

Metaescepticismo*

Meta-skepticism

David Pérez Chico

Universidad de Zaragoza

Zaragoza, España

E-mail: davidpch@unizar.es

ORCID: 0000-0001-7933-8861

Vicente Sanfélix Vidarte

Universidad de Valencia

Valencia, España

E-mail: Vicente.Sanfelix@uv.es

Fecha de recepción: 19 de enero de 2019

Fecha de aprobación: 6 de marzo de 2019

Doi: 10.17533/udea.ef.n60a09

Resumen. *En el presente trabajo suscribiremos el sentido de metaescepticismo según el cual la teoría del conocimiento es imposible. Este sentido de metaescepticismo se sostiene sobre dos condiciones aparentemente necesarias: (1) la identificación de uno o varios de los presupuestos de la teoría del conocimiento para someterlos a crítica; y (2) la asunción, más o menos explícita, de una comprensión del conocimiento alternativa a la que se atribuye y critica a la teoría del conocimiento en cuestión. Una vez aclaradas estas cuestiones preliminares llevaremos a cabo un repaso de las distintas variedades metaescepticas y comprobaremos que hasta las versiones más austeras de metaescepticismo satisfacen las dos condiciones anteriores. Esto nos llevará a concluir, en primer lugar; que todo metaescepticismo las cumple y, en segundo lugar, que no hay ninguna variedad de metaescepticismo que esté libre de implicaciones epistemológicas, por lo que terminaremos preguntándonos si cabe el metaescepticismo.*

Palabras Clave: *metaescepticismo, teoría del conocimiento, Leonard Nelson, Quine, Rorty, Wittgenstein*

Abstract. *In the present article we subscribe to a form of meta-skepticism according to which the theory of knowledge is impossible. This form of meta-skepticism is based on two apparently necessary conditions: (1) the identification of one or more of the assumptions of the theory of knowledge in order to criticize them; and (2) the more or less explicit assumption that there is an alternative account of knowledge to the one attributed to the theory of knowledge in question. Once these preliminary*

* La participación de David Pérez Chico forma parte del proyecto *Puntos de vista, disposiciones y tiempo*, con referencia: FF12014-57409-R.

La participación de Vicente Sanfélix Vidarte forma parte del proyecto *Gobierno de sí y políticas de la subjetividad*, con referencia: FF12016-76856-R.

Cómo citar este artículo:

MLA: Pérez Chico, David & Sanfélix Vidarte, Vicente. "Metaescepticismo". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 183-202.

APA: Pérez Chico, D. & Sanfélix Vidarte, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, 60, 183-202.

Chicago: David Pérez Chico & Vicente Sanfélix Vidarte. "Metaescepticismo". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 182-202.

issues have been clarified, we will review different varieties of meta-skepticism in order to verify whether all of them, even the most austere, satisfy the previous two conditions. This will lead us to conclude, in the first place, that all varieties of meta-skepticism satisfy them and, secondly, that no type of meta-skepticism is free of epistemological implications. In the light of this conclusion, we will end up considering whether meta-skepticism stands its ground.

Keywords: *meta-eskepticism, theory of knowledge, Leonard Nelson, Quine, Rorty, Wittgenstein*

1. Introducción: un término polisémico

A diferencia de otros neologismos homólogos —como “metalenguaje” o “metafilosofía”— el término “metaescepticismo” no puede decirse que haya ganado un uso consistente en la literatura filosófica contemporánea. Algunos parecen utilizarlo para denotar un tipo de escepticismo radical o generalizado, según el cual no se dispondría de evidencia para todo un campo de creencias —por ejemplo, acerca del pasado— (Helm, 2002, p. 25). Otros, por el contrario, han atribuido al prefijo “meta” una función reflexiva, de modo que el metaescepticismo vendría a ser el escepticismo respecto a la validez de los propios argumentos escépticos (*cf.* Nichols, Stich & Weinberg, 2003, p. 228). Para otros, el metaescepticismo es escepticismo metafilosófico, esto es: escepticismo sobre las teorías filosóficas (Paár, 2016, p. 64); una posición que podría ponerse en relación con los planteamientos de Wittgenstein o, incluso, de Hume (*cf.* Williams, 2013, p. 36 y ss.).

Ninguno de estos usos del término, sin embargo, se ajusta al significado con que lo introdujo George Sotiros Pappas (1978),¹ quien dejó escrito lo siguiente:

Hay muchas variedades diferentes de escepticismo epistemológico, por lo que será útil clasificarlas en algunas categorías, ciertamente toscas, pero útiles. En términos generales, podemos dividir el escepticismo epistemológico en tres grupos: escepticismo epistemológico acerca del conocimiento, o EEC; escepticismo epistemológico acerca de la justificación (epistémica), o EEJ; y el que denominaré escepticismo meta-epistemológico, o EME [...] El escepticismo meta-epistemológico, por su parte, es una concepción escéptica sobre la propia empresa epistemológica, o sobre una parte de esa empresa, o quizá sobre alguna forma de concebir la empresa epistemológica. Un ejemplo de EME sería la tesis, defendida por L. Nelson, de que en cierto sentido la teoría del conocimiento es imposible (p. 310; traducción de los autores).

¹ Hasta donde nosotros sabemos, Pappas fue el primero en utilizar el término “metaescepticismo”.

En lo que sigue entenderemos el término “metaescepticismo” en este sentido; presentaremos, sin ningún afán de exhaustividad, distintas variedades del mismo con la pretensión de identificar algunas de sus condiciones, y terminaremos con una reflexión acerca de sus dificultades y límites.

2. Metaescepticismo neokantiano

Como acabamos de ver, Pappas pone como ejemplo de metaesceptico al filósofo alemán Leonard Nelson.² Valdrá la pena bosquejar sus puntos de vista.

Respirando una atmósfera inequívocamente neokantiana, Nelson pensaba que la teoría del conocimiento nació con la pretensión de poner fin a las infructuosas disputas de la metafísica académica, bien haciendo los problemas filosóficos accesibles a un tratamiento riguroso, y coadyuvando de este modo a la construcción de una metafísica científica, bien mostrando de una vez por todas que tal metafísica era imposible.

Para ello la teoría del conocimiento habría buscado un “criterio de validez” que permitiera decidir si una determinada “cognición” era o no verdadera. Aquí es donde a la teoría del conocimiento se le planteaba un dilema que, desde la perspectiva de Nelson, no tenía solución. Según un cuerno del dilema, ese criterio era él mismo una cognición, en cuyo caso también él resultaba problemático y su validez debía, como el de cualquier otra cognición, resolverse con la ayuda de nuestro criterio. Según el otro, el criterio no era una cognición, en cuyo caso, para resultar aplicable, debía ser objeto de nuestro conocimiento, solo que en orden a obtener este conocimiento ya debíamos aplicar nuestro criterio. En ambos casos, concluye Nelson, nos encontramos con una contradicción (Nelson, 1978, p. 6),³

2 El artículo de Nelson al que se refiere Pappas era en realidad la conferencia “Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie,” que el filósofo alemán pronunció el 11 de abril de 1911, en el marco del cuarto congreso internacional de Filosofía celebrado en Bolonia. Publicado originalmente en los *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, III, Göttingen, 1912, No. 4. Pappas remite a su traducción inglesa, Nelson (1973), y es la que nosotros mismos citaremos.

3 En realidad, más que con una contradicción, pensamos que con lo que nos encontramos es, en el primer caso, con un tipo de circularidad viciosa, y en el segundo con una especie de *petitio principii*. En otros momentos de su ponencia, lo que Nelson entiende por “contradicción” es una regresión al infinito: “La contradicción radica en la proposición, aquí implícita, de la *mediación* de todo conocimiento. Porque si cada cognición fuera posible solo sobre la base de otra, deberíamos tener que ejecutar una regresión infinita para alcanzar cualquier cognición verdadera, y por lo tanto no sería posible la verificación de las cogniciones” (Nelson 1978, p. 8; traducción de los autores). Vemos ahora que en realidad lo que

luego es imposible disponer de un criterio de validación y, por consiguiente, no puede haber una teoría del conocimiento.⁴

Ahora bien, Nelson no se conforma con esta conclusión metaescéptica —lo que, nótese, equivaldría a conformarse con una conclusión escéptica *tout court*: si el conocimiento es lo que la teoría del conocimiento supone, entonces este no puede obtenerse—⁵ y, de alguna manera, intenta superarla aplicando lo que él denomina un “método regresivo”, esto es: preguntándose por el presupuesto “indispensable” de la teoría del conocimiento. Este presupuesto, considera él, no es otro que la problematicidad, por principio, de la objetividad de toda cognición, objetividad que solo podría garantizarse mediante el proceso indirecto prescrito por la teoría del conocimiento de turno.

Así pues, el nudo gordiano de la teoría del conocimiento lo constituye la presuposición —auténtico prejuicio, al decir de Nelson— de que todo conocimiento es mediato; o lo que para nuestro autor es lo mismo: que toda cognición es un juicio necesitado de justificación. Resulta fácil deducir cómo puede deshacerse el nudo, a saber: postulando la existencia de un conocimiento inmediato o de una cognición que no sea judicativa. Pero la existencia de tales cogniciones no judicativas, inmediatas, son, según Nelson, una evidencia psicológica que todo el mundo puede constatar en su experiencia interna: basta con considerar cualesquiera de nuestras intuiciones sensorio-perceptivas. Son justamente estas intuiciones las que verifican nuestros juicios básicos, en concordancia con el proceder de todas las ciencias especiales.

Pero el problema es que la metafísica no es una ciencia especial, y que sus juicios —el principio de causalidad, por ejemplo— no pueden ser, como Hume apuntó por vez primera, verificados mediante una particular intuición empírica.

estaba haciendo Nelson era utilizar el trilema de Agripa —o de Münchhausen, en la denominación de Hans Albert (Albert, 2002, p. 43)— contra la teoría del conocimiento tal y como él la entendía.

- 4 Nelson aporta una segunda prueba de la imposibilidad de la teoría del conocimiento que pivota sobre la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. La tarea de la teoría del conocimiento sería mostrar cómo, a partir de juicios compuestos de nociones problemáticas, meros conceptos, podríamos obtener conocimiento; ahora bien, dado que a partir de conceptos no puede obtenerse otra cosa que juicios analíticos, la tarea de la teoría del conocimiento equivaldría a intentar deducir juicios sintéticos a partir de juicios analíticos, lo que es imposible (Nelson, 1978, pp. 9-10).
- 5 “No afirmo la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’ para concluir que el conocimiento es imposible; más bien afirmo que esta conclusión escéptica, que el conocimiento es imposible, es en sí misma una consecuencia del prejuicio que sostienen los proponentes de una teoría del conocimiento” (Nelson, 1978, p. 11; cursivas en el original; traducción de los autores).

Luego la posibilidad de un conocimiento metafísico depende, para Nelson, de la existencia de una cognición metafísica que sea ella misma inmediata, como lo es la intuición sensorial. Una cuestión de hecho, por decirlo, como el propio Nelson hace, sirviéndonos de la terminología humeana, que solo puede zanjarse apelando a la experiencia, en este caso la experiencia interna, y cuyo establecimiento compete, por consiguiente, a la ciencia de esta experiencia, al entender nelsoniano: la psicología.

Los ulteriores detalles del criticismo metafísico que Nelson suscribe como solución al problema del conocimiento no nos interesan aquí.⁶ Lo que nos interesa, en cambio, es subrayar que a determinar la posibilidad de este criticismo llega Nelson merced a lo que él mismo denomina un análisis lógico de las posibles soluciones a aquel problema que, ese mismo análisis lógico, mostró insoluble desde los presupuestos de la teoría del conocimiento. E igualmente que, en cualquier caso, la corroboración del mismo la hace depender ya no al análisis lógico, sino de una disciplina empírica, la psicología entendida como ciencia de la experiencia interna.

Quizás Nelson fuera el primero en hablar de la imposibilidad de la teoría del conocimiento.⁷ Fuera como fuere, su posición ejemplifica un tipo peculiar de metaescepticismo de raigambre kantiana, lo que no quiere decir que en el mismo no podamos descubrir rasgos sobre los que debiéramos preguntarnos si no ejemplifican condiciones necesarias de todo tipo de metaescepticismo y otros que, no siendo a buen seguro tan universales, comparte no obstante con otras versiones del mismo.

Entre los primeros podríamos enumerar su uso del método regresivo, que le permite la *identificación* de uno o varios de los *presupuestos de la teoría del conocimiento* para someterlos a crítica; así como el hecho de que esta crítica se hace desde la *asunción*, más o menos explícita —en el caso de Nelson, completamente explícita—, *de una comprensión del conocimiento alternativa* a la que se atribuye y critica —en muchos casos por tener lo que se considera como intolerables consecuencias escépticas— a la teoría del conocimiento.

6 Frente al empirismo, que negaría la existencia de tal conocimiento metafísico, el criticismo se caracterizaría por postular la existencia de cogniciones metafísicas inmediatas, aunque no objetos de una intuición intelectual, como las considera lo que Nelson llama el misticismo metafísico, ni productos de la reflexión, como defendería lo que él llamaba el logicismo.

7 Aunque no es el primero en atacar la teoría del conocimiento. El propio Nelson apunta cómo esta ya fue cuestionada por Hegel, Herbart, Lotze y Busse; solo que considera que estas críticas se hicieron en nombre del dogmatismo y carecen de valor (Nelson, 1978, p. 12). Compartamos o no el juicio de Nelson, debe quedar registrado que la filosofía hegeliana supone una primera forma de metaescepticismo, aunque Hegel no hablara de teoría del conocimiento, un término que solo adquirió carta de naturaleza en una fecha posterior a la muerte del autor de *La fenomenología del espíritu*.

En cambio, la mezcla de lógica *cum* psicología para superar los presupuestos de la teoría del conocimiento, o la aspiración a una filosofía científica, estarían entre aquellos aspectos más específicos del metaescepticismo neokantiano de Nelson que, no obstante, podría compartir con otras tradiciones.

3. Metaescepticismo analítico

En la misma nota en que Pappas da la referencia del artículo de Nelson al que nos hemos venido remitiendo, añade que también “Quine defiende una versión más restrictiva de EME en ‘Epistemology Naturalized’” (Pappas, 1978, p. 310 nota; traducción de los autores).⁸

Quine, en efecto, compartiría con el neokantiano Nelson la aspiración a una filosofía científica y, más importante aún para la cuestión que aquí venimos tratando, la remisión a la psicología de buena parte de los problemas que alguna vez fueron patrimonio de la teoría del conocimiento.⁹

Ahora bien, esta aspiración a la científicidad y la remisión de la teoría del conocimiento a la psicología —y a la lógica, como el mismo Nelson hacía— no es algo privativo de Quine, sino un rasgo presente desde sus orígenes en la tradición de la filosofía analítica de la que el pensador norteamericano fue eximio representante.

Bertrand Russell, por ejemplo, defendía que buena parte de la epistemología estaba incluida en la psicología, aunque tan pronto como se abordaba la teoría del juicio, se planteaba el problema de dar con la forma lógica apropiada a los hechos epistémicos, de modo que, concluía, “es imposible asignar a la teoría del

8 Véase también Quine (1974).

9 “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” (Quine, 1974, p. 109). No obstante, esta coincidencia genérica entre Nelson y Quine esconde una diferencia que no debiera ser minusvalorada: mientras el neokantiano entiende la psicología, como ya apuntamos, como ciencia de la experiencia interna, Quine, como acabamos de ver, entiende la psicología como una ciencia natural. Dicho en otros términos, mientras Nelson remite la teoría del conocimiento a una psicología introspectiva, Quine reconduce la epistemología a una psicología objetiva que, en su caso, se identifica con el conductismo (Quine, 1974, p. 111).

Aunque probablemente la advertencia resulte ociosa para el lector, recordaremos aquí que en el ámbito de la filosofía analítica las expresiones “epistemología” y “teoría del conocimiento” resultan sinónimas; sinonimia que nosotros respetaremos en este trabajo.

conocimiento un campo distinto del de la lógica y la psicología” (Russell, 1984, p. 46; traducción de los autores). Esta concepción de la teoría del conocimiento, pasada por el tamiz de los puntos de vista del primer Wittgenstein,¹⁰ pronto, en manos de los positivistas lógicos, iba a generar pronunciamientos metaescépticos tales como los de Moritz Schlick¹¹ o los de Otto Neurath.¹²

Vemos, pues, que Pappas podría haber aumentado fácilmente su lista de metaescépticos, incluso extrayéndolos de las filas de la misma tradición en la que Quine se inscribe. De hecho, puede entenderse el metaescepticismo quineano como un desarrollo de los puntos de vista de sus predecesores vieneses.

En efecto, el metaescepticismo de los neopositivistas identificaba una errónea teoría del significado como el presupuesto que había llevado a que la teoría del conocimiento tradicional se hubiera extraviado en cuestiones carentes de significado.¹³ A la vez, realizaba su crítica de la misma desde la asunción de una concepción empirista que pensaba posible la traducción de aquellas proposiciones que consideramos verdaderas acerca del mundo, a proposiciones directa y exhaustivamente verificables por nuestra experiencia sensorial.¹⁴

10 Para quien la epistemología quedaba equiparada a la filosofía de la psicología o lógica aplicada. Véase Wittgenstein (1997b, 47; 2009a, p. 262; 2012, § 4.1121). Sobre la relación de Wittgenstein con Russell —y también con William James— a propósito de sus respectivas concepciones de la teoría del conocimiento, puede verse Sanfélix (2017, epígrafes 2 y 3).

11 “Así, todo conocimiento lo es solo por virtud de su forma. Es a través de su forma como representa las situaciones conocidas. Pero la forma misma a su vez no puede ser representada (...) Esta simple idea (...) nos permite librarnos de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento, en la medida en que no forman parte de la psicología, son reemplazadas por consideraciones acerca de la naturaleza de la expresión, de la representación (...) Desaparecen las cuestiones relativas a la validez y límites del conocimiento” (Schlick, 1978, p. 61).

12 “De todo esto resulta claro que dentro de un sistema fiscalista consecuente, no puede haber una “teoría del conocimiento”, por lo menos no en la forma tradicional. Consistiría solo en operaciones defensivas contra la metafísica, es decir, en el desenmascaramiento de formulaciones carentes de sentido. Muchos de los problemas de la teoría del conocimiento quizá se pudieran transformar así en interrogantes empíricas, de tal manera que pudieran incorporarse a la ciencia unificada” (Neurath, 1978, p. 297).

13 A pesar de sus diferencias, esta idea está presente en los dos textos de Schlick y de Neurath que acabamos de citar.

14 El producto más consumado de este proyecto lo constituyó, como es bien sabido, Carnap (1928), pero convendría no olvidar que el mismo Wittgenstein aspiraba a algo parecido cuando, de vuelta a la actividad académica, en 1929, se proponía la construcción de un lenguaje fenomenológico que pudiera describir anhipotéticamente el mundo primario de las vivencias inmediatas, o lo inmediatamente dado, por contraposición al lenguaje que él denominaba entonces secundario, normal, cotidiano o físico. Véase, al respecto, Wittgenstein (2007, VI § 57 y VII § 67).

Pues bien, para Quine tal tarea resultaba imposible de pivotar en torno a uno de los prejuicios de la epistemología que el filósofo norteamericano consideraba insostenible: el reduccionismo¹⁵.

El metaescepticismo quineano cumple, así, las dos condiciones que igualmente vimos satisfacer al de Nelson. Por una parte, *identifica* un prejuicio de la teoría del conocimiento que va a someter a crítica —en este caso: el atomismo reduccionista— mientras que, por la otra, tal crítica se hace desde la asunción de una comprensión diferente del conocimiento —en este caso, una comprensión empirista y holista del mismo.

Pero la posición de Quine también nos permite comprender un rasgo adicional del metaescepticismo, a saber: que el mismo puede tener una naturaleza recursiva. Basta para ello que la comprensión del conocimiento asumida por un determinado tipo de metaescepticismo caiga bajo los presupuestos que un nuevo metaescepticismo identifica como definitorios de la teoría del conocimiento. Esta, de hecho, es la relación que el metaescepticismo quineano mantendría con el metaescepticismo de sus predecesores positivistas y también con el metaescepticismo neokantiano de Nelson. Este también parece asumir el atomismo reduccionista¹⁶ y, aquí sin lugar a duda, asume en su concepción alternativa del conocimiento un principio que Quine considera tan dogmático e insostenible como el reduccionismo atomista, a saber: la distinción entre juicios analíticos y sintéticos (Quine, 1962, p. 49).¹⁷

15 “¿No podríamos formular en una sentencia en lenguaje observacional de un capítulo de longitud toda la diferencia que pueda producir en la experiencia la verdad de una sentencia dada, y no podríamos tomar esto como la traducción? (...) Al abandonar la esperanza de una tal traducción, el empirista está concediendo entonces que los significados empíricos de los enunciados típicos sobre el mundo externo son inaccesibles e inefables.

¿Cómo puede explicarse esta inaccesibilidad? ¿Basándonos, simplemente, en que las implicaciones experienciales de un enunciado típico sobre cuerpos son demasiado complejas para una axiomatización finita, por larga que esta sea? No; yo tengo una explicación diferente. Es que el enunciado típico sobre cuerpos no tiene un fondo de implicaciones experienciales que pueda llamar suyo propio. Una masa sustancial de teoría, tomada en conjunto, tendrá, comúnmente, implicaciones experienciales; así es como hacemos predicciones verificables” (Quine, 1974, pp. 104-105).

16 El atomismo parece implicado en su apelación, en ningún momento problematizada, a la intuición sensible.

17 Resulta interesante apuntar que Nelson no solo reconoce que su metaescepticismo asume la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos sino que, además, la defiende de lo que él considera que es la principal crítica que contra la misma se ha esbozado: “Para esta segunda prueba de la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’, presupongo que se concede mi distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Por lo tanto, consideraré brevemente la principal objeción que se plantea contra esta distinción (...) que esta distinción es variable e imprecisa” (Nelson, 1978, p. 10; traducción de los autores).

No obstante, quizás llegados a este punto sea preciso realizar un recordatorio y una advertencia. El recordatorio es que el metaescepticismo no implica un escepticismo, llamémosle de primer orden, sobre la posibilidad del conocimiento. Vimos que Nelson lo afirmaba enfáticamente: “No afirmo la imposibilidad de la ‘teoría del conocimiento’ para concluir que el conocimiento es imposible”, y otro tanto puede decirse de Quine.¹⁸ Repitémoslo una vez más, la mayor parte de las veces se abrazan posiciones metaescepticas por considerar que los presupuestos de la teoría del conocimiento abocan al escepticismo.¹⁹

Vayamos con la advertencia. Obviamente, no basta con tomar como objeto la concepción del conocimiento asumida por otros para que nuestra crítica de la misma merezca el título de metaescepticismo. De lo contrario, cualquier ligera enmienda a la teoría del conocimiento de cualquier autor debiera contar como tal —la crítica, por ejemplo, de Berkeley y Hume a la teoría lockeana de las ideas abstractas o de la distinción entre cualidades primarias y secundarias.

Para estar ante una posición realmente metaesceptica el presupuesto identificado como definitorio de la teoría del conocimiento a criticar debe ser lo suficientemente general como para cubrir un amplio espectro de posiciones. Nelson y Quine pueden considerarse que cumplen tal condición. Al fin y al cabo, el prejuicio que el primero identifica como objeto de su crítica, la comprensión judicativa de toda cognición, es lo bastante general como para que esta alcance, como vimos, a lo que él denominaba el logicismo, el misticismo y el empirismo metafísicos (*cf.* Nelson, 1978, p. 14).

Por su parte, los dogmas que Quine identifica como definitorios de la teoría del conocimiento que él somete a crítica —el reduccionismo atomista y la distinción entre analítico y sintético— todavía tienen un alcance más general. Como acabamos de ver, incluirían a la totalidad de las teorías del conocimiento modernas e, incluso, a posiciones metaescepticas que, como las de los positivistas lógicos o las del propio Nelson, se esbozaron antes de él. Dicho sea de paso, no lleva pues razón Pappas cuando, como vimos, atribuye a Quine un metaescepticismo más restringido que el de Nelson.

18 En Quine (1975) desarrolla su argumentación antiesceptica. Cosa diferente es si estos argumentos resultan persuasivos. Para una evaluación, pesimista, de la estrategia naturalista quineana frente al escepticismo, véase Stroud (1991, cap. VI).

19 En este sentido, no deja de resultar curioso que R. Chisholm y R. Swartz compilen en su antología tanto el artículo de Nelson cuanto la “Epistemology Naturalized” de Quine en el capítulo dedicado al “Contemporary Skepticism”.

4. Metaescepticismo terapéutico

Lo que pudo llevar a Pappas a sostener semejante opinión quizás fuera que mientras Nelson hablaba de “la imposibilidad de la teoría del conocimiento”, Quine siempre concibió su propuesta naturalizadora en una relación de continuidad con la epistemología que le precedía.²⁰ Pero, más allá de esta diferente manera de expresarse, ambos compartían una convicción de fondo: que los problemas de la teoría del conocimiento eran legítimos, y que lo que ocurría era que se les había dado una respuesta errónea. Por expresarlo en términos más coloquiales: la pregunta que la teoría del conocimiento planteaba era buena, la respuesta que daba era mala (Allen, 2000, p. 234).

Dado que, como acabamos de advertir, el metaescepticismo es una cuestión de grado, siempre es una posibilidad que, por un criterio más exigente, la convicción que Nelson y Quine comparten se considere insuficientemente radical como para excluirlos de la tradición epistemológica e incluirlos en las filas metaescepticas.²¹ De hecho, si el mismo Quine opta por la presentación continuista de su propuesta naturalizadora de la epistemología es, al menos en parte, para distanciarse de las críticas más radicales de la teoría del conocimiento, que no se contentan ya con desmentir sus respuestas, sino que cuestionan sus preguntas.²² La teoría del conocimiento sería una mala respuesta a una mala pregunta (*cf.* Rorty, 2000a, p. 240).

Estamos ahora ante un tipo más radical de metaescepticismo que el que

20 Esta interpretación “continuista” de su epistemología naturalizada con la teoría del conocimiento que la precede la mantuvo Quine hasta el final de sus días. En una de sus últimas obras todavía escribe: “Pero sigo ocupándome, como acabamos de ver, de la que ha sido tarea central de la epistemología tradicional” (Quine, 1992, p. 41).

21 Así, por ejemplo, Charles Taylor considera que Quine no debiera contabilizarse entre aquellos que, como él mismo, se proponen la superación de la epistemología: “Está claro que los elementos esenciales de la interpretación epistemológica han permanecido arraigados en Quine” (Taylor, 1997, p. 35). Aunque, hasta donde nosotros sabemos, Taylor no se pronuncia sobre el metaescepticismo de Nelson, no nos parece arriesgado aventurar que a los ojos del filósofo canadiense sería tan espurio como el de Quine.

22 “CARNAP y los demás positivistas del Círculo de Viena habían condenado ya al término ‘metafísica’ a un uso peyorativo, en tanto que connotativo de falta de significado; y el término ‘epistemología’ le siguió los pasos. WITTGENSTEIN y sus seguidores, principalmente en Oxford, hallaron una vocación filosófica residual en la terapia: curando a los filósofos de la ilusión de que existían problemas epistemológicos.

Pero pienso que en este punto puede ser más útil decir, mejor, que la epistemología todavía sigue, si bien con una nueva formulación y un estatuto clarificado” (Quine, 1974, p. 109).

ejemplifican Nelson o Quine. En su versión más moderada, se limita a constatar la parcialidad o la falta de radicalidad de las cuestiones abordadas por la teoría del conocimiento —es el metaescepticismo que, a nuestro entender, ejemplifica Ortega.²³ En su forma más extrema denunciaría el carácter ilusorio o insensato de las mismas. Cuando se mienta esta forma de metaescepticismo, que bien podríamos calificar de “terapéutico”,²⁴ se hace inevitable pensar en Wittgenstein,²⁵ pero desde luego no sería el único autor que cabría encasillar en esta categoría: el ya mentado Charles Taylor, o el Richard Rorty de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1983), nos ofrecen buenos ejemplos, igualmente, de este tipo de metaescepticismo.

La pregunta clave respecto a este tipo de metaescepticismo es si cumple con las dos condiciones que establecimos al hilo del análisis del metaescepticismo nelsoniano. Es decir: si está igualmente necesitado de identificar uno o varios presupuestos de la teoría del conocimiento que van a ser sometidos a crítica y, especialmente, si semejante crítica se hace desde la asunción de una comprensión alternativa del conocimiento a la que se combate.

23 Quien dieciocho años después de la ponencia de Nelson decía: “Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo; es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo del conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un *minimum*, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era solo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud, no se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: ‘Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?’. Ahora bien: los juicios sintéticos a priori son para él la física, el *faktum* de la ciencia fisicomatemática. Pero estos planteamientos no eran ni teoría del conocimiento. Partían del conocimiento físico ya hecho, y no se preguntaban: ¿qué es el conocimiento?” (Ortega y Gasset, 1980, p. 37).

24 Michael Williams ha contrapuesto una “therapeutic diagnosis” a lo que él denomina “theoretical diagnosis” como dos modos alternativos de impugnar la empresa epistemológica (cf. Williams, 1996, cap. I). Si no entendemos mal, mientras el primero considera que los problemas epistemológicos son siempre pseudoproblemas originados por una falsa comprensión de cómo funciona nuestro lenguaje, el segundo considera los problemas de la teoría del conocimiento como genuinos siempre y cuando se concedan una serie de presupuestos teóricos que el metaesceptico considera, no obstante, prescindibles. Si hemos entendido bien la distinción de Williams, nuestro metaescepticismo terapéutico incluye a sus dos diagnosis. Nosotros hablamos indistintamente de metaescepticismo terapéutico ya sea que de lo que se acusa a la teoría del conocimiento es de una falta de radicalidad de sus problemas, ya de una pertinencia de sus problemas condicionada a ciertos presupuestos prescindibles, ya, por último, de una impertinencia incondicionada de los mismos.

25 De hecho, Williams señala la raigambre wittgensteiniana de este tipo de metaescepticismo, y el propio Quine, como acabamos de ver —véase *supra* nota 21— coincide en este diagnóstico.

Veamos someramente el asunto en los casos que acabamos de mencionar, antes de aventurar una respuesta general a la cuestión. En el de Ortega parece que hay poco lugar para la duda. Lo que nuestro filósofo viene a reprochar a la tradición epistemológica es su cientificismo, el haber tomado a la física matemática como paradigma cognitivo y haberse limitado a preguntar por sus condiciones de posibilidad, un retrato de la misma que, como el mismo Ortega apunta, se ajusta especialmente a Kant. De este modo, la *teoría* del conocimiento —científico— no llegaría a ser realmente teoría *del conocimiento* —en general.

Aunque Ortega no lo apunta en el texto que acabamos de citar, cualquier conoedor, por superficial que sea, de su pensamiento sabe qué es lo que haría falta para tener una tal auténtica teoría: ver cómo el conocimiento se remite a la vida y a la historia.²⁶ En definitiva, que el metaescepticismo orteguiano sí cumple de manera clara con las dos condiciones que establecimos a partir del metaescepticismo nelsoniano. Y *mutatis mutandis*, otro tanto podemos decir del de Taylor.

Lo que el filósofo canadiense reprocha a la tradición epistemológica es una concepción del sujeto desvinculada, puntual y atomista, que una serie de argumentos trascendentales, semejantes a los que Kant habría empleado para desbaratar el empirismo humeano, mostrarían como ilusoria por contravenir las condiciones de la intencionalidad que se atribuyen a los estados del sujeto cognitivo (Taylor, 1997, p. 29 y ss.). Es obvio que tal crítica la hace Taylor desde una concepción alternativa del sujeto²⁷ de evidentes resonancias hermenéuticas. Mucho más espinoso resulta el caso de Rorty.

Que Rorty cumple la primera de las condiciones que ya vimos ejemplificadas en el metaescepticismo de Nelson es indiscutible. Es el representacionalismo fundamentalista el presupuesto que él identifica como definitorio de la teoría del conocimiento.²⁸ Lo que ya no está tan claro es que ejemplifique la segunda: que

26 No será preciso subrayar la cercanía de estos puntos de vista orteguianos a la deriva hermenéutica de la fenomenología en el *Ser y tiempo* de Heidegger.

27 Especialmente elaborada en la parte primera de su monumental *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Para una exposición crítica del metaescepticismo tayloriano, y también rortyano, véase Nájera (2010).

28 A veces las interpretaciones de este punto del pensamiento de Rorty son parciales, y así algunos consideran que a lo que el autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se opone es al fundamentalismo, mientras que otros piensan que es al representacionalismo. En realidad, Rorty se opone a la combinación de ambos; a la consideración, en definitiva, del conocimiento como fundamentado en representaciones a las que el sujeto tendría un acceso privilegiado. Lo que Rorty pretende destruir es a la vez, pues, una determinada concepción de la mente y del conocimiento. Así entendida la epistemología,

Rorty asuma una concepción alternativa del conocimiento a aquella que critica. Digamos que en este punto su autocomprensión tiende a ser wittgensteiniana²⁹ o, mejor aún, deweyana.³⁰

Rorty se autoconcibe como disolviendo el problema del conocimiento, más que como ofreciendo una solución alternativa del mismo. Desacreditada la imagen representacionista de la mente y la concepción fundamentalista del conocimiento, no es que se eliminen los problemas asociados a ambas —por ejemplo, el “escándalo” filosófico que supone tener que probar la existencia del mundo externo— sino que con ellos desaparecerían todos los problemas relativos al conocimiento. Todo lo que puede decirse sobre el mismo vendrían a ser una serie de obviedades que nadie estaría dispuesto a discutir. Sencillamente, ya nadie se preocuparía del problema del conocimiento como ya nadie se preocupa de la piedra filosofal. Como la alquimia, la teoría del conocimiento sería un programa de investigación que mejor haríamos en abandonar. Simplemente, la filosofía debiera ocuparse de otras cosas.

La pregunta es si esta autocomprensión que Rorty tiene de su metaescepticismo es correcta, y a nuestro entender la respuesta es rotundamente negativa. A favor de nuestra presunción podríamos aducir la historia efectual de su obra y, especialmente, de su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.³¹ Para nosotros resulta evidente que Rorty asume una determinada comprensión acerca del conocimiento, que podría

la crítica rortyana alcanzaría a todos aquellos pensadores que se hubieran adentrado en lo que los filósofos escoceses del sentido común denominaron “*the way of ideas*”, unas “ideas” que, concebidas originalmente como el fundamento de nuestro conocimiento del mundo, terminan por convertirse en un velo de la percepción que impide nuestro acceso al mismo.

- 29 Así se ve obligado a reconocerlo M. Williams, quien, aunque atribuye el metaescepticismo rortyano a una “*theoretical diagnosis*”, debe admitir que Rorty concibe su actitud frente a la epistemología más en la línea terapéutica de Wittgenstein (cf. Williams, 2000, p. 211).
- 30 Pues Rorty no comparte la idea “wittgensteiniana”, que él ve especialmente concretada en Cavell, de que existen algo así como “ilusiones naturales”, “tentaciones inevitables y perennes” producidas por la estructura de nuestro lenguaje (cf. Rorty, 2000b, p. 218). Más bien, como Dewey, considera que los problemas de la epistemología tienen un origen histórico, la prevalencia de cierta imagen del conocimiento, y que, como defendió el pragmatista clásico, el progreso intelectual se produce habitualmente por el abandono de ciertas cuestiones, más que por su solución (Allen, 2000, p. 233).
- 31 Aparte de los trabajos ya mencionados de Allen y William, como mínimo las aportaciones de Davidson, Putnam, McDowell y Bilgrami a Brandom (2000) se centran en cuestiones claramente epistemológicas. Y algo parecido podríamos decir de las contribuciones de Bernard Williams, Yolton, Quine, de nuevo Davidson, Malachowski o el mismo Charles Taylor a Malachowski (1990). En nuestro ámbito cultural, aparte del ya citado artículo de Elena Nájera, también José Antonio García Lorente ha centrado su atención en las tesis epistemológicas asumidas por Rorty (García-Lorente, 2012).

calificarse de diferentes modos: como conductista, hermeneuta o pragmatista, que no deja de tener consecuencias, algunas de ellas sumamente radicales y problemáticas, para cuestiones inequívocamente epistemológicas tales como la comprensión de la verdad, de la justificación, del mismo conocimiento, de su valor, el problema de su alcance o, incluso, del escepticismo, que si bien exorcizado en su concreción acerca de la existencia del mundo externo, reaparece bajo la amenaza de relativismo.

No es nuestro propósito aquí evaluar críticamente la comprensión implícita —o no tanto— del conocimiento que el metaescepticismo rortyano asume (de la misma manera en que nos abstuvimos de hacerlo en el caso de los autores que previamente consideramos). Nos basta si con lo anteriormente aducido se le hace al lector plausible que también el de Rorty satisface las dos condiciones que hemos visto satisfechas en el resto de metaescepticismos considerados. ¿Y el wittgensteiniano?

Sin duda, de todos los autores considerados —y hasta estaríamos dispuestos a añadir: de todos los autores que pudiéramos considerar— el filósofo vienés es el que esgrimió una concepción más austera de lo que debía ser la filosofía. Si a alguien pudiéramos atribuirle un metaescepticismo resolutivo que destruyera los presupuestos de la teoría del conocimiento, como de cualquier teoría filosófica, mostrando el carácter espurio —de “castillos en el aire” por utilizar su expresión (Wittgenstein, 1998, § 118)— de sus problemas, ese sería él.

Sin embargo, y aunque no vamos a entrar en la intensa discusión hermenéutica de la metafísica wittgensteiniana que se ha generado en los últimos decenios,³² sí queremos apuntar que incluso Wittgenstein satisfaría, a nuestro entender, las dos condiciones de las que venimos hablando.

Respecto de la primera no creemos que quepa demasiada controversia. Las descripciones del uso que Wittgenstein hace de algunos términos de nuestro lenguaje reciben “su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos” (Wittgenstein, 1998, § 109), y no es difícil identificar, entre los múltiples problemas que la terapia wittgensteiniana pretende disolver, algunos de los que han constituido el santo y seña de la tradición epistemológica: el acceso privilegiado a nuestros propios estados de conciencia o la relación entre conocimiento y certeza.³³

32 Y cuyo pistoletazo de salida lo generó la ya famosa colección de ensayos recogidos por Crary & Read (2000).

33 Del primero se ocupa por extenso *Las investigaciones filosóficas* en el conjunto de párrafos en los que se expone lo que, quizás un tanto inconsistentemente, la hermenéutica wittgensteiniana ha dado en

Así, pues, si cabe ver a Wittgenstein como un metaesceptico será en la medida en que veamos en su filosofía un ataque a una serie de presupuestos que se consideran como propios de la tradición epistemológica. Pero ¿qué decir de la segunda condición? ¿Acaso asume Wittgenstein una comprensión alternativa del conocimiento al que está presupuesto en las concepciones que ataca? ¿No se limitaría a “recordarnos” el uso ordinario de los conceptos que aquellas teorías malinterpretan hasta conseguir que los problemas que estas plantean dejaran de preocuparnos? ¿No estaríamos ante una concreción estrictamente terapéutica del metaescepticismo que podría abstenerse de cumplir la segunda de las condiciones cuya satisfacción hemos atribuido al resto de metaescepticismos aquí considerados?

La clave aquí estriba, para nosotros, en los conceptos wittgensteinianos de visión y representación sinópticas. Es a la carencia de la primera que Wittgenstein atribuye una de las fuentes principales de nuestra falta de comprensión, y al logro de la segunda, uno de los remedios para esta.³⁴

Así, pues, si bien concedemos gustosos que Wittgenstein no quiere reemplazar una comprensión del conocimiento por otra, al menos, pensamos, sí quiere que su filosofía sirva para que comprendamos el modo como vemos las cosas, entre ellas: los estados de conciencia o el conocimiento. Una comprensión que, al mismo Wittgenstein, le hace pensar en determinadas posiciones filosóficas, particularmente: en el pragmatismo.³⁵

llamar “el argumento del lenguaje privado”. El segundo constituye el leitmotiv de sus observaciones en Wittgenstein (2009).

34 En Wittgenstein (1998, § 121) podemos leer: “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* (“nicht übersehen”) el uso de nuestras palabras. A nuestra gramática le falta visión sinóptica (“Übersichtlichkeit”). La representación sinóptica (“Die übersichtliche Darstellung”) produce la comprensión que consiste en “ver conexiones” (“Zusammenhänge sehen”). De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios* (“Zwischengliedern”).

El concepto de representación sinóptica (“übersichtlichen Darstellung”) es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una “Weltanschauung”?)” (énfasis originales).

El trasfondo spengleriano de esta observación wittgensteiniana queda claro si se compara con la versión de la última parte de la misma que aparece en Wittgenstein (2005, XII § 89): “El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de ‘visión del mundo’ que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler)”. (cf. Wittgenstein, 1997a, p. 178).

35 “Quiero decir, pues, algo que me suena a pragmatismo. Aquí me enredo en una especie de *concepción del mundo*” (Wittgenstein, 2009b, § 422).

5. Conclusión: ¿una categoría útil?

Si incluso un metaescepticismo tan austero como sería uno de inspiración wittgensteiniana satisfaría las dos condiciones que hemos visto cumplen el resto de los casos considerados, podríamos aventurar que cualquier variedad de metaescepticismo las cumplirá. Pero en realidad no estamos aquí planteando una hipótesis, pues nuestra convicción es que no podría, por principio, haber metaescepticismo que no las cumpliera.

Si lo que se aspira es a criticar la teoría del conocimiento resulta obviamente necesario identificar los presupuestos de esta que van a someterse a crítica. Y del mismo modo, será inevitable que esa crítica, aún cuando aspirase a ser puramente terapéutica, muestre —y utilizamos esta expresión de ascendencia wittgensteiniana con plena conciencia— un perfil alternativo del conocimiento al que se critica. De manera análoga a como los partidarios de la teología negativa algo nos muestran de su comprensión de Dios cuando se limitan a decirnos lo que no es.

Lo que, en definitiva, todo ello significa es que no hay metaescepticismo libre de implicaciones epistémicas, y siendo ello así la pregunta es si realmente cabe el metaescepticismo. ¿No nos estaríamos limitando a atacar una determinada teoría del conocimiento en favor de otra?

La salud del metaescepticismo todavía empeora si tenemos en cuenta el carácter recursivo que, como señalamos, el mismo puede adoptar, y que hace que un mismo autor, pongamos como ejemplo a Quine, pueda tanto ser considerado como un metaesceptico, por ejemplo, por el propio Pappas o por Rorty, cuanto como alguien que se inscribe en pleno corazón de la tradición epistemológica que se critica, por ejemplo, por Taylor.

Quizás todo ello explique que, como señalábamos al principio de este artículo, la acepción que Pappas dio al término “metaescepticismo” no haya llegado a cobrar carta de naturaleza en el territorio de la literatura filosófica contemporánea. Después de todo, quienes hayan de contar como metaescepticos en este sentido no deja de resultar ambiguo, y por otra parte hay buenas razones para pensar que el metaescepticismo no puede jamás ser estricto, si por tal entendemos una crítica de la teoría del conocimiento que carezca de toda implicación epistémica. Ambiguo e inconsistente, ¿no sería mejor prescindir de él como categoría metafilosófica?

Probablemente esta conclusión recuerde a la tradicional crítica a la que se somete al pirronismo por incoherente, pero nosotros no vamos a perseguir este paralelismo razonable. Nos vamos a limitar a apuntar un significado que, a nuestro entender, puede darse al metaescepticismo, y que lo convierte en un término útil para abarcar un conjunto de posiciones acerca de un asunto que desborda, como vamos a ver, los límites de la epistemología. Para ello creemos que basta con generalizar el análisis que hace Michael Williams del metaescepticismo rortyano (Williams, 2000).

Al analizar las tesis de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Williams llega a la conclusión de que a lo que se opone este no es tanto a la epistemología cuanto a la comprensión de la misma como filosofía primera que emergió con la modernidad, una emergencia que tiene mucho que ver, como el mismo Rorty concede, con una serie de eventos aconteciendo fuera de la filosofía (cf. Rorty, 2000b, p. 214). Situada contra este trasfondo cultural, es fácil entender que la crítica de la teoría del conocimiento, el metaescepticismo, significa algo de mucho mayor calado que la crítica de la concepción representacional de la mente o del fundamentalismo epistémico. Charles Taylor lo expuso explícitamente:

La razón por la que algunos pensadores prefieren centrarse en esta interpretación y no meramente en las ambiciones fundacionalistas que, en último término (como Quine ha mostrado) son separables de la epistemología, es que esta se halla conectada a nociones muy influyentes y a menudo incompletamente formuladas sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana. Y, a través de ellas, conecta con ciertas ideas morales y espirituales centrales en la edad moderna. Y si la aspiración es desafiar la primacía de la epistemología, desafiar también estas ideas, entonces hay que indagar en este enfoque más amplio —o más profundo— y no simplemente mostrar lo vano de la empresa fundacionalista (Taylor, 1997, p. 21).

El propio Rorty, con su *sui generis* vindicación de la hermenéutica en la última parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, vendría a corroborarlo. Al fin y al cabo, esa reivindicación no viene sino a expresar la esperanza de que ciertas áreas de nuestra cultura se sustraigan al dominio de un modelo de racionalidad coercitiva a cuya expansión la concepción de la epistemología como filosofía primera, que emergió en la modernidad, habría contribuido.³⁶

36 En este sentido el metaescepticismo rortyano vendría a acercarse al metaescepticismo, de raigambre hegeliana, de un Adorno: “La forma científica de la filosofía primera la constituía la teoría del conocimiento. La misma quería elevar lo absolutamente primero al rango de absolutamente cierto

Entendido en este sentido amplio el metaescepticismo, como una crítica de la comprensión constrictiva y reduccionista de la racionalidad que la moderna teoría del conocimiento coadyuvó a expandir, que inevitablemente tenga implicaciones epistémicas no se convierte en una objeción al mismo.

Del mismo modo, aunque quizás no sea siempre claro a quién le conviene o no el rótulo, pero eso probablemente ocurra con la mayor parte de categorías filosóficas, disponemos de bastantes razones para justificar nuestra aplicación del mismo. Por ejemplo, nos parece evidente que Taylor llevaría razón cuando no excluye a Quine de la tradición epistemológica, y que lo mismo cabría hacer con Nelson. En este sentido amplio que aquí venimos reivindicando para el término, habría que decir, en cambio, que el rótulo de metaescépticos sí convendría, con diferentes grados de rigor, al resto de autores que hemos considerado: Ortega, Taylor, Rorty, Adorno y, por supuesto, a Wittgenstein.

Para oponerse a este metaescepticismo no bastará con acusarlo de incoherencia por sus implícitos o explícitos compromisos epistémicos, ni siquiera bastaría con defender los presupuestos de la teoría del conocimiento sobre los que pivota su crítica de la misma; lo que se requeriría es reivindicar los valores a los que la epistemología moderna sirvió,³⁷ aun cuando ello pudiera pasar por reconocer a los metaescépticos que su crítica de los presupuestos de esta puede tener mucho de acertado. Situando la disputa en este terreno, la única incoherencia de la que cabría acusar a los metaescépticos es de que su concepción de la racionalidad es más afín a la asumida por la tradición epistemológica de lo que ellos mismos se piensan.³⁸

mediante una reflexión sobre el sujeto, el cual no podía eliminarse de ningún concepto de lo primero. Pero en el desarrollo de una reflexión tal se fortalece, al mismo tiempo, la coerción de la identidad. El pensamiento, que ya no se lleva a cabo 'rectilíneamente', como lo denomina Husserl, sino que se repliega sobre sí mismo, se cierra cada vez más herméticamente a todo cuanto no podría absorberse en él y en su esfera de influencia, en la inmanencia del sujeto. El que de esa inmanencia pudiera producirse el mundo o bien solamente verificar la validez de juicios acerca del mundo, no es menos problemática, de antemano, que el juicio que no se preocupa por la mediación, y, en efecto, solo se ha ido afirmando muy paulatinamente, durante la evolución de la reflexión, en cuanto principio" (Adorno, 1970, p. 34).

37 Algo, en definitiva, muy similar a lo que hizo Ernest Gellner en Gellner (1974). Sin duda, una excelente réplica *avant la lettre* al metaescepticismo que pocos años después iba a articular Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

38 Una acusación que, en todo caso, cuadraría mejor a unos que a otros, y quizás especialmente bien a Rorty, quien elabora su crítica de la teoría del conocimiento en nombre de un humanismo que él mismo admite que anida en el proyecto ya no solo de la moderna epistemología —aunque nosotros diríamos que especialmente en ella—, sino de toda la historia de la filosofía, desde Platón a Nietzsche (cf. Rorty, 2000b, p. 214).

Referencias

- Adorno, Th. W. (1970). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento. Estudio sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Albert, H. (2002). *Racionalismo crítico*. Madrid: Síntesis.
- Allen, B. (2000). What was Epistemology? En Brandom, R. B. (Ed.), *Rorty and his critics* (pp. 220-235). Oxford: Blackwell.
- Brandom, R. B. (Ed.) (2000). *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Carnap, R. (1928). *Der Logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Crary, A. & Read, R. (Eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- García-Lorente, J. A. (2012). ¿Es consistente la concepción rortyana del conocimiento? *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 55, 171-185.
- Gellner, E. (1974). *The Legitimation of Belief*. Cambridge: University Press.
- Helm, P. (2002). *The Varieties of Belief*. London: Routledge.
- Malachowski, A. (Ed.) (1990). *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Blackwell: Oxford.
- Nájera, E. (2000). El contexto del debate contemporáneo en torno a la superación/recuperación de la epistemología. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 51, 183-198.
- Nelson, L. (1978). The Impossibility of the Theory of Knowledge. En R. Chisholm & R. Swartz (Eds.), *Empirical knowledge* (pp. 3-20). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Neurath, O. (1978). Sociología en fiscalismo. En Ayer, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 287-322). México: FCE.
- Nichols, S. B., Stich, S. & Weinberg, J. M. (2003). Metaskepticism: Meditations in Ethno-Epistemology. En Luper, S. (Ed.), *The Sceptics* (pp. 227-247). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza.
- Paár, T. (2016). Meta-skepticism, Experimentalism, Cartography: The Dead-Ends of Philosophy. En Gyöngösy, M., Kapelner, Z., Ádám, Z. & Faragó-Szabó, I. (Eds.), *On what it is: Perspectives on Metaphilosophy* (pp. 63-85). Budapest: Philosophy Workshop of Eötvös Jozsef Collegium.
- Pappas, G. S. (1978). Some forms of Epistemological Skepticism. En Pappas G. S. & Swain, M. (Eds.), *Essays on Knowledge and Justification* (pp. 309-316). Ithaca & London: Cornell University Press.
- Quine, W. V. O. (1962). Dos dogmas del empirismo. *Desde un punto de vista lógico* (pp. 49-82). Barcelona: Ariel.
- Quine, W. V. O. (1974). Naturalización de la epistemología. En *La relatividad ontológica y otros ensayos* (pp. 93-120). Madrid: Tecnos.
- Quine, W. V. O. (1975). The Nature of Natural Knowledge. En Guttenplan, S. (Ed.), *Mind and Language* (pp. 67-81). Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W.V. O. (1992). *La búsqueda de la verdad*. Barcelona: Crítica.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Rorty, R. (2000a). Response to Allen. En Brandom, R.B. (Ed). *Rorty and his critics* (pp. 236-241). Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (2000b). Response to M. Williams. En Brandom, R. B. (Ed), *Rorty and his critics* (pp. 213-219). Oxford: Blackwell.
- Russell, B. (1984). *Theory of Knowledge. The Collected Papers*, vol. 7. London: Allen & Unwin.
- Sanfélix, V. (2017). Psychologism and the Self. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9(1). doi: 10.4000/ejpap.1001
- Schlick, M. (1978). El viraje de la filosofía. En Ayer, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 59-65). México: FCE.
- Stroud, B. (1991). *El escepticismo filosófico y su significación*. México: FCE.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1997). La superación de la epistemología. En *Argumentos filosóficos* (pp. 19-42). Barcelona: Paidós.
- Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts*. Princeton: New Jersey University Press.
- Williams, M. (2000). Epistemology and the Mirror of Nature. En Brandom, R. B. (Ed.), *Rorty and his critics* (pp. 191-212). Oxford: Blackwell.
- Williams, M. (2013). Skepticism, Evidence and Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research*, 88(1), 36-71.
- Wittgenstein, L. (1997a). *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1997b). Algunas observaciones sobre la forma lógica. En *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (pp. 46-53). Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1998). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2007). *Observaciones filosóficas*. México. UNAM.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis.
- Wittgenstein, L. (2009b). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.