúrgicamente prodigios tecnológicos. Tales podrían ser algunas de las consecuencias que sugiere la concatenación instaurada por la epistemología naturalista del monismo en función del pragmatismo a ultranza (las decisiones que la «secta» juzga convenientes). Ahora queda elucidado por qué se puede flexibilizar el holismo, hasta volverlo camaleónico, y por qué, sin embargo, debe permanecer intangible el dogma fisicalista: sin él no se sabría ser eficazmente pragmático.

Por una epistemología enculturada

Willard van Orman Quine, evidentemente, no desconoce la existencia de las ciencias del hombre, pues habla de «la ciencia total —matemática, natural y humana—...» (1953: 80). Sin embargo, parece no tomarlas en mucha consideración a la hora de elaborar su epistemología «naturalizada». Aunque trata de fundarla en la lingüística y

la psicología, es asimilando estas a ciencias naturales: Una lingüística como semántica que, en realidad, se ocupa del significante y no del significado (en cuanto representación mental del referente asociada al significante), fundiendo el significado con el referente extralingüístico. Y una psicología sin psiquismo, que reduce el pensamiento a conducta verbal observable.

Quine quisiera poder «traducir» las ciencias sociales y humanas en términos de psicología conductista, para, con ese gran logro epistemológico, mostrar que todos los demás conceptos de las ciencias del hombre son «teóricamente superfluos». Al fin y al cabo, el sujeto humano no es más que «físico» (Quine 1959: 109). De tal manera que tiende a disolver lo cultural en lo biológico, para acabar resolviendo lo biológico en lo físico. Se aparta del empirismo fenomenista, tachándolo de mentalismo, con la esperanza de que todas sus hipótesis «se puedan someter un día a una explicación física completa» (1974: 49). Tampoco cabe diferenciación de niveles emergentes, ni un estatuto específico para las ciencias humanas. Lo decidido aquí es una laminación ontológica consecuente y el ya reseñado sectarismo epistemológico. Por nuestra parte, estamos con quienes disienten de este proyecto reductivista; no creemos que el canon físico establecido consiga explicar adecuadamente ni siquiera las ciencias biológicas, cuanto menos las sociohistóricas, por mucho que el orden físico esté siempre a la base (por lo demás, la «física» que diera cuenta cabal de los niveles de emergencia y complejidad de lo biótico y lo antropológico se parecería bien poco a lo que hoy se conoce por física).

Nadie trata de impugnar la unidad de la naturaleza, pero sí la rigidez metodológica. Así como la no distinción radical entre lo analítico y lo sintético no excluye la autonomía de las disciplinas lógicas y matemáticas, tampoco parece haber razones para sustraer toda autonomía a las ciencias de la cultura.

Nuestra tesis considera múltiples niveles de realidad y de observación. Sostiene que la biología investiga un orden de emergencia y complejidad que engloba sistemas físicos y que se caracteriza por la información genética; que lo biocultural abre paso a un nuevo nivel de acontecimientos y estructuras regulados por códigos culturales, cuya clave reside en el pensamiento simbólico. No es trivial la diferencia entre el cerebro instintivo animal y el cerebro simbólico del animal humano, sistema abierto a la función epigenética del simbolismo, generador de la articulación interna del lenguaje y la cultura.

Al revés que la postura quiniiana, que presupone la reducción de lo simbólico a lo físico, nuestra posición propugna la relativa autonomía de lo cultural, fundada precisamente en la emergencia de la función simbólica. Por eso, atribuimos a la línea de demarcación entre naturaleza y cultura, por sinuosa que actualmente nos aparezca, un neto valor metodológico. E identificamos la cultura, distintivo de la humanidad, «por el carácter coercitivo de sus leyes e instituciones sobre fenómenos naturales, que pierden su soberanía»; de tal forma que constituye un orden específico: «una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen —

integrándolas— a las estructuras de la vida animal» (Claude Lévi-Strauss 1949: 59). La condición humana se sitúa por entero en este orden cultural que, sin necesidad de ser consciente, está todo él simbólicamente codificado. Más allá de lo genético y más acá del pensamiento racional, la cultura «consiste en reglas de conducta que no fueron un invento y cuya función no comprenden generalmente aquellos que la obedecen», escribe Lévi-Strauss. Estas reglas son «inconscientes», operan una síntesis de elementos naturales y tradicionales, «en forma de totalidad organizada». Son reglas que «difieren de una sociedad a otra», pero que radican en un inventario de universales culturales, semejantes a «leyes de orden subyacentes a la diversidad observable» en el pensamiento y la actividad humanas (Lévi-Strauss 1983: 56-61). Si consideramos el pensamiento racional, y por tanto la ciencia, como un producto de la evolución cultural, el giro dado por Quine hacia el estudio de los procesos concretos del conocimiento debería desembocar en una epistemología fundada más bien sobre la antropología: una *epistemología enculturada*.

La típica ilustración quiniana del niño que aprende la lengua materna resulta, como hemos sugerido, irreductible al enlace de eventos naturales, nerviosos unos, verbales otros. Lo que ahí acontece es un proceso de socialización, una enculturación, que no se ciñe a suministrar «ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias», meros estímulos físicos; este enfoque está omitiendo la inexorable codificación cultural, simbólica, que interfiere todo el proceso. Las ideas epistemológicas de Quine, que han atravesado el desierto del positivismo lógico, hasta descubrir los recursos de las ciencias físico-naturales, apenas llegan a vislumbrar en el horizonte la tierra prometida de las ciencias sociales y humanas. Es verdad que parece avistarlas —ya lo indicamos— al final del capítulo sobre «Naturalización de la epistemología», donde alude al fenómeno lingüístico de los «fonemas» como clave para entender, fuera del ámbito lingüístico, ciertas «normas perceptuales» que podrían ser «en parte culturalmente variables» (1969: 118). No obstante, parece volver la vista, en seguida, a otra parte, en lugar de considerar la conveniencia de servirse de los recursos de las ciencias antropológicas, no sólo para esclarecer el proceso de la percepción sino, más aún, a la hora de hacer avanzar la teoría del conocimiento.

Una epistemología general, uno de cuyos capítulos será la epistemología de la ciencia, tendrá que echar sus cimientos desbordando ampliamente la esfera de la psicología conductista: profundizará «por abajo» en la dirección de la biología, la neurología y la genética (Rupert Riedl 1981) —a ello está bien dispuesto Quine—; pero también se abrirá «por arriba» en dirección a las ciencias sociales y humanas, a las aportaciones de la sociología del conocimiento y de la ciencia (Nicholas Abercrombie, Paul Feyerabend), de la antropología y la historia. Esta salida se impone como insustituible, incluso a los autores más proclives al reencuentro de esas disciplinas con la física (Lévi-Strauss 1949; Marvin Harris 1979).

La reabsorción de las ciencias del hombre por la ciencia natural, al estilo de Quine, postula la reducción completa de lo *simbólico* a lo *físico*, sin dejar residuos significativos, cosa que a todas luces resulta mutilante. Igual que a nivel biológico surgen propiedades para las que no bastan los modelos de la física, «a nivel

antroposocial aparecen caracteres desconocidos en la esfera biológica, como el lenguaje, la conciencia, la cultura, que deben constituir modelos y finalidades propias» (Morin 1982: 352). Cuando Quine menciona la «comunidad», lingüística o científica, con ella está evocando, sin reconocerle su carácter simbólico, lo que Lévi-Strauss llamaría un «entendimiento colectivo» (1964: 20-21), es decir, un sistema de referencia cultural (Lévi-Strauss 1983: 30) que nos hace percibirlo todo a través de las constricciones que nos impone, en virtud de la actividad del espíritu humano, en un marco ecológico y social determinado. Esto supone una conformación simbólica de la captación de la experiencia (que no es nunca nada parecido a una neta percepción natural ni conforme a un patrón absoluto), y que es menester investigar.

El proyecto de la epistemología enculturada necesita, por decirlo con palabras de Edgar Morin, «el desarrollo de una *scienza nuova*, fundada en un método de complejidad, el desarrollo de la reflexividad del investigador y la reflexión del ciudadano, el desarrollo de la intercomunicación ciencia-filosofía (que no se limita en absoluto a la 'filosofía de las ciencias'), y el imprescindible desarrollo de las ciencias sociales, humanas y políticas» (1982: 355-356).

De todo lo expuesto se desprende que preferimos una línea «ecuménica» —en vez de sectaria—, más acorde con el paradigma de complejidad y con un pluralismo metodológico, más abierto al diálogo con la multidimensionalidad de lo real y entre las diferentes tradiciones y concepciones, como marco de referencia con menor estrechez de miras.

Aun siendo una la verdad, sería dogmático creer que se llega a ella por una sola vía, y necio no dudar que ésta es precisamente la nuestra.

Conclusiones

Parafraseando a Quine, cabe esquematizar su epistemología naturalizada así: La ciencia, única solución al enigma del universo, constituye un laberinto de enunciados teóricos, que predice portentosamente la observación de objetos físicos, en los cuales se cree como especie de mito, y a los que se logra manejar con éxito.

Sin duda, la epistemología así diseñada cuadra en general bastante bien con las ciencias físicas y naturales instituidas; pero, con su reduccionismo, encaja poco o nada con las ciencias sociohistóricas.

De todas maneras, debemos consignar al menos, según vimos, dos avances significativos: Quine deja el empirismo radical por un empirismo relativo. Y abandona el holismo radical por un holismo mitigado. Sin embargo, no cesa un ápice en su radical naturalismo físico, ni, consiguientemente, en el monismo teórico a ultranza. Nuestras objeciones han tratado de atemperar uno y otro.

Nuestra crítica ha estribado en hacer ver la sesgadura de fondo hacia el cientismo fisicalista y el principio de simplificación reductiva, legitimados últimamente por una pragmatidad más que discutible, y acantonados en la incapacidad de captar mejor la complejidad real, sus niveles de emergencia y la especificidad de la cultura. Nos hemos esforzado por desvelar la presencia, tal vez enojosa, de lo cultural en el punto ciego de la mirada del epistemólogo.

En particular, hemos postulado que el derrumbamiento de la imaginaria frontera entre enunciados observacionales y enunciados teóricos, sin eliminar la diferencia de los observacionales en cuanto más directamente enganchados con la experiencia sensorial, arrastra importantes consecuencias. La unidad de naturaleza y cultura, como *unitas multiplex*, no tiene por qué abolir toda diferencia epistemológica entre lo físico y lo simbólico, caracterizado esto último por la generación de códigos y reglas de comportamiento y de conocimiento no predeterminados por las leyes del nivel físico, ni siquiera del nivel biológico propio de la especie.

Esta orientación hacia la enculturación de la epistemología debería incluso parecer la más consecuente con las superaciones de la ortodoxia neopositivista realizadas por Quine. Pero a veces el deslumbramiento provoca ceguera: Deslumbrado por el naturalismo simplificador, con su enorme fecundidad en descubrimientos físicos y biológicos, la visión quiniana queda ciega para ver la cultura y el sujeto; de manera que nos propone una teoría del conocimiento que menosprecia la mediación sociocultural y en la que se eclipsa totalmente la actividad pensante del sujeto. Cegueras como éstas está claro que mutilan el pensamiento.

Por eso, tenemos que subrayar nuestras discrepancias. No concordamos en reducir las ciencias humanas a términos físicos, privándolas de estatuto epistemológico propio. Disentimos del rígido monismo metodológico, admitiendo la posibilidad de pluralismo, así como la autonomía de otros universos simbólicos, no dependientes de ninguna estructura de totalidad, sea holista o monista. Frente al monóculo quiniano, tendemos a una visión poliocular. Cuestionamos asimismo ese constreñimiento de la epistemología a fundamentación de la ciencia, que proyecta sobre las demás áreas o vías del saber humano la sombra del engaño y la falsedad, arrogándose así, siquiera en relación con esas otras alternativas, la posesión de la cátedra del saber absoluto — cuando todo buen empirista debería más bien contribuir a dejarla vacante—.

Finalmente, ante la asimilación del criterio de verdad al criterio pragmático de eficiencia predictiva y éxito en el control, como definitiva legitimación de la científicidad de una teoría, no deberíamos olvidar que, en la historia de las sociedades humanas y aun en los usos prácticos de la ciencia, tales atributos de pragmatismo han acompañado frecuentemente también a la artera mentira y la verdad a medias. No sería de extrañar que a estrategias semejantes reaccionaran positivamente, burlados, los mismos hechos físicos.

Obras citadas

ABERCROMBIE, Nicholas:

1982 *Clase, estructura y conocimiento*. Barcelona, Península, 1982.

BROWN, Harold I.:

1977 *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1983

CHALMERS, Alan F.:

1976 *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Madrid, Siglo XXI, 1982.

CHOMSKY, Noam A.:

1974 *Proceso contra Skinner*. Barcelona, Anagrama, 1974.

DALE, Philip S.:

1980 *Desarrollo del lenguaje. Un enfoque psicolingüístico*. México, Trillas, 1980.

FEYERABEND, Paul:

1984 *Adiós a la razón*. Madrid, Tecnos, 1984.

HALL, Edward T.:

1966 *La dimensión oculta*. México, Siglo XXI, 1976.

HANSON, N. Russell:

1958 *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid, Alianza, 1977.

HARRIS, Marvin:

1979 *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza, 1982.

KUHN, Thomas S.:

1977 *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Madrid, FCE, 1983

LÉVI-STRAUSS, Claude:

1949 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969

1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1968.

1983 *Le regard éloigné*. París, Plon, 1983.

MORIN, Edgar:

1977 *El método I: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1981.

1980 *El método II: La vida de la vida*. Madrid, Cátedra, 1983.

1982 *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1984.

PIAGET, Jean:

1970 *La epistemología genética*. Barcelona, A. Redondo, 1970.

QUINE, Willard van Orman:

1950/1962 *Los métodos de la lógica*. Barcelona, Ariel, 1981.

1953 *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Orbis, 1984.

1960 *Palabra y objeto*. Barcelona, Labor, 1968.

1966 *The ways of paradox and others essays*. Harvard University Press, 1976

1969 *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974.

1970a *Filosofía de la lógica*. Madrid, Alianza, 1981.

1970b *The web of belief*. New York, Randon House, 1978.

1974 *Las raíces de la referencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1977.

1975 «The nature of natural knowledge» y «Mind and verbal dispositions», en Samuel Guttenplan (coord.), *Mind and language*. Oxford, Clarendon Press, 1977.

1981 *Theories and things*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

1986 *El soporte sensorial de la ciencia*. Discurso de investidura como doctor «honoris causa» por la Universidad de Granada, 17 de marzo de 1986. Mecanografiado.

RICHELLE, M:

1984 *La adquisición del lenguaje*. Barcelona, Herder, 1984.

RIEDL, Rupert:

1981 *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. Barcelona, Labor, 1983.