

VERDAD Y OBJETIVIDAD HISTORICA

FERNANDO INCIARTE

En uno de sus libros de comparación de culturas, *Conjunciones y Disyunciones*, escribe Octavio Paz (pág. 41 y s.): «Por el momento no nos queda sino repetir que alma y cuerpo, cara y sexo, muerte y vida son realidades distintas que tienen nombres distintos en cada civilización y, por tanto, distintos significados. No es esto todo: es imposible traducir cabalmente de un área cultural a otra los términos centrales de cada cultura: ni *mukti* es realmente liberación ni *nirvana* extinción. Lo mismo sucede con el *tê* de los chinos, la *democracia* de los griegos, la *virtus* de los romanos y el *yugén* de los japoneses. Cuando nos parece que hablamos de las mismas cosas con un árabe o con un esquimal, tal vez hablamos de cosas distintas; y no sería imposible que lo contrario también fuese cierto. La paradoja de esta situación —continúa Paz— consiste en lo siguiente: no podemos reducir a un patrón único inequívoco los diferentes significados de todos estos términos, pero sabemos que, hasta cierto punto, son análogos. Sabemos asimismo que constituyen la común preocupación de todos los hombres y de todas las sociedades. Apenas se examina con detenimiento esta dificultad, se advierte que nos enfrentamos no tanto a una diversidad de realidades como a una pluralidad de significados».

En este texto Octavio Paz expone con precisión el problema que nos va a ocupar: ¿se puede decir que dos culturas distintas hablan de la misma cosa —por lo menos cuando se trata de una cuestión candente para una de ellas? No hay más que trasponer esa pregunta de la dimensión sincrónica a la dimensión diacrónica, para ver planteada aquí la cuestión de la verdad histórica y la ob-

jetividad. ¿Hablamos nosotros de la misma cosa que los antiguos? ¿Podemos, pues, criticar sus aseveraciones, evaluarlas desde la perspectiva de la verdad y el error?

Las últimas palabras de Paz parecen dar incluso una respuesta a esa pregunta, y una respuesta afirmativa: si a lo que nos enfrentamos con esta dificultad de la comunicación transcultural no es tanto —como dice Paz— a «una diversidad de realidades» como a «una pluralidad de significados», lo que ocurre entonces es que sobre la misma cosa —sea el *nirvana*, la *virtus*, la *democracia* o lo que sea— las diversas culturas sencillamente tienen opiniones diferentes. No obstante, la conciencia histórica de Octavio Paz está suficientemente desarrollada o —dicho de otra manera— Octavio Paz es suficientemente moderno como para no conformarse sin más con esta respuesta. Por eso continúa: «se me dirá, con razón, que si no sabemos a ciencia cierta qué significan las palabras, menos podremos saber a qué realidades se refieren». Con esto, Paz apunta al problema fundamental de lo que hoy día se llama teoría de la referencia. Dicho en términos abstractos, el problema es el siguiente: ¿la referencia de las palabras, depende de su significación, o es independiente de ésta?

En la actualidad hay dos teorías en pugna: según la teoría llamada causal o, también, social de la referencia, ésta es perfectamente independiente del significado de las palabras en cuestión. En cambio, según la teoría clásica, que en la filosofía actual se remonta a FREGE, ocurre lo contrario: que la referencia depende por completo del sentido. Porque, como nos decía Paz al ponerse a sí mismo una objeción, si no sabemos qué significan las palabras, «menos podremos saber a qué realidades se refieren». Lo que a esto responde la teoría opuesta es que hay palabras, fundamentales para la referencia, como los nombres propios, que sólo aparentemente tienen una significación; «SÓCRATES» no significa ni el marido de Xantipa ni nada de lo que asociamos con ese nombre. Con él nos referimos a una persona de un modo no esencialmente distinto de como nos referiríamos a ella misma, de tenerla presente, con un pronombre demostrativo. Y lo mismo vale fundamentalmente para los nombres de especies naturales como «hombre», «liebre», «rosa», etc. No es, claro está, que éstos tengan significación, sino que la significación en cuestión no tiene por qué ser conocida por cada

hablante individual. El calificativo de social, atribuido a esta teoría de la referencia, indica precisamente eso: que en una comunidad lingüística, en una cultura determinada (sin que ambos términos, naturalmente, coincidan en cada caso), hay una distribución, igualmente lingüística, de trabajo entre expertos y no expertos, expertos y legos de tal modo que, en todo caso, sólo los primeros conocen «a ciencia cierta», como puntualizaba Paz, lo que significan esos términos. Y, sin embargo, también los legos, aún sin conocer exacta o remotamente el significado, pongamos, de la palabra «asbesto» pueden perfectamente referirse al material en cuestión si realmente pertenecen a la misma comunidad lingüística de ciertos expertos, pongamos, de ingeniería textil.

Pero el texto de Octavio Paz no se queda en la dimensión intercultural. El problema se plantea también en el seno de una y la misma cultura. Por eso, después de atacar implícitamente a los partidarios de la teoría social de la referencia, para los cuales ésta no viene determinada por la significación de las palabras o, por lo menos, por el conocimiento de la misma, Paz continúa: «Es cierto, sólo que esta crítica alcanza a nuestros propios términos y no nada más a los ajenos: también para nosotros las palabras: vida, alma o cuerpo son nombres cambiantes con significados cambiantes y que designan realidades cambiantes».

Planteada no sólo desde el punto de vista intercultural sino incluso desde el intracultural, la cuestión se recrudece. Porque si, según la teoría clásica de la referencia a la que Paz se suma, por lo menos en cuestiones fundamentales como la de la vida, del alma, de la virtud, etc. (no tanto del asbesto) no ya sólo no coincidimos en nuestras opiniones sino que ésta es la consecuencia última de la dependencia de la referencia respecto a la significación— ni tan siquiera hablamos de las mismas cosas aún con los miembros de nuestra propia cultura, entonces las posibilidades de entendimiento —y no digamos de acuerdo— con otras personas se reducen a un mínimo. En esas circunstancias, lo mejor es callarse. Es la conclusión a la que llega el mismo Paz: «Si aceptamos el aviso de la moderna filosofía del lenguaje, debemos seguirlo hasta el fin: lo que nos aconseja es callarnos —pero callarnos definitivamente. Quizá sea lo más racional, no lo más sabio. Así pues, sin desdeñar a los lógicos —escribe Paz— prosigo...». Y yo también, siguiendo su consejo.

Que yo sepa, la filosofía lógica es decir analítica, actual no aconseja callarse. Sospecho que en esto Paz ha sido víctima de una contaminación. Porque la que sí aconseja callarse y, al fin, fue por delante con su ejemplo —o sea: se calló— es la filosofía de HEIDEGGER, que es todo menos lógica, que representa, quiero decir, un ataque plenamente consciente a la lógica, una especie de sacrificio del logos, *sacrificium rationis* en aras de la sabiduría, de una nueva sabiduría, ya no metafísica.

He hablado de contaminación por parte de Octavio Paz, no de confusión. Porque si bien el arte del bien callar, la *Sigética*, acabó por sustituir en HEIDEGGER por completo a la *Lógica* y, en este sentido, no caben posiciones más antagónicas que la suya y, digamos, la de FREGE, hay por debajo de tal incompatibilidad un acuerdo de fondo entre ambos, el cual, a la larga viene a dar la razón a Paz también en este punto. A darle la razón desde el punto de vista histórico no, en cambio y de antemano, en el sentido de que tenga razón al sumarse a la teoría clásica de la referencia a partir de FREGE.

El acuerdo de fondo entre FREGE y HEIDEGGER, pese a todas las diferencias entre lógica y sigética, viene dado por el hecho de que ambos se colocan en el terreno de lo que desde un artículo del primero, enormemente influyente antes incluso de hacerse famoso, se viene llamando en filosofía sentido (*Sinn*) por contraposición a significación (*Bedeutung*) o —en la terminología más usual— significado por contraposición precisamente a referencia. Por supuesto, cabe preguntar hasta qué punto no es la segunda componente más importante en FREGE que la primera, puesto que, como él mismo dice, «nuestro propósito» —se entiende: en cuanto científicos— es llegar a través del sentido a la significación, que quiere decir aquí: no sólo a la referencia sino también a la verdad. Pero la tesis fundamental de la teoría clásica de la referencia es que el camino hacia ésta (a la referencia) pasa siempre por el sentido, de modo que es éste el que determina la referencia, y nunca al revés; que —dicho de otro modo— se trata de una calle de sentido único, que no hay aquí trayecto de ida y vuelta, que la referencia nunca determina el sentido o que —puesto que referencia es el estar de las palabras por las cosas, lo que los medievales llamaban suposición— la significación de las palabras referenciales —en de-

finitiva no depende nunca de las cosas mismas. Nos encontramos, pues, ya aquí con la alternativa Idealismo/Realismo.

Una de las consecuencias de la prioridad —de cuño idealista— del sentido frente a la referencia es la imposibilidad de hablar un mismo lenguaje, no ya sólo entre dos culturas distintas o entre dos épocas de una misma cultura, sino incluso entre dos personas cualesquiera, hablen el idioma que sea. Esto se ve con toda claridad en uno de los últimos artículos publicados por FREGE. En este artículo, titulado «Der Gedanke» («El pensamiento», no como acto de pensar sino como contenido), FREGE sostiene la tesis de que la comunicación, incluso entre dos individuos, se realiza por el camino de la aproximación entre dos lenguajes diferentes. La primacía, en otras palabras, corresponde al idiolecto frente a un lenguaje comúnmente compartido.

A esta tesis llega FREGE al aplicar rigurosamente el principio de la primacía del sentido incluso a los términos indexicales, como es, por ejemplo y sobre todo, el pronombre personal de la primera persona «yo». Lo cual equivale, por otra parte, a eliminar precisamente su carácter indexical. Este carácter viene, en efecto, dado por el hecho de que, sin variar el sentido, la referencia cambia. Cada persona que dice «yo» es distinta una de otra aunque, al parecer, todas digan lo mismo. Pero esto es precisamente lo que no tolera la primacía del sentido. Que el sentido determina la referencia significa: a un sólo sentido, un sólo referente; pero aquí tenemos al parecer un único sentido y varios referentes, varias personas o varios yos. Para librarse de esa situación, FREGE corta, por así decirlo, por lo sano y niega que «yo» tenga sólo un sentido. Cada cual, dice, se da a sí mismo de una manera irreplicable, con lo cual —puesto que el modo de sernos algo dado es justamente su sentido— restablece el principio «a un sólo sentido, un sólo referente» incluso para las expresiones indexicales, es decir, deja de considerarlas como puramente indexicales.

El resultado es que ninguna persona habla absolutamente el mismo lenguaje: si «yo», dicho por mí, significa otra cosa que «yo» dicho por cualquiera de ustedes, es que, por lo que se refiere a esa palabra, ni ustedes y yo ni ustedes entre ustedes, hablamos el mismo lenguaje. Y entonces, como decía, la comunicación se establece, en todo caso, por una aproximación de idiolectos a no

ser que —dada la propensión, bajo estas circunstancias permanente, al malentendido— prefiera uno callarse.

Pero en lo que estábamos, antes de esta digresión técnica, era en la comunidad de fondo de la lógica fregeana y la sigética de HEIDEGGER. Porque lo que acabamos de ver en aquella vale igualmente para ésta. La única diferencia, por así decirlo, es una diferencia de proporciones. HEIDEGGER pone de relieve en gran escala, a nivel histórico, lo que FREGE manifiesta en detalle, a nivel proposicional. En ambos casos se trata de la primacía del sentido sobre la referencia. En el HEIDEGGER de *Ser y tiempo*, esta primacía aparece sobre todo como diferencia entre lo óntico y lo ontológico que él mismo denominará pronto —como lo muestran sus lecciones de Marburgo del mismo año 1927, publicadas póstumamente— diferencia ontológica. En el HEIDEGGER posterior —después de la llamada *Kehre*— la terminología se complica, pero lo fundamental es la ganancia precisamente de la dimensión de historicidad (*Geschichtlichkeit*). Y es aquí donde la primacía del sentido frente a la referencia adquiere toda su virulencia en relación con el problema de la objetividad y la verdad histórica.

Tal primacía lleva, primero, a una transformación radical del concepto de verdad y, segundo y por eso mismo a la pérdida de la noción de objetividad. En la dimensión histórica de la perspectiva abierta por la primacía del sentido sobre la referencia la objetividad aparece —ya en el HUSSERL de la *Krisis* y más explícitamente en HEIDEGGER— como un producto tardío de la ciencia occidental. La objetividad es, según esto, un concepto propio de una determinada cultura y, por tanto no puede servir de norma para comparar y mucho menos para juzgar diversas culturas. Lo cual implica a su vez, que la verdad no es ya una noción aplicable transculturalmente sino, en todo caso, una noción intrínseca a cada una de las culturas. Digo «en todo caso» porque en su sentido para nosotros tradicional, de adecuación, la verdad, según todo esto, tiene sólo vigencia en una de ellas, es decir en la cultura técnico-metafísica occidental. El caso probablemente más curioso de esta concepción es el de Bultmann. Bultmann como hijo de su tiempo, toma por norma para juzgar los Evangelios —me refiero, por supuesto, sólo al teorema de la desmitologización— la noción de verdad en el sentido tradicional de objetividad científica; pero a lo que con esto

llega es a negar la vigencia de esa noción en las narraciones evangélicas, por ejemplo, sobre la Resurrección. ¿Hay aquí una contradicción? Sí y no. No, en cuanto que sólo niega la vigencia de la noción de verdad objetiva en los Evangelios mismos, pero no en el enjuiciamiento de esos mismos Evangelios por parte de la ciencia moderna y, en especial, por él mismo. Sí, en cuanto que, como noción válida única y exclusivamente en el contexto de la cultura técnico-científico-metafísica de Occidente la noción de verdad objetiva no puede constituir el patrón de enjuiciamiento de esos textos pertenecientes a otra época histórica, ni para atribuirles el propósito de atenerse a hechos objetivos (cosa entonces no existente o, supuestamente, no existentes) —que es contra lo que se dirige la desmitologización— ni para negarle ese propósito, que es lo que hace la desmitologización misma. Sólo se puede negar con sentido lo que, también con sentido, se podría afirmar. Pero de la época anterior a la ciencia actual no se puede, según esta doctrina, afirmar que tuviera el propósito de narrar hechos objetivos ni, por tanto, negarlo.

La doctrina que mantiene esto es, como digo, la de la historicidad, en HEIDEGGER o procedente de HEIDEGGER. En el fondo, esta doctrina se coloca fuera de la disyuntiva «contradicción o no-contradicción», sin necesidad de caer por esto en una dialéctica hegeliana. Como ya vio ARISTÓTELES (en el capítulo 4 del cuarto libro de la *Metafísica*), la posibilidad de evitar la contradicción depende de poder decir algo (*tí*) determinado, en una palabra de la noción de identidad. Y ésta es la que en HEIDEGGER aparece completamente trasfigurada. Sólo puedo tratar la cuestión desde la perspectiva de la posibilidad o imposibilidad de comparaciones o, incluso, enjuiciamientos transculturales, sea sincrónica, sea diacrónicamente, que nos ocupa desde el principio.

Sería, claro está, llevar la comparación demasiado lejos decir que FREGE igual que HEIDEGGER, deja detrás de sí el principio de contradicción o la noción tradicional de identidad. Sería incluso inverso. Esto independientemente de la posibilidad misma de tales comparaciones, que es lo que aquí nos ocupa. Pero precisamente acabamos de ver que éste es el punto a que llegó FREGE al final de su vida: ¿no hablamos todos lenguajes diferentes?

Hablar —se trate de personas individuales, culturas contempo-

ráneas o épocas históricas dentro de una misma cultura— hablar, digo, lenguajes diferentes quiere decir que esas personas, culturas o épocas no sólo tienen opiniones diferentes sobre las mismas cosas sino que hablan de cosas diferentes, mejor dicho que no pueden hablar de las mismas cosas. Esta imposibilidad se impone si las opiniones divergentes constituyen, por lo menos en parte, la cosa misma de que se habla; dicho de otro modo, si el sentido de las palabras, en especial el sentido que damos a las palabras, es parte integrante de las cosas a que éstas se refieren. Más sencillamente: si dos personas, épocas o culturas entienden una o varias palabras de manera diferente, es decir si para ellas el modo de serles dada la cosa a que se refieren, su sentido, no es el mismo, y si, además, este sentido diverso o cambiante entra en la constitución de aquello a que se refiere o de que hablan, entonces aquello a que se refieren o de que hablan, en una palabra, las cosas mismas no son en todos los casos las mismas cosas y en ningún caso las cosas mismas. En la raíz semántica de esta posición marcadamente idealista, se trata ni más ni menos, otra vez, de la dependencia de la referencia respecto a la significación o —dicho en términos fregeanos— de la significación respecto al sentido. Y éste es, como sabemos, el quicio de la posición de FREGE. De manera que la comparación con HEIDEGGER tiene un sólido fundamento *in re*. Sólo que comparación tiene aquí también un sentido especial. No es comparación de predicados diferentes sobre una base o sujeto común, sea éste un género o un substrato, sino otra cosa distinta para cuya denominación cabría recurrir al «das Selbe» heideggeriano: ni idéntico ni diferente sino, en todo caso idéntico y diferente a la vez. Pero sin dialéctica. Aunque no creo que el concepto de analogía ande muy lejos de todo esto, sería demasiado cómodo pensar que él lo resuelva todo. En primer lugar habría que saber qué es analogía.

No quiero ahora meterme en el meollo de la analogía. En cambio, sí me permito otra observación marginal antes de volver al centro de la cuestión. La imposibilidad de comparación de teorías, en el sentido tradicional de comparación (base o fundamento —sea género, sujeto o lo que sea— común, superestructuras diferentes), tan en la entraña de la filosofía de HEIDEGGER, es propia también de toda postura para la que se afirma en todo caso —incluso al

margen de la dependencia de la referencia frente al sentido— una dependencia de la significación de las palabras respecto a la teoría en que aparecen o —lo que viene a ser lo mismo— respecto a la cultura es decir, a las convicciones de la cultura en cuestión. En su forma más extrema, esta postura aparece en el *enfant terrible* de la teoría de la ciencia, Paul FEYERABEND. Uno de sus ejemplos es que, al hablar de «temperatura», Galileo hablaba de una cosa distinta que nosotros. Y lo justifica diciendo que la palabra «temperatura» tenía para él un sentido diferente del que tiene para nosotros; lo cual a su vez, lo justifica diciendo que Galileo tenía, si no una teoría, por lo menos convicciones sobre la temperatura diferentes de las nuestras, puesto que sostenía que la temperatura que señala un termómetro es independiente del líquido que utilizamos para medirla.

En este ejemplo entran en juego todos los elementos esenciales de lo dicho hasta ahora. Primero, que la referencia se rige por el sentido: donde se dice que Galileo no hablaba de lo mismo que nosotros porque entendía la misma palabra —en su idioma, o en latín— de manera diferente de la nuestra. Y, después, dependencia de la significación de las palabras respecto a las teorías en que aparecen: donde se dice que la significación era diferente porque las creencias eran diferentes. Este segundo paso es, por cierto, esencial para mantener la tesis de la imposibilidad de una comparación (en el sentido tradicional) tras- o intercultural, tras- o interepocal, puesto que las culturas o épocas se caracterizan o, incluso, se definen por las creencias existentes en ellas.

¿Cuándo se da un cambio de cultura o de época? También la respuesta a esta pregunta depende de la noción que se tenga de identidad, cuestión a su vez íntimamente unida al problema de la esencia, central aquí.

Antes de seguir por ahí quisiera hacer otra observación: como decía, FEYERABEND no es más que el exponente más extremo de toda una corriente en el pensamiento actual. Aunque él mismo se considera realista, la corriente a que me refiero es esencialmente idealista. Por idealismo entiendo aquí justamente la idea de que la realidad de que hablamos depende de la significación de las palabras que utilizamos para referirnos a ella, y ésta a su vez de las teorías en que figuran esas palabras. Según esto, un autor como

QUINE es idealista, a pesar de su behaviorismo fiscalista y materialista. Un rasgo esencial del idealismo así entendido es el llamado holismo, según el cual las frases de un idioma no tienen significado como frases aisladas sino sólo como partes integrantes de todo el idioma. Esto ya implica lo que QUINE llama indeterminación de la traducción, la cual —en su opinión— va a su vez unida a la infradeterminación de la referencia. Si una frase, y menos una palabra suelta, no tiene por sí misma un sentido definido, dado el principio de que el sentido rige la referencia, tampoco, en efecto podrá referirse por así decirlo a un trozo definido de la realidad sea éste objeto o hecho. En esto consistiría justamente la infradeterminación de la referencia. Por otra parte, si ninguna frase aislada del idioma a que pertenece tiene un significado determinado, esa frase no podrá ser traducida exactamente a ningún otro idioma distinto. Una traducción exacta sería, en estas circunstancias, sólo posible entre los dos idiomas en su totalidad, pero entonces ya no serían distintos idiomas sino un único lenguaje. Tal indeterminación de la traducción presupone justamente la imposibilidad de trazar una línea neta de separación entre palabras y opiniones, conceptos y juicios, lenguajes y teorías, o —lo que viene a ser lo mismo— presupone la superación de la estructura predicativa de la frase. En este punto autores tan distintos como QUINE —que ha llevado al extremo la técnica de eliminación de los términos singulares—, HEGEL —cuya frase especulativa vive también de la destrucción de la estructura predicativa— y (con sus concomitancias simbolistas) HEIDEGGER coinciden (en ese punto frente a FREGE y a autores actuales como DUMMETT y PUTNAM) en un pensamiento holístico. Aplicada, por ejemplo, a la historia de la filosofía, la indeterminación de la traducción implica la imposibilidad de que los mismos problemas, o preguntas, persistan a través del tiempo y sólo las soluciones, o las respuestas a esas preguntas, cambien. El prurito de objetividad histórica pierde, en estas condiciones, toda su razón de ser. La obra de HEIDEGGER, en la que al final el ser es substituido por el acontecimiento (*das Ereignis*), constituye un elocuente comentario a esta pérdida de la razón de ser de la objetividad histórica, pérdida que en su obra aparece, claro está, como ganancia. Esta posición, que si no se colocara más acá tanto de la disyunción continuidad-discontinuidad como de todas las disyunciones «metafísicas», po-

dríamos calificar de «discontinuidad de la referencia histórica», es, por supuesto, sólo la versión diacrónica de la indeterminación de la traducción, cuya versión sincrónica sería, por ejemplo, la relatividad intercultural.

La alternativa frente al holismo con su indeterminación de la traducción, su infradeterminación de la referencia y su consiguiente relatividad intercultural e interepocal es una filosofía realista. En el ámbito de la filosofía hermenéutica que, no en último lugar a partir de HEIDEGGER, reina hoy día en Alemania, no cabe tal realismo, si por éste se entiende —en contraposición a la caracterización que hemos dado del idealismo— que no es el sentido lo que rige la referencia, sino más bien —como en la teoría causal y social de KRIPKE y PUTNAM— lo contrario. Entre ambos extremos —por una parte del holismo, por otra del realismo así entendido— caben muchas posiciones intermedias en las que no me voy a detener. Una de ellas es la de FREGE que, sin ser holista, no es, sin embargo, tampoco realista en nuestro sentido. FREGE no es realista en la misma medida en la que no es esencialista, por lo menos fuera de la filosofía de la matemática. Para FREGE, por no ser esencialista, lo esencial de las cosas depende de nuestro interés. Examinado a fondo, todo antiesencialismo lleva a, o depende de, una teoría clásica, es decir descriptiva de la referencia. Lo que las cosas son depende según esta teoría de las descripciones bajo las cuales las consideremos. Es exactamente lo que rechaza la teoría causal o social de la referencia que, al aceptar una indexicalidad escondida de todo término referencial del lenguaje (nombres propios, nombres de especies naturales, etc.), hace girar el significado de las palabras en torno a lo que las cosas son en sí mismas, lo cual quiere decir a la larga: de sus esencias, y esto independientemente del modo cómo nos sean dadas o de si nos son dadas o no. Es decir, independientemente de cómo las conocemos y de si las conocemos. Fundamental desde este punto de vista es precisamente la reserva frente a los resultados a los que, por ejemplo en la investigación científica, se llega en cada caso. Siempre cabe pensar que la realidad es en sí misma distinta de cómo se nos presenta. Esto quiere decir que una postura realista va unida a una actitud de desconfianza frente a los propios conocimientos y, en último término, a un acto

de fe o, por lo menos, de voluntad: creer o querer creer que hay algo que no conocemos.

No me voy a meter en la polémica entre idealismo y realismo dentro del marco estricto de la filosofía analítica. Sí en cambio, voy a terminar intentando indicar el punto central de la cuestión desde la perspectiva que nos ha ocupado. Este punto reside en la pregunta, planteada y contestada negativamente ya por los sofistas, de si es posible el error. A mi modo de ver, si no se admite un declive fundamental entre realidad y apariencia, el error no es posible. No por casualidad, la concepción heideggeriana de la verdad termina por negar en la dimensión diacrónica lo que ya los sofistas habían negado en la sincrónica. Cada época tiene su propia verdad, en la que el ser —que en cuanto *Ereignis* (acontecimiento) no se esconde por detrás de sus propias manifestaciones sino que se agota en ellas— hace su aparición de una manera distinta e inconmensurable con la demás.

Fue precisamente el intento de superar la posición de los sofistas, lo que condujo en PLATÓN al descubrimiento de la estructura predicativa del lenguaje. Y es precisamente la destrucción de esa estructura lo que caracteriza a todo idealismo, sobre todo de tipo holístico.

PLATÓN echa en cara a los sofistas el confundir lo que decimos de las cosas con las cosas de las que hablamos, referencia y sentido, sujeto y predicado. Según EUTIDEMO y DIONISODORO, dos personas no pueden contradecirse, porque si dicen dos cosas distintas es que no están hablando de lo mismo, así como dos épocas distintas no pueden acusarse mutuamente de error si el cambio de teorías implica ya un cambio de supuestos (por no decir aquí de objetos) o la diversidad de conceptos o significaciones —en una palabra, de lenguaje— al modo idealista una diversidad de cosas sobre las que versan esos lenguajes.

Muy significativo es a este respecto la postura del filósofo alemán Gerold PRAUSS. PRAUSS, que debutó con un estudio sobre *Platón y el eleatismo lógico*, es decir sobre PLATÓN y los orígenes de la sofística, ha visto el problema con toda claridad. Pero su idealismo kantiano le lleva a rechazar como insuficiente la solución platónica que según él, en cuanto que se detiene en la estructura

predicativa de la proposición elemental, queda prendida en las mallas del realismo.

La estructura predicativa requiere, a su modo de ver, que el conocimiento sea siempre de algo y excluya que pueda ser nunca de nada. Con esto no puede por menos de adoptar el modelo de reproducción (*Abbildmodell*) del conocimiento, sin llegar a comprender —todo según PRAUSS— que el conocimiento es siempre activo: un logro activo o una actividad lograda si se trata de conocimiento verdadero, un fracaso también activo o una actividad fallida si se trata de un conocimiento falso, es decir, si el sujeto no acierta a construir o constituir su objeto. Según esto, falsedad no es, como en el PLATÓN antisofista, trueque o confusión de cosas reales, de sujetos y predicados que no se compadecen —con las precisiones aportadas por ARISTÓTELES, según que la frase sea afirmativa o negativa—, sino, fundamentalmente, alucinación.

Con esto no quiero decir que PRAUSS dé la razón a los sofistas en todo. Lo que dice es más bien lo siguiente: Los sofistas tienen razón cuando dicen que un conocimiento falso tendría que ser conocimiento de nada. Donde fallan es al añadir que precisamente por eso no puede haber conocimiento falso o error. Un conocimiento de nada es, según PRAUSS, algo que se da realmente, por ejemplo en lo que en alemán se llama *Wahrnehmungsirrtum*, error de percepción. Creo ver algo y no veo nada. Pongamos, para utilizar el ejemplo de FREGE, un tilo. O creo oír algo y no lo oigo. Pongamos, por ejemplo, un tranvía en una noche de insomnio, ahora que ya prácticamente en ninguna parte quedan tranvías. En su último libro, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, PRAUSS desarrolla su postura, según la cual el modelo del error no es el trueque sino la alucinación, en una interpretación crítica del artículo de FREGE al que también nosotros nos hemos referido antes, «Der Gedanke», «El pensamiento».

PRAUSS considera que el realismo de FREGE le impidió ser consecuente con sus propios hallazgos en ese artículo y, en general, con la tendencia más profunda de su principio fundamentalmente idealista, según el cual la referencia viene dada por el sentido.

Yo no voy a decidir aquí si el error de los sofistas no radica más bien en el primer paso que en el segundo, en decir que una proposición falsa no puede versar sino sobre nada, en vez de decir

—segundo paso— que por eso mismo no puede haber conocimiento verdadero. No quiero —ni puedo— decidir ahora esta peliaguda cuestión, sino simplemente indicar que aquí está efectivamente la raíz última del problema de la objetividad y, como consecuencia también, de la verdad histórica.

La respuesta de PLATÓN a los sofistas consistió en distinguir claramente aquello de que hablamos —sea algo o no sea nada— de lo que afirmamos de ello, la referencia de la significación. La teoría causal y social de la referencia, fundamentalmente realista, llega al independizar la referencia del sentido por detrás incluso del platonismo a un crudo aristotelismo, es decir a un esencialismo aristotélico, revalorizando así el concepto mismo de objetividad no relativa a épocas históricas o teorías científicas determinadas. Mi pregunta es si la teoría opuesta, empezando por FREGE, al hacer depender la referencia del sentido, el sujeto del predicado, no hace caer a la larga en la confusión sofista entre aquello de que se habla y lo que de ello se dice con todas las consecuencias que hemos visto en este artículo.

