

**INCERTIDUMBRES LINGÜÍSTICAS
Y LA CUESTIÓN DE LA VERDAD
REFLEXIONES AL HILO DE LA CONCEPCIÓN DE LA
VERDAD DE F. RAMSEY**

MARÍA A. ALBISU

Current philosophical studies of the implications of a «minimalist» theory of truth reveal how problems otherwise unnoticed are arisen by the issue of true or false. As catalyzer of linguistic problems, this issue appears even today as a dark mirror wherein language reflects its profound enigmas and unavoidable uncertainties.

En el contexto temático y ámbito temporal que –a grosso modo– cabría caracterizar de «filosofía analítica», Frege¹ fue el primero en señalar una peculiaridad del término «verdadero»: en apariencia funciona como un predicado «normal» y, sin embargo, no añade nada al tema, al contenido del tema, del que se predica.

Así como la frase: «Es verdad que los tiranos tienen, entre mil otras ventajas, la de hacer y decir impunemente lo que les place» no dice más que esta otra: «Los tiranos tienen, entre mil otras ventajas, la de hacer y decir impunemente lo que les place»²; así tampoco, al decir: «El pensamiento (la idea, la proposición) de que nada que sea grande entra en la vida de los hombres sin alguna maldición es verdadero» se añade cosa alguna a lo que se dice con la expresión: «Nada que sea grande entra en la vida de los hombres sin alguna maldición».

No menos ilustrativos son los ejemplos de los que se sirven Grover, Camp y Belnap en su trabajo “A Prosentential Theory of Truth”³. Basta la mera repetición de una de las frases en juego

¹ G. Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”, *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, 1918 (1). (Se cita por la reimp. *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, 30-54; 31; cit. *Logische*).

² Sófocles: *Antígona*.

³ D. Grover, / J. Camp, / N. Belnap, “A Prosentential Theory of Truth”, *Philosophical Studies*, 1975 (27), 73-125.

para hacer desaparecer la expresión «es verdad» en casos como: «El tiempo no rehace lo que perdemos; pero si esto es verdad, [pero si el tiempo no rehace lo que perdemos] entonces la eternidad lo guarda para la gloria y también para el fuego»⁴.

Bastan asimismo ciertas modificaciones sintácticas para lograr su desaparición de una expresión como: «No es verdad que fuera tristeza, no», a favor de esta otra: «No era tristeza, no»⁵.

Lo que Frege entiende por «peculiaridad» de las expresiones de verdad enmascara así –según sostiene Ramsey⁶– su nuda eliminabilidad.

Ahora bien, como el propio Ramsey observa, los ejemplos de los que Frege se había servido para sustentar su tesis parecen responder a un mismo patrón. Todos ellos vendrían a ser casos en los que la proposición a la que se atribuye la verdad está explícitamente dada. Sin embargo, hay casos más complejos. En la oración: «Todo lo que el Génesis afirma es verdad», la proposición de la que se predica la verdad, no está dada de un modo explícito sino, en palabras de Ramsey, «descrita» y, si bien, las oraciones del tipo: «es verdad que César fue asesinado» muestran que el problema de la verdad no pasa de ser “*a linguistic muddle*”⁷, éstas últimas contienen un germen de genuina problematicidad.

No obstante, incluso en aquellos casos en que la proposición de la que se predica la verdad no se da de una forma explícita (y no es posible eliminar de forma automática las expresiones de verdad) como es el caso del último ejemplo, el recurso a ciertos tecnicismos –aquí, por ejemplo, la cuantificación proposicional⁸– permitiría, en principio cuando menos, eliminar sin residuos la expresión «es verdad»; aproximadamente de este modo: «Para todo p, si el Génesis afirma [que] p, entonces p»⁹.

⁴ Del relato de J.L. Borges, *Tlön Uqbar. Orbis Tertius*, en *Prosa Completa*, Barcelona, Bruguera, 1980, Vol. I.

⁵ De un poema de Vicente Aleixandre.

⁶ F. Ramsey, “Facts and Propositions”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. 1927 (7), 153-170. (Se cita por la reimp. abrev. en G. Pitcher (ed.), *Truth*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964, 16-17, 16.

⁷ F. Ramsey, 16.

⁸ D. Grover / J. Camp, /N. Belnap, 75.

⁹ El ejemplo, ligeramente modificado, procede de W. Kneale y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1972, 545. Conviene advertir que

Parecería así cumplirse la predicción de Ramsey de que la inclusión de más, y más complejas, oraciones en el marco de su teoría eliminativa complicaría el análisis sin modificar sustancialmente el resultado: la prueba del carácter redundante y superfluo del predicado «verdad(ero)» y, por ende, del problema de la verdad¹⁰.

La conclusión de Ramsey depende, cómo es fácil apreciar, de dos supuestos, pese a todo, controvertidos: por un lado, de la hipótesis de que los términos de verdad son eliminables sin residuo de todo contexto en el que aparecen; por otro lado, de la idea –apuntada más arriba– de que el problema de la verdad es, o se identifica con, el problema del uso explícito de esas expresiones. Ambas suposiciones señalan también el modo cómo podría superarse una concepción pura de la redundancia de la verdad: o bien mostrando que, en determinados contextos o circunstancias, las expresiones de verdad son irremplazables; o bien señalando que su eliminabilidad no implica el carácter redundante y superfluo del problema de la verdad.

De hecho, no es sólo la brevedad de su propuesta lo que ha concitado las más severas críticas contra Ramsey, sino también la dificultad de dar una interpretación satisfactoria, es decir, que no apele de una forma u otra al predicado «verdadero», de la cuantificación en la que –en determinados casos– la eliminación de ese predicado descansa.

Aunque de una forma ciertamente oscura, el propio Ramsey parece apuntar a este problema cuando sostiene –en alusión a la primera paráfrasis de la expresión «lo que él dice es verdad» por él propuesta, a saber: «para toda p, si él afirma p, p es verdad(era)»–: “En inglés hemos de añadir «es verdad(era)» para proporcionar a la oración un verbo”¹¹.

el ejemplo que estos autores proponen contiene –lo que no ocurre con la formulación ramseyana– la partícula «que». Ahora bien, como observa Fernandez Moreno (*Wahrheit und Korrespondenz bei Tarski*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 1992, 65, nota 43), la fórmula «p(él afirma p->p)» es incompleta. La expresión «afirma p» ha de ser completada o bien mediante la adición de la partícula «que»: «afirma que p», o bien así: «afirma 'p'». De acuerdo con este autor, la primera versión se aviene mejor con la tesis de Ramsey de que son las proposiciones los auténticos o genuinos vehículos de la verdad.

¹⁰ F. Ramsey, 16.

¹¹ F. Ramsey, 16.

En efecto, de acuerdo con la interpretación objetual estándar de la cuantificación, las variables proposicionales habrían de considerarse, al igual que las variables individuales, como términos singulares a ser sustituidas por nombres... ¿tal vez, por nombres de proposiciones?, del mismo modo cómo las variables individuales están en lugar de nombres de individuos¹².

Vistas así las cosas, las expresiones propuestas como paráfrasis de las oraciones del tipo «todo lo que A dijo es verdad», es decir, expresiones del tipo: «para toda p, si A dijo que p, entonces p», resultan agramaticales ya que la «p» final –entendida como término singular que está en lugar de un nombre– carece del predicado que convertiría al consecuente en la oración completa que se necesita para dar sentido al todo: «Para todo [todos los objetos ¿proposiciones?] p, si él afirma [que] p, entonces p...»

De hecho, parece haber sido la conciencia del problema que encierra la lectura objetual de la cuantificación¹³ la que conduce a Ramsey a la segunda parte de su propuesta: una suerte de doble eliminación tras la cual habría desaparecido la cuantificación proposicional y el predicado «verdad(ero)».

A partir de la proposición «Él siempre tiene razón» [“He is always right”], Ramsey propone una primera reformulación de dicha proposición en los siguientes términos: para todo p, si él afirma p, entonces p es verdad [“For all p, if he asserts p, p is

¹² “La letra «x» –escribe W.v.O. Quine (“Logic and the Reification of Universals” en *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1953; se cita por la vers. cast. “La lógica y la reificación de los universales” en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona, 1984, 162)– es una variable ligable, cuyos valores podemos suponer por el momento, y por el ejemplo « $x+3 > 7$ », que son números. La variable ocupa pues el lugar de nombres de número, por ejemplo, de cifras arábigas; los valores de las variables son los números mismos. Ahora bien: al igual que la letra «x» está en lugar de cifras (o de otros nombres de números), la letra «p» está en lugar de enunciados. Si los enunciados, al igual que las cifras se consideran nombres de ciertas entidades y «p» se considera como «x», una variable ligable, entonces los valores de «p» serían las entidades cuyos nombres fueran los enunciados”. Para la conexión entre la interpretación objetual de la cuantificación y la teoría de la verdad de Ramsey véase, por ejemplo, S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge U.P., Cambridge, 1978; L. Fernandez Moreno, 51; G. Forbes, “Truth, Correspondence and Redundancy”, en G. McDonald / C. Wright (eds.), *Facts, Science and Morality*, Blackwell, Oxford, 1986, 27-54; 31-32.

¹³ L. Fernandez Moreno, 51.

true”]¹⁴. La eliminación de la expresión «es verdad» obligaría, de acuerdo con nuestro autor, a la eliminación también de la cuantificación proposicional. El resultado final de este procedimiento puede verse más claro “si suponemos, por un momento, que sólo hay en juego una *forma de proposición*, sea la *forma relacional* aRb; entonces «él siempre tiene razón» podría expresarse mediante «Para todo a, R, b, si él afirma aRb, entonces aRb», respecto de lo cual «es verdadero» sería obviamente una adición superflua”¹⁵. “Cuando todas las formas de proposición están incluidas” –continúa Ramsey– “el análisis se torna más complicado, pero no esencialmente diferente”¹⁶.

Pero la propuesta de Ramsey que, como Tarski escribiera¹⁷, exige en última instancia que la proposición (o proposiciones) implicada esté o bien explícitamente dada, o bien que su forma o estructura sintáctica (o lógica) sea «reconstruible», *apunta* en una dirección que resulta tanto más interesante cuanto más parece alejarle de los objetivos de una «teoría eliminativa pura». Pues en cierto sentido, lo que aquí se nos está proponiendo no es la eliminación del predicado «es verdad» «a favor de nada» –como quería Davidson¹⁸ y sería de esperar en una teoría eliminativa de la verdad– sino su transformación en términos de algo que, todavía laxamente, podríamos considerar como condiciones de verdad; en términos de la determinación de las condiciones de verdad¹⁹ asociadas a distintos tipos estructurales (sintácticos) o formas lógicas de oraciones²⁰. Esto resulta más patente si aceptamos –aunque no

¹⁴ F. Ramsey, 17.

¹⁵ F. Ramsey, 17 (énfasis nuestro).

¹⁶ F. Ramsey, 17.

¹⁷ A. Tarski, “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944 (4), 341-376; 359.

¹⁸ D. Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy*, 1990 (87), 307-319; 285 (cit. “The Structure”).

¹⁹ Para una interpretación que destaca con singular fuerza la noción de condiciones de verdad en la propuesta de Ramsey, véase H. Field, “The Deflationary Conception of Truth”, en G. McDonald / C. Wright (eds.), 59 y ss.

²⁰ “...the forms of propositions follow the (logical) forms of sentences” escribe D. Davidson, “True to the Facts”, *Journal of Philosophy*, 1969 (66), 748-764 (se cita por la reimp. en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, 37-54; 40; cit. *Inquiries*). Según el propio Davidson ahí y posteriormente en “The Structure”, 282, la inclusión de “todas

sin ciertas restricciones— una lectura de la propuesta ramseyana como la siguiente «para todo a, R y b si él (Juan, el Génesis etc.) afirma que a está en la relación R con b, entonces a está en la relación R con b»²¹. La restricción que impondríamos a esta lectura (aun cuando ello supusiera introducir alguna modificación en la fórmula ramseyana) afecta a la cláusula «si él (Juan, el Génesis etc.) afirma que a está en la relación R con b», pues una caracterización de este tipo parece adscribir al hablante (Juan, el Génesis etc.) una suerte de saber semántico o lógico explícito que, a primera vista cuando menos, resulta harto problemática. Cuando alguien afirma que «Juan ama a Carmen» o que «...es rojo» no dice, de forma explícita, que «Juan está en la relación de amar con Carmen» o que «tiene la propiedad de la rojez». El habla en términos de propiedades y relaciones no deja de ser un habla técnico-filosófica (por más que pueda estar cercana al habla cotidiana y responder bien a las intuiciones de los hablantes) y la cláusula anterior parece ser más bien una suerte de reconstrucción teórico-formal de las palabras emitidas por H, Juan etc.

Entre lo que el hablante H dijo (que Juan ama a Carmen, que Pedro ha comprado una casa etc.) y la expresión «para todo a, R y b si él afirma que a está en la relación R con b [afirma que aRb], entonces a está en la relación R con b» se hallaría el trabajo del teórico de la verdad al que atañería establecer la «forma» de

las formas proposicionales” —menos ambiguo resultaría hablar de la inclusión de “todas las proposiciones”— obligaría a Ramsey —en la medida justamente en que Ramsey entendiera que su procedimiento eliminativo es aplicable también a un lenguaje (potencialmente) infinito como un lenguaje natural— a adoptar un procedimiento recursivo semejante al utilizado posteriormente por Tarski. (Para una discusión de este punto, véase sin embargo, R. Kirkham, *Theories of Truth: a Critical Introduction*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, 367, nota 7). Tendríamos así, como en conato, el procedimiento que sería después desarrollado de forma sistemática por A. Tarski, “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, *Studia Philosophica*, 1935 (1), 261-405 (se cita por la reimpr. en K. Berka / L. Kreiser (eds.), *Logik-Texte*, Akademie, Darmstadt, 1983, 445-546; 477): mostrar cómo es posible definir la verdad para un lenguaje infinito mediante una definición recursiva que procedería describiendo, primero, la estructura formal de los distintos tipos de oraciones y estableciendo, después, para cada una de esas estructuras oracionales una regla o cláusula de verdad, de suerte que quedara al descubierto de qué modo la verdad o la falsedad de las oraciones complejas depende de la verdad o la falsedad de las oraciones simples de las están compuestas.

²¹ L. Fernandez Moreno, 48.

lo dicho por H (que a está en la relación R con b) y «reconstruir» las condiciones en las que las afirmaciones que tienen, por ejemplo, la estructura «aRb» son verdaderas: si a está en la relación R con b...

El procedimiento que Ramsey propone sacrifica la generalidad que las fórmulas cuantificadas ofrecen; pero bajo el supuesto de que un lenguaje dado sólo contiene un número finito de estructuras o formas (lógicas, sintácticas) relevantes desde el punto de vista del problema de la verdad²², siempre será posible eliminar el predicado «es verdad(ero)» de una expresión como «lo que H dijo es verdad(ero)» sin acudir a la cuantificación proposicional. Bastará, en efecto, con suponer que lo dicho por H –aunque desconocido para nosotros– encarna una de las estructuras o formas disponibles en el lenguaje; es decir, o bien tendrá la forma de una conjunción «A y B»; o bien la de una disyunción «A o B»; o tendrá, tal vez, la estructura de una expresión relacional «aRb»; o... Por enojoso que resulte el procedimiento, si el número de «formas» es, en efecto, finito, lo que H –y que en el lenguaje ordinario se daba por verdadero– resultará equivalente a una disyunción que no cuenta ya con la presencia de ese predicado.

Bajo esta interpretación, la propuesta de Ramsey (sin duda demasiado escueta para que pueda hacerse de ella una valoración que no esté expuesta al peligro de resultar oportunista o tendenciosa) contendría –en germen– un elemento que sería utilizado más tarde de forma sistemática por Tarski: la apelación a la estructura (sintáctica)²³ de las frases como medio de desarrollar una teoría de la verdad (en Tarski, una definición recursiva de la verdad) satisfactoria.

Ahora bien, bastaría asomarse a un programa como el D. Davidson²⁴, por ejemplo, para comprender cuán lejos nos hallamos aquí de una teoría «simple» de la verdad y sí en el interior

²² Este es, en esencia, el supuesto del que depende el programa de Davidson (el programa desarrollado básicamente por D. Davidson en los artículos contenidos en *Inquiries*) de proponer la teoría de la verdad de tipo tarskiano como teorías del significado para lenguajes naturales.

²³ A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, Duckworth, Oxford, 1990, 166 y ss.

²⁴ Entendido, para nuestros propósitos, como intento de construir una teoría de la verdad de líneas tarskianas para lenguajes naturales.

de un proyecto que vive de la toma de decisiones teóricas «fuertes»²⁵. No sólo porque en ocasiones la estructura sintáctica (superficial) puede ocultar o enmascarar la estructura que se considera veritativamente relevante²⁶, sino también –tal y como

²⁵ Así, por ejemplo, la ingente literatura que existe en torno a la adecuación o no de la interpretación veritativo-funcional de las conectivas de un lenguaje natural, muestra bien a las claras la dificultad del cometido y la fuerte carga teórica –que en ocasiones juega abiertamente contra la intuición de los hablantes– de muchas de las propuestas que se ofrecen. Basta observar la fuerza de los argumentos que han de utilizarse y, de hecho, se han utilizado para sostener que la conjunción «y» del castellano responde en su comportamiento veritativo a la tabla de verdad asociada a la conectiva lógica «^» –y que, por lo tanto, el orden de los elementos de la conjunción es indiferente desde la perspectiva de la verdad– a la vista de oraciones del tipo «le operaron y descubrieron que tenía cáncer» – «descubrieron que tenía cáncer y le operaron» en las cuales cualquier hablante competente del castellano descubre situaciones, estados de cosas, en una palabra, “hechos” que son –como la experiencia dramáticamente nos enseña– diferentes. La mera observancia entonces de que la conjunción de dos enunciados es verdadera si, y sólo si, son verdaderos los dos elementos de la conjunción, borrando así la crucial diferencia que para un hablante del castellano tiene –en el ejemplo antes propuesto y en tantos otros– el orden de los elementos en una conjunción, resulta ser –desde un punto de vista intuitivo y desde una comprensión intuitiva de la verdad– claramente insuficiente. Si a pesar de todo ha de mantenerse, las razones que se aduzcan –entre otras, que el orden de los elementos no siempre es relevante, como lo atestigua la presumible indiferencia de ese orden en la frase «llueve y hace viento»– han de ser suficientemente fuertes (para una exposición sucinta y clara de la cuestión véase, por ejemplo, V. Escandell, *Introducción a la pragmática*, Anthropos, Barcelona, 1993, cap. 9) como para contrarrestar la tendencia de los hablantes a ver en esa cláusula de verdad la especificación, tal vez, de la condición de verdad *necesaria* para la verdad de una conjunción, pero –ante casos como el antes señalado– una condición que *no (siempre) es suficiente*. Desde el momento que se admite –tal y como parece hacerlo C. Wright (*Truth and Objectivity*, Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1994, 75, nota 2)– que el Esquema Desentrecomillador (“P” es verdad(ero) si y sólo si P) puede ser resultado de un movimiento lógico en el que intervienen cláusulas como la mencionada para la conjunción –y, para el caso, cláusulas de verdad para otras conectivas–, ese esquema pierde gran parte de su inocencia, gran parte de su fundamentación en meras “platitudes”, como sostiene Wright (C. Wright, 72), y deviene producto de tomas de decisiones teóricas cuyas consecuencias –en ocasiones fuertemente contraintuitivas como es el caso de la interpretación extensional del bicondicional que nos exige aceptar como verdaderas frases del tipo “«la nieve es blanca» es verdadera si la hierba es verde”– han de medirse en virtud de su rendimiento en diferentes tareas y para diferentes propósitos.

²⁶ Por poner algunos de los casos preferidos por Davidson: la distinción entre las formas lógicas de dos oraciones que comparten sin embargo una misma estructura sintáctica: «Bardot es una actriz francesa» – «Bardot es una buena ac-

lo ha puesto de relieve con frecuencia Davidson— porque la estructura o forma lógica que finalmente quede (o se ponga) al descubierto no es ajena ni al posicionamiento filosófico del teórico de la verdad ni a los intereses teóricos básicos —o finalidad concreta que en cada caso se persigue²⁷—.

Para determinados propósitos —en el transcurso de una discusión acerca de las relaciones entre las conectivas lógicas y determinadas partículas de un lenguaje natural, o para quien, como Davidson por ejemplo, distingue netamente entre proporcionar un análisis conceptual de una expresión y establecer la forma lógica de las oraciones²⁸— podría bastar con desvelar la estructura formal común a (los pares de oraciones) las oraciones: «llueve y hace viento»; «Dios es una invención del hombre y la inmortalidad del alma [es] un subterfugio para ocultar el sinsentido de la existencia humana», y establecer que tanto la una como la otra son verdaderas si y sólo si lo son las oraciones que aparecen a ambos lados de la conjunción «y» —a efectos de lo que en ese contexto concreto se persigue, ejemplificaciones ambas de la

triz» (D. Davidson, “Truth and Meaning”, *Synthese*, 1967 (17), 304–323; se cita por la reimp. en *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 1984, 17-36; 31-32; cit. *Truth*). En el primer caso «Bardot es una actriz francesa» la estructura superficial enmascara el hecho de que la expresión «es una actriz francesa» es en realidad una conjunción de predicados «es francesa y es actriz»; por el contrario, en la frase «Bardot es una buena actriz», la expresión «es una buena actriz» no puede analizarse —en analogía con el caso anterior— como equivalente a la conjunción «es actriz y es buena»; la frase «Bardot es una buena actriz» no dice que Bardot sea un miembro de las actrices y a la vez un miembro de las cosas buenas (R. Kirkham, 233-234). Para un análisis de la estructura profunda “enmascarada” en la estructura sintáctica de las oraciones del discurso indirecto como: «Galileo dijo que la Tierra se mueve» véase, por ejemplo, D. Davidson, “On Saying That”, *Synthese*, 1968 (19), 130-146 (se cita por la reimp. en D. Davidson, *Truth*, 93-108; 105 y ss.).

²⁷ Véase a propósito de esto el ya clásico trabajo de D. Davidson, “The Logical Form of Action Sentences” (cit. “The logical”) (en N. Rescher (ed.), *The Logic of Decision and Action*, Univer. of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967; se cita por la reimp. en D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 105-122; 106 y ss.) para una clara exposición del modo cómo la determinación de la estructura que se considera semántica o veritativamente relevante depende, entre otras cosas, de la elección de una determinada teoría lógica (una lógica extensional en el caso de Davidson frente a la lógica intensional propugnada y desarrollada por un Montague, por ejemplo).

²⁸ D. Davidson, “The logical”, 105 y ss.

forma lógica «A[^]B»-; e igualmente, podría ser suficiente con detectar que: «Si Juan no viene, entonces Carmen se va», «Si Dios no existe, entonces la existencia humana carece de finalidad y sentido», tienen una misma «forma» –«A -> B»- y determinar que ambas oraciones son verdaderas si y sólo si, el antecedente no es verdadero o es verdadero el consecuente.

De forma análoga, habría de ser suficiente con mostrar que tanto la oración: «El planeta Venus es pequeño», como ésta: «La catedral de S. es gótica», o ésta otra: «Dios es una invención del hombre», presentan una misma estructura formal –digamos «Pa»- para la que cabría asignar una única cláusula o regla de verdad; tal podría ser, por ejemplo: Una oración de la estructura «Pa» es verdadera si, y sólo si, el objeto denotado por «a» [el objeto al que el nombre «a» se refiere] satisface el predicado P²⁹.

Pero desde otra(s) perspectiva(s), al reducir así la atención de la reflexión teórica sobre la verdad al aspecto puramente estructural (lógico-sintáctico) de las entidades a las que el predicado «es verdad(ero)» se aplica, no dejaría de operarse sin embargo una curiosa forma de «perversión» de la intuición de los hablantes al elevar a momento único lo que más bien habría de constituir una parte o elemento de la reflexión filosófica sobre la verdad, incluso de la dimensión lingüística de la verdad. Una reflexión en la que habría de tematizarse también las diferencias entre las frases «Llueve y hace viento»; «Dios es una invención del hombre y la inmortalidad del alma [es] un subterfugio para ocultar el sinsentido de la existencia humana»; «todos los hombres buscan la verdad»; «todas las plantas buscan la luz»...

²⁹ M. Platts, *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, 21. Cabría decir que una cláusula como la anterior no se ajusta a lo que sería de esperar de una teoría "minimalista" de la verdad como la que parece alentar –con las limitaciones entrevistas en las páginas anteriores– en la propuesta de Ramsey. Para H. Field ("Disquotational Truth and Factually Defective Discourse", *The Philosophical Review*, 1994 (103), 405-452; 415) una cláusula de ese tipo responde a una concepción netamente inflacionista de la verdad. De hecho, la fórmula ramseyana: "Para todo a, R, b, si él afirma aRb, entonces aRb" –mucho más acorde en su letra a lo que respondería a un espíritu deflacionista– no contiene ninguna mención explícita de la referencia de los términos y a la satisfacción de los predicados. No es fácil ver, sin embargo, como podría eludirse este recurso a partir de la fórmula cuantificada que Ramsey propone; véase a propósito de esto la interpretación de L. Fernandez Moreno, 5.

En su aplicación irrestricta, por ejemplo, esa última cláusula procedería a una suerte de «extraña» uniformización al neutralizar las diferencias, percibidas sin duda por los hablantes, entre el modo de «ser objetos» de, pongamos por caso, cosas tales como piedras, ríos o planetas, y el modo de «ser objetos» de «cosas» tales como templos, catedrales o basílicas que si bien, en cierto sentido, se refieren a objetos físicos, materiales: construcciones, configuraciones pétreas o, si se quiere, montones de piedras, sólo pueden ser percibidos, es decir, *interpretados* o vividos como tales templos o catedrales (y no meramente como acumulaciones de piedras) en el marco de un determinado ámbito religioso-cultural que da o presta a ciertos objetos físicos su sentido sagrado y artístico, su *ser* catedrales o templos (objetos así de un mundo humano y de un determinado mundo humano: aquél para el que la dimensión religiosa tenga sentido, pero no de una realidad independiente y externa). Bien pudiera ser, sin embargo, que esa «indiferencia(ción)» ontológica fuera ante todo signo de una idea de la verdad que no se ofrece a sí misma sujeta a los viejos cánones realistas de la verdad entendida como una relación entre entidades lingüísticas y objetos de una realidad ajena enteramente al hombre y sus constructos socio-culturales, sino como concepto que no retrocede ante el hecho, por ejemplo, de que es *nuestro* mundo, sin duda lingüísticamente mediado, el que nos enseña a ver la *catedral* de Colonia –allí dónde la «pura» percepción sólo nos depararía la contemplación de un montón de piedras (o de un alboroto de manchas de color)–; y que es igualmente nuestra pertenencia a un mundo humano el que nos permite percibir una humilde *tijera* –dónde de otro modo sólo nos estaría dado ver un extraño amasijo metálico (o un fulgurante destello de fría luz)–. (Las tijeras o los tenedores no son entidades «en sí» –por más que percibir ciertos objetos como tijeras o tenedores y, para el caso, como ayuntamientos o catedrales– pueda llegar a ser para nosotros algo completamente «natural»– independientes de quienes asignan a ciertos objetos metálicos las funciones que hacen de ellos propiamente eso que llamamos «tijera» y «tenedor»: ser tijera o tenedor es algo que ciertos objetos «son» sólo y primeramente en cuanto instrumentos al servicio de algo o de alguien).

De hecho, esa expansión del ámbito de lo «real» pertinente o relevante desde el punto de vista de la verdad, esa incorporación al dominio de la verdad de los múltiples mundos que habitan los

humanos, resultará preceptiva para toda concepción o idea de la verdad que se sustente en la constatación de la correlación o equivalencia «pragmática» entre la afirmación (por parte de un hablante) de una frase u oración y el compromiso (de ese mismo hablante) con la verdad, con la creencia en la verdad de lo por él aseverado; es decir, que se sustente en la constatación de que “al afirmar «p» presento o entablo para «p» una pretensión de verdad”³⁰ –“(...) for one who understands a mentioned sentence, the claim that it is true comes to the same thing as its assertion”³¹– y que entienda, en consecuencia, la «redundancia» del predicado «es verdad(ero)» –tal y como se muestra en los ejemplos propuestos al comienzo de este trabajo– como manifestación de su presencia implícita («pretendida» y por legitimar) en todas nuestras afirmaciones. Pues, en este caso, a menos que se reduzca el ámbito de validez de la equivalencia entre afirmación y verdad mediante un concepto de la verdad³² que «rompa» en determinados casos ese delicado equilibrio, mostrando que no toda afirmación (genuina) lleva implícita una pretensión de verdad (podría incluso mantenerse que esa pretensión, presente siempre en toda afirmación, conduce en determinado género de discursos a la conclusión de que sus afirmaciones son falsas); o, si se quiere preservar la equivalencia, estableciendo que no toda oración que

³⁰ J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, 1973, 211-266. (reimp. en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1984; se cita por la vers. cast. de esta obra *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, 113-158; 115).

³¹ C. Wright, 13-15 y 23 y ss. Esta correlación entre aserción y verdad está ya establecida en G. Frege, *Logische*, 35 y ratificada, por ejemplo, en H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard U. P. Cambridge, Mass., 1994; se cita por la vers. cast. *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, 154.

³² Un concepto ineludible, por otra parte, para cualquier teoría de la verdad; pues la mera constatación de la equivalencia “pragmática” entre afirmación y verdad a la que se ha aludido antes sólo puede constituir el punto de partida, pero no el de llegada de una reflexión filosófica sobre la verdad: establecer que al afirmar elevamos una pretensión de verdad conduce a la reflexión acerca de la verdad al terreno de la elucidación de que es “aquello” que al afirmar “pretendemos”. Para una puesta en cuestión de este punto véase, sin embargo, el artículo de F. Jackson / G. Oppy, / M. Smith, “Minimalism and Truth Aptness”, *Mind*, 1994 (103), 287-302, en el que los autores proponen como instancia “discriminatoria” no el concepto de la verdad sino el de la creencia.

funcione a efectos sintácticos como una afirmación es, a efectos semánticos, una genuina afirmación, es decir, algo que incorpora una pretensión de verdad; ni su forma sintáctica –en ambos casos se trata de oraciones declarativas– ni la «seriedad» con que se emiten –basta recordar al respecto el sufrimiento engendrado por la aseveración de que la homosexualidad es un pecado– podría servir para discriminar –en relación a su «aptitud» o no para la verdad– entre, por ejemplo, la afirmación de que la Tierra es un planeta y la de que la homosexualidad es un vicio. Y a la inversa, quién partiendo de esa correlación entre afirmación y verdad entienda que se puede afirmar (se afirma) y, en consecuencia, pretender (se pretende) la verdad para la afirmación de que la tortura es un error³³ tanto como para la de que el agua es H₂O, habrá de cargar sobre sí con la tarea de desarrollar un concepto general de la verdad que no discrimine (y en esa medida denuncie como parcial cualquier concepto de la verdad que lo haga) por su «aptitud» o no para la verdad entre afirmaciones de uno y otro orden (en su defecto, un conjunto de conceptos de la verdad adecuados a los diferentes discursos o ámbitos de aplicación de la verdad³⁴).

Un concepto general de la verdad de ese género es el que se ofrece en una de la versiones más «puras» de la concepción minimalista de la verdad –la contenida en la obra de Horwich³⁵–; una teoría, para la cual, “Posiblemente los únicos puntos acerca de la verdad en los que todo el mundo coincidiría serían, primero, que toda proposición especifica su propia condición para ser verdad (es decir, la proposición *de que la nieve es blanca* es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca)”³⁶; una teoría que pretendería presentar la mejor descripción “del punto de vista deflacionista. Porque sólo contiene lo que viene expresado instancias incontrovertibles del esquema: E. Es verdad *que p* si *p*”³⁷; y cuyos axiomas serían proposiciones del tipo: 1) la proposición de que la nieve es blanca es verdadera si la nieve es blanca; 2) la proposición de que mentir es un error es verdadera si mentir es

³³ Ejemplo de F. Jackson / G. Oppy, / M. Smith, 288.

³⁴ Esta es la posición adoptada por C. Wright en la obra antes citada.

³⁵ P. Horwich, *Truth*, Blackwell, Oxford, 1990.

³⁶ P. Horwich, xi.

³⁷ P. Horwich, 7.

un error; 3) la proposición de que los *quarks* existen es verdadera si los *quarks* existen etc.; es decir, todas las proposiciones cuya estructura es: «la proposición de que p es verdad si p»³⁸.

Una teoría semejante, que contiene infinitos axiomas y no propone ningún mecanismo de eliminación de la expresión «es verdad» en frases del tipo «lo que A dijo es verdad», se halla lejos de proporcionar lo que una concepción del tipo de la concebida por Ramsey persigue. Pero, desde otro punto de vista y en la medida en que una teoría «ramseyana» de la verdad prima el momento estructural o formal sobre consideraciones de otra índole; es decir, muestra un fuerte componente «sintacticista» de acuerdo con el cual se hace descansar en última instancia la determinación de las condiciones de verdad de las diferentes frases en cláusulas de verdad del tipo «una oración de la estructura *_Pa'* es verdadera si, y sólo si, lo de notado por *_a'* satisface el predicado P» –cláusulas que se basan crucialmente en la estructura (sintáctica o lógica) de las oraciones y no, por ejemplo, en el hecho de que aquello de se habla sea un «objeto» del género de las piedras o los planetas y no algo del género de los lenguajes o las teorías, y en las que los predicados –a ser o no satisfechos– pueden ser del orden de lo que es (ser) científico o (ser) filosófico y no (necesariamente) predicados de “entidades aceptables desde un punto de vista naturalista (en última instancia, objetos o estados de cosas físicos)”³⁹ –también aquí encontramos un concepto general y, sin duda, comprometido, de la verdad. Pues entrados en ese territorio, se hará ya difícil sustraerse a las demandas de una reflexión que habrá de encarar –si las reglas de verdad han de tener la suficiente proyección como para hacer de la verdad, incluso así entendida, es decir, en su dimensión más puramente lingüística, una «herida conceptual» por la que todavía sangramos– la cuestión de la referencia o denotación de términos como «razón» o «filosofía» cuando se afirma que la filosofía es meditación en torno a la razón⁴⁰; y de «lingüística» y «ciencia» si se nos dice

³⁸ P. Horwich, 18. También, R. Kirkham, 339.

³⁹ P. Miraglia, “A Note on Truth, Deflationism and Irrealism”, *Sorites*, 1995 (3), 48-63.

⁴⁰ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, 662.

que la lingüística es la ciencia del lenguaje⁴¹); de «justicia» al hablar de la teoría de la justicia de Rawls o de que la justicia es [ha de ser] la máxima aspiración de la política; de «mente» cuando se sostiene que la mente es modular, y de «alma» si se concluye que el alma no existe etc. (así como la cuestión del sentido de la pregunta por la referencia o denotación de tales términos⁴²).

Y sin duda habrá de encarar también el conflicto que en el orden de la verdad plantea una frase como, por ejemplo, la antes mencionada «Dios es una invención del hombre». No sólo —o no tanto⁴³— porque la verdad de una frase de este tipo tornaría inmediatamente incongruente cualquier interpretación uniforme o «plana» de una cláusula de verdad que proclamaría su verdad en caso de que el «objeto» denotado por «Dios» satisficiera el predicado «es una invención humana», sino también porque cualquier decisión respecto a la verdad o falsedad de un aserto de ese tipo no puede ser independiente ni ajena a lo que se entienda por «Dios»; hasta el punto, de que mientras que bajo determinadas acepciones de este vocablo (como cuando por «Dios» se entiende un ser «omnipotente, infinitamente sabio, infinitamente bueno») puede preguntarse coherentemente por su existencia o no existencia, bajo otras acepciones, como cuando bajo «Dios» se entiende “(...) una causa suprema de cuanto es (...) «causa suprema» de efectos *que existen*”⁴⁴ (pero también cabría imaginar —en una

⁴¹ J. Tusón, *Lingüística*, Barcanova, Barcelona, 1984, 65.

⁴² Una pregunta que habría de moverse entre el escepticismo de un Grayling (A.C. Grayling, 179) respecto a la posibilidad de hablar de la referencia o denotación de términos abstractos como «esperanza», «idea» o «historia»; y la “permissividad” de un Sánchez de Zavala para quién este tipo de término encajarían en la categoría de las piezas léxicas plenamente denotativas; (en su trabajo inédito: *La actividad lingüística y la actividad intelectual*, cap. 4, 4 y ss.; cit. *La actividad*). Otra cuestión muy distinta es la de si, aún bajo este último supuesto, cabría reducir —o no— todos los casos de “referencia” a un patrón general común o —para decirlo en palabras de H. Putnam (*Representation and Reality*, MIT Press, Harvard, 1989; se cita por la vers. cast. *Representación y Realidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, 23 y ss.; cit. *Representación*)— de si existe “alguna “naturaleza” científicamente describable común a todos los casos de “referencia” en general”.

⁴³ Por más que esta cuestión haya dado lugar a una ingente literatura y a un buen número de respuestas alternativas posibles.

⁴⁴ J. Simon, *Wahrheit als Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1978 (se cita por la vers. cast. *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983, 63).

dirección, en cierto sentido, opuesta a la anterior– la situación de una tribu o pueblo primitivo que por «Dios» –por el término que nosotros tenderíamos a traducir por «Dios»– entendiera un ser «amenazador y vengativo» y mediante él se remitiera al rayo o a cualquier otro elemento sobrecogedor de la naturaleza) ni siquiera tendría sentido plantear la no existencia de lo así mentado.

Que entre una entre una acepción y otra, entre un «sentido» y otro del término «Dios» se dé un contraste que nosotros tenderíamos a remitir o reducir al que existe entre el sentido «normal», cotidiano o consagrado del término y una elaboración sofisticada del mismo (que acabaría cuajando, por ejemplo, en la idea de un «Dios de los filósofos») desdeñable desde esa posición central de lo que se alza como acepción «canónica», no hace menos dramática una disparidad semántica que parece acabar con la ilusión de que quienes usan ese término, en un sentido o en otro, se refieren o hablan siquiera «acerca de lo mismo»⁴⁵.

La forma en que «Dios» podría devenir así para nosotros un término ambiguo –como ambiguos son en castellano «banco» o «lengua»– no deja de ser, sin embargo, una salida insatisfactoria; entre otras cosas, porque la dificultad no es privativa de un término, peculiar sin duda, como «Dios»⁴⁶, sino que parece atezar a todas aquellas teorías⁴⁷ para las que un término, incluso un

⁴⁵ C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, 231 y ss.

⁴⁶ Por ejemplo, J.R. Searle (“Proper Names and Descriptions”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, McMillan, New York, 1967; se cita por la vers. cast. “Nombres propios y descripciones”, en L. Valdés, *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, 83-93; 92; cit. “Nombres propios y descripciones”) considera que un término como «Dios» es un nombre propio sólo en un sentido degenerado del término y ello precisamente porque «Dios» carecería de la imprecisión característica de los nombres propios en sentido estricto al estar asociado *por definición* –eso sí, para los creyentes– a la descripción «es justo, omnipotente, omnisciente».

⁴⁷ Sintetizadas normalmente bajo el rótulo de «teorías descriptivistas» de la referencia o «teorías de la referencia indirecta» y agrupadas en torno a lo que se considera “el núcleo fuerte” de las mismas, a saber, los trabajos de G. Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892 (100), 25-50 (se cita por la reimp. en *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 40-65; cit. “Über Sinn”); B. Russell, “On Denoting”, *Mind*, 1905 (14), 479-493; P. Strawson, “On Referring”, *Mind*, 1950 (59), 320-344; J.R. Searle, “Proper Names”, *Mind*, 1958 (67), 166-173 (se cita por la reimp. en A.P. Martinich, *The*

nombre propio, está asociado a⁴⁸ –o, si se quiere, no es más⁴⁹ que– una descripción (definida) que determina su referencia: en cuanto aquello precisamente que satisface o cumple la condición expresada en la descripción vinculada al nombre como su significado o sentido⁵⁰. En este caso, en efecto, a menos que los hablantes compartan, mejor dicho, coincidan, en el «significado» del término –en la descripción que asocian al mismo– no se ve cómo podría quedar garantizado que los hablantes se refirieran o hablaran acerca de lo mismo⁵¹.

Para quién, por ejemplo, «Aristóteles» fuera equivalente en significado a la descripción definida⁵² «el autor de la *Ética a Nicómaco*» y el referente de ese nombre fuera justamente el individuo que satisface la propiedad de ser el (único) autor de la *Ética a Nicómaco*, decir que Aristóteles nació en Estagira sería tanto como decir que el autor de la *Ética a Nicómaco* nació en Estagira; mientras que para quién entendiera que «Aristóteles» significa «el preceptor de Alejandro Magno» y mentara o se refiriera con ese término al (único) individuo que satisficiera la descripción «el preceptor de Alejandro Magno», afirmar que Aristóteles nació en Estagira equivaldría a afirmar que el preceptor de Alejandro Magno nació en Estagira. En este caso, la frase «Aristóteles nació en Estagira» enmascararía dos afirmaciones distintas, a saber: que el autor de la *Ética a Nicómaco* nació en Estagira y que el preceptor de Alejandro Magno nació en Estagira; sin que, en último extremo y dados los principios de la teoría: que la referencia viene determinada por el sentido y el sentido está dado mediante una descripción que «se» asocia o vincula al nombre, fuera factible siquiera dar cuenta de la posibilidad de que con la frase «Aristóteles nació en Estagira» los ha-

Philosophy of Language, Oxford U.P., Oxford, 21990, 273-277; cit. "Proper Names").

⁴⁸ M. Jubien, *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*, Cambridge U. P., Cambridge, 1993, 61.

⁴⁹ Según la caracterización que hace S. Kripke (*Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1980, 27; cit. *Naming*) de la concepción "descriptivista" de Frege y Russell. Para una caracterización análoga, véase J.R. Searle, "Nombres propios y descripciones", 84.

⁵⁰ J.R. Searle, "Nombres propios y descripciones", 84.

⁵¹ C. Lafont, 233.

⁵² J.R. Searle, "Nombres propios y descripciones", 84.

blantes pudieran estar, de hecho y aún sin ellos saberlo, diciendo lo mismo –predicando lo mismo– acerca de lo mismo –refiriéndose al mismo individuo–.

Y si «[la] filosofía» significara para alguien (fuera «equivalente en significado» a) «la meditación en torno a la razón» (y mediante ese término se refiriera justamente a la actividad teórica que es la meditación en torno a la razón) la afirmación de que la filosofía no puede ser una ciencia (o de que no puede haber una filosofía científica) equivaldría a la afirmación –sin duda plausible y en cualquier caso coherente y digna de debate– de que la meditación en torno a la razón no puede tener el carácter de una ciencia porque, se podría tal vez alegar, la meditación en torno a la razón en general no puede adoptar la forma de una manifestación parcial –por fundamental que sea– de esa misma razón, o porque...; mas para quién «filosofía» «significara» «la ciencia que trata de la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales»⁵³ (y el referente de su término –aquello de lo que mediante ese término se habla– fuera esa peculiarísima ciencia), cualquier intento de negar el carácter científico de la filosofía, lo que a sus ojos equivaldría a negar que la *ciencia* que trata de la esencia, propiedades etc. de las cosas naturales sea *científica*, sería absurdo por abiertamente contradictorio (como contradictorio sería afirmar, por ejemplo, que algunos solteros son hombres casados).

Que bajo una misma expresión –«la filosofía»– dos hablantes pudieran estar refiriéndose a «cosas» tan dispares (y no interpretando de forma dispar *un* mismo fenómeno cultural) como a una actividad científica –en un caso– y a un ejercicio intelectual que por su propia «naturaleza» habría de trascender toda actividad científica (sin que ello signifique desde luego trascender toda actividad racional) –en el otro–, vendría a ser sólo un efecto más de ese «hacer depender la referencia del sentido». Pero se trataría de un efecto de largo alcance si se tiene en cuenta que en estas condiciones dos hablantes no podrían discutir siquiera acerca de “quién tiene razón pues *cada uno habla de aquello que precisamente cumple las descripciones nombradas sea lo que sea*”⁵⁴; ni,

⁵³ “*Filosofía*. Ciencia que trata de la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales” *Diccionario de la Real Academia Española*.

⁵⁴ C. Lafont, 233.

por lo tanto, corregirse mutuamente sus creencias⁵⁵ (la forma en que también aquí un cambio en el sentido acarrea un cambio en la referencia –como cambio de «objeto» acerca del que se habla– parece colocarnos ante una suerte de trasunto «doméstico» de la tesis de la inconmensurabilidad en el ámbito de las teorías científicas: también aquí, en efecto, la comparación entre dos «opciones rivales» requeriría de una instancia semántica superior y neutral que garantizara –mediante la asignación del sentido «correcto»– una comunidad de referencia por debajo de las «acepciones diversas»).

De otro lado, la conclusión, sin duda inaceptable, de que, puesto que mediante un nombre propio un hablante se refiere en cada caso a lo que satisface o cumple *la* descripción definida que proporciona una formulación explícita de su sentido⁵⁶, a ese mismo hablante no le estaría permitido contemplar siquiera la posibilidad de que aquello a que se refiere mediante el nombre pudiera ser a la vez el (único) «satisfactor» de otras condiciones o descripciones (lo que, desde otra perspectiva, simplemente equivaldría a una ampliación de las «notas» constitutivas del sentido del nombre), sugiere –como por sí misma– una corrección de la teoría que tendría la ventaja de dotarla de la flexibilidad precisa, sin necesidad de abdicar de la tesis central de la misma.

Bajo esta versión revisada, un nombre propio (y lo mismo cabría decir de términos como «Dios» o «la filosofía») estaría analíticamente vinculado a un «racimo» de descripciones; un subconjunto más o menos indefinido de las descripciones que se usan para identificar el referente: “Por ejemplo, Aristóteles era un griego; un filósofo; el tutor de Alejandro Magno etc. Aunque ningún elemento particular de estas descripciones está analíticamente ligado con el nombre «Aristóteles», algún subconjunto indefinido de ellas lo está (...). Un erudito clásico –escribe Searle⁵⁷– podría descubrir que Aristóteles nunca fue el tutor de Alejandro o que nunca escribió la *Metafísica*; pero si un erudito clásico afirmase haber descubierto que Aristóteles no escribió ninguna de las obras que se le atribuyen, que nunca tuvo ninguna relación con Platón y ni siquiera era un filósofo sino que de

⁵⁵ C. Lafont, 233.

⁵⁶ J.R. Searle, “Nombres propios y descripciones”, 84.

⁵⁷ J.R. Searle, “Nombres propios y descripciones”, 84.

hecho era un oscuro pescadero veneciano del Renacimiento tardío entonces el «descubrimiento» sería un mal chiste (...). Tiene sentido el negar alguno de los miembros del conjunto de descripciones del portador del nombre, pero negar todos ellos es hacer desaparecer totalmente las precondiciones para usar el nombre”.

Ahora bien, ¿cuántas y, sobre todo, cuáles de estas descripciones habrían de ser mantenidas en orden a considerar que se mantiene fijo el referente⁵⁸?; ¿cuántas, y cuáles, de estas descripciones habrían de ser compartidas por dos hablantes para que pudiera afirmarse justificadamente que se refieren a (hablan acerca de) lo mismo? ¿Cómo podría decidirse en caso de conflicto? ¿A qué instancias cabría apelar para solventar discrepancias semánticas como las que hemos observado en los casos de «Dios» o «la filosofía»?

El problema no atañe sólo a este tipo de términos. Como el propio Frege⁵⁹ reconoció es precisamente la identidad del sentido [*Sinn*] que los distintos hablantes asocian con un nombre propio (ordinario o genuino) lo que no puede darse por sentado; pues este es un caso en el que “las ocasiones de aprendizaje”⁶⁰, determinantes para la adquisición del nombre, pueden variar sustancialmente de hablante en hablante. Y aunque tales fluctuaciones de sentido serían tolerables mientras se mantuviera la referencia, es decir, mientras pudiera garantizarse que se está, pese a todo, «hablando» del mismo individuo; en qué condiciones exactamente las variaciones de sentido mantienen incólume la referencia es algo que –como el propio Searle⁶¹ admite– queda en principio sin determinar.

Por otra parte, la forma en que Frege entiende este fenómeno como algo peculiar y característico de los nombres propios «genuinos» o «en sentido estricto»; así como su adhesión a una noción objetiva del sentido –por más que no pueda dejar de reconocer que en los lenguajes cotidianos esa “conexión regular entre

⁵⁸ Ver L. Wittgenstein, *Investigaciones psicológicas*, parágrafo 79; y el propio Searle en la obras citadas.

⁵⁹ G. Frege, “Über Sinn”; 42, nota.

⁶⁰ En el sentido de V. Sánchez de Zavala, *La actividad*, así como en “Rúbricas léxicas y actuación lingüística”, *Theoria*, 1986 (4), 11-60 (cit. “Rúbricas”).

⁶¹ J.R. Searle, “Proper Names”, 276.

el signo, su sentido y su referencia” en virtud de la cual “al signo corresponde un sentido determinado y a éste una referencia determinada”⁶² queda frecuentemente en suspenso y que la objetividad del sentido viene ante todo determinada por el hecho de que puede ser «compartido» por una pluralidad de sujetos⁶³– sugiere la conveniencia de abandonar las expresiones usadas a lo largo de este texto; *para quién*, por ejemplo, «Aristóteles» fuera equivalente en significado a la descripción definida «el autor de la *Ética a Nicómaco*»; *para quién* «Dios» fuera «sinónimo» de (la descripción) «el ser infinitamente bueno [justo]»; y si «[la] filosofía» significara *para alguien* (fuera «equivalente en significado» a) «la meditación en torno a la razón», en pro de estas otras formulaciones: “«Aristóteles» significa (en castellano)”, “«Dios» significa (en castellano)”, “«La filosofía» significa (en castellano)”, que permitan –a modo de asidero «objetivo»– dar cuenta “de lo que las palabras significan”⁶⁴; de que “las palabras tienen significados en sí mismas, independientemente de los hablantes”⁶⁵; de que tienen significado “en virtud de su pertenencia a un lenguaje”⁶⁶, y separar así la *Vorstellung* subjetiva, de la que hablara Frege, del *Sinn* objetivo.

Como el propio Dummett reconoce, esta imagen de las palabras como portadoras de significado con (entera) independencia de los hablantes no deja de tener un punto grotesco; no por ello, sin embargo, dejamos de reconocer la pertinencia de la objeción de Alicia a Humpty Dumpty: “But «glory» doesn't mean a «nice knock-down argument»”⁶⁷, ni dejamos de reconocer igualmente que Humpty Dumpty no puede asignar a «glory» el significado que le venga en gana, so pena de quedar fuera del juego lingüístico de la comunicación⁶⁸.

⁶² G. Frege, “Über Sinn”, 42.

⁶³ Literalmente: “(...) sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos”; G. Frege, “Über Sinn”, 44.

⁶⁴ M. Dummett, “Comments on Davidson and Hacking”, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the philosophy of D. Davidson*, Blackwell, Oxford, 1992, 459-476; 472.

⁶⁵ M. Dummett, 473.

⁶⁶ M. Dummett, 473.

⁶⁷ M. Dummett, 470.

⁶⁸ Por más que, como ha puesto de relieve D. Davidson (“A Nice Derangement of Epitaphs”, en E. LePore (ed.), 433-447; cit. “A Nice”), en

Pero las discrepancias semánticas a las que venimos aludiendo no implican sostener o admitir que en una situación normal (o que sea una situación normal que) entre los hablantes competentes del castellano unos entiendan por «ironía» lo que otros entienden por «teoría» y viceversa; sino que apunta a un genuino conflicto semántico cuya resolución parecería requerir la posibilidad de apelar a una instancia supraindividual que, al garantizar la identidad del significado, garantizara la univocidad de la referencia; una instancia capaz de posibilitar “que los hablantes conversen sobre lo mismo”⁶⁹.

Ahora bien, ¿«dónde» hallar esa instancia que permita dirimir las diferencias semánticas entre dos hablantes igualmente competentes (¿igualmente competentes? ¿Es un problema achacable a incompetencia lingüística el que para un hablante «Dios» signifique «el ser omnipotente, infinitamente sabio, infinitamente bueno», mientras que para otro «Dios» no pueda referirse, sin caer en contradicción, a un ser que posea a la vez los atributos de la omnipotencia y de la bondad infinita; o que todavía para otro «Dios» se refiera a la causa suprema de efectos que existen...?). “¿Qué es lo que determina el significado «convencional». —se pregunta Davidson⁷⁰— Si queremos ser serios respecto a la idea de un significado convencional o estándar tenemos que decidir qué es lo que determina ese significado”. Una determinación que, para ser eficaz, debería ir posiblemente más allá del reconocimiento de que: “Cuando se va a la busca de lo [del significado] literal, se va necesariamente a la busca de lo [del significado]

determinadas circunstancias —como las que él contempla en el caso de la persona que exclama “what a nice derangement of epitaphs” queriendo significar “what a nice arrangement of epithets”— un oyente podría no tener ninguna dificultad para “derivar” la interpretación apropiada por muy alejada que ésta esté del “significado literal” de las palabras emitidas. Pero como el propio Davidson no deja de reconocer las circunstancias han de ser tales que permitan al intérprete llegar a interpretar al hablante como éste pretende o quiere ser interpretado: “Humpty Dumpty is out of it. He cannot mean what he says he means because he knows that «There’s glory for you» cannot be interpreted by Alice as meaning «There’s a nice knockdown argument for you». We know he knows this because Alice says «I don’t know what you mean by “glory”», and Humpty Dumpty retorts, «O course you don’t-til I tell you»” (D. Davidson, “A Nice”, 440).

⁶⁹ C. Lafont, 233.

⁷⁰ D. Davidson, “Reply to Andreas Kemmerling”, en R. Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993, 117-119; 117.

convencional; y cuando se va a la busca de lo [del significado] convencional se va a la busca de lo [del significado] usual”⁷¹.

«Dios» o «filosofía» no son vocablos que tengan en sí y por sí –“[las palabras] no tienen [significados] intrínsecamente y por lo tanto independientemente de lo que los seres humanos hagan”⁷²– un sentido –como conjunto determinado de condiciones necesarias y suficientes capaz de fijar una referencia– al que se pudiera apelar en orden a zanjar las diferencias (semánticas). Pero tampoco cabe recurrir a las indicaciones de los diccionarios –no siempre coincidentes entre sí– como medio «conciliador» –por más que el propio Davidson parezca sugerir en alguna ocasión que podría ser aquí donde cabría hallar, siquiera en los casos «normales», esa instancia neutral⁷³. Es un diccionario el que nos dice: “*Filosofía*. Ciencia que trata de la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales”; pero ¿quién estaría hoy dispuesto a suscribir que eso es la filosofía y que atender a “la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales” es lo que hacen los filósofos? (Si «filosofía» es un término que difícilmente podría considerarse moneda corriente en un «contexto o conversación normal», piénsese en uno de los que propone Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, la palabra «juego»: “¿Es, en efecto, indefinible el juego? –se pregunta Hierro Pescador⁷⁴– El *Diccionario de la Real Academia Española* lo define así: “Ejercicio recreativo sometido a reglas, y en el cual se gana o se pierde”. Bien, ¿no puede afirmarse esto de todos los juegos? (...) No se me ocurren juegos en los que no pueda señalarse la presencia de las características indicadas. Ni se me ocurren actividades que, poseyendo esos rasgos, no sean consideradas juegos”. Bastaría sin embargo pensar en que las niñas *juegan* «a muñecas» –y cómo juegan a ellas– para darnos cuenta que estamos ante una actividad propiamente llamada «juego» que no cumpliría sin embargo dos de las características que según el Diccionario serían definitorias de «juego»: no parece estar sometida a reglas (a no

⁷¹ A. Kemmerling, “The Philosophical Significance of a Shared Language”, en R. Stoecker (ed.), 85-116; 98.

⁷² M. Dummett, 473.

⁷³ D. Davidson, “A Nice”, 434-435.

⁷⁴ J. Hierro Pescador, *Principios de Filosofía del Lenguaje. 2. Teoría del significado*, Alianza, Madrid, 1982, 113.

ser en un sentido muy laxo del término «regla» [de juego]); ni se trata de una actividad en la que se gane o se pierda. Como diría Putnam parafraseando a Wittgenstein: “Palabras como «juego» tienen una vaguedad, una flexibilidad, una «textura abierta» (...) que ninguna disyunción de propiedades completamente determinadas puede reproducir”⁷⁵. A favor de Wittgenstein y a favor también del *Diccionario* podría decirse que posiblemente no es «definir» los términos lo que los Diccionarios hacen –ni pretenden–⁷⁶. Incluso términos que parecen admitir una definición que expresaría “las condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para que la palabra pueda aplicarse”⁷⁷ –como sería el caso de «madre» que podría definirse como *progenitor femenino*⁷⁸– resultan más problemáticos de lo que cabría esperar: ¿quién no es sensible a los delicados matices de sentido que la nueva ciencia médica –y los consiguientes nuevos usos y prácticas sociales– ha introducido en un concepto como el de «maternidad» o en el predicado «ser madre»?).

Todo lo cual parece conducir a la conclusión de que a menos que podamos entender el significado como el uso⁷⁹ –*socialmente* consagrado y *vinculante* para cada miembro de una comunidad lingüística– no es fácil imaginar de dónde podría emanar la fuerza de las «normas» lingüísticas que gobernarían en cada caso nuestros juicios acerca de la corrección o incorrección de los

⁷⁵ H. Putnam, *Representación*, 24.

⁷⁶ Como sostiene Putnam (*Representación*, 33) “la consecuencia que se desprende del holismo es que la mayoría de los términos *no pueden ser definidos* –si por «definición» se entiende algo que se fija una vez y para siempre, algo que aprehende absolutamente el significado del término”. El holismo implica esto precisamente porque, como ya lo puso de manifiesto Quine, “(...) cuando un cuerpo de creencias choca con experiencias recalcitrantes cualquier parte es susceptible de revisión”. Y esto vale incluso para aquellos términos científicos introducidos por primera vez mediante una definición; pues aún en este caso: “(...) la verdad resultante no posee un *status* privilegiado para siempre, como debiera ser el caso si el término fuera simplemente un sinónimo del *definiens*”.

⁷⁷ A. Sperber / D. Wilson, *Relevance*, Harvard U.P., 1986 (se cita por la trad. cast. *Relevancia*, Visor, Madrid, 1994, 116).

⁷⁸ A. Sperber / D. Wilson, 116.

⁷⁹ Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra “significado” –aunque no para *todos* los casos de su utilización– puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. L. Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*.

términos empleados en las ocasiones en que se emplean⁸⁰ (lo que nos permitiría, a través de los aleccionamientos pertinentes y, llegado el caso, de la marginación –del «juego del lenguaje»– del «disidente»⁸¹, asegurarnos de la identidad intersubjetiva del significado y de la correspondiente identidad de la referencia).

Pero aún reconociendo la importancia (y extensión) de la homogeneidad y regularidad en el comportamiento lingüístico⁸², no es fácil sin embargo soslayar las objeciones y problemas que suscita una propuesta como la anterior; por ejemplo, el diseño poco claro del concepto de comunidad lingüística, que tiende a hacerse coincidir de forma acrítica con la comunidad de los que hablan un lenguaje natural (en el sentido de idioma nacional), siendo así que, por lo que al comportamiento semántico respecta, los lenguajes naturales no suelen ser los únicos marcos de referencia disponibles (ni son, en ciertos aspectos, determinantes). Así lo pone de manifiesto la existencia de (sub)comunidades lingüísticas: científicas, de expertos en diversas materias, grupos religiosos, etc. –no siempre pertenecientes a una comunidad (lingüística) nacional– y entre cuyos miembros se da un grado de uniformidad y coincidencia en el uso lingüístico como no se encuentra en muchas ocasiones entre los hablantes de una misma lengua nacional. Mas precisamente por ello, porque las discrepancias semánticas no suelen darse en muchas ocasiones entre, por un lado, un grupo o comunidad lingüística fuertemente homogénea y, por otro, un individuo, o grupo de individuos –que pudiera considerarse residual y al que en última instancia cabría reducir al silencio–, sino que tienen lugar en gran medida entre (sub)grupos o (sub)comunidades (dentro de un mismo grupo o comunidad lingüística) –capaces de esgrimir argumentos a favor de sus posiciones y poco proclives a dejarse «convencer» por el peso de la comunidad– la concordancia o consenso final no po-

⁸⁰ Como es bien sabido, un análisis y defensa de esta idea se encuentra en S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982 (cit. *Wittgenstein on Rules*).

⁸¹ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules*, 93.

⁸² Para una defensa de la idea de una amplia regularidad en el ámbito lingüístico sin entender por ello que el significado de las palabras estén sometidas a normas; así como para una interesante distinción entre normas intrínsecas y normas extrínsecas en el significado léxico, véase A. Bilgrami, "Norms and Meaning", en R. Stoecker (ed.), 121-144.

dría ser otro que el surgido de un acuerdo racional, en el sentido de Habermas: un acuerdo que habría nacer de «la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento» en un discurso desarrollado bajo «las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio»⁸³. No obstante lo cual, y aún dejando de lado las dificultades que el proyecto habermasiano encierra⁸⁴, todavía quedaría en pie la posibilidad de lo que, parafraseando a J. Muguerza, podríamos entender como “la alternativa del disenso semántico”: la de, en última instancia también, el individuo que –frente a cualquier coacción o incluso acuerdo social conseguido– podría intentar hacer valer sus razones.

De hecho, una posible «razón» podría hallarse en la nueva perspectiva que queda abierta a partir de los planteamientos de lo que ha dado en llamarse «nueva teoría de la referencia» («teoría causal de la referencia», «teoría de la referencia directa»)⁸⁵. En la imposibilidad de garantizar la univocidad de la referencia y en la consiguiente imposibilidad de que “hablante y oyente corrijan sus creencias mutuamente”⁸⁶, encontramos tal vez las consecuencias más drásticas de lo que ha sido reiteradamente denunciado desde las filas de esa «nueva teoría de la referencia»: el hacer “la «referencia» dependiente del «significado»⁸⁷; el entender que la referencia viene mediada y hecha posible por el sentido”⁸⁸. La nueva teoría de la referencia, por el contrario, pone “en cuestión esa teoría tradicional de la referencia, es decir, la adecuación de

⁸³ J. Habermas, 140-141.

⁸⁴ Para una revisión crítica del proyecto habermasiano, véase J. Muguerza. Para una aproximación, igualmente crítica, aunque desde una perspectiva distinta, véase C. Lafont, en especial la segunda parte del libro citado.

⁸⁵ El modelo desarrollado por autores como K.S. Donnellan, “Reference and Definite Descriptions”, *Philosophical Review*, 1966 (75), 281-304; S. Kripke, “Naming and Necessity”, en D. Davidson / G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972, 253-355; H. Putnam, “The Meaning of «Meaning»”, en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, University of Minnesota Press, 1975 (cit. “The Meaning”) así como los subsiguientes desarrollos y revisiones.

⁸⁶ C. Lafont, 233.

⁸⁷ C. Lafont, 233.

⁸⁸ E. Napoli, “(Direct) Reference”, *Journal of Philosophical Logic*, 1995 (24), 321-339; 321.

esta explicación del «referir» como dependiente del compartir el «significado» de los términos referenciales que nos permiten «identificar» lo designado (...) ya no asimila «referir» e «identificar» sino que intenta explicar el «referir» como una «designación directa» (o «rígida» en la expresión de Kripke)⁸⁹.

Curiosamente, la dirección de este nuevo modo de entender la referencia está ya de hecho sugerida en el texto de Searle citado páginas atrás en el que se nos dice que: “Un erudito clásico podría descubrir que Aristóteles fue el autor de Alejandro o que nunca escribió la *Metafísica*”. La forma en que el erudito podría descubrir que Aristóteles –se habla de Aristóteles, no del discípulo de Platón, ni del autor de la *Ética a Nicómaco*, ni...– no fue, de hecho, tal y tal cosa entraña ya la posibilidad de referirse directamente a Aristóteles con entera independencia de las descripciones o atributos que se le adscriben y que se entiende que pueden ser –o no– verdaderos de Aristóteles. En este sentido, y contra lo postulado por Searle, Aristóteles podría no haber sido ni el discípulo de Platón, ni el preceptor de Alejandro, ni el autor de la *Metafísica*, ni...⁹⁰. Es así como dos hablantes podrían hablar sobre lo mismo –en este caso sobre Aristóteles– pese a no estar de acuerdo, es decir, no coincidir, en las descripciones definidas que para cada hablante serían «propias» de Aristóteles⁹¹; y es así también como un hablante podría estar dispuesto a revisar y corregir, llegado el caso, las descripciones –identificadoras a *su* entender de Aristóteles– sin caer por ello en una contradicción semántica.

Como es fácil de apreciar, la *eficacia* de una concepción de esta índole –la posibilidad de explotar el “potencial de racionalidad inherente a la función designativa del lenguaje”⁹²– descansa en gran medida en que se pueda contar, siquiera en sus líneas maestras, con un mecanismo de fijación de la referencia⁹³ que, al garantizar “la permanencia de los objetos referenciales”⁹⁴ (pese a los avatares que pudieran haber sufrido las creencias y «saberes»

⁸⁹ C. Lafont, 234.

⁹⁰ S. Kripke, *Naming*, caps. I y II.

⁹¹ C. Lafont, 238.

⁹² C. Lafont, 246.

⁹³ C.U. Moulines, *Pluralidad y Recursión*, Alianza, Madrid, 1991, 154.

⁹⁴ C.U. Moulines, 154.

asociados a (sobre) ellos), garantizara al hablante, en principio cuando menos, la posibilidad de llevar a cabo una revisión de sus opiniones y convicciones sobre el trasfondo de la «cosa en sí» –y como es en sí–, y no sobre el trasfondo de las creencias –por autorizadas que se consideren– de otros hablantes.

“Para la búsqueda de un mecanismo de anclaje referencial –escribe Moulines⁹⁵– la idea más relevante es que la referencia de un término cualquiera –caso de que éste deba tener alguna– ya sea del lenguaje cotidiano o bien del científico, viene determinada por una especie de acto bautismal, aceptado por la comunidad lingüística correspondiente, efectuado ante cierto tipo de objetos de nuestra experiencia (...) Así por ejemplo, alguien introdujo alguna vez el término «agua» para designar el objeto causante de cierto tipo de experiencias visuales y aun cuando en el momento de la introducción del término se tuvieran las ideas más peregrinas acerca de lo que «realmente» es el agua, el evento introductorio mismo fijó el objeto referencial de una vez por todas y con total independencia de nuestras creencias y teorías acerca del agua (...). A través del acto bautismal (...) la referencia permanente de los términos se transmite de generación en generación (...). Esta referencia constituye precisamente la realidad transsubjetiva”.

Ahora bien, como el caso de «Aristóteles» pone al descubierto, no siempre es el referente «original» de un término el que interesa o es relevante desde el punto de vista de los hablantes: por inhumano o crudo que resulte, no es del «oscuro pescador veneciano del Renacimiento tardío» de quién pretenden hablar quienes utilizan el nombre «Aristóteles», sino de quién fue [de Aristóteles, en cuanto] discípulo de Platón o autor de la *Metafísica* o... Sin duda, tiene un punto de razón Searle cuando sostiene que no todas las descripciones que tradicionalmente atribuimos a Aristóteles pueden ser falsas... Este es un caso, en efecto, en el que encontramos, junto al (posible) «uso referencial» de las descripciones definidas del que hablara Donnellan⁹⁶,

⁹⁵ C.U. Moulines, 156. Moulines sintetiza aquí el mecanismo de fijación de la referencia tal y como ha sido descrito en S. Kripke, *Naming*, y en H. Putnam, “The Meaning”.

⁹⁶ Por primera vez en “Reference and Definite Descriptions”.

un «uso atributivo» de los nombres⁹⁷ que permite, entre otras cosas, dar cuenta de la utilización de un nombre propio en frases como «En la *Metafísica* de Aristóteles se sostiene la tesis de que...»; «la concepción de Aristóteles [aristotélica] de la materia...»; el uso que nos permite también hablar de las metáforas en la obra de Homero y, en última instancia, el que nos permite mostrar –dada su extensión (frente al carácter relativamente marginal que le quiere ver Kripke)– hasta qué punto los individuos y los objetos que «pueblan» nuestro mundo nos son relevantes en su «ser algo» (para nosotros) o «en cuanto algo» (también para nosotros) más que en su nuda y prístina «realidad».

Con todo, no sería éste sin embargo el mayor problema para una concepción de este tipo. Como ha hecho ver Moulines⁹⁸, entre otros, tal vez la mayor dificultad resida en el hecho de que ni aún asegurando un «acto bautismal» inicial queda asegurada o garantizada la permanencia de la referencia. Pensemos en un término como «México» –escribe Moulines⁹⁹–“(...) es muy difícil sostener que la referencia de ese término fue fijada de una vez por todas por ese acto y ha permanecido invariable desde entonces. El teórico causal de la referencia debería mostrarnos como aquello a lo que se refería la primitiva tribu con el término «México» es lo mismo a lo que nos referimos hoy al usar este nombre”. La imposibilidad de hallar el buscado anclaje referencial mediante un proceso de este tipo, resulta más patente, si cabe, en el caso de términos como «Dios». Pues incluso si admitiéramos la existencia de una «cadena causal» que condujera, en marcha atrás, a través de los siglos y las generaciones, hasta lo que cabría suponer como ancestro semántico de nuestro término «Dios» –hasta un término que designara, por ejemplo, al rayo (en su aspecto sobrecogedor; o al sol en su magnificencia)–; resulta difícil admitir que siga siendo el rayo (o el sol) el referente (lo denotado) –por más que cargado de falsos atributos– por «Dios». Más bien, tenderíamos a admitir una progresiva «autonomía» del término; como si una sucesiva tendencia a asociar con el término propiedades difícilmente atribuibles al rayo (incluso al rayo divinizado): su incursión activa en los destinos humanos, por

⁹⁷ S. Kripke, *Naming*, 25, nota 3; y 87, nota 37.

⁹⁸ C.U. Moulines, 163.

⁹⁹ C.U. Moulines, 163.

ejemplo... (y sin duda el conocimiento cada vez mayor de la naturaleza del sol o del rayo) hubiera(n) contribuido a un progresivo alejamiento entre la palabra y el objeto; palabra que habría terminado por perder así su referente primigenio. Una pérdida, por otra parte, que –cualesquiera que sean las incertidumbres que genere– no implica en ningún caso la pérdida de sentido de la fe del creyente, ni –en el otro extremo– la pérdida de sentido de la pregunta por la existencia de Dios, tal como nosotros lo entendemos.

Y algo análogo es posiblemente válido también de un término como «filosofía». Incluso dejando de lado los problemas adicionales que podría acarrear el habérmolas con un término abstracto y reconduciendo la cuestión –tal y como aconsejara Austin para el caso del término «verdad»– a la del adjetivo «filosófico»; a la de aquello de lo que propia (o verdaderamente) cabe decir que es «filosófico».

Una reconducción de este tipo facilitaría una cierta asimilación entre el caso de «filosofía», «filosófico» y el caso de los términos de clases o géneros naturales (por más que los teóricos de la referencia directa hayan hecho siempre hincapié en que el modelo que proponen está pensado fundamentalmente para términos de clases o géneros naturales como «oro», «agua» y «gato»...). Al igual que ocurría en el caso de los nombres propios, la teoría de la referencia directa rechaza la idea tradicional de que la referencia de los términos de clases o géneros naturales venga dada mediante un haz o conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los miembros de la clase designada por ellos; los términos del tipo «oro», «agua» o «gato» operarían más bien como «designadores rígidos» que designarían o se referirían en cada caso a aquello que se designó cuando se introdujo por primera vez el término en cuestión (por más que –como señala Moulines en el texto antes citado– en ese momento se pudieran sostener las creencias más disparatadas –desde nuestro punto de vista– acerca de lo así referido). “Afirmo –escribe Putnam– [que] en dos mil años «oro» no ha cambiado de *extensión* (o no ha cambiado de modo significativo). Nuestros métodos de identificación del oro se han hecho increíblemente sofisticados. Pero la extensión de *jrisos* en el dialecto del griego de Arquímedes es la

misma que la extensión de *oro* en mi dialecto del español”¹⁰⁰. Una vez fijada así la referencia, ésta se transmite de generación en generación, sin que las diversas creencias que en el transcurso del tiempo hayan podido irse asociando al término puedan entenderse de otra manera que como “caracterizaciones más o menos correctas que si entran en conflicto con otras caracterizaciones o con la praxis intramundana pueden ser revisadas”¹⁰¹.

Aún si admitiéramos la adecuación básica de este mecanismo de fijación de la referencia para el caso de términos del tipo «oro» o «agua», no es plausible imaginar un «acto bautismal» –preservador, por así decirlo, de la referencia– para el caso de un término como «filosofía». En su lugar tendríamos, más bien, la transmisión –de «generación en generación», si se quiere– de un conjunto de «objetos» o «ejemplares» paradigmáticos o prototípicos de «lo filosófico»: desde el *Poema* de Parménides, hasta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel o *Ser y Tiempo* de Heidegger, que la tradición sancionaría y sobre el trasfondo de los cuales –por «comparación» con los cuales– se juzgaría la adecuación de futuras aplicaciones de ese término. Cuál sea la relación de esos ejemplares con lo que tal vez constituyó el referente original del término «filosófico» [«filosofía»] es algo que posiblemente no nos sea dado jamás reconstruir. En su lugar tenemos lo que la tradición –y el asentimiento de los «expertos»– nos brinda como ejemplares o paradigmas incontrovertibles de lo que ha de entenderse por «filosófico». Que esta conformidad básica no genera, sin embargo, un aceptación «necesaria» o un consenso irrevisable lo prueban las ya numerosas ocasiones en que –bajo la bandera de una «reforma de la filosofía»– lejos de entenderse el término «la filosofía» (o lo «filosófico») como designador de un conjunto de objetos prototípicos –la exploración de cuya «naturaleza» constituiría en gran medida el cometido de esos «expertos» llamados «filósofos»– esa palabra ha venido a considerarse más bien como expresión asociada a una «descripción definida» (o a un haz de descripciones) a ser satisfecha(s) por todo aquello que habría de merecer el título de «filosófico»

¹⁰⁰ H. Putnam, “The Meaning of «Meaning»”; se cita por la vers. cast.: “El significado del «significado»”, en L. Valdés (ed.), 131-193; 153 (cit. “El significado”).

¹⁰¹ C. Lafont, 245.

–aunque ello supusiera dejar fuera del ámbito de predicación de ese término todo aquello que la tradición nos ha acostumbrado a tratar como paradigmático del pensar filosófico–.

Tampoco la asunción de lo que tradicionalmente se entiende por «filosofía» (o «filosófico») acabaría con las incertidumbres, que reaparecerían ahora en la determinación de la «naturaleza» –o, si se quiere, en la de los rasgos «típicos» o «normales»– de los ejemplares y que habría de ser compartida (o compartidos) por todo lo que adecuada o verdaderamente podría ser tenido por «filosófico»: lo que se considere esencial o relevante –por ejemplo de un texto de Hegel o de un diálogo de Platón– no es en absoluto ajeno a los «intereses»¹⁰² (en la acepción más amplia del término) ni en general a la «estructura de prejuicios» desde la que se realiza el acercamiento al «objeto» y su «interpretación».

En cierto sentido entonces, la «blanda» indiferencia ontológica, a la que aludíamos antes y que cede el paso a un mundo intersubjetivo, rezuma un jugo más amargo si se entiende también como intento de neutralización de las diferencias, percibidas por los hablantes, entre su comprensión y uso de términos tales como «mesa», «pared» o... y el de términos tales como «Dios», «razón», «mente» o «teoría»¹⁰³ que lejos de «venir» o estar determinados resultan ser en gran medida el producto de esfuerzos conceptuales que, como cualquiera puede apreciar, no siempre vienen recompensados con el alcance de un sosegado consenso.

Y es de notar que así como el grado de indeterminación del «significado» puede no resultar un impedimento para la comunicación, en especial si –para decirlo en palabras de J. Simon– “por comunicación lograda se entiende que alguien ha logrado decirle a otro algo que para éste tiene algún significado, porque desde sus propios supuestos subjetivos le dice algo, sin que con eso se

¹⁰² El propio Putnam (“El significado”, 157) reconoce el peso que los intereses juegan en la determinación de lo que se consideran propiedades importantes incluso en ejemplares de clases o generales naturales.

¹⁰³ Ya en el *Fedro*, Platón observa que mientras que puede aceptarse que palabras como «hierro» o «plata» tienen el mismo significado entre los diversos participantes en una conversación o debate, la cosa cambia radicalmente cuando lo que está en juego son términos como «justo» o «bueno». Como señala Simon: “En este pasaje se reconoce el significado que para la configuración del hablar poseen tanto el «trasfondo de comprensión» como las peculiaridades de la acepción lingüística del destinatario”; J. Simon, 29.

postule que tiene que tratarse de “lo mismo que» quiso decir el hablante”, es decir, si se admite que “La *duda* respecto a la identidad de los significados de una persona a otra es tan constitutiva del hablar” que “(...) no hay introspección capaz de suspender la *duda respecto a esa identidad que es creativa para la configuración del lenguaje*”, pues “El otro no se convierte en mi objeto, sino que cuando recibe mi lenguaje sigue siendo un sujeto libre y productivo, para quien mis palabras pueden «significar» algo, pero sin que tengan que significarle «lo mismo» que a mí”¹⁰⁴, parece afectar, y de manera sustancial, a la verdad.

Parecería afectar a la determinación del valor de verdad de lo que está en juego, pues tales determinaciones o evaluaciones parecen exigir un grado de «fijación del sentido» que no siempre (tal vez, casi nunca)¹⁰⁵ está presente en el trasiego cotidiano con el lenguaje y sus palabras.

¿Cómo evaluar la afirmación de que la tortura es un error sin una determinación previa de qué entendemos (o ha de entenderse) por «error» (recuérdese el parágrafo 353 de las *Investigaciones filosóficas*: “La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es sólo una forma particular de la pregunta «¿Qué significado le das?» La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición”)? ¿Qué concepto de lo erróneo podría servirnos aquí como antídoto frente a la atroz eficacia de la tortura? ¿Y qué decir de la posible manipulación

¹⁰⁴ J. Simon, 28.

¹⁰⁵ Como ha puesto de manifiesto V. Sánchez de Zavala, “Rúbricas” y en la citada, *La actividad*) cualquier teoría sobre las rúbricas léxicas ha de atender, entre otros, a los siguientes fenómenos, 4a. La vaguedad semántica de un buen número de piezas léxicas, si es que no de todas las denotativas, por lo menos es notoria (y a ponerle coto y encauzarla se encaminan los diccionarios, con su distinción de acepciones varias). A propósito de esto en la Memoria antes citada (Cap. 2, 3) escribe: “la vaguedad del contenido semántico de las piezas léxicas, notable por ser la regla y no la excepción (suponiendo que realmente haya excepciones)” 4b. Excepto para los lexicógrafos y otros profesionales del estudio de la lengua, el valor semántico de las palabras es, salvo en el caso de las pertenecientes a terminologías específicas (por ejemplo, de una ciencia) conocidas por el hablante-oyente, conjetural y sumamente variable en la comunidad lingüística. A propósito de esto en la Memoria (Cap. 2., 3) escribe: “el carácter meramente conjetural que posee para los hablantes-oyentes el «contenido» de las piezas léxicas (por lo cual sus definiciones o caracterizaciones –no debidas a los lexicógrafos, sino naturales, corrientes, ingenuas o como quiera llamárseles– se obtienen en el momento, merced a un «repaso» de su uso)”.

del sentido –por más que en este caso queremos entender como positiva– encaminada a encajar una decisión veritativa tomada o decidida ya de antemano?

¿Cómo decidir acerca de «la concepción semántica de la verdad es la única genuina teoría (científica) de la verdad que se conoce hasta el momento» sin afrontar el «significado» o alcance del término «teoría» (de suerte que quepa hablar, también, de «teorías de la verdad»)? Sin duda no podemos «levantar» la tapa de la expresión «teoría» [(científica) de la verdad]», ni registrar en su interior como quien registra en el interior de una mochila, para hallar, primero, qué conjunto de condiciones necesarias y suficientes determinan el «contenido» de este término y lanzarnos, después, a la búsqueda en la realidad de la entidad o conjunto de entidades que satisfagan o cumplan dichas condiciones. Ni podemos esperar tampoco un acuerdo estable y generalizado acerca de lo que habría de verse como lo «esencial» de los ejemplares básicos o prototípicos de «teorías».

(En este caso precisamente se trata de una decisión menos inocente de lo que a primera vista pudiera parecer; pues si por «teoría» hubiéramos de entender (o se ha querido entender) de algún modo un conjunto de enunciados (que se pretenden) *verdaderos* acerca de algo, habría que preguntarse qué instancias podrían alzarse aquí –en el contexto justamente de una teoría de la verdad– como jueces y, más importante, si tiene sentido en absoluto invocar tales instancias. Habría que preguntarse, por ejemplo: ¿sobre el trasfondo de qué idea de la verdad habría de juzgarse el trabajo del teórico de la verdad (encargado, entre otras cosas, de elucidar el concepto mismo de verdad)?; ¿sobre qué idea de la verdad habría de juzgarse la verdad o falsedad de los asertos que los teóricos de la verdad hagan acerca de la verdad y evaluar así su adecuación como tales teorías?; ¿qué idea de verdad o falsedad podría, por ejemplo, socorrernos en la tarea de dirimir la verdad o falsedad de lo que la teoría pragmatista de la verdad dice acerca de la verdad?; ¿su propia idea de la verdad o la de, por ejemplo, el teórico de la verdad como correspondencia?... A primera vista cuando menos, parece claro que la ruptura de la aporía de la pregunta por la verdad de una teoría de la verdad (una ruptura que no suponga el encapsulamiento de las distintas propuestas acerca de la verdad e discursos paralelos e

inconmensurables) sólo puede darse o bien apelando a una idea trans-teórica o supra-teórica de la verdad que, en última instancia, se identifica con (y supone también una suerte de sacralización acrítica) una, supuestamente dada y no problemática, idea o concepción intuitiva de la verdad, o bien reconociendo que no es en términos de su posible verdad o falsedad como han de juzgarse las afirmaciones de los teóricos de la verdad; es decir, admitiendo la existencia de por lo menos un dominio teórico –justamente el de las teorías de la verdad– que no puede *aspirar* a decir o expresar «la verdad» acerca de su objeto.

Que la primera alternativa supone una neta inclinación a favor de una idea de la verdad como adecuación o correspondencia (la verdad de lo que una teoría de la verdad afirma dependería de su adecuación a, o correspondencia con, esa idea intuitiva o pre-teórica de la verdad) es algo que no puede extrañar; más significativo resulta sin embargo observar que entraña una suerte de desdoblamiento: la verdad –identificada tradicionalmente con la relación misma de adecuación o correspondencia– es ahora a la vez la relación misma y el objeto o término de la misma: aquello con lo que lo dicho o afirmado por una teoría «verdadera» de la verdad se corresponde o a lo que se adecúa. En ese desdoblamiento se opera también un importante distanciamiento respecto a la idea de la verdad como adecuación o correspondencia en un sentido realista del término (como adecuación, correspondencia o coincidencia con objetos, hechos, estados de cosas del mundo o la realidad), pues el objeto o término de la relación de adecuación o correspondencia en función de la cual podría decirse que una determinada teoría de la verdad es verdadera, no es justamente un objeto del mundo o de la realidad, un objeto «real» en ese sentido, sino una idea. La adecuación o correspondencia con una idea sería así ahora el criterio de verdad capaz de medir la verdad o falsedad de una teoría de la verdad. Y ese criterio, de obligada aplicación en este caso, habría de desprenderse o derivarse de la idea intuitiva o pre-teórica de la verdad que contendría así tal vez como momento, pero no podría identificarse con ella, la entendida como concepción clásica de la verdad, en un sentido realista del término, como adecuación o correspondencia con los hechos, estados de cosas, objetos del mundo o la realidad «en sí»).

El «dualismo insostenible» entre una parte de “nuestro conocimiento que consista meramente en conocer el lenguaje y otra que se caracterice por rebasar el lenguaje” que Quine trataba de combatir¹⁰⁶, se deja así leer también como imposibilidad de pensar un mundo o realidad ajeno al lenguaje.

Según el propio Quine reconoce: “Es indiscutible que incluso la verdad de la oración factual más casual depende en parte del lenguaje; el uso de las sílabas «mató» habría podido ser tal en nuestro lenguaje que resultara falsa la oración «Bruto mató a César»”¹⁰⁷; pero el modo cómo la verdad depende del lenguaje rebasa los límites de lo que el ejemplo propuesto por Quine permite suponer. Bastaría, en efecto, un «leve» desplazamiento semántico –por ejemplo, de «matar» a «asesinar»– para que el problema se tornara hartamente más arduo. En la medida en que «asesinar» pudiera interpretarse como la comisión de un delito, punible, desde el punto de vista legal, y reprobable, desde un punto de vista moral, la verdad de una expresión como «Bruto asesinó a César» ya no dependería única y exclusivamente «de los hechos», sino de que entendiéramos, decidiéramos, que dar muerte a un ser humano –siquiera a un tirano– es siempre –salvo quizá en aquellos extremos casos de una legítima defensa incontrovertible (y ¿cómo delinear los trazos de lo que podrá considerarse «legítima defensa»?) cometer un delito legal y moralmente reprobable; es decir, del modo en que entendiéramos, que dar muerte a un ser humano es siempre, significa siempre, asesinar. Bajo el supuesto de esta distinción de significado entre «matar» y «asesinar» el juicio aporético sobre la verdad de la oración «Bruto mató a César» se convertiría en una cuestión altamente conflictiva en el caso de la oración «Bruto asesinó a César». La decisión acerca de la verdad o falsedad de la oración «Bruto asesinó a César» envolvería en última instancia un juicio moral, si se quiere, una actitud moral. Quien entendiera que matar a un ser humano bajo determinadas circunstancias está legal y (o, tal vez, sólo) moralmente justificado podría no aceptar la verdad de la oración «Bruto asesinó a César», aunque no por ello negaría que

¹⁰⁶ W.v.O. Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliff, 1970 (se cita por la vers. cast. *Filosofía de la lógica*, Alianza, Madrid, 1981, 171).

¹⁰⁷ W.v.O. Quine, *Filosofía de la lógica*, 171.

Bruto mató a César. «Asesinar», por otra parte, podría no tener una connotación moral y significar –como lo afirma un diccionario– matar a alguien cuando ello constituye un delito¹⁰⁸. Pero aún así, la verdad o falsedad de la oración «Bruto asesinó a César» sólo sería decidible en el marco de un determinado sistema o código jurídico (encargado de dar contenido a la expresión «asesinar» y diseñar así las condiciones bajo las cuales podría considerarse que una determinada acción es un asesinato) que en algún caso pudiera muy bien resolver que la muerte de César no constituyó un asesinato, es decir, un delito. Y quizá todavía podría discutirse si «asesinar» no significa únicamente matar a un ser humano intencional y premeditadamente (o contra la voluntad de la víctima)¹⁰⁹; en cuyo caso la decisión acerca de la verdad de la oración «Bruto asesinó a César» dependería de que pudiera certificarse de que en aquella acción de Bruto hubo realmente intención de matar (dado que a estas alturas de la historia eso parece relativamente bien confirmado, decidimos por la verdad de la oración «Bruto asesinó a César» no parece que presente mayor problema que la decisión relativa a la verdad de cualquier oración relativa al pasado suficientemente avalada, justificada, por testimonios que consideramos convincentes).

La puntillosidad y, hasta cierto punto, artificiosidad de estas disquisiciones es, tal vez, sólo una muestra más de esa asimetría entre la laxitud que parece presidir la comunicación y el «entendimiento» mutuo y el «rigor» que se requeriría cuando se tratara de solventar la cuestión de la verdad o falsedad de una determinada oración o enunciado (caso de que tal decisión fuera realmente un problema¹¹⁰).

¹⁰⁸ “*Asesinar*. Acción penada por las leyes por realizarse en perjuicio de alguien o por ser contraria a lo establecido por aquéllas”; M. Moliner.

¹⁰⁹ “*Asesinar*. Matar a una persona alevosamente, o por precio, o con premeditación”; *Diccionario de la Real Academia Española*.

¹¹⁰ La cuestión no afecta sólo a la determinación (verificación, comprobación) de la verdad o falsedad de una oración, sino que a la especificación misma de sus condiciones de verdad. En especial, a ese modo de determinación de las condiciones de verdad que, como en la secuencia de Tarski, toma como marco de referencia –como unidad por respecto a la cual han de especificarse esas condiciones de verdad– un lenguaje determinado y concreto. Pues afecta a la adecuación, mejor dicho, al *sentido* o alcance, de una propuesta de acuerdo con la cual, por ejemplo, «Sócrates es un filósofo [sofista]» es una oración verdadera *en castellano* si, y sólo, si Sócrates es un filósofo [sofista] (o

Vistas así las cosas, es decir, desde la perspectiva de quién –para decir lo en palabras de Tarski– niega que: “No hay frase en el lenguaje ordinario que tenga un sentido precisamente determinado. Sería difícil encontrar dos personas que usaran todas las palabras con el mismo sentido exactamente, e incluso en el lenguaje de una misma persona el significado de una misma palabra varía de un período a otro de su vida. Además, el significado de las palabras del lenguaje común es por lo general muy complicado; depende no solamente de la forma exterior de la palabra, sino también de las circunstancias en que se la expresa y a veces depende de factores psicológicos subjetivos”¹¹¹, la verdad parece caracterizar una «propiedad» muy poco «natural» de nuestras preferencias.

«Sócrates es un filósofo [sofista]» es una oración verdadera *en castellano* si el individuo que el nombre «Sócrates» denota (o al que se refiere) es un elemento del conjunto denotado [tiene la propiedad denotada] por el predicado (castellano) «filósofo» [«sofista»]; pues, en sentido estricto, no puede decirse que haya tal conjunto denotado o determinado por la palabra «filósofo» [sofista] como elemento de la lengua castellana, sino siempre y sólo el conjunto que esa palabra –tal y como es entendida (o usada) por un hablante o comunidad de hablantes– determina o denota para el hablante o comunidad de hablantes que *así* la interpreta. En la medida en que «sofista» o «ser un sofista» (lo mismo puede aplicarse, evidentemente, a «filósofo» y «ser un filósofo») no tenga un significado determinado y preciso acerca del cual todos los hablantes de una lengua puedan (o tengan que) acordar, decir que «Sócrates es un sofista» [«Sócrates es un filósofo»] es una oración verdadera *en castellano* si y sólo si Sócrates es un sofista [Sócrates es un filósofo], no “hace sentido”; a menos que la expresión «ser una oración verdad(era)» sea objeto de una doble –en realidad, triple– y nada inocente relativización: a un lenguaje y a una comunidad de hablantes; en última, y radical, instancia, a un hablante. A este respecto, resulta significativo observar el giro que Davidson (“The Structure”, 311) impone a su teoría, cuando propone entender la(s) teoría(s) de la verdad (que en su programa constituye(n) la base de la(s) teoría(s) del significado) como teorías referidas a individuos, a hablantes individuales, en distintos periodos o momentos de sus vidas: (...) la convergencia (...) es de tal importancia práctica que tendemos a exagerar tanto su grado como su importancia filosófica. Pero creo que haríamos bien en ignorar (...) cuando construimos teorías del significado, de la verdad o de la comunicación lingüística. Por ello voy a tratar las teorías de la verdad como aplicables en primer lugar a un hablante individual en diferentes periodos e incluso momentos de su vida”.

¹¹¹ A. Tarski, *Introduction to Logic and the Methodology of Deductive Sciences*, Oxford U.P., New York, 1953 (se cita por la versión cast.: *Introducción a la lógica y la metodología de las ciencias deductivas*, 51).

El conocido escepticismo tarskiano respecto a la posibilidad de establecer una definición formalmente correcta y materialmente adecuada de la verdad para un lenguaje natural reposa así no sólo en el «universalismo» de los lenguajes naturales, responsable, al decir de Tarski, de la aparición de la antinomia del mentiroso, sino en la constatación de la radical indeterminación semántica que parece atravesar –y ser constitutiva de– nuestros lenguajes.

Ahora bien, cualquiera que sea la fuerza de los argumentos que Tarski ofrece frente a la posibilidad de proporcionar una definición de la verdad para los lenguajes naturales, el hecho de que la verdad anide –como pretensión– en nuestras afirmaciones –en las afirmaciones hechas precisamente en esos lenguajes– debería impedirnos adoptar una actitud de total abandono o renuncia respecto a la posibilidad de proporcionar, si no una definición, si una elucidación de aquello que se proclama o mantiene –se pretende– cuando se proclama o mantiene –se pretende– que algo es verdadero; es decir, cuando se afirma algo. Una elucidación de este tipo representa una necesidad teórico-práctica que, en última instancia, llama a poner en juego la con(s)cienza y responsabilidad (lingüísticas) del hablante (y que no puede [quedar confinada a la mera] darse por satisfecha mediante la apelación a una supuestamente dada y supuestamente no problemática concepción intuitiva o pre-teórica de la verdad...). La verdad y la preocupación por el sentido de la verdad lejos de ser patrimonio exclusivo de ningún dominio teórico-científico o estrictamente filosófico, se nos revelan así como algo que compete –y compromete– al hablante en cuanto hablante; al hombre que simplemente habla.

Este es, tal vez, el punto en el que cabría invocar las palabras de Simon: “*Habrá que desarrollar más bien un concepto de la verdad distinto del de la coincidencia, ya del sujeto con el objeto, ya de los sujetos entre sí. (...) Cuando alguien tiene por verdadero lo que dice otro, es evidente que lo está refiriendo a lo que ello significa para él y al modo como se integra en las cuestiones abiertas de su comprensión del mundo. Un concepto no dogmático de la verdad permite que ese significado no tenga que ser «el mismo» que el que es vigente para el primero. Un concepto crítico de la verdad, no relativizado desde el principio al concepto de un comportamiento lingüístico que discurre únicamente por los cauces ya establecidos de nexos de acción, incluso tiene que*

MARÍA A. ALBISU

dejar abierta esta posibilidad y *liberarse* del concepto de la *certeza de la coincidencia con el objeto, o de los sujetos entre sí*¹¹².

María A. Albisu
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad del País Vasco
San Sebastián España



¹¹² J. Simon, 40 y ss.