

Quine y los “dogmas del empirismo”

Abstract. *The author discusses Quine’s famous paper on the two “dogmas” of empiricism. He compares the Kantian and Quinean concepts of “analyticity” and shows why he doubts their supposed identity. He also states that each dogma presupposes the other, and asks himself if they hadn’t been the very essence of what traditionally has been known as “empiricism”; so that it wouldn’t have too much sense to speak—as Quine does—of an “empiricism without dogmas”.*

Resumen. *El autor discute el famoso artículo de Quine acerca de los dos “dogmas” del empirismo. Estudia además comparativamente los conceptos kantiano y quineano de “analiticidad” —poniendo en duda su identidad—; sostiene que ambos dogmas se suponen el uno al otro y se pregunta si no han constituido la esencia misma de lo que se conoce tradicionalmente como “empirismo”; de manera que no tendría mucho sentido hablar —como lo hace Quine— de un “empirismo sin dogmas”.*

Introducción

En estas páginas me propongo examinar algunos temas de la obra de W. V. O. Quine, particularmente, en lo que tiene que ver con su crítica de las presuposiciones del empirismo moderno y con las consecuencias que se siguen de dicha crítica. Pretendo mostrar cómo, a pesar de Quine, la recusación de un empirismo ligado a los “dos dogmas”—el de la nítida distinción entre lo analítico y lo sintético y el de la reductibilidad— podría ser igualmente (sino mejor) interpretada, no como

el paso a un nuevo empirismo renovado —un “empirismo sin dogmas”—, sino más bien como una recusación del empirismo; puesto que significa prescindir de los rasgos fundamentales que sirvieron para *identificar*, diferenciándolo de otras posiciones epistémicas, al empirismo moderno.

Esto mismo nos servirá a su vez para ejemplificar algunos problemas que surgen cuando los resultados de la crítica de Quine se aplican a ella misma: ¿es que acaso el enunciar los rasgos que consideramos esenciales de conceptos como el de “empirismo”, “analiticidad”, etc., no constituye en sí mismo un ejemplo de la cuestionada “analiticidad”? Dicho de otra manera: cuando decimos “el empirismo consiste en...”, o, “por ‘analiticidad’ entendemos...” (dando a continuación una definición) ¿no formulamos entonces proposiciones “analíticas”? Si suponemos una respuesta negativa a esta pregunta —como parece que deberíamos hacer si aceptamos el rechazo quineano de los dos “dogmas”— ¿estaríamos entonces, *en algún sentido* (¿y en cual?), ante proposiciones “empíricas”, por no decir *sintéticas*? ¿Qué posición ocupan estas proposiciones con respecto a la periferia de nuestro discurso —aquella zona del lenguaje que, según Quine, está en contacto inmediato con la experiencia?

Estas preguntas no son gratuitas; pues, como pretendo mostrar, la identidad del concepto que Quine maneja de “analiticidad” con el concepto *kantiano* de la misma es, por lo menos, discutible; tan discutible, quizá, como la identidad entre el posdogmático “empirismo” de Quine y el empirismo original¹. Esto nos enfrenta al problema, estrechamente vinculado al de la distinción analítico-sintético, de cómo dar cuenta del *cambio*

conceptual: ¿en qué medida el hecho de que un concepto cambie nos autoriza a decir que es “el mismo” concepto?

Empezaré, pues, por una exposición de la crítica quineana de los dos “dogmas” del empirismo, para luego proceder a examinar los supuestos de los que parte dicha crítica. Me interesa, en estrecha relación con esto, mostrar la vinculación existente entre ambos dogmas; la cual, según creo, es mucho más estrecha y profunda que lo que Quine piensa. Procuraré además mostrar la relevancia de la *historia* del problema de la analiticidad para la intelección del mismo; así como evidenciar que la distinción, aún admitiendo la crítica de Quine, conserva no obstante su sentido, aunque se trate ahora de un sentido *historizado*.

Pero me parece además que el rechazo del empirismo dogmático es el rechazo de una manera de concebir la relación sujeto-objeto para la cual el primero se hallaría, en el conocimiento, enteramente determinado por el segundo: el programa empirista partía del supuesto del espejo perfecto²: se proponía la *reducción* (y aquí entra en juego el dogma reduccionista) de la totalidad del pensamiento humano a *átomos* sensoriales, esto es, a objetos *epistémicamente garantizados* ante los cuales la subjetividad humana desempeñaría un papel fundamentalmente *pasivo*: todos los contenidos de la nuestra conciencia, aún los más complejos, habrían de concebirse como meras combinaciones de los datos – de lo *dato*. El *datum* sería, así, anterior al *sentido*: este último se halla totalmente determinado, constituido por aquél – que sería entonces lógicamente anterior y fundante. El rechazo del empirismo *dogmático* –que yo prefiero caracterizar como el rechazo del empirismo sin más– invertiría la relación entre el *datum* y el *sentido*: el segundo devendría fundante y anterior al primero: no habría *datum* sino en el contexto de una totalidad de sentido.

Como para la concepción empirista, en su versión originaria y más radical, la *referencia* de todo término ha de ser en última instancia empírica³, lo anterior puede expresarse también de este modo: el empirismo suponía la *reducción* del sentido a la referencia: aquél se construiría a partir de *átomos referenciales*⁴, el sentido de una proposición quedaría determinado por la combi-

nación de ideas simples, impresiones o *sense data* que constituyeran la referencia última de los términos que intervienen en la proposición. El rechazo de los dogmas del empirismo conlleva el rechazo del *atomismo epistémico constructivista* y su reemplazo por un *holismo epistémico*: el sentido es irreducible al *datum*; éste sólo es tal en el contexto de una totalidad de significación, en tanto que dato *interpretado*. En contra de la pretensión empirista de derivar el sentido del *datum*, resultaría que este último sólo es lo que es en una trama de sentido; trama construida en función, no de un contemplador desinteresado y solipsista, sino de los intereses vitales de sujetos que se *comunican*, en tanto que interactúan y actúan sobre el mundo.

Esto tiene a su vez importantes consecuencias en lo relativo a la *traducibilidad* de los discursos humanos. Tendemos normalmente a suponer que las expresiones lingüísticas son revestimientos sensibles accidentales de un *sentido* que permanece indiferente al vehículo lingüístico. Para el empirismo “dogmático”, el problema se simplifica en la medida que, en la base de todo posible decir que no carezca de sentido, se supone un lenguaje de *sense data*: los diversos lenguajes son traducibles entre sí⁵ *porque* cada uno de ellos es a su vez traducible al lenguaje de los datos sensoriales; dos expresiones poseen el mismo sentido si ambas pueden ser traducidas a la misma expresión formulada en términos de acacimientos sensoriales; pero con la recusación de los “dogmas” esta solución se ve imposibilitada. El problema de la traducibilidad es ciertamente uno de los que más ha ocupado la atención de Quine; creo por mi parte que no se trata de un problema diferente del de la *analiticidad*, que dar cuenta de uno de ellos es dar cuenta del otro y que la solución de ambos problemas es *pragmática*, esto es, que remite al *uso* del lenguaje en contextos de interacción humana.

Estas páginas pretenden ser una reflexión sobre el conocimiento humano y sobre la elusiva red de los conceptos en la que nosotros, seres finitos y necesitados, intentamos capturar eso que llamamos el “mundo”. El autor de las mismas rechaza como ilusoria la idea de un conocimiento absoluto y se conforma –y consuela– con el

carácter históricamente condicionado del conocimiento humano, para el cual no cree que sea posible encontrar —como lo han pretendido los racionalistas y los dogmáticos de todos los tiempos— un fundamento último e indubitable. Cree, como Quine, que nuestra imagen del mundo es como un barco que debemos reconstruir en alta mar y se alegra con la idea de que en esa imagen del mundo hay siempre algo puesto por nosotros mismos.

1. La crítica quineana a los “dogmas del empirismo”

En su célebre artículo “Dos dogmas del empirismo”, Quine se aboca a la destrucción de dos supuestos que han acompañado a esta posición epistemológica: el supuesto de que existe una nítida distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas y el supuesto de que todo nuestro lenguaje ha de ser, en último termino, reducible de un modo u otro a nombres de cualidades sensoriales (reductivismo radical) o, en una formulación más moderada, que el sentido toda proposición que no sea una proposición de la lógica consiste en el método de su verificación empírica.

El primer dogma consiste, entonces, en distinguir dos tipos de proposiciones claramente diferenciadas: las proposiciones *analíticas*, que serían verdaderas con independencia de los hechos y carecerían de contenido empírico, y las proposiciones *sintéticas*, cuya verdad —contingente— dependería de los hechos y sólo podría en consecuencia establecerse a partir de la experiencia.

Creo posible afirmar que, en el contexto de la exposición de Quine, las características mencionadas en relación a ambos tipos de proposiciones —dependencia o independencia de los hechos— se vuelven *definitorias* de los mismos⁶. Quine no ignora que el origen de esta distinción se encuentra en Kant; por lo menos es Kant el primero que utiliza los términos “analítico” y “sintético” como uno de los criterios de clasificación de las proposiciones o *juicios*; pero es importante recordar en qué consiste para Kant este criterio:

En todos los juicios en que se concibe la relación de un sujeto a un predicado (considerando sólo los juicios

afirmativos, pues en los negativos es más fácil hacer después la aplicación), esta relación es posible de dos maneras: o el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en él (de un modo tácito) o B es completamente extraño al concepto A, si bien se halla enlazado con él. En el primer caso se llama al juicio analítico, en el segundo sintético. Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad; y aquellos al contrario, cuyo enlace es sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos⁷.

Para Kant la diferencia radica, no en que la proposición sea o no independiente de la experiencia —de hecho este sería el criterio para otra posible clasificación: la que distingue entre “a priori” y “a posteriori”—, sino en el modo en que se relacionan en ella el *sujeto* y el *predicado*. Si la relación —nos dice Kant— “se concibe por identidad”, es decir, si el predicado pertenece al sujeto “como algo contenido en él”, estamos ante un *juicio analítico*; si, por el contrario, el predicado es *extraño* al sujeto —si no está “contenido en él”— se trata entonces de un *juicio sintético*.

Para Kant (pero ya no para Quine) todo juicio es de la forma sujeto-predicado; juzgar es subsumir un sujeto bajo un predicado⁸, y este último es pensado antes que nada como un *concepto*, es decir, como una “representación universal”: algo que se puede *decir* de diversos sujetos. En un juicio analítico tenemos la relación entre dos *conceptos*: tanto sujeto como predicado han de ser conceptos para que podamos hablar de un juicio analítico; no cabe la posibilidad de que el sujeto sea una mera *intuición*, un “esto” indiferenciado. Sólo hay *análisis* ahí donde hay concepto; y el juicio analítico lo que hace es revelarnos la determinación universal (el predicado) que ya se hallaba contenida en otra determinación universal (el sujeto).

Podríase también llamar a los primeros juicios explicativos y a los segundos juicios extensivos, por la razón de que aquellos no añaden nada al concepto del sujeto por el predicado, sino que solamente lo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que por el contrario los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquél y que no se hubiera podido

extraer por ninguna descomposición. Cuando digo, por ejemplo, "todos los cuerpos son extensos", es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme consciente de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado. Al contrario, cuando digo "todos los cuerpos son pesados" el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal atributo da, pues, un juicio sintético⁹.

Las palabras claves son aquí "explicativo", "descomponer", "diversidad": en el juicio analítico se pone como predicado un elemento de la diversidad que constituye el concepto del sujeto – en este sentido es una "ex-plicación" de lo que se halla "im-plicado" en el mismo. El predicado es asimismo un concepto: Kant se refiere a él como "concepto parcial", esto es, un concepto que es parte de otro concepto mayor. En ambos casos –sujeto y predicado– se trata de *conceptos*; y los conceptos son concebidos a su vez como *conjuntos de notas*; de suerte que el predicado de un juicio analítico es una nota o un conjunto de las notas que componen el concepto del sujeto¹⁰.

Quine, por su parte, recoge correctamente la definición kantiana de los términos "analítico" y "sintético":

Kant concebía un enunciado analítico como aquel que no atribuye a su sujeto más de lo que ya está conceptualmente contenido en dicho sujeto. Esta formulación tiene dos insuficiencias: se limita a enunciados de la forma sujeto-predicado y apela a la noción de contenido, dejándola, al mismo tiempo, al nivel de una metáfora. Pero la intención de Kant, que se manifiesta en el uso que hace de la noción de analiticidad más que en su definición de ella, puede precisarse del modo siguiente: un enunciado es analítico cuando es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de los hechos. Examinemos siguiendo esa línea el concepto de significación que queda presupuesto¹¹.

La recusación de la forma sujeto-predicado como la forma universal de las proposiciones es un lugar común en la lógica moderna y en la filosofía analítica desde Frege y Russell; no entraremos ahora en detalles al respecto; lo que no está del todo claro es que la *interpretación* propues-

ta por Quine de la definición kantiana sea equivalente a esta última. Para Kant, una proposición es analítica si y sólo si el predicado está *contenido* en el concepto de sujeto. Para Quine, una proposición es analítica si es "verdadera en virtud de las significaciones"; esto podría interpretarse como que "proposición en la cual el predicado está contenido en el concepto del sujeto" –lenguaje kantiano– *equivale* a decir, traducida al lenguaje quineano, "proposición verdadera en virtud de las significaciones"; o, dicho de otra forma, que la proposición

"Toda proposición que es verdadera en virtud de las significaciones es una proposición en la cual el predicado está contenido en el concepto del sujeto"

es una proposición *analítica*¹².

Contra esto se podría objetar que Quine precisamente rechaza –por oscura– la definición kantiana de *proposición analítica* y que su intención no es otra que formular el verdadero *sentido* de lo que Kant intenta decirnos – sentido que se manifestaría en el *uso* que Kant hace de la noción de analiticidad. Ante esta objeción cabría decir dos cosas: Primera: no creo que la formulación kantiana sea *metafórica* como afirma Quine: la noción de *contenido* –que es la que parece molestarle– es perfectamente clara: se trata precisamente del hecho de que el concepto es la *síntesis* de una *diversidad*; que el concepto se concibe como un conjunto –una *conjunción*– de *notas* y que un juicio analítico lo que hace es explicitar una o algunas de las notas que se hallan implícitas en la conjunción. Segunda: Quine ha operado una *traducción* de un lenguaje cuyo marco conceptual implica la división de las *partes* de una proposición en sujeto y predicado a otro que no supone esta distinción; para hablar en términos quineanos, parece que la *ideología* (el conjunto de "predicados" que se aplica –en este caso– a los "términos" del lenguaje) de la formulación quineana es diferente de la *ideología* de la formulación kantiana¹³. Ante la cuestión de cómo podríamos saber que la *traducción* operada es correcta, Quine apela, no a un abstruso reino de "significaciones" –ya sea que se las conciba a la manera *realista* o a la manera *conceptualista*– sino al *uso* que Kant hace del término. Creo por mi parte que

este es el criterio correcto para abordar cualquier problema que tenga que ver con la *traducción* de un lenguaje (o de un esquema conceptual) a otro; en lo que difiere es en la forma en que Quine aplica este criterio: me parece que la expresión “verdadero en virtud de las significaciones” es una expresión ambigua: alguno de los *sentidos* que puede adscribirse coincidiría con el sentido de la formulación kantiana; pero creo que es posible entender esta expresión en otro sentido, que ya no sería *idéntico* al kantiano¹⁴. No obstante, considero imprescindible, para poder explicar mi punto de vista, abordar primero otros aspectos del análisis quineano de la analiticidad.

La discusión anterior nos ha preparado para el paso siguiente: hablábamos sobre el carácter *analítico* de la proposición que formula la *equivalencia* entre la definición kantiana y la definición quineana. El hilo conductor del intento de Quine de esclarecer la noción de analiticidad —hilo que terminará abandonando junto con la noción misma después de haber agotado aparentemente todas sus posibilidades— es el concepto de *sinonimia*; y este es, precisamente, el concepto de una *equivalencia*¹⁵ en cuanto al *significado* de los términos¹⁶. Kant nos decía que una proposición analítica es aquella en la que el enlace entre sujeto y predicado se concibe por *identidad*; Quine apela precisamente a la *identidad* de significación —no otra cosa es la *sinonimia*— en sus diversos intentos por esclarecer el concepto de analiticidad; y es justamente a partir del *fracaso* en dar cuenta del concepto de *sinonimia* en tanto que un criterio *independiente*, es decir, no *sinónimo* de *analiticidad*, que terminará abandonando como carente de sentido este último concepto.

El ejemplo —ya clásico— que Quine da de una proposición analítica es:

1) *Ningún soltero es casado*¹⁷

Kant estaría de acuerdo con Quine en que se trata de una proposición analítica: “no casado” es una de las “notas” de soltero; pues el concepto “soltero” es una *diversidad* constituida por el concepto “hombre” en conjunción con el concepto “no casado”. Poco antes de enunciar esta proposición Quine ha formulado esta otra:

2) *Ningún hombre no casado es casado*¹⁸

Donde la relación entre el concepto “soltero” —cuyas notas son “hombre no casado”—, y una de sus partes componentes (no casado) resulta explícita. Esta última formulación no parece problemática: la proposición aquí expresada es una *verdad lógica*; es decir, una aserción verdadera en virtud de su sola *forma lógica*; con independencia de cualquier contenido. Esta proposición es verdadera *porque* es una instancia de la forma general:

$$(x) [(\Phi x \cdot \sim\Psi x) \supset \sim\Psi x]^{19}$$

Y esta forma, en virtud de los principios de la lógica, genera siempre proposiciones verdaderas para cualquier interpretación de sus letras predicativas: Φ y Ψ . Esto, aparentemente, no ofrece mayor dificultad: se trata de un enunciado *lógicamente verdadero*. Donde empiezan a aparecer las dificultades es en el ejemplo (1): no hay manera de verter esta proposición a un esquema que sea verdadero en virtud de la sola forma lógica; ella es por su forma, una instancia de

$$(x) (\Phi x \supset \sim\Psi x)$$

Que de ningún modo constituye una verdad lógica (no es verdadera para cualquier sustitución de sus letras predicativas).

Esta constatación es el comienzo de una larga búsqueda, por parte de Quine, de un criterio de *identidad* de significado, pues la respuesta más obvia sería decir que (1) es verdadero porque es, a pesar de todo, *la misma* proposición que (2)²⁰, lo cual no es otra cosa que decir que las cadenas de símbolos (1) y (2) *significan lo mismo*; y si se pregunta por la razón de su identidad de significado se dirá entonces, con toda probabilidad, que se debe a que los términos *soltero* y *hombre no casado* son *sinónimos*.

Pues bien, si ahora preguntamos qué quiere decir que estos términos son sinónimos, la respuesta más inmediata sería decir que un término es sinónimo de otro si posee el mismo *significado*; con lo que el problema de la identidad de

significado entre enunciados se ha desplazado ahora a la identidad de significado entre términos; en realidad el problema de fondo es el de la identidad de significado entre expresiones lingüísticas en general: el problema de la *traducibilidad* de expresiones lingüísticas. Quine termina adoptando como más fundamental la identidad de significado —la sinonimia— entre proposiciones (por consideraciones que tiene que ver con una posible solución del problema de la sinonimia a partir del segundo dogma), mientras que deriva la sinonimia entre términos y otras expresiones lingüísticas de esta forma más fundamental; pero antes de llegar a este punto, explora diversas maneras en que se podría dar cuenta de la sinonimia entre dos términos.

Quine recalca que por “significado” o “sentido” se entiende algo distinto de la *referencia* de un término; ya sea este un término singular, cuya referencia es un individuo único, o no lo sea —en cuyo caso hablamos de la *extensión* del término: el conjunto de entidades a las que éste se aplica con verdad.

Así, el *sentido* de “lucero de la mañana” es distinto al de *lucero de la tarde*; aunque ambos términos refieran al mismo individuo. Cuando decimos que dos términos son *sinónimos*, lo que queremos decir es que tienen el mismo *sentido* o *connotación*; no la misma referencia. Dos términos podrían tener *per accidens* la misma referencia o extensión, sin que por ello sean *sinónimos*: la extensión de “criatura con corazón” es la misma que la de “criatura con riñones”²¹; aunque no por ello ambos términos tienen el mismo *sentido*.

Esta consideración basta para rechazar *ad portas* la intercambiabilidad *salva veritate*²² como criterio de sinonimia; pues lo que es verdadero de *toda* criatura con corazón lo es *de facto* de toda criatura con riñones. No admite tampoco Quine que restrinjamos el criterio a los casos en que esta intercambiabilidad no es *de facto*, sino *necesaria*; pues esto es lo mismo que decir que “necesariamente todos y sólo los solteros son hombres no casados”, y esto no es sino otra forma de decir que la proposición “todos y sólo los solteros son hombres no casados” es analítica; lo cual no es a fin de cuentas otra cosa que explicar la analiticidad por la analiticidad: hemos buscado

dar cuenta de la analiticidad mediante la sinonimia, y al tratar de explicar qué es la sinonimia hemos recurrido nuevamente a la analiticidad.

También rechaza —por razones parecidas— la apelación a *reglas semánticas*. Podríamos resumir su argumentación así: decir que una proposición es analítica por ser siempre verdadera en virtud de una “regla semántica” no es en el fondo otra cosa que decir que una proposición es analítica porque es analítica. La regla podría decir así: “el enunciado E es *analítico para un lenguaje L*” en cuyo caso queda sin definir qué cosa significa “analítico para un lenguaje L” por no haberse definido previamente el término *analítico*; y analítico para un lenguaje L sólo informaría que hemos decidido llamar de esa manera a las proposiciones comprendidas en una lista; en otras palabras, nos daría la *extensión* del término “analítico para L” sin que esto nos proporcione alguna luz sobre su *sentido*.

Igualmente, si la regla dijera: “un enunciado es analítico para L si y sólo si es verdadero en virtud de tales y cuales reglas semánticas”, no habríamos avanzado mucho; pues el mismo término “regla semántica” necesita aclaración: una tal regla no consiste en otra cosa que en enunciar —mediante enumeración o mediante una definición recursiva— una serie de proposiciones que se tienen por verdaderas. Pero ninguna indicación de una subclase de verdades de L —nos dice Quine— es por derecho propio más regla semántica que otra “y si ‘analítico’ significa ‘verdadero por reglas semánticas’, entonces ninguna verdad de L es más analítica que otra”²³.

Quine también rechaza el recurso a la *definición* para dar cuenta de la analiticidad. Según este punto de vista las proposiciones analíticas serían tales porque pueden reducirse *por definición* a verdades lógicas. ‘Soltero’ se define por ‘hombre no casado’, razón por la cual la proposición “Todo soltero es no casado” equivale a la verdad lógica “Todo hombre no casado es no casado” y esta última es *por esta razón* analítica. Quine argumenta que la definición —excepto cuando se trata de introducir convencionalmente un término nuevo que sirva para abreviar expresiones más largas (lo cual es frecuente en los sistemas formales)— no hace sino dar cuenta de una sinonimia ya

existente; razón por la cual nos vemos remitidos de nuevo al problema de la *sinonimia* si queremos explicar la analiticidad.

En todos los casos examinados el problema consiste en la circularidad: hemos encontrado sólo *sinónimos* de la analiticidad; nuestras explicaciones suponen la sinonimia (pues suponen la sinonimia de analiticidad y sinonimia), sin que podamos no obstante dar cuenta de ella.

Esto nos lleva directamente al segundo “dogma”: la única salida a este círculo que encuentra Quine se halla en aquella concepción del *significado* (del sentido) para la cual el sentido de un enunciado o proposición es el método de verificación o refutación empírica del mismo: la *teoría de la verificación*.

Quine señala que existe una “concepción ingenua” de esta teoría: la llama “reductivismo radical”: es la exigencia de que todo enunciado con sentido debe ser traducible a un enunciado verdadero acerca de la experiencia inmediata. Quine parte de una versión moderada del reductivismo radical: los enunciados del lenguaje ordinario (so pena de carecer de sentido) han de poder ser traducidos como totalidades –y no ya término por término– al lenguaje de los datos sensoriales. Introduce también la noción de sinonimia de enunciados: dos enunciados son sinónimos si, y sólo si, coinciden en su método de verificación o refutación empírica; dos términos –y, en general, dos formas lingüísticas– son sinónimos si y sólo si, al ser sustituido uno por el otro en un enunciado cualquiera, el resultado es un enunciado sinónimo del primero²⁴. De esta manera, poseeríamos ahora un criterio independiente de “sinonimia de términos” que no es un simple sinónimo de analiticidad, puesto que descansa en la noción de “verificación empírica” de enunciados, a partir de la cual hemos especificado un tipo particular de relaciones entre enunciados, a la que llamamos *sinonimia de enunciados*. Estamos entonces –aparentemente– en posición de explicar la analiticidad en términos de “verdad lógica” y “sinonimia”, que es lo que buscábamos, pues ahora poseeríamos un concepto de sinonimia independiente del de “analiticidad”, con lo que podemos por fin *reducir* la rebelde analiticidad a otra cosa ¿a qué? A *verificación empírica*.

El paso siguiente que da Quine elimina la intermediación de la sinonimia de términos en la definición de analiticidad (pero creo que es un paso peligroso que permite que se cuelen otras cosas que no son analiticidad, o por lo menos, que no lo son en el *sentido kantiano* que discutimos anteriormente):

*un enunciado puede describirse como analítico con tal de que sea sinónimo de un enunciado lógicamente verdadero.*²⁵

Me parece que esta nueva definición es problemática: dado que el criterio de sinonimia es la *identidad* del método de verificación, y siendo las verdades lógicas compatibles con cualquier acaecimiento empírico, resulta que todas las verdades lógicas son sinónimas entre sí (y por lo tanto analíticas). La equivalencia entre una verdad lógica y una proposición analítica ya no tiene que ver con que esta última *pueda* convertirse, mediante sustitución de uno o varios de sus términos por *sinónimos*, en una verdad lógica; sino que ahora se independiza de este procedimiento. Nada obsta para que una determinada proposición en la cual el predicado no forma parte significativa de una expresión sinónima del sujeto –nuestro primer criterio de analiticidad– pueda ahora declararse sinónima de una verdad lógica: basta con que se la considere a prueba de toda verificación empírica, con que en la práctica se considere un principio no revisable bajo ninguna circunstancia para que se vuelva entonces sinónima de *toda verdad lógica* (aunque no encontremos un modo de reinterpretar sus términos de manera que su forma lógica sea la de una “verdad lógica”). En realidad se ha operado aquí una ampliación del concepto de analiticidad, ampliación que subsume como un caso particular a la antigua noción; pero que además admite *en principio* otras cosas: las que Kant llamaba “proposiciones sintéticas a priori”, esto es, proposiciones en las cuales el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, y que, sin embargo, su verdad sería “independiente de la experiencia y de toda intuición sensible”²⁶, esto es, *a priori*. Y no sólo los “juicios sintéticos a priori”, sino todas aquellas proposiciones que se consideran centrales en los diversos paradigmas científicos y que se mantienen inmunes a

toda falsación. Es esta ampliación conceptual lo que le permite a Quine desdibujar tan fácilmente la diferencia entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas. Dicho de otra manera, para él la proposición

“En una proposición analítica el predicado está contenido en el concepto del sujeto”

ha dejado de ser una *proposición analítica*, sin importar que tomemos “analítico” en el sentido kantiano, o en el nuevo sentido ampliado, quineano.

Creo, no obstante, que la distinción *analítico-sintético* aún es importante, aunque su sentido debe relativizarse. Me adscribo a la posición sustentada por Grice y Strawson en su artículo *In defense of a dogma*. Desde mi punto de vista, la analiticidad –en el sentido que aquí he llamado kantiano– es una subclase de la analiticidad en el sentido quineano. Ambas forman parte del sistema total de nuestras proposiciones que se enfrenta como un todo a la experiencia (comparto en esto la posición de Quine); pero dentro de ese sistema existen proposiciones cuya negación sería ininteligible para los hablantes de una lengua, pues muestran las relaciones de *intercambio y sustitución* que el *uso* de ciertos términos permite en el lenguaje²⁷ –y expresan de este modo las *reglas pragmáticas* que gobiernan el lenguaje–. Me gustaría reservar el término *analíticas* para estas proposiciones. Junto a ellas hay otras que son preservadas de falsación a toda costa, en tanto que desempeñan un papel central en el sistema total de nuestras proposiciones que hace frente como un todo a la experiencia; pero *cuya negación no es ininteligible*, sino que es permitida por las reglas del lenguaje, proposiciones que no son abandonadas a no ser que aparezca una opción mejor, es decir, un nuevo sistema de interpretación de la experiencia con sus respectivas proposiciones centrales, las cuales el nuevo sistema preservará de falsación a toda costa. Me gustaría llamar a estas proposiciones –aunque en un sentido históricamente relativizado– *proposiciones sintéticas a priori*.

Y por último estarían aquellas proposiciones que pertenecerían, como quiere Quine, a la periferia del sistema: proposiciones que son más sen-

sibles a la confrontación con la experiencia y que son falsables con mayor facilidad por ésta –aunque tal carácter les viene determinado por el sistema total–. Me parece que no estaría mal llamarlas –aunque en un sentido diferente al del empirismo clásico– “proposiciones empíricas”²⁸.

2. Analiticidad y traducción

He venido afirmando que existe una íntima relación entre analiticidad y traducción; es hora de examinar más de cerca las relaciones entre ambos conceptos. Esto requiere a su vez de un examen del *pragmatismo* de Quine: ¿En qué sentido es Quine un pragmatista?

La tesis sustentada por Quine de que nuestras proposiciones se enfrentan como un todo a la experiencia es pragmatista en tanto que significa que –en un sentido importante– lo verdadero es lo *útil*; concretamente, es verdadero aquello que es útil para la empresa de organizar confiablemente la totalidad de la experiencia. Ninguna proposición es verdadera (o falsa) por el simple hecho de corresponder (o no corresponder) a un determinado conjunto de acaecimientos sensoriales; sino porque el asignarle o negarle determinado valor de verdad cumple una determinada función en la organización de la totalidad de las proposiciones que constituyen el esquema con el cual nos enfrentamos a la experiencia. Es la *utilidad*, en relación a nuestro fin de orientarnos en la experiencia, lo que en última instancia determina la verdad o falsedad de una proposición, no su *correspondencia* –tomada aisladamente– con determinados acaecimientos empíricamente verificables.

Pero creo que hay otro sentido importante en el que podemos hablar del pragmatismo de Quine –el cual vendría incluso a precisar el que acabamos de discutir–, aunque creo que las implicaciones contenidas en tal sentido no están totalmente desarrolladas en la obra de nuestro autor: me refiero a su teoría del *significado como uso*. Se suele llamar *pragmática* a la parte de la semiótica que se ocupa de la relación entre un sistema de signos y los sujetos que lo *utilizan*; creo que puede decirse la teoría del significado como uso es una teoría *pragmática* de la significación.

En su artículo *Relatividad ontológica* defiende Quine precisamente una teoría *conductista*-pragmática en el sentido aquí indicado – del significado:

Dewey fue explícito sobre esta cuestión: "...el significado ...no es una existencia psíquica; es primariamente una propiedad de la conducta".

Una vez que apreciamos la institución del lenguaje en estos términos, vemos que no puede haber, en ningún sentido útil un lenguaje privado. Dewey insistió sobre esta cuestión en los años 20. Más tarde desarrolló la cuestión así: "El lenguaje es específicamente un modo de interacción de al menos dos seres: un hablante y un oyente: presupone un grupo organizado al cual pertenecen estas criaturas, y del cual han adquirido sus hábitos de habla. Es en consecuencia una relación"... Años más tarde Wittgenstein ha rechazado de un modo similar el lenguaje privado²⁹.

El lenguaje es entonces primariamente *comunicación*; supone un contexto de interacción humana, de intereses vitales que requieren intercambios entre miembros de una comunidad. Wittgenstein ha desarrollado ampliamente este tema en sus *Investigaciones filosóficas*: el significado de un término o de una proposición es su *uso* en lo que denomina un *juego de lenguaje*: un conjunto de actividades humanas en cuyo contexto es utilizado el lenguaje, y fuera del cual carece de sentido. El enemigo a combatir es la teoría del "lenguaje copia": la existencia de un reino ideal de *significaciones* con el cual se relacionarían las palabras como las etiquetas con las piezas en exhibición en un museo³⁰: las piezas serían los significados; las palabras, los rótulos; y cambiar de lenguaje no sería otra cosa que cambiar de rótulos. Dicho sea de paso, la teoría empirista del significado sería *una* de las posibles versiones –aunque no la única– del modelo de las piezas del museo y los rótulos: para ella las piezas serían, en última instancia, los datos sensoriales.

Quine rechaza el "mito del museo" y se adscribe a la teoría del significado como uso: conocer una palabra –nos dice– tiene dos aspectos:

...un aspecto consiste en estar familiarizado con su sonido y ser capaz de reproducirlo... El otro aspecto, el aspecto semántico consiste en saber cómo usar la palabra³¹.

Partiendo de esta teoría del significado, se aboca Quine al estudio de la *traducción*; y llega a resultados sorprendentes... La tesis que sostiene Quine en *Relatividad ontológica* en relación a la traducción es que son posibles diversos esquemas de traducción de una lengua a otra, esquemas que serían mutuamente incompatibles y que, no obstante, estarían todos avalados por el criterio *conductista* del significado: el *uso* del término permitiría justificar igualmente *cualquiera* de ellos. Por otra parte, la recusación del "mito del museo" privaría de sentido a la cuestión de cuál de dos traducciones igualmente ratificadas por el *uso* –por la conducta observable de los hablantes de una tribu, por ejemplo– es la verdadera.

Quine aduce el caso –supuesto– de una tribu que relacionara en su lengua la palabra *gavagai* con lo que nosotros llamamos, en la nuestra, *conejo*. Construye el ejemplo de tal manera que las traducciones de *gavagai* como *conejo*, *conejidad*, *parte no separada de conejo* y *estado de conejo* sean igualmente defendibles a partir de la observación de la conducta lingüística de los miembros de la tribu. Es obvio que en nuestra lengua los términos en cuestión *no son sinónimos* –lo cual se muestra en la forma en como los *usamos*–; pero Quine elabora su ejemplo de tal forma que, para un observador que hable nuestra lengua, las diversas traducciones mencionadas resulten pragmáticamente indiscernibles. La cuestión podría dilucidarse –aparentemente– mediante el recurso al aparato de individuación de la lengua estudiada: podríamos preguntarle a un nativo, por ejemplo –una vez adquirido un cierto dominio de su lengua–, si este *gavagai* (señalando una pata trasera de un conejo) es *el mismo* que aquél otro (una pata delantera); parecería que una respuesta afirmativa nos llevaría a desechar la interpretación de *gavagai* como "parte no separada de conejo"; pero esta decisión sólo es posible a partir de ciertos supuestos, concretamente, en el presente caso, a partir de la interpretación de ciertas expresiones nativas como equivalentes a nuestro término "el mismo". Tal interpretación sólo podría hacerse, a su vez, a partir de la observación del *uso* que los nativos hacen del término en cuestión en diversos contextos; pero Quine muestra que una interpretación

igualmente defendible de dicho término desde el punto de vista de la *conducta* observable es “conectado con”. De esta manera, la cuestión de la interpretación correcta de *gavagai* no puede decidirse en términos absolutos, sino sólo con relación a lo que él llama un “sistema global de hipótesis analíticas”. Me gustaría llamar a un sistema así un *paradigma de traducción*³².

El resultado importante al que hemos llegado aquí es el siguiente: no es sólo la *observación empírica* de la conducta lingüística de los hablantes nativos lo que nos decide a aceptar o rechazar una determinada traducción; sino que es la observación empírica *interpretada* en un marco de presuposiciones; dicho de otra forma, nuestras proposiciones de traducción –proposiciones del tipo “*gavagai*” significa “conejo”– no se enfrentan a la experiencia aisladamente; sino que es todo un *paradigma de traducción* el que aquí entra en juego, y que se enfrenta *como un todo* a la experiencia del lingüista.

Es cierto, entonces, que la traducibilidad es, en algún sentido, *empírica*, pues debe ser confrontada con la experiencia de la práctica lingüística; pero este sentido es, por cierto, uno *quineano*: la traducibilidad tiene que ver con determinados datos de la experiencia que, en conjunción con determinados supuestos, implican la verdad de ciertas proposiciones: aquellas que estipulan traducciones de trozos de un lenguaje a otro.

Ahora bien, la adopción de lo que he llamado aquí un *paradigma de traducción* es pragmática: mantiene su vigencia en la medida en que es útil para los fines de intercambio entre los hablantes de dos lenguas distintas, sin que esto signifique que no sea posible pensar otros paradigmas alternativos que puedan dar cuenta con igual solvencia de los hechos observables. Una vez que un paradigma de traducción ha sido adoptado por el uso –por un largo intercambio entre los hablantes de las dos lenguas–, las proposiciones que estipulan equivalencias de términos entre dichas lenguas asumen un rango análogo al de las proposiciones analíticas: puede decirse que ellas expresan *sinonimias* –igualdad de significaciones entre términos–; pero el hecho de que hallan llegado a este status tiene una *historia* tras de sí: la historia del conjunto de intercambios, lingüísti-

cos y no lingüísticos, entre los dos pueblos; historia que, como todo lo *fáctico*, es contingente. El funcionamiento efectivo del intercambio entre hablantes de las dos lenguas ha *consagrado* una forma de traducción, la ha *verificado*, pero sólo en conjunción con otras proposiciones que pertenecerían al *núcleo duro* del paradigma de traducción. En el ejemplo de Quine: determinadas contingencias históricas podrían haber llevado a que cierto término del lenguaje nativo, que podría haber sido igualmente traducido a partir de la conducta observable como “conectado con”, lo haya sido más bien como “el mismo que”; y el uso, la práctica del intercambio lingüístico, habría consagrado esta traducción –digamos, habría convertido la proposición que establece esta equivalencia en una *proposición analítica* (en el sentido en que hemos decidido aquí que vale la pena conservar esta noción)–. Partiendo de este supuesto (que formaría parte, quizá, del núcleo duro, menos susceptible de revisión, de nuestro *paradigma*), la *experiencia* mostraría entonces que la traducción correcta de *gavagai* es *conejo* –y no *parte no separada de conejo*–; y el uso –el intercambio entre los hablantes de las lenguas involucradas– terminaría finalmente por consagrar también esta traducción, elevándola a un rango análogo al que tienen las proposiciones analíticas al interior de un lenguaje dado.

Lo que he querido mostrar con esta digresión sobre la traducibilidad es lo siguiente: el único criterio posible de traducción es, no la apelación a entidades llamadas *significaciones*, ya se las conciba como *entes ideales*, como *conceptos* en la mente de alguien o –incluso– como *sense data*, sino aquél que se da en la práctica de la comunicación: cuando todo en el ámbito de los intercambios humanos funciona *como si* dos términos fueran equivalentes en cuanto a su significado. Cuando se produce *entendimiento*, *acuerdo*, entre los hablantes de dos lenguas, entonces podemos decir que los dos términos son equivalentes (aunque esto suponga tras de sí una *historia de la interpretación*, que bien pudo haber sido de otra manera). Del mismo modo, al interior de una lengua, dos términos son *sinónimos* –y la proposición que expresa la equivalencia entre ellos es *analítica*– si todo en el *uso* de la lengua

funciona *como si* lo fueran: la negación de la proposición *todo soltero es no casado* produciría perplejidad en el hablante de la lengua española –no sabría qué es lo que *significa* una proposición así– de la misma manera que, en un hispanohablante acostumbrado a manejarse en inglés –a *usar* el inglés–, produciría desconcierto la negación de la proposición “‘casa’ significa ‘house’”.

3. ¿Qué relación existe entre los dos dogmas?

El rechazo del segundo dogma: la recusación de la idea de que toda proposición tiene condiciones empíricas definidas de validación o falsación con absoluta independencia de las demás proposiciones derriba –para Quine– la base sobre la que se asentaba el primero: si no se pueden determinar las condiciones bajo las cuales una proposición es sinónima de otra –al no existir para ninguna proposición aislada un método propio de verificación–, tampoco se pueden determinar entonces las condiciones bajo las cuales una proposición es analítica; y no es posible, en consecuencia, trazar una frontera entre lo analítico y lo sintético. Siendo así que, según Quine, el único apoyo que le restaba al primer dogma se lo prestaba el segundo, al caer éste cae también aquél; pero Quine no se da cuenta de que el segundo dogma se apoya a su vez en el primero. El segundo dogma es precisamente el dogma del *análisis completo*, es decir, el dogma de que existe de algún modo un único *análisis* exhaustivo de cualquier proposición del lenguaje, análisis que muestra la *sinonimia* de esta proposición con alguna otra formulada en términos de un lenguaje de *datos sensoriales*. Pero decir esto no es otra cosa que decir que la proposición *se deja analizar* en términos de datos sensoriales; que la equivalencia entre la proposición *P* formulada en el lenguaje ordinario y la proposición *Q*, formulada en términos de datos sensoriales es *analítica*: el *método de verificación* de ambas proposiciones es el *mismo*.

Lo que pretendo mostrar es que, si Quine tiene razón en cuanto a que el primer dogma descansa en el segundo, y si es verdad –como creo–

que el segundo dogma supone el primero, resulta que ambos dogmas son *equivalentes*; esto es, que de algún modo dicen lo mismo –que son *sinónimos*. Y este dogma bicéfalo no expresarían otra cosa que aquello que hasta ahora, en la historia de nuestra cultura, ha sido conocido como *empirismo*³³.

El empirismo sin dogmas de Quine no es empirismo –si nos atenemos al sentido *originario* de este término–. Históricamente se conoce como empirismo la posición que afirma que *todo* nuestro conocimiento procede de la experiencia *sensible*, que nuestra mente, antes de tener tal experiencia, es como una *tabula rasa*; en último término, que el conocimiento *procede* de la sensación precisamente porque se *reduce* a ella. Si modificamos un ápice esta definición, entonces pueden entrar en la extensión del término “empirismo” otras entidades que antes no podían haberlo: por ejemplo, la entidad llamada “filosofía crítica” (kantiana) o, igualmente, la gnoseología tomista, y en general cualquier posición epistemológica que adscriba *algún* papel –por mínimo que sea– a la experiencia. Quine ha renunciado al principio que históricamente constituyó el empirismo moderno, aunque quiere seguir siendo un empirista. Esto no es de suyo un pecado: los conceptos cambian históricamente; el nuevo “empirismo sin dogmas” guarda una relación, incluso genética, con el viejo empirismo; podemos, si queremos, complacer a Quine y llamar a su posición “empirismo”; pero es bueno hacer conciencia de que se trata de otra cosa: la proposición

“Los empiristas sostienen que todo nuestro conocimiento puede reducirse a la experiencia sensible”

ha dejado de ser una proposición analítica, pero es importante entender el cambio que se ha operado en Quine: el rechazo de los dogmas implica, como se señalaba al principio, el rechazo de una postura que supone la prioridad lógica y epistémica del *dato* frente al sentido: el dogma de la reductibilidad supone que, en último término el lenguaje remite –refiere– a datos sensoriales; que *todo sentido* es a fin de cuentas un *constructo*, una configuración posible de datos sensoriales y que, en consecuencia, el sentido es

reducible a mera *referencia*, siendo los *sense data* los referentes últimos del lenguaje. De este modo, ante la pregunta “¿qué hay?” la respuesta, única y final, sería “hay los datos sensoriales”; y la ontología de las cualidades sensibles sería así, no una ontología, sino la ontología. Ésta no dependería entonces del lenguaje, como quiere Quine –no estaría determinada por la *ideología* en el sentido que él le da a esta palabra (el conjunto de predicados que admite un lenguaje y que determina a la vez el aparato de *individuación* del mismo)–, sino que la ideología sería totalmente *reducible* –sin residuo– a una ontología: la de los *sense data*.

La nueva concepción que Quine nos propone –llamémosla como queramos– prioriza en cambio la *ideología* frente a la *ontología*: sólo habría ontología *para* una determinada ideología, para un determinado *esquema conceptual*. La constitución del ámbito del sentido –la ideología– se vuelve entonces anterior a la constitución del universo de los objetos, fundante de la misma; y en consecuencia no se hace posible un acceso a ninguna “cosa en sí”, independiente de nuestra perspectiva ideológica. El mundo que nos hace frente en la experiencia es, inevitablemente, *nuestro* mundo.

Notas

1. Es obvio que existe diferencia entre un “empirismo sin dogmas” y el empirismo “dogmático”; el problema es: ¿se trata de dos estados históricos de la *misma* entidad o se trata de dos entidades diferentes? El empirismo moderno consistía *originalmente* en la doctrina de que todas nuestras *ideas* pueden ser *reducidas sin residuo* a los datos de la experiencia sensible, que nuestros contenidos de conciencia –incluidos los “conceptos”– son, o bien ideas simples provenientes de la experiencia (interna o externa) o bien combinaciones de ideas simples. Pero el “empirismo posdogmático” de Quine se halla muy lejos de estas características, originalmente *definitorias* del empirismo.
2. Y las opacidades del espejo provendrían de las imperfecciones del lenguaje ordinario; imperfecciones que el *análisis* debía subsanar, devolviéndole al espejo su brillo prístino.

3. Esto es lo que Quine denomina *reductivismo radical*. Una versión más atenuada del mismo reductivismo radical sería la que tomaría como unidades significantes, no términos, sino enunciados completos, exigiendo que tales enunciados puedan traducirse como totalidades al lenguaje de los datos sensibles. (Cf. Quine, “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, p. 72.)
4. El *Tractatus* de Wittgenstein constituye un caso paradigmático de esta pretensión: el sentido de una proposición es la posibilidad de que los referentes de los nombres que la constituyen estén combinados de la forma que se muestra en la combinación de dichos nombres. El sentido no es más que una posible combinación de referentes. Para el empirismo moderno, estos referentes han de ser *datos sensoriales*. El ideal subyacente a esfuerzos como estos sería, en último término, dar cuenta de todo lo *intensional* en términos puramente extensionales.
5. Y no se trata sólo de la traducción de una palabra a otra lengua diferentes; v. gr., de traducir el vocablo español “casa” por el inglés “house”; sino también de la *traducibilidad* entre expresiones de un mismo lenguaje; v. gr.; entre “soltero” y “hombre no casado”.
6. Esto es así para Quine pero no para Kant, para quien las proposiciones *sintéticas a priori* serían también independientes de los hechos, sin ser no obstante analíticas.
7. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 102.
8. Aunque en la lógica contemporánea se emplea también el término *predicado*, su significado –su uso– no coincide con el clásico: un predicado es lo que se puede decir de *individuos*, concebidos como valores de las variables del predicado en cuestión: éste es monádico si tiene una sola variable, y poliádico si tiene varias; por ejemplo, “x es hombre”, “x ama a y” son ambos *predicados* en el sentido de la lógica actual: el primero *monádico* y el segundo *diádico*. La lógica clásica parece admitir que los predicados se digan de cosas que para la lógica moderna serían a su vez predicados: en la proposición “Todos los hombres son mortales”. “hombre” es sujeto desde el punto de vista de la lógica clásica, pero no desde el punto de vista de la lógica moderna para la cual tanto “hombre” como “mortal” son *predicados*, en tanto que se predicán de *individuos*.
9. *Ibid*, p. 102.
10. En un caso límite el predicado podría explicitar *todas* las notas que componen el concepto del

- sujeto; v. gr.: “el triángulo es una figura plana de tres ángulos”, o incluso —creo que el *espíritu* de la definición kantiana lo admite—: “Todos los hombres no casados son hombres no casados”.
11. Quine, *op. cit.*, p. 50.
 12. Quine ha operado una *traducción* del lenguaje kantiano a otro lenguaje, traducción que supone que la *significación implícita* —aunque de modo oscuro— en el primer lenguaje es la misma que la expresada en el segundo. La traducción funcionaría mejor, a mi parecer, si la restringimos expresamente a la significación de *términos*, esto es, si la reformulamos del siguiente modo: “Toda proposición que es verdadera *en virtud de la significación de sus términos* es una proposición analítica” (y aún esta traducción no estaría, según pienso, completamente libre de objeciones). Cuando Quine, posteriormente toma como unidades significantes, no ya los términos sino los enunciados completos, la traducción se vuelve mucho más discutible.
 13. Es decir: la formulación kantiana admite aplicar el predicado “sujeto” a términos generales como “hombre” en “todo hombre es mortal”, mientras que en lógica actual “hombre” sería *siempre* un predicado: “x es hombre”; y la forma de la proposición sería “para toda x, si x es hombre entonces x es mortal”. La “ideología” de la lógica posfregeana no contiene el predicado “sujeto” como predicado aplicables a términos generales. Se trataría de un nuevo “esquema conceptual”, donde el sentido de los términos “sujeto” y “predicado” habrían cambiado.
 14. Entre otras cosas, porque si se toma como unidades significantes los enunciados completos y no ya los términos aislados, y si esta *significación* termina siendo idéntica al método de verificación empírica —como hace Quine, aunque luego cuestione la idea de una verificación empírica para proposiciones aisladas—, todas las tautologías se convierten en *verdaderas en virtud de las significaciones* —dado que su método de verificación se independiza de la experiencia— sin que esto implique que, en ellas, el “predicado” esté contenido en el concepto del sujeto. “Llueve o no llueve” sería una proposición analítica en el sentido quineano de analítico, pero no en el sentido kantiano
 15. Y no se trata, por supuesto, de una mera *equivalencia material*, accidental, sino de una *equivalencia necesaria*.
 16. Quine amplía la noción de sinonimia —originalmente utilizada para la equivalencia de dos o más “términos”— para hablar en general de sinonimia de formas lingüísticas, y pretende que la forma fundamental de la sinonimia sea entre *proposiciones*, no entre términos; pudiendo derivarse la sinonimia de términos de la sinonimia de proposiciones. En todo caso se trata de una modificación —una ampliación— de la noción de sinonimia, ampliación que subsume el uso anterior de la misma como un caso particular. Estamos aquí ante un claro ejemplo de *cambio conceptual*.
 17. Quine, *op. cit.*, p. 53.
 18. *Ibid.*, p. 52.
 19. Es decir: “Toda x es tal que, si x es Φ y x es no Ψ , entonces x es no Ψ .”
 20. Se trata entonces de un problema de *identidad* de proposiciones; de cuándo y con que criterio decimos que dos cadenas de símbolos constituyen *la misma* proposición.
 21. Cf. Quine, *op. cit.*, p. 63.
 22. Dos términos son “intercambiables *salva veritate*” si la sustitución de uno de ellos por el otro en cualquier proposición preserva el valor veritativo de la misma. Quine concede que se excluyan los casos en que los términos no son usados sino *mencionados*: “soltero” en “‘soltero’ tiene menos de diez letras” no es intercambiable *salva veritate* por “hombre no casado”. Pero *aún excluyendo estos casos* el criterio de intercambiabilidad *salva veritate* no es admisible —como bien lo muestra Quine— como criterio de sinonimia.
 23. Quine, *op. cit.*, p. 69.
 24. Excepto si la sustitución ocurre en el interior de una “palabra”. Cf. Quine, *op. cit.*, p. 71
 25. Quine, *op. cit.*, p. 71.
 26. Cf. Kant, *op. cit.*, p. 98.
 27. Por ejemplo, el intercambio (sustitución) de “soltero” por “hombre no casado”.
 28. Quizá estas categorías deban ser pensadas más bien como tipos ideales: en algunos casos no quedará duda de que una proposición pertenezca —en un estadio histórico dado— a una u otra categoría; pero en otros casos la decisión no será tan fácil. Quizá convendría hablar más de un “continuum a priori-empírico”, donde unas proposiciones se acercarán más a uno de los polos que a otro.
 29. Quine, “Relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, p. 44.
 30. La comparación es de Quine: cf. *op. cit.*, p. 44.
 31. *Ibid.*, p. 45.
 32. En un sentido análogo al concepto kuhneano de paradigma.
 33. Podríamos decir entonces que, durante buena parte de la historia del pensamiento occidental, la

proposición "el empirismo satisface a la vez el dogma de la analiticidad y el dogma de la reductibilidad" ha sido una proposición *analítica* – en el sentido kantiano de este término: una en la que el predicado está contenido en el concepto del sujeto. El empirismo posdogmático de Quine sería un continuador cercano del empirismo clásico; llamarlo empirismo sería enfatizar el hecho de que todo nuestro aparato conceptual sirve para orientarnos en "la experiencia" y –quizá– que la explicación de la génesis y constitución de tal aparato conceptual le corresponde a las disciplinas "empíricas" (no olvidando sin embargo que estas son

parte de esa totalidad de proposiciones que se enfrenta como un todo a la experiencia) y no a una *filosofía trascendental* que proceda *a priori*.

Bibliografía

- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Quine, W.V.O. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel, 1984.
- . *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974.

Mario Salas

Escuela de Filosofía