


BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
DIRIGIDA POR EZEQUIEL DE OLASO

IAN HACKING

1973

¿POR QUÉ EL LENGUAJE
IMPORTA
A LA FILOSOFÍA?

Traducción de
EDUARDO RABOSI



EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

J. F. Bennett, "The Meaning-Nominalist Strategy", *Foundations of Language*, X (1973), 141-68.

Bennett está completando un libro en el que desarrolla muchos de los temas de su artículo.

El libro más famoso de Popper es el primero. Los otros libros exponen también temas de su interés:

The Logic of Scientific Discovery, Londres: Hutchinson, 1958 (una traducción aumentada de *Logik der Forschung*, Viena: Springer, 1935) [vers. esp., Madrid, Tecnos].

Conjectures and Refutations, Londres: Hutchinson, 1963 [vers. esp.: Buenos Aires, Paidós].

Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford: University Press, 1972 [vers. esp.: Madrid, Tecnos, 1974].

The Philosophy of Karl Popper, 2 vols., P. A. Schilpp (comp.), La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

INDICE

Prefacio	9
1. Estrategia	11
A. EL APOGEO DE LAS IDEAS	
2. Thomas Hobbes y el discurso mental	27
3. Port Royal y la noción de <i>idea</i>	40
4. El obispo Berkeley y las abstracciones	50
5. La teoría del significado que nadie sostuvo	61
B. EL APOGEO DEL SIGNIFICADO	
6. El innatismo de Noam Chomsky	77
7. Bertrand Russell y la aprehensión directa (<i>Acquaintance</i>)	93
8. Ludwig Wittgenstein y la articulación	107
9. A. J. Ayer y la verificación	120
10. Norman Malcolm y los sueños	132
C. EL APOGEO DE LAS ORACIONES	
11. Paul Feyerabend y las teorías	145
12. Donald Davidson y la verdad	161
I. La teoría de Tarski, 163. II. Problemas y extensiones, 167. III. La teoría del significado, 175. IV. La verificación de oraciones T, 180. V. Caridad y humanidad, 182. VI. La determinación de la traducción, 186.	
13. ¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?	194
A. El apogeo de las ideas, 201. B. El apogeo de los significados, 209. C. El apogeo de las oraciones, 217.	
Bibliografía	231

PREFACIO

Este libro es resultado de un curso que di en Cambridge durante el Easter Term de 1972 y repetí, con correcciones y agregados, durante el periodo de Michaelmas en 1973. Muchos asistieron al curso: desde estudiantes en diversas etapas de su carrera hasta profesores. Muchos de ellos estaban disconformes con la filosofía lingüística reciente, pero sabían que, de alguna manera, el lenguaje ha importado profundamente a la filosofía. Con ayuda de unos pocos casos seleccionados, intenté describir algunas de las maneras peculiares en que el lenguaje ha importado a la filosofía y después me pregunté por qué ello ha debido ser así. A menudo el enfoque fue más histórico de lo que esperaba el público; pero para comprender por qué el lenguaje ha importado no sólo debemos pensar cómo ha importado sino también cuándo ha importado. Ninguno de los asistentes a mi curso se preocupaba por problemas aburridos y efímeros tales como si el análisis lingüístico es valioso o inútil. Lo que todos nos proponíamos era entender la estructura de algo muy sorprendente en el pensamiento filosófico. Espero que otros estudiosos, con dudas y flaquezas semejantes a las nuestras, encuentren útil este libro.

1. ESTRATEGIA

No comenzaré diciendo por qué el lenguaje importa a la filosofía; señalaré algunos hechos relevantes: examinaré unos pocos problemas metafísicos y gnoseológicos que han sido influidos por las teorías acerca del lenguaje. El grueso del libro ilustra la manera como el lenguaje ha importado, de vez en cuando, a los filósofos. Es una colección de casos que pueden ser útiles para introducir en el tema a los neófitos. Únicamente el último capítulo conjetura acerca de la naturaleza del lenguaje y de la filosofía al tratar de explicar algunos rasgos de los casos estudiados. Sólo entonces intento responder a la pregunta: ¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía? Las conjeturas finales, si bien no son originales, no son las habitualmente aceptadas. El lector no está obligado a compartirlas. En los casos estudiados me propongo ser objetivo: proporciono datos sobre la base de los cuales cada uno puede juzgar por sí mismo. Esta objetividad es ligeramente espuria, porque inevitablemente selecciono e interpreto los datos desde mi punto de vista. Pero he procurado no formular comentarios hasta el final del libro.

Antes de comenzar la tarea son necesarias algunas observaciones, de las cuales gran parte tiene signo negativo. En primer lugar, la mayoría de los filósofos que escriben en inglés parecen dispuestos a analizar la teoría *pura* del significado. No parecen estudiar el lenguaje y el significado con el objeto de comprender algún problema filosófico —lo que podríamos denominar filosofía del lenguaje *apli-*

cada—, sino que escriben casi exclusivamente acerca de la naturaleza misma del significado. En las universidades de habla inglesa, una proporción considerable de futuros graduados en filosofía se propone realizar investigaciones en el área de la teoría del significado. De modo que podemos prever que en un futuro inmediato los trabajos acerca de la teoría pura del significado constituirán una parte substancial de las revistas filosóficas y de las tesis y exámenes universitarios. Pero si echamos una mirada a obras más antiguas que están en una posición “empirista” similar a la nuestra —por ejemplo, las obras de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume y Mill— encontraremos que las discusiones relativas al lenguaje siempre están centradas en problemas filosóficos básicos, no lingüísticos. De modo similar, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein y J. L. Austin, considerados con frecuencia como los fundadores de la filosofía del lenguaje, se preocuparon por los problemas tradicionales. Moore, por ejemplo, se atiene a la ética, la percepción y el conocimiento del mundo exterior; Wittgenstein, en sus investigaciones filosóficas [*Philosophical Investigations*], a la naturaleza de la mente humana. Es digno de señalar que Chomsky —lingüista de profesión— ha postulado puntos de vista sorprendentes acerca de la naturaleza de la mente, a partir de sus investigaciones en el campo de la gramática. Las figuras capitales de nuestro tiempo no difieren de sus predecesores. Las teorías acerca del lenguaje ingresan en la filosofía más memorable con el objeto de ser aplicadas a las cuestiones filosóficas fundamentales. De tal manera, el contraste que he delineado entre teoría “pura” y teoría “aplicada” no se da entre las contribuciones más significativas de la actualidad y las del pasado, sino entre la producción corriente actual y la de las generaciones previas. Sólo en época reciente la enseñanza y la producción filosófica corriente han emprendido el análisis de las teorías del significado. Este libro se parecerá más a una obra tra-

dicional: los casos que he seleccionado para estudiar serán, por regla general, teorías acerca de aplicaciones, más que consideraciones filosóficas autónomas acerca del lenguaje.

Todo esto introduce un prejuicio y previene contra algunas respuestas posibles a la pregunta que he planteado. Quizá el lector espere que un libro con el título que he elegido le explique por qué el significado importa a la filosofía, mientras que yo, paradójicamente, sostendré a veces que la teoría pura del significado no importa mucho a la filosofía, aunque el lenguaje sí importa. La situación puede resultar parecida a la de la psicología filosófica. La psicología fue alguna vez parte de la filosofía y ahora es una o varias disciplinas independientes. El modelo de comportamiento estímulo-respuesta proviene de la filosofía empirista y hay modelos muy específicos —como la teoría asociacionista del aprendizaje, que ha adquirido en la actualidad una formulación completamente matemática— que se retrotraen a toda una serie de filósofos: a James Mill, a David Hartley, a David Hume (que calificó la teoría de la asociación como su más novedosa contribución). De tal modo, lo que fue considerado un tema central para los filósofos se transformó en un estudio separado, con cánones propios de investigación y estándares propios de excelencia. Esto no significa que carezca de interés para los filósofos, porque la atención de los filósofos se vuelve hacia cualquier disciplina toda vez que haya dificultades conceptuales. La disquisición filosófica en el ámbito de la psicología experimental no es, sin embargo, más importante para la filosofía que la especulación filosófica acerca de la mecánica cuántica (una parte de la cual fue una vez denominada filosofía natural) o de la inferencia estadística (una parte de la cual fue una vez denominada lógica).

De modo parecido, puede suponerse que cierta filosofía del lenguaje dé origen a sus propias ciencias nuevas. Pero, sin perjuicio de que exista una disciplina académica autó-

noma denominada psicología experimental, queda una materia residual llamada filosofía de la mente, que puede considerarse el más recalcitrante de los temas que encaran los filósofos. El paralelo que entreveo es este: gran parte de la teoría pura del significado que preocupa a nuestra generación de filósofos se volverá muy pronto autónoma, pero persistirá un cuerpo de cuestiones esencialmente filosóficas acerca del lenguaje.

Un claro ejemplo de esta línea de desarrollo lo proporciona la teoría de la 'presuposición' propuesta por P. T. Geach y P. F. Strawson alrededor de 1950, como consecuencia de sus críticas a una teoría desarrollada por Bertrand Russell en 1905. Ambos autores, particularmente Strawson, sostuvieron que la presuposición era un concepto importante para comprender la naturaleza del significado. Tal planteo hizo buena carrera en el escenario filosófico, pero veinte años después fue descubierto por los lingüistas y hacia 1970 constituyó el alimento básico de trabajos y de seminarios en algunos departamentos de lingüística. No sé si fue un antojo pasajero o si constituirá un elemento permanente en cualquier teoría lingüística futura. Pero tenemos aquí una idea, promulgada primero por Russell en una teoría del significado que tuvo aplicaciones metafísicas inmediatas, transformada y evaluada en sí misma dentro de la teoría pura de los filósofos y, finalmente, transferida a la lingüística, donde puede tener su lugar adecuado. Sin embargo, aunque parte de la teoría aplicada del significado se torna, en primer lugar, teoría "pura" y luego lingüística autónoma, es probable que algunos remanentes problemas filosóficos se muestren tan recalcitrantes como los problemas residuales de la filosofía de la mente.

Al final del libro intentaré decir por qué ha de existir un laberinto filosófico con el lenguaje como centro. Pero antes de comenzar con los casos específicos desecharé algunas de las formas, carentes de importancia, en que el

lenguaje ha importado a la filosofía. Al decir que carecen de importancia predispongo, una vez más, en favor del resultado final. Algunos filósofos dirán que esas maneras exentas de importancia muestran, precisamente, por qué el lenguaje es tan crucial para la filosofía. La defensa de mi prejuicio sólo puede aparecer más tarde, al exhibir modos más importantes en los que el lenguaje ha afectado a la filosofía, que los modos elementales que expongo a continuación.

De hecho, el lenguaje importa a la filosofía de la misma manera como importa a todo pensamiento discursivo: expresamos y comunicamos nuestras ideas mediante el lenguaje. Pero, ¿por qué el estudio del lenguaje debe importar más a la filosofía que, digamos, a la zoología? Existe una respuesta a esta pregunta; una respuesta correcta aunque no importante. Se relaciona con el hecho de que la filosofía tiene que ver con una clase especial de perplejidad según la cual no sabemos qué preguntas plantear. El problema del libre albedrío es experimentado fácilmente por mucha gente en distintas circunstancias vitales. Y aunque la mayor parte de nuestros problemas surgen en el contexto histórico de la cultura occidental, el malestar acerca del libre albedrío está mucho más extendido. El problema no es susceptible de una investigación "científica" como las imaginadas hasta ahora, y muchos sostendrán que no lo es en absoluto. Algunos pensadores encaran el problema del libre albedrío distinguiendo diferentes nociones de libertad o diferentes significados de la palabra 'libre'. En cierto sentido somos libres —suficientemente libres como para que se apliquen los conceptos de moralidad y de responsabilidad. En otro sentido no somos libres: todo lo que acontece ahora está determinado por lo que ha acontecido antes. De acuerdo con este "determinismo suave", tal como lo denominó William James, se supone que el determinismo expresa una doctrina verdadera en un sentido de las pala-

bras y una doctrina falsa en otro sentido. Muchos filósofos han sostenido que el problema del libre albedrío surge debido a lo que Hobbes ha denominado la "inconstancia" del lenguaje. La misma palabra —afirman tales filósofos— es inconstante, posee varios significados. Aun los filósofos que sostienen un determinismo simple tienen que mostrar que en sus argumentos la palabra 'libre' se usa con un sentido constante, lo cual conduce a la conclusión de que no somos libres.

Así, una de las razones de por qué el lenguaje importa a la filosofía y no a la zoología es que a menudo los filósofos están interesados en dominios en los que nuestros modos corrientes de pensar y de argüir no nos conducen a la claridad y a un lenguaje técnico satisfactorio, sino a la ambigüedad, a los equívocos, a la contradicción y a la paradoja. Una manera plausible de atacar esta dificultad consiste en remitir las paradojas a las confusiones entre conceptos diferentes. El síntoma es la confusión entre los diferentes sentidos de las palabras. En particular, si alguien piensa que algún filósofo se ha confundido, se le puede decir con Francis Bacon, en *The Advancement of Learning*:

"Aunque pensamos que gobernamos nuestras palabras... cierto es que las palabras, como un arco tártaro, disparan hacia atrás, al entendimiento de los más sabios, y embrollan y pervierten el juicio en grado sumo. De modo que es casi necesario, en todas las controversias y disputas, imitar la sabiduría de los matemáticos y estipular al comienzo las definiciones de nuestras palabras y términos, de modo que otros puedan saber cómo las aceptamos y comprendemos y si están o no de acuerdo con nosotros. Porque a falta de esto ocurre que tenemos la seguridad de terminar donde debíamos haber empezado, esto es, con problemas y diferencias acerca de las palabras."

Este agradable aforismo es reiterado por muchos otros escritores. Prestar una atención cuidadosa a las palabras es un rasgo importante del debate filosófico, y las defini-

ciones pueden ayudar a evitar equívocos. Esta es una manera no importante en que el lenguaje importa a la filosofía. Sin duda que corremos un peligro, más grave que en otras disciplinas, de confusión, de "corrupción", de usar un lenguaje vacuo. Este rasgo frívolo del lenguaje y de la filosofía no predominará en los casos que estudiaremos.

Existe otra manera menor en que el lenguaje ha importado a la filosofía, que parece casi opuesta a la que acabo de describir. Tal manera surge de la creencia de que podemos evitar la confusión sólo si prestamos una atención adecuada a las distinciones que están presentes en el lenguaje corriente. Se ha sostenido, así, que el lenguaje importa a la filosofía porque el lenguaje corriente produce confusión. La solución urgida a menudo consiste en ofrecer definiciones exactas. Pero ahora nos encontramos con la opinión opuesta: un uso precavido del lenguaje ordinario permite evitar confusiones, en cambio la definición de términos nuevos aumentará de hecho la confusión.

Se piensa a menudo que esta segunda opinión es una cosa nueva compendiada en la idea de Wittgenstein de que "el lenguaje ordinario está bien tal cual está". Lo único que es nuevo es el uso intensivo de las técnicas de análisis lingüístico. Por ejemplo, los predecesores cartesianos de Locke discutieron mucho los problemas relativos a la esencia de la materia. Como se sabe, Descartes sostuvo que su esencia consiste en la extensión, que a su vez ocupa espacio. Un punto asociado a este debate es la cuestión de cómo se relacionan la *materia* y los *cuerpos*. Locke pensó que tenía una prueba breve en favor de la no identidad de materia y cuerpo:

"si las ideas a que hacen referencia estos términos ['materia' y 'cuerpo'] fueran exactamente la misma, podrían ser sustituidas en todas partes, de manera indiferente, una por otra. Pero vemos que aunque es adecuado decir: 'En todos los cuerpos existe una sola materia', no podemos decir: 'Existe un cuerpo en todas las materias'.

Decimos familiarmente que un cuerpo es más grande que otro, pero suena mal (pienso que nunca se usa) decir que una materia es más grande que otra".¹

Locke alega que podemos aprender algo relevante para un debate filosófico profundo, si consideramos los matices del idioma inglés del siglo diecisiete, lo que "suena mal", lo que es "adecuado decir".

Esta técnica tampoco se limita a proponer conclusiones negativas. Así, mientras desarrolla una notable teoría de la verdad, Spinoza comienza diciéndonos que no obtendremos un enfoque adecuado si no comenzamos por examinar cómo se usa la palabra 'verdad' en el lenguaje corriente:

"Dado que es el uso común quien primero descubrió estas palabras ['verdadero' y 'falso'], que sólo después fueron usadas por los filósofos, parece pertinente que quien investiga el significado primero de una palabra vea qué denotó antes en el uso común, especialmente cuando están ausentes otras causas que podrían extraerse de la naturaleza del lenguaje para los fines de la investigación. El primer significado de verdadero y falso parece haber tenido origen en los relatos. Se dice que un relato es verdadero cuando relata un hecho que ha ocurrido efectivamente, y falso cuando relata un hecho que no ha ocurrido en ninguna parte."²

En conclusión existen dos conocidos modos menores según los cuales el lenguaje ha importado a la filosofía. Por un lado existe la creencia de que sólo si producimos buenas definiciones, señalando a menudo los diferentes sentidos de las palabras que son confundidos en el lenguaje corriente, evitaremos las trampas conceptuales en que han caído nuestros antepasados. Por otro lado existe la creencia de que sólo si atendemos de una manera suficientemente cuidadosa a nuestra lengua madre evitaremos las trampas

¹ *An Essay Concerning Understanding*, III x 15 [vers. esp.: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956], pág. 492.

² *Pensamientos metafísicos*, I. vi. 3.

conceptuales. Hoy en día puede pensarse que una u otra de estas dos creencias, curiosamente contrapuestas, es una respuesta a la pregunta: ¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía? Ninguna de ambas me parece suficiente.

Acabo de reconocer dos de mis prejuicios: me inclino en favor de la teoría aplicada del significado, más que en favor de la teoría pura del significado, y sostengo que ninguna clase de depuración conceptual —ni las definiciones sugeridas por Bacon para evitar los errores del "vulgo", ni la atención que según Locke debe prestarse a lo que es "adecuado decir" en el discurso corriente— constituye la razón básica por la cual el lenguaje importa a la filosofía. Los casos que estudiaré estarán severamente limitados por estos prejuicios. Aunque hay otras restricciones. Primero, los casos que estudiaré serán relativamente fáciles. Por 'fácil' quiero significar que la mayoría de nosotros los comprenderá aquí y ahora con relativa facilidad. Como ejemplo de algo que no es fácil podemos tomar las discusiones que caen, aproximadamente, bajo el rótulo de "argumento acerca del lenguaje privado", que derivan de Wittgenstein. Tales discusiones son una de las especulaciones más profundas de los tiempos modernos. Tienen profundas implicaciones en el ámbito de la filosofía de la mente. Pero son demasiado difíciles para tomarlas como caso de estudio. Personalmente, no llego a comprender las ramificaciones del argumento y es obvio que muchos estudiosos otorgan al argumento sentidos diferentes, incompatibles.

Como un ejemplo de algo fácil, tómese el pequeño libro de Norman Malcolm, *Dreaming*. Descartes dio forma acabada a una antigua pregunta: '¿Cómo sé que ahora no estoy soñando?' Malcolm propuso una respuesta novedosa que, dejando a un lado cuestiones de detalle, resulta inteligible para la mayoría de nosotros. La utilizaré en el capítulo 10. Podemos pensar que se trata de un análisis refinado o un absurdo horrible, o algo intermedio, pero al me-

nos podemos comprender en qué consiste el argumento. No estoy sugiriendo que nos resultará fácil concordar acerca de la validez del argumento, sino sólo que no es problemático lo que se arguye ni cómo se lo arguye. Respecto de una compilación reciente de trabajos sobre el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado, un crítico ha dicho que las opiniones son tan discordes que los especialistas futuros tendrán que decidir si los autores han tenido en cuenta textos diferentes de Wittgenstein o si han existido varios Wittgenstein.³ En la mayoría de los casos que estudiaré estos problemas no surgen.

Sin embargo, muchas razones me impiden ser totalmente fiel al propósito de contar con casos de estudio "fáciles". Por ejemplo, debemos examinar algunas obras contemporáneas, por temor de que nuestras conjeturas no hayan sido ya superadas o falsificadas. Esto implica agregar capítulos acerca de un material que todavía no está enteramente decantado. Tomaré en cuenta a dos metafísicos diferentes que han producido un gran impacto en la filosofía del lenguaje reciente: Donald Davidson y Paul Feyerabend. Ninguno de los dos ha producido todavía un libro definitivo. Ambos ofrecen una extensa colección de doctrinas en trabajos dispersos. Cada uno tiene un grupo importante de discípulos. La obra de ambos filósofos no resulta fácil porque es complicada, todavía no está articulada consistentemente y tampoco ha concluido. Debemos tomarla en consideración porque las especulaciones que ocupan el final del libro carecerían de valor si se realizaran ignorando el presente.

Las obras de Davidson y de Feyerabend son difíciles de obtener: se encuentran en revistas y en volúmenes colecti-

³ C. W. K. Mundle, *Critique of Linguistic Philosophy* (Oxford: University Press, 1969), pág. 4, hace referencia a G. Pitcher (comp.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays* (Nueva York: Anchor, 1966).

vos, algunos de los cuales son poco conocidos. Esto ya brinda una razón para intentar un resumen de sus puntos de vista, más que para elegir algunas figuras familiares del pasado reciente. Algunos lectores se sorprenderán al no encontrar casi referencias a J. L. Austin. Los dos filósofos vivientes del lenguaje que han ejercido la mayor influencia en el ámbito angloamericano son, sin duda, P. F. Strawson y W. v. O. Quine. Al intentar la evaluación de ciertos elementos del pensamiento contemporáneo diré muy poco acerca de ellos. Esto se debe en parte a que cada uno de ellos nos ha dado ya al menos un clásico, compendiando su sistema de pensamiento. Poseemos *Individuals* de Strawson y *Word and Object* de Quine. Más aún, las revistas de filosofía contienen excelentes discusiones, en pro y en contra, de estos grandes sistemas de nuestro tiempo. La situación respecto de Austin es menos satisfactoria porque murió en plena madurez. Pero tenemos, al menos, la totalidad de su obra incompleta y el lector interesado puede encararla por sí mismo. Más aún, diré muy poco del conjunto de trabajos que a veces se denomina "filosofía lingüística de Oxford". En varias compilaciones excelentes, enumeradas al final de este libro, se puede aprender mucho acerca de sus representantes y acerca del modo como ellos se conciben a sí mismos y como los conciben sus adversarios.

Al intentar decir algo respecto de los aportes contemporáneos me limitaré, estrictamente, en un sentido. Cumpliré ante la audiencia con el requisito de "facilidad" examinando únicamente trabajos pertenecientes a la tradición angloamericana. Así, parecerá que estoy luchando con la pregunta: "¿Por qué el lenguaje importa a los filósofos que, fundamentalmente, escriben o han llegado a escribir en inglés?" Sin embargo, me propongo responder una pregunta mucho más general que, por conveniencia, se ilustra con casos de estudio de origen inglés. Me encantaría cul-

minar con la obra de Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault y otras prominentes figuras francesas contemporáneas. No me cabe duda de que sus respectivos casos podrían proporcionar un fundamento óptimo a las conjeturas que formulo en el último capítulo, un fundamento mejor que el material que presento en la obra. También sería útil estudiar el sesgo lingüístico dentro del marxismo alemán contemporáneo. Lamento dejar todo esto a un lado: resultaría complicado proporcionar la base adecuada para comprender "idiomas" diferentes que, para la mayoría de nosotros, son relativamente extraños. Por último, no nos interesa por qué el lenguaje importó a alguna gente en Oxford en la década del cincuenta o a otra gente en Cambridge, Massachusetts, durante la década del sesenta o a otra gente en París a partir de 1968. Nos interesa por qué el lenguaje importa a la filosofía (occidental).

Está claro, pues, que deseo examinar qué está ocurriendo ahora. Pero necesitamos una perspectiva histórica, porque es importante saber cuándo el lenguaje ha importado a la filosofía. En lo que respecta a la búsqueda de definiciones o al intento de evitar confusiones conceptuales, la respuesta es: "siempre". El *Eutifrón* de Platón es, implícitamente, la búsqueda de una definición para terminar con confusiones. Pero si existen otras razones, más profundas, que expliquen por qué el lenguaje importa a la filosofía, no es una conclusión prejuiciosa decir que ellas han sido siempre razones de peso. No hay duda de que pueden existir transformaciones en los modos como nos concebimos a nosotros mismos y al mundo, que hacen que el lenguaje importe ahora a la filosofía de una manera totalmente novedosa.

Es fácil, a menudo, comprender los debates filosóficos antiguos. Intentaré hacer lo más que pueda en favor de mi empresa eligiendo filósofos empiristas que escriben en inglés. Ellos nos son familiares y nos evitan las dificultades

de la traducción. De tal modo, al hablar del pasado usaré los mismos principios de selección que emplearé cuando hablo del presente. No creo que el resultado esté indebidamente influido por esta decisión. Podría, por ejemplo, elegir análisis específicos formulados por Spinoza, y reconstruir una teoría del lenguaje que les resulte esencial. Pero los textos no son bien conocidos y quienes tienen familiaridad con ellos cuestionarán algunos de mis análisis textuales.

Hay un punto en el cual el principio de selección nacional que he adoptado es claramente defectuoso: excluye la obra de Kant y de Hegel. Ambos son difíciles de comprender, su lenguaje nos resulta extraño, pero las transformaciones de la cosmovisión occidental que ellos expresaron y a la que dieron ímpetu renovador, son fundamentales. Otro será capaz de escribir con mayor profundidad sobre mi pregunta —por qué importa el lenguaje— tomando casos extraídos únicamente del corpus producido por kantianos y hegelianos. No importa. Con suerte, ese autor llegará a las mismas conclusiones a las que yo he llegado.

Recurro a los empiristas ingleses porque no son familiares y porque son fáciles. Desgraciadamente tendré que mostrar a veces que son poco conocidos y que resultan complicados. Para comenzar a trabajar en ellos debe adoptarse alguna posición respecto de un antiguo término artesanal, 'idea', que aparece en casi todas las primeras páginas de las obras de las figuras mayores y que domina toda la discusión. Aunque esto nos lleva a un terreno difícil, puede sacarse provecho de la dificultad misma. En la parte final del libro nos ocuparemos brevemente de la manera en que el lenguaje ha llegado a servir de nexo entre el modo como concebimos al mundo, por un lado, y algo reminiscente del "ego" cartesiano, el yo cognoscente, por el otro. En el siglo diecisiete la doctrina de lo que los filósofos denominaron ideas proporcionó un nexo similar entre lo que concibieron como el mundo y sus egos cartesianos. Una transforma-

ESTRATEGIA

ción que debemos advertir y explicar es cómo la doctrina de las ideas, tomada literalmente, pudo haber sido considerada inevitable, cómo ahora parece tan extraña y cómo enfoca muchos de nuestros problemas de manera que muchos comentaristas consideran parecida a la nuestra.

A. EL APOGEO DE LAS IDEAS

2. THOMAS HOBBS Y EL DISCURSO MENTAL

Locke, y otros empiristas, tuvieron mucho que decir acerca del lenguaje, pero sólo a partir de la época del *System of Logic* de J. S. Mill (1844) un libro de filosofía comenzó, en la manera habitual, de esta forma: "Libro I, De los nombres y las proposiciones; Capítulo 1: De la necesidad de comenzar con un análisis del lenguaje". Mill estima que un análisis del lenguaje es necesario debido a las razones menores que he enunciado en el capítulo 1: "Una investigación acerca del lenguaje... resulta necesaria para preverse de los errores a que aquél da lugar". "Pero existe —continúa Mill— otra razón, de naturaleza aun más fundamental", para interrogarse acerca del lenguaje, a saber, que sin tal investigación el lógico no puede examinar lo que Mill denomina de una manera algo solemne, la *significación (import) de las proposiciones*. La obra se divide —como la de muchos de sus predecesores— en cuatro partes, la primera de las cuales trata del lenguaje. Sin embargo, esos predecesores no suelen decir en los títulos que se están refiriendo al lenguaje. Por el contrario, los títulos hacen referencia a las *ideas*. Una tendencia conductista reciente puede tentarnos a interpretar que esos estudiosos de las "ideas" discutían el significado y la adquisición del lenguaje. Pero nuestros autores no veían las cosas de esa manera. Creían que el lenguaje importa a la filosofía, pero para comprender cómo es que les importaba a ellos debemos proponernos adoptar su propia terminología.

A En primer lugar, ¿cuál es el objeto esencial del lenguaje?

En 1651 Hobbes escribió: "el uso general del lenguaje consiste en transferir nuestro discurso mental al discurso verbal, o la secuencia de nuestros pensamientos a una secuencia de palabras". (*Leviathan*, I.4.) Sin duda poseía una teoría plausible. En cada uno de nosotros existe una cadena de pensamientos, pero es conveniente poder expresarlos con palabras. Es difícil recordar los razonamientos complejos sin verbalizarlos y no es posible transmitir a otros los pensamientos o razonamientos dificultosos sin recurrir al lenguaje. Podemos aceptar la perspicaz observación de Berkeley, formulada sesenta años más tarde, en el sentido de que "la comunicación de las ideas señaladas por las palabras no es, tal como se supone habitualmente, la más importante ni la única finalidad del lenguaje. Existen otras finalidades, tales como despertar alguna pasión, promover o impedir una acción, poner a la mente en una disposición particular".¹ Esto únicamente muestra que la comunicación de pensamientos no es el *único* fin del lenguaje, y Berkeley mismo formula una elocuente evocación de la imagen propuesta por Hobbes, cuando habla del lenguaje que hace nacer en vuestra alma los pensamientos ya presentes en la mía.

La frase empleada por Hobbes, "discurso mental", resulta instructiva. Existe algo mental, suficientemente parecido al lenguaje como para llamarlo discurso, pero que es lógicamente anterior al lenguaje mismo. Los manuales del siglo diecisiete recomiendan a menudo que separemos nuestro pensamiento del lenguaje, tanto como nos sea posible, porque el lenguaje público, a diferencia del discurso mental, es susceptible de deformaciones. Si fuéramos capaces de llegar a las ideas acerca de las cuales pensamos —o, sencillamente, de pensar con ideas— entonces, se decía, es menos probable que incurramos en errores.

¹ Introducción a *The Principles of Human Knowledge*, secc. 20. Versión española. *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano* (Buenos Aires, Losada, 1945).

EL DISCURSO MENTAL Y EL LENGUAJE. (LO FOTOCOPIA)

Si vamos a comprender, de manera sensata, las teorías lingüísticas de este período debemos reconocer que en esa época se aceptaba la prioridad del discurso mental frente al lenguaje público. Enfatizo este punto porque aunque esta es una teoría que resulta natural sostener, la filosofía reciente ha hecho mucho para desvalorizar la imagen de un discurso interno del cual depende el discurso exterior. Recuerdese que no estamos ahora buscando una teoría "verdadera", sino tratando de comprender cómo importaron a la filosofía las teorías acerca del lenguaje. En los próximos cuatro capítulos examinaré algunas teorías dominantes desde el nacimiento de Hobbes (1588) hasta la muerte de Berkeley (1753). O, para restringir el campo, desde el *Leviathan* de Hobbes (1651) a los *Principles* de Berkeley (1710). Berkeley argumenta, de manera explícita, que no bien abandonemos ciertas equivocaciones acerca del lenguaje, concluiremos que "ser es ser percibido". El "idealismo filosófico" es la doctrina que sostiene que la materia no existe y que todo lo que existe es mental. Berkeley, el más grande idealista de todos los tiempos, afirma expresamente que una vez que comprendamos la naturaleza del lenguaje seremos idealistas. Como se ve, sus opiniones sobre el lenguaje originan implicaciones desconcertantes. No tiene objeto proponerse alcanzar su idealismo mediante su argumento traducido según las opiniones relativas al lenguaje que se sostienen en el siglo veinte. Esto sólo conduce al sinsentido. Uno tiene que dar un salto con la imaginación y creer, entre otras cosas, en el discurso mental. No se requiere mucha imaginación porque para la mayoría de nosotros esta ha sido nuestra teoría original, espontánea, acerca del lenguaje.

La diferencia existente entre aquellos tiempos y los nuestros puede ilustrarse, quizá, transformando la máxima de Wittgenstein: "todas las oraciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal como son, ordenadas de un modo completamente lógico" (*Tractatus*, 5.5563). Tres

siglos antes la máxima habría sido: Nuestras ideas están bien, tal como son (aunque algunas se perciben con más claridad que otras). Las dificultades aparecen sólo cuando reemplazamos la secuencia de nuestros pensamientos por la secuencia de las palabras; cuando (según el aforismo de Bacon) las palabras "disparan hacia atrás, al entendimiento de los más sabios, y embrollan y pervierten el juicio".

Si pensamos que el discurso mental está en orden y que el discurso verbal conduce al error, surge un problema, porque sólo nos podemos comunicar verbalmente. Nuestros filósofos no eludieron la conclusión: el discurso verbal es apropiado para la comunicación, pero para el pensamiento genuino —dijeron— tratemos de colocarnos lo más lejos que podamos de las palabras. Las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes, son famosas por la personalidad de su autor, pero concuerdan completamente con los manuales que circulaban en la época. La médula del consejo consiste

en que para evitar el error tenemos que entrenarnos en "ver intuitivamente" nuestras ideas "aplicando la penetración de la inteligencia".² Dejemos de hablar y comencemos a mirar, a mirar dentro de nosotros mismos. ¿Qué debemos mirar? La respuesta está dada por la palabra clave, 'idea'. Pospondré la investigación referente a lo que nuestros filósofos pensaron que eran las ideas. Advirtamos antes la extrema dificultad de endilgar una "teoría del significado" a cualquiera de los filósofos de aquellos tiempos. Me restringiré a Hobbes, entre otras razones, porque fue el último de los grandes filósofos de la época que no sucumbió a la tentación de usar las 'ideas' como una panacea para muchos de los problemas que plantean el lenguaje, el mundo y la mente.

Para comenzar a comprender la dificultad de atribuir una teoría del significado a un filósofo podemos tomar el caso

² *Reglas para la dirección del espíritu*, XII en *Descartes. Obras Escogidas* (Buenos Aires, Sudamericana, 1967), pág. 92.

de Hobbes, difiriendo para el próximo capítulo las dificultades que ocasionaron los primeros usos de la palabra. Considérese qué es un nombre para Hobbes:

"A las palabras conectadas de tal manera que se toman signos de nuestros pensamientos se las denomina habla (*speech*), cada parte de la cual es un *nombre*. Pero al advertir (tal como se dijo) que tanto las señales como los signos son necesarios para la adquisición de la filosofía (señales en virtud de las cuales podemos recordar nuestros propios pensamientos, y signos con los cuales podemos hacer conocer a otros nuestro pensamiento), los nombres cumplen ambas funciones, aunque sirven como señales antes de que sean usados como signos... De tal manera, la naturaleza de un nombre consiste, fundamentalmente, en esto: que es una señal tomada como tal a los efectos de la memoria, que sirve también, por accidente, para significar y hacer conocer a otros lo que nosotros mismos recordamos." (*Elements of Philosophy: concerning the body*, I. II. 3.)

¿Qué teoría es esta? Podemos emplear con provecho una clasificación efectuada por William Alston, en la que se distinguen tres teorías del significado: ideacional, referencial y conductista.³ No definiré el término 'teoría del significado' sino en el capítulo 5. Aprendamos primero mediante ejemplos, adentrándonos en las categorías de Alston. Esas categorías proporcionan excelentes rótulos. Si en definitiva no estoy convencido de aplicarlas, especialmente a Hobbes o a Berkeley, celebro contar con tales etiquetas para ejemplificar la dificultad de aplicar etiqueta alguna.

La clasificación de Alston funciona, aproximadamente, como sigue. Una teoría *ideacional* del significado sostiene que el significado de una palabra (por ejemplo, de aquellas palabras que Hobbes habría llamado nombres) es la idea, en nuestra mente, a la cual hace referencia dicha palabra. Así, si digo 'Anoche fui al asado en casa de Penny', tengo

³ *The Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964), cap. 1.

idea de un evento particular realizado al aire libre, a saber, el asado en casa de Penny, y esa idea es lo que quiero significar mediante la frase 'el asado en casa de Penny'. La teoría *referencial*, por otra parte, dice que el significado de 'el asado en casa de Penny' es el suceso real, esto es, el asado en casa de Penny, al cual hago referencia. Si tal suceso no ha tenido lugar, el partidario de la teoría referencial ofrecerá una teoría que muestre cómo la frase 'el asado en casa de Penny' obtiene su significado a partir de ítems a los cuales me puedo referir adecuadamente. Tal el caso, presumiblemente, de Penny y de su afición a las fiestas al aire libre. El tema del capítulo 7 es la manera como Bertrand Russell hizo funcionar tal teoría. Finalmente, las teorías *conductistas* analizan el significado según lo que hace la gente cuando escucha palabras y, probablemente, según lo que hacen los posibles oyentes. Alston enfoca estos tres tipos de teoría como si fueran mutuamente excluyentes e incompatibles.

A menudo se presenta a John Locke —que produjo sus obras unos cuarenta años después que Hobbes— como un ejemplo típico de ideacionista. Locke dice, explícitamente: "En consecuencia, el uso de las palabras consiste en que sean señales sensibles de las ideas; y las ideas a las que hacen referencia son su significación propia e inmediata" (*Essay*, III. ii. 1). No cabe duda, dice Locke, de que nadie puede aplicar de modo inmediato las palabras "como señales . . . , a algo que no sean las ideas que esa misma persona tiene" (III. ii. 2). En síntesis, "las palabras . . . han llegado a ser usadas por los hombres como signos de sus ideas" (III. ii. 1).

Puede pensarse que Locke queda así encasillado. ¿Qué puede querer decir con 'significación propia e inmediata', sino 'significado'? Si una palabra es signo de una idea entonces, sin duda, podemos parafrasear esto diciendo que la palabra significa la idea. No podemos responder con certeza a estas cuestiones hasta que no sepamos qué son las ideas.

Para comenzar podemos preguntar acerca de los signos. = Hobbes nos dice que el uso de las palabras consiste en que sean señales o signos. "Los nombres dispuestos ordenadamente en el habla" son "signos de las concepciones", no de las cosas en sí mismas. Parecería pues que Hobbes fuera a caer dentro de la categoría ideacionista, porque las concepciones son por cierto parte del discurso mental y, presumiblemente, esas concepciones son lo que ellas "significan". Lamentablemente, la clasificación no se aplica con tanta facilidad. Véase un parágrafo crucial de Hobbes:

"aquellas cosas que denominamos *signos* son los *antecedentes de sus consecuentes* y los *consecuentes de sus antecedentes*, con tanta frecuencia como observamos que van antes o que siguen después, de una manera parecida. Por ejemplo, una nube espesa es signo de que sucederá la lluvia y la lluvia es signo de que una nube ha pasado antes; y ello por esta única razón, que rara vez vemos nubes sin la consecuencia de la lluvia, o lluvia sin que no haya pasado antes una nube. De los signos, algunos son *naturales*, de los cuales ya he dado un ejemplo; otros son *arbitrarios*, a saber, aquellos que elegimos de acuerdo con nuestro deseo, como cuando un manojito de ramos colgado significa que allí se vende vino, una piedra colocada en un campo significa el límite del mismo, y las palabras conectadas de tal y cual manera significan los pensamientos (*cogitations*) y alteraciones de nuestra mente". (*Elements*, II. II. 2.)

Si atendemos con cuidado a esta definición de 'signo' se torna muy difícil atribuir a Hobbes alguna teoría del significado. A significa B cuando A sigue o precede regularmente a B. En opinión de Hobbes las palabras siguen o preceden regularmente a los pensamientos. Escucho la expresión 'El asado en casa de Penny' y consecuentemente pienso en un bistec asado. Infiero —a partir de la emisión de las palabras por parte de mi interlocutor— que sus pensamientos son similares a los míos. O, al pensar en el asado, me veo llevado a emitir palabras sobre la base de las cuales mi interlocutor infiere *mi* secuencia de pensamientos. De

este modo las palabras significan —son signos de— pensamientos. Hobbes dice que las palabras significan (*signify*) pensamientos. ¿Se sigue de ello que en el sentido que otorgan a la expresión, las palabras significan (*mean*), esto es, hacen referencia a los pensamientos?

Se supone que Hobbes sostiene una teoría ideacional del significado; lo cual sería inconsistente —de acuerdo con Alston— con sostener una teoría referencial del significado. Sin embargo, Hobbes podría aceptar, perfectamente, las dos proposiciones siguientes. Primero, las palabras significan (*signify*) pensamientos e ideas, esto es, las palabras se emiten regularmente después que acaecen los pensamientos y, por ello, los significan; además, los pensamientos acaecen regularmente después que se han emitido las palabras mostrando, nuevamente, que las palabras son signos de los pensamientos. Segundo, consistentemente con lo anterior, lo que las palabras significan (*mean*) son las cosas a las que se refieren. Por ejemplo, la emisión adecuada de la frase 'el asado en casa de Penny' produce en mí el pensamiento del asado en casa de Penny, lo cual muestra que las palabras significan (*signify*) el pensamiento. Pero lo que las palabras significan (*mean*) realmente podría ser aquello a lo que las palabras se refieren, es decir, una reunión al aire libre. En suma, aunque comúnmente se atribuye a Hobbes una teoría ideacional del significado, lo que él dice efectivamente es compatible con una teoría referencial del significado.

No sólo es consistente una teoría referencial del significado con lo que Hobbes dice, sino que alguno de sus textos podría usarse para atribuirle tal teoría. Hobbes afirma que "las cosas nombradas son los *objetos* mismos, o la concepción misma que tenemos del hombre, tal como la forma y el movimiento" (*Human Nature*, v.3). Así, aunque todas las palabras son signos de ideas, pueden nombrar objetos, como un hombre en particular, o ciertas concepciones, como la forma. Podría sostenerse que los significados de las palabras

son los objetos individuales o las nociones abstractas denotadas por las palabras.

¿Tenemos que concluir que, en definitiva, Hobbes es referencialista y no ideacionista? De ningún modo. Considérese el siguiente pasaje, posiblemente anómalo:

"que el sonido de esta palabra *pedra* sea el signo de una piedra, no puede entenderse en ningún sentido que no sea éste: que quien lo oye infiere que quien lo pronuncia piensa en una piedra". (*Elements*, I. II. 5.)

Uno puede alinear este párrafo junto a otras citas y obtener algo bastante parecido a la teoría del significado sostenido por H. P. Grice.⁴ Hay aquí una teoría conductista moderna. Grice, igual que Hobbes, diferencia los signos naturales de los signos arbitrarios (en Grice significado "natural" y "no-natural") y formula un análisis de los signos no-naturales en términos de lo que el hablante se propone (*intends*) que el oyente infiera a partir de lo que ha pronunciado. Así, en esta versión sutil y perceptiva de una teoría conductista, Grice no presta atención a rasgos estáticos tales como la referencia de las palabras, o las ideas en la mente, sino a un modo del comportamiento, a saber, a la comunicación y a la intención de comunicar algo. Algunos lectores sospecharán que el análisis de la significación practicado por Hobbes según lo que el oyente puede colegir de las palabras pronunciadas por el hablante es un cambio en dirección hacia una teoría del significado conductista, orientada a la comunicación.

Aunque se supone que las teorías del significado referenciales, conductistas e ideacionales son mutuamente excluyentes, Hobbes puede haber sostenido o jugado con las tres. Esta es una posibilidad. Otra posibilidad es que estas cate-

⁴ 'Meaning', *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 377-88; 'Utterer's Meaning and Intensions', *ibid.* LXX VIII (1969), 147-77.

gorías, aptas para el grueso de la producción moderna, no resulten categorías correctas para analizar a Hobbes. Aunque Hobbes pensó claramente que el lenguaje importaba a la filosofía, es posible que no tuviera ninguna teoría del significado. Esto explicaría, por cierto, por qué sus palabras no se adecuan prestamente a las categorías de Alston: Hobbes no se dedicaba a la misma cosa.

Hobbes tenía algunas teorías acerca del pensamiento. En la actualidad, nos inclinamos más y más a asociar pensamiento y lenguaje. Hobbes y sus pares concibieron al pensamiento como discurso mental, concepciones o ideas. Aunque ayudado por el lenguaje público, se supuso que el discurso mental era autónomo. Los filósofos contemporáneos están en desacuerdo con esto. ¿Se debe tal desacuerdo —si es que ahora estamos en lo cierto acerca del lenguaje— a que hemos aprendido a corregir los errores de Hobbes? Es posible. Pero también es posible que ahora estemos hablando de algo distinto. Quizá el lenguaje —tal como lo concebimos en la actualidad— no es un tema que la gente haya considerado antes. Quizá es un tópico que revela un fenómeno nuevo. Quizá las relaciones entre conocimiento, pensamiento y lenguaje no son en nuestro tiempo lo que fueron antes. De cualquier manera hemos adquirido ahora una filosofía del lenguaje radicalmente diferente. Los especialistas tienden a descartar el enfoque de Hobbes en términos similares a estos:

“La segunda debilidad de este enfoque consistió en la presunta intermediación de imágenes (*phantasms*) entre las cosas y los nombres, lo cual era parte de su *teoría del significado, peculiarmente privada*. De este enfoque general se seguía que estamos en contacto con nuestras propias ideas de las cosas y no con las cosas mismas. Esto también se seguía de su teoría mecánica. Hobbes pensaba que nuestras concepciones están señaladas por nombres que son como postes indicadores instalados en un país desconocido. Cuando se emiten como palabras esas señales traen a la mente de quien las oye concepciones similares a las que tiene, también, cuando va de viaje.

Pero esto no sólo presupone que el hablante y el oyente siempre tienen una concepción similar cuando oyen una palabra, sino también que tienen *alguna* concepción. Y por ‘concepción’ Hobbes significó una imagen determinada, concreta. Estos supuestos parecen completamente falsos.”⁵

Existe una posibilidad que Peters no contempló: Hobbes poseyó una teoría de la significación, esto es, de la relación signica, pero esta relación está asociada a la precedencia y a la consecuencia inmediatas. Hay pocos elementos de prueba que sustenten que Hobbes sostuvo una teoría del significado ideacional, referencial o conductista. Cada una de ellas —aunque se supone incompatible con las otras dos— es perfectamente compatible con lo que Hobbes dice. Sospecho que no defendió una “teoría del significado, peculiarmente privada”, porque Hobbes no poseyó una teoría del significado.

Es verdad que Hobbes creyó que las palabras son como “postes indicadores instalados en un país desconocido” (como apunta Peters). De todos modos, las palabras producen pensamientos en la mente y los pensamientos conducen también a la producción de palabras. Existe una objeción obvia a la doctrina que Peters sostiene en el pasaje en cuestión. Se puede argumentar que, en general, nada hay de lo cual sean signos las palabras, en el sentido de Hobbes. Y es aquí cuando las ideas entran en escena. Se supone que son aquello de lo cual son signos nuestras palabras. Los filósofos han enfatizado recientemente que, en general, cuando digo en inglés ‘March!’ [= ‘marzo’, ‘marchen’, en castellano. Tr.] (el ejemplo es de Wittgenstein) no hay necesidad de que exista una idea particular, en *nuestro* sentido de la palabra ‘idea’. No cabe duda de que cuando emito dicha palabra en respuesta al interrogante ‘¿Cuándo es tu cumpleaños?’ no

⁵ Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth: Penguin, 1956), págs. 134-5. El primer subrayado es mío.

se requiere, para dar una respuesta correcta, que haya pasado por mi mente algún pensamiento relativo a una estación del año. Del mismo modo cuando emito la misma palabra, en el mismo tono de voz, a un grupo de prisioneros, puedo estar pensando distraídamente en un ramo de dalias y sin embargo lograr que los hombres se pongan en marcha tal como fue mi propósito. Está claro que en estas dos circunstancias la palabra inglesa 'march' tiene significados muy diferentes, y que su emisión produce tipos de efectos muy distintos, pero no es necesario para lograr tales efectos que acaezca en mi mente algo particular. No es necesario que, en un caso, haya tenido ante mí la idea de un mes particular y, en el otro caso, la idea de un conjunto de pies moviéndose. En ambos casos la única imagen que tuve ante mi mente en el momento de la emisión puede haber sido una imagen de flores.

Estas reflexiones no prueban, de modo directo, que en algún otro sentido de la palabra 'idea', pudo haber sido una idea aquello de lo cual es un signo la palabra inglesa 'march', tal como se usó en uno y otro caso. Para explorar esta posibilidad tenemos que entender la palabra 'idea', esa difícil palabra del siglo diecisiete. Resultará complicado pero intentaremos hacerlo en el próximo capítulo. En definitiva ayudará a revelarnos por qué el lenguaje importa ahora a la filosofía.

En un plano más modesto es fácil ver que Hobbes creyó que el lenguaje importaba a la filosofía. Se lo recuerda, por supuesto, por su teoría del Estado y corrientemente se lo considera el ejemplo paradigmático de un punto de vista que emergió durante su vida. Los individuos, cuya vida es "sórdida, brutal y breve", tienen que perfeccionar un contrato con un Estado dotado de poderes soberanos, o tienen que someterse a él. Esto es necesario para hacer la vida tolerable; no digamos ya fructuosa. Sus consideraciones acerca del lenguaje no resultan periféricas a su 'república'. Por el con-

trario, sus principales trabajos en el campo de la teoría política, tales como el *Leviathan*, comienzan con un estudio de la naturaleza humana y de la comunicación entre los hombres. El animal político es, necesariamente, un animal hablante y para entender la política —pensaba Hobbes— se necesita una buena teoría del habla.

Esto puede parecer contrario a mi aseveración de que no puede atribuirse a Hobbes ninguna teoría particular del significado o la comunicación. Pero no lo es. El discurso público de la política es, en su opinión, parasitario del discurso mental. Resulta instructivo comparar el peso de sus teorías del Estado y del habla. En el caso del Estado los individuos se constituyen antes de un estado que da sentido e impone obligaciones sólo en términos de las necesidades de los individuos y de los contratos que deciden convenir. De modo similar, el discurso mental hobbesiano se constituye con anterioridad al discurso público, que deriva de aquél. La filosofía empirista contemporánea ha dejado a un lado esta última doctrina. Sin embargo, en obras tales como *A Theory of Justice* de John Rawls está todavía asociada a la primera.

3. PORT ROYAL Y LA NOCIÓN DE IDEA

Después de Aristóteles y antes de concluir el siglo XIX, el libro de lógica más influyente fue la *Logique ou de l'Art de Penser*. Lo escribieron, en gran parte, Antoine Arnauld y Pierre Nicole. Fue publicado en París en 1662. Ambos estaban asociados a la secta jansenista, un grupo indócil y básicamente intelectual, que se mantuvo dentro de la Iglesia Católica recibiendo ocasionalmente reprimendas papales. Su refugio fue un monasterio francés ubicado en Port Royal y sus publicaciones eran anónimas, de modo que el libro fue conocido, corrientemente, como la *Logique* de Port Royal. Aunque pretende ofrecer unas pocas lecciones fáciles mediante las cuales un profesor puede instruir a un alumno joven, la obra tuvo un enorme número de ediciones y fue el texto oficial en Oxford y Edimburgo hasta bien entrado el siglo diecinueve. Su influencia es comparable a la de su volumen gemelo, la *Grammaire* de Port Royal, publicada en 1660, la cual —como veremos en el capítulo 6— fue tomada por Noam Chomsky como el modelo arquetípico de investigación lingüística profunda.

Hasta la época de J. S. Mill, la estructura de un tratado filosófico corriente constaba de cuatro partes, de acuerdo con la división de la *Logique*. Malebranche y Locke fueron satélites inmediatos a la obra y ocasionalmente se requiere el libro para entender también a Berkeley. Berkeley comienza la introducción a sus *Principles*, de la misma manera que la *Lógica*, diciéndonos que va a discutir el lenguaje, aunque de inmediato se ocupa de las ideas. Los dos temas están para

PORT ROYAL Y LA NOCIÓN DE IDEA

él íntimamente conectados. Pero, ¿qué es una idea? Los comentaristas ingleses, advirtiendo las extensas referencias que Berkeley hace a Locke, consultan a éste para determinar qué pudo haber querido decir Berkeley. Muy pronto los domina el disgusto. Geoffrey Warnock, por ejemplo, se muestra desesperanzado:

“En este tema central resulta imposible obtener de Locke una respuesta clara. Con el término ‘idea’ significó, según su propia confesión, casi todo lo que uno guste elegir; nos dice que ese término se refiere a ‘todo lo que sea objeto del entendimiento cuando un hombre piensa’, que significa lo mismo que ‘imagen (*phantasm*), noción, dato sensible (*species*)’, y también que hace referencia, en general, a objetos de la percepción.”¹

De manera parecida, David Armstrong al prologar una antología de Berkeley nos dice que:

“Locke usa la palabra ‘idea’ de una manera extraordinariamente amplia. Al menos abarca:

- (a) percepciones sensoriales (impresiones de los sentidos);
- (b) sensaciones corporales (cosas tales como dolores o cosquilleos);
- (c) imágenes mentales;
- (d) pensamientos y conceptos.

El uso de una sola palabra para abarcar esta clase heterogénea de cosas conduce a Locke a todo tipo de errores.”²

Esto me recuerda el prefacio de *Les Mots et les choses* de Michel Foucault [vers. esp.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968], quien cita un ensayo de Jorge Luis Borges (el poeta y cuentista argentino cuyo filósofo favorito es, no por casualidad, Berkeley). Borges pretende citar:

¹ Berkeley (Harmondsworth: Penguin, 1953), pág. 64.

² Berkeley's *Philosophical Writings* (Nueva York: Collier; Londres: Collier-Macmillan, 1965), pág. 8.

"una 'enciclopedia china' en la que está escrito que 'los animales se dividen en: (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) domesticados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros vagabundos, (h) incluidos en la presente clasificación, (i) locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel fino de pelo de camello (l) etc.,-(m) que acaban de romper el jarro de agua, (n) que de lejos parecen moscas".

Foucault concluye el párrafo hablando de la "total imposibilidad de pensar *eso*". Es claro que al contemplar las ideas de Locke y Berkeley, Warnock y Armstrong tienen la misma experiencia que tenemos nosotros ante esta fabulosa clasificación china de los animales: la total imposibilidad de la heterogénea clase abarcada por 'idea'.

Ahora bien, contrástese con esto el primer capítulo de la *Lógica o arte de pensar*. "Idea es una de esas palabras tan claras que no se las puede explicar por otras porque no las hay más claras y más simples."³ ¡Nada es más claro que la palabra 'idea'!

Para estos autores las ideas no constituyen una clase artificial de entidades incomparables. *Idea* es el tipo más elemental de entidad imaginable, más allá de toda posibilidad de definición. Lo más que uno precisa (aparentemente) es la advertencia de que concebir una idea "no significa, exclusivamente, imaginar una idea". No puedo formarme la idea de una figura que tenga exactamente mil lados, pero puedo razonar con corrección acerca del kilógono, y esto supone concebir su idea. De manera similar, dice la *Lógica*, tenemos las ideas de Dios y de libre albedrío, pero no podemos formarnos una imagen de ellas.

Pero, ¿por qué deben ponerse en la misma clase las imágenes y los objetos de razonamiento? No sólo los comentaristas contemporáneos están intrigados. Kant estaba, al res-

³ Antoine Arnauld, *La Logique ou l'Art de Penser*, primera parte, cap. 1 (Paris, P.U.F., 1965), pág. 39.

pecto, visiblemente molesto. Lejos de ser una palabra del lenguaje ordinario reclutada por los filósofos, la palabra 'idea' fue introducida en distintos idiomas vernáculos como traducción de uno de los términos de arte empleados por Platón. Kant restituye a la palabra 'idea' el sentido que, según piensa, le atribuía Platón. Kant dice "a quien haya llegado a familiarizarse con estas distinciones le tiene que resultar intolerable oír llamar idea a la representación del color rojo" (*Crítica de la Razón Pura* A 320/B 377). ¿Por qué lo que es imposible para nosotros e intolerable para Kant, constituye un paradigma de claridad y simplicidad para los discípulos británicos de la *Logique* de Port Royal?

La respuesta se encuentra en la primera oración de la Parte I de dicho libro: "No tenemos conocimiento de lo que está fuera de nosotros, salvo por mediación de las ideas que están dentro de nosotros". El ego cartesiano fija el marco: el ego, capaz de contemplar lo que está dentro de nosotros, toma en consideración lo que se encuentra fuera. Existen algunos objetos que podemos contemplar sin quedar lógicamente comprometidos a admitir la existencia de algo que no sea el ego. ¡Tales objetos son las ideas! Hoy en día oímos la brusca réplica de que para dicho modo de contemplación no resulta necesario disponer de ese tipo singular de objetos. Pero esto es argumentar al revés. Un "tipo" de objeto está constituido por algún principio básico de clasificación. El principio de clasificación es claro: ¡una idea es un objeto cualquiera que puede ser contemplado por un ser pensante sin ningún compromiso existencial, excepto el de dicho ser.

"Compromiso existencial" se explica mejor por vía de ejemplos. Si alguien me pregunta por teléfono qué es lo que estoy haciendo, puedo responder 'Estoy cocinando salsa blanca, de acuerdo con la receta que me diste'. Esto será verdadero sólo si tiene lugar la acción de cocinar y si obtuve la receta. Mi respuesta me compromete a la existencia de cosas que no son yo mismo. '¿En qué piensas?' 'En cocinar

salsa blanca.' Esta réplica no implica la existencia de cosas que no sean yo mismo aunque, por cierto, no habría hablado a menos que creyera que alguien estaba en el otro extremo de la línea telefónica. Pero lo que digo no produce compromisos existenciales adicionales. '¿Qué ves?' 'Me parece que alcanzo a ver algunos tomates verdes.' No he dicho nada que resulte falso si no los hay. '¿Quién te dijo que cocinaras salsa blanca esta noche?' 'Dios me lo dijo.' Implico la existencia de Dios. '¿Qué estás intentando probar?' 'La existencia de Dios.' Aunque expreso alguna esperanza de que Dios exista y aun de que su existencia pueda ser probada, no me comprometo por ello a pretender que mis esperanzas se verán realizadas.

Todo objeto que puede ser contemplado sin que se adquiera un compromiso existencial con nada, excepto el propio yo, es para mí una idea. Mis cosquilleos, imágenes, conceptos, impresiones de los sentidos, y eventuales pruebas, pertenecen todos a esta categoría. Sin embargo, ¿no es indudable que las imágenes, los cosquilleos y los conceptos no son *objeto*? Los objetos, decimos, son cosas como carburadores, monedas y libros de recetas de cocina. Pero recuérdese que, tal como dijo Foucault de los animales chinos, nos vemos aquí un tanto perturbados por "el atractivo exótico de otro sistema de pensamiento". No debe suponerse que en tal sistema los "objetos" ocupan el mismo lugar. G. E. M. Anscombe ha señalado, en relación con este punto:

"Berkeley califica a los 'colores con sus variaciones y proporciones diferentes de luz y sombra', como los objetos de la vista 'propios' e 'inmediatos'... La palabra 'objeto', que aparece en la frase 'objetos de la vista' ha experimentado cierta alteración de significado a lo largo de la historia de la filosofía. También la ha experimentado la palabra 'sujeto', aunque los dos casos no se encuentran conectados históricamente. El sujeto solía ser aquello acerca de lo cual, digamos, versa la proposición; la cosa misma tal como es en la realidad. Podríamos decir: la realidad no procesada al ser concebida (en caso

de que hubiera algún tipo de procesamiento). Por otra parte, los objetos eran en un principio objetos *de*. Los objetos de deseo, los objetos de pensamiento no son objetos en el sentido moderno, no son cosas individuales, tal como lo son *los objetos hallados en los bolsillos del sospechoso*".⁴

Forma parte del atractivo (¿o de la irrelevancia?) de este "exótico sistema de pensamiento" que las ideas sean paradigmas de 'objetos' y que las monedas no lo sean. Quizá, el gran problema metafísico de esa época consiste en decidir si las monedas y los libros de recetas de cocina, que son materiales, son también objetos. Locke respondió *sí*, Berkeley respondió *no*. Con cautela, he sugerido que esos objetos, esas ideas, son contemplados. Eso ha sido demasiado prudente. La objetividad de las ideas es solamente la mitad de la historia. La otra mitad consiste en que el razonamiento acerca de ideas es como la visión. Podemos entender bien este punto si leemos las Reglas para la dirección del espíritu de Descartes. Aunque la obra no se publicó sino después de su muerte, quedó en Port Royal un manuscrito que dejó su impronta en la Logique. (Descartes mismo, en el *Discurso del Método* posterior a las Reglas, pensó que éstas habían sido superadas por una nueva técnica para perfeccionar el pensamiento, pero gran parte de la teoría de las ideas que se encuentra en las Reglas subsistió a lo largo de su obra.) Descartes no tiene reparo en comparar el pensamiento con la visión, "y, en verdad, el uso que debemos hacer de la intuición intelectual lo conocemos ya al compararlo con la visión ocular" (Regla IX). Debemos mirar nuestras ideas, "separarlas unas de otras y ver intuitivamente cada una por separado aplicando la penetración de la inteligencia". Las

⁴ "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en *Analytical Philosophy*. 2da. serie, R. Butler (comp.) (Oxford, Blackwell, 1968), pág. 158.

“palabras mágicas” pueden confundir nuestro pensamiento. Para soslayarlas tenemos que volver a las ideas: “Cada uno solamente debe examinarlas, separadas de todas las demás, con una intuición atenta y según las luces de su espíritu” (Regla XII).

Nos resulta muy difícil comprender este desaparecido concepto de visión mental. No se pensaba que las ideas eran como imágenes. Por el contrario, el razonamiento más elevado tiene objetos, tales como Dios o la voluntad, de los cuales no podemos, en principio, formarnos ninguna imagen. Las complicadas argumentaciones geométricas tienen objetos de los cuales no podemos, de hecho, formar buenas imágenes. Aun así, nuestro modelo para la comprensión de tales conceptos tiene que ser la visión. Esto resulta evidente en la explicación que da Descartes de la prueba. Recientemente se ha vuelto usual pensar que las pruebas son válidas en virtud de la forma de las oraciones que las expresan. Quizá Aristóteles pensó algo parecido, y no hay duda de que Leibniz lo recomendó. Pero para Descartes una prueba es un dispositivo que permite que una persona se arranque la venda de los ojos y contemple la verdad. Un ángel, por ejemplo, no necesitaría prueba alguna, porque es capaz de una “penetración intelectual” perfecta. Muchos filósofos contemporáneos de la matemática han pensado que las pruebas podrían comprenderse sólo cuando estuvieran expresadas en un lenguaje formal apropiado. Descartes, por otra parte, pensó que una prueba es un dispositivo para eliminar las palabras; un dispositivo que permite al hombre percibir firmemente las conexiones entre las ideas.

De tal modo, tenemos que concebir las ideas como los objetos de la visión mental (sin perjuicio de aclarar de que existen, por ejemplo, imágenes tácticas así como imágenes visuales). Para el razonamiento abstracto la visión es el único modelo; y para mejorar el razonamiento propio ne-

cesitamos una ‘iluminación’ de alto poder. Cuando un argumento nos convence, todavía utilizamos la expresión ‘Ahora lo veo’. En definitiva, las pruebas son, todavía, ‘demostraciones’. El *Oxford English Dictionary* señala respecto del verbo inglés *see* (ver): “Dado que el sentido de la vista proporciona una información más completa y definitiva acerca de los objetos externos, que cualquiera otro de los sentidos, en muchos lenguajes (quizá en todos) las percepciones mentales son descritas en términos visuales, a menudo sin conciencia o con muy poca conciencia de la metáfora”. ¡Ni siquiera los lexicógrafos se pueden referir a la percepción mental sin apelar a la palabra *percepción*!

El diccionario es más engañoso de lo que parece a primera vista. Sentimos, al menos, que el “sentido de la vista” es una constante dentro de un mundo de conceptos cambiantes. Pero hay pocas razones para suponer que Descartes concebía a la vista tal como nosotros la concebimos. El mundo ha sido trastocado. En la época de Descartes las ideas ocupaban el centro. Los objetos han sido vueltos al revés: lo que ahora llamamos subjetivo era entonces llamado objetivo. Se hace difícil suponer, pues, que “visión” ocupara cortésmente el mismo lugar. Los filósofos de mentalidad empirista piensan que la visión es la reina de los sentidos y que su superioridad es parte de la naturaleza misma del hombre. Lucien Febvre sostiene, apoyándose en lo que nos ha quedado de la etapa de surgimiento del francés en el siglo trece, que quienes hablaban lo hacían como si vivieran en un universo auditivo, olfativo, en el cual los objetos de la vista difícilmente llegarían a penetrar en la conciencia.⁵ Nada hay en las oraciones que tales hablantes nos han legado, como

⁵ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (Paris: Albin Michel, 1942, 1968), Libro II, cap. 4.

Ver libro del Sartre

para suponer que ellos pensaban al mundo de una manera visual. (No apoyo esta interpretación, pero el *shock* que produce es importante.)

Más tarde, el mundo cartesiano fue completamente visual. Sin embargo, tal como ha señalado Michel Foucault, para Descartes y Malebranche ver con los ojos era percibir con la mente. Invertiendo los términos del diccionario podríamos decir: "las percepciones visuales son descriptas en términos de percepción mental, a menudo sin conciencia clara o con muy poca conciencia de la metáfora". Esto es verdad aun en el caso de la experiencia más concreta: la disección anatómica, la observación con un microscopio. Percibir, por así decirlo, es tornar transparente el objeto. Percibir es ver *a través* de algo, empleando una luz que emana de un lugar originario intransferible en el que se origina la idea de la cosa. A fines del siglo dieciocho, este tipo de percepción fue reemplazado por nuestro tipo de visión. Los objetos se volvieron opacos, resistieron la luz física en vez de dar paso a la luz mental. La percepción cartesiana es la remisión activa del objeto transparente a la mente. Para los positivistas, ver es el choque pasivo de los rayos luminosos en "objetos físicos" opacos, impermeables, que son en sí mismos pasivos e indiferentes respecto del sujeto de la observación.⁶

Los elementos de esta extraña teoría de las ideas, son los siguientes. Primero, existe una clase de objetos interpuestos entre el ego y el resto del mundo. Estos objetos se llaman ideas. Segundo, aprehendemos las ideas mediante una facultad parecida a la visión o, más bien, una facultad de la cual la visión es parte. (Ciertamente las ideas no son, en general, imágenes.) Tercero, recordando a

⁶ Estos comentarios parafrasean a Michel Foucault, *The Birth of the Clinic* (Londres: Tavistock, 1973), pág. xiii, vers. esp.; *El nacimiento de la clínica* (México, Siglo XXI, 1967).

Hobbes [las palabras significan ideas,] pero la significación es una relación de precedencia-o-consecuencia de una naturaleza casi causal.

Puede parecer que debemos detenernos aquí. Este conjunto de doctrinas no tiene relación con el lenguaje y no puede ayudarnos a comprender cómo el lenguaje importó a la filosofía. En el mejor de los casos, la tarea del filósofo del siglo diecisiete consistió en escapar de las redes del lenguaje y llegar a las ideas. ¿Es este un planteo lingüístico meramente profiláctico, carente de interés general? En modo alguno. Después de separar el discurso público y la filosofía, uno accede a la secuencia de ideas, al discurso mental. Y resulta posible sostener que el discurso mental —que ocupó una posición central en la visión del mundo del siglo diecisiete— desempeñó el mismo papel que el discurso público ahora. Esta conjetura puede esperarse. Hemos logrado cierta comprensión respecto de las ideas. Una comprensión suficiente como para volvernos sumamente cautos. Veamos qué hizo Berkeley con ellas.

4. EL OBISPO BERKELEY Y LAS ABSTRACCIONES

Berkeley fue un idealista; esto es, un idea-ista. Pensó que las cosas que existen son mentales. Dijo que no pretendía negar lo que cree el hombre común. Quizá sea así. Por cierto que no habría negado que en la última primavera los bosques estaban cubiertos de violetas. Aun así, no está claro si hubiera dicho lo que yo o usted diríamos acerca de los bosques. Pero aunque no difiriera de nosotros respecto del tema de las flores primaverales, es verdad que Berkeley se propuso negar muchas de las cosas que se dicen corrientemente en nuestros días. Todos creemos que el mundo está hecho, en parte, de átomos y de moléculas. Esta clase de doctrina enfurecía a Berkeley. El credo de la "filosofía corpuscular", asociada a Robert Boyle y transformada en la filosofía oficial inglesa por John Locke, había conquistado a los intelectuales ingleses hacia 1700. Es posible que el hombre común de 1700 no hubiera ingerido este cuerpo de teoría, pero hoy es un lugar común. Berkeley se propuso negarlo.

Se suponía que la materia estaba compuesta de pequeños corpúsculos. Berkeley odiaba a la materia con tal pasión que J. O. Wisdom, en *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, apelando a una explicación freudiana, ha relacionado ese odio con la extraña obsesión de Berkeley por los remedios contra el estreñimiento. Sea como fuere, la materia que postulaban Boyle y Locke estaba compuesta de partículas con cualidades primarias (forma, tamaño, movimiento y, quizá, dureza) pero sin cualidades

BERKELEY Y LAS ABSTRACCIONES

secundarias (color, temperatura o gusto). Las cualidades secundarias son producidas sencillamente en nosotros por el rebote de partículas en nuestras retinas o en las papilas gustativas. Berkeley pensó que la distinción entre cualidades primarias y secundarias era un error absurdo impuesto al mundo por la filosofía natural de su tiempo. De tal modo, uno de los temas de su filosofía consiste en la tentativa de refutar esta distinción y, con ello, de socavar la concepción lockeana de una materia incolora e inanimada.

Otro de sus temas es la vociferante denuncia de las teorías de la sustancia vigentes entonces. Y ello porque —entre otras razones— invitaban a concebir la noción de una sustancia corpórea inerte, es decir, la materia. Berkeley deseaba refutar la teoría realista de la percepción, defendida por Locke, que sostenía que, de alguna manera, nuestras ideas representaban algo material que está fuera de nosotros. Como muchos filósofos interesados vivamente en la ciencia, Berkeley pensaba que los últimos desarrollos eran perjudiciales para la fe. La filosofía corpuscular conducía directamente al ateísmo, o lo implicaba, pero el idealismo restablecería la religión. En un nivel más profundo Berkeley participaba en una transformación radical del concepto de causa, el cual se conecta de manera laberíntica y fundamental con el concepto de significación.

Como muchos otros metafísicos importantes, Berkeley veía con reservas los nuevos descubrimientos e hipótesis científicos. Advertía —y a menudo interpretándolas de manera muy arbitraria— sus interrelaciones con los múltiples aspectos de la vida y del conocimiento. Resultaba importante para él demostrar el fundamento inadecuado del nuevo cálculo diferencial de Newton (el *Analyst*, 1734) y re-interpretar la ya aceptada teoría de la mecánica (*De motu*, 1721). Es verdad que su único éxito en esas incursiones por la ciencia natural fue *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709), que fue calificado, un siglo

más tarde, como "la teoría aceptada en esa materia". Sus variados pensamientos constituyen una pieza única y uno distorsiona inevitablemente su obra si sigue una sola línea argumentativa. Sin embargo, en el caso de la relación entre el lenguaje y la filosofía idealista tenemos alguna justificación para hacer las cosas de ese modo. La obra maestra de Berkeley es *A Treatise on the Principles of Human Knowledge* (1710). Está precedida por una Introducción dedicada casi enteramente a un único argumento que, expresamente, se relaciona con el lenguaje:

"Con el objeto de preparar la mente del lector para que logre una comprensión más fácil de lo que sigue resulta pertinente decir algo previamente, a modo de introducción, acerca de la naturaleza y el abuso del lenguaje. Desenredar esta cuestión me conduce, de alguna manera, a anticipar mis propósitos, pues debo prestar atención a lo que parece haber tenido más influencia en volver intrincada y confusa la especulación y haber ocasionado errores y dificultades innumerables en casi todas las áreas del conocimiento. Se trata de la opinión de que la mente tiene el poder de componer ideas o nociones abstractas de las cosas." (Sec. 6)

Nosotros no comprendemos fácilmente el problema de las ideas abstractas. Berkeley era sin duda, un idea-ista, es decir, aceptaba el concepto de idea tal como se lo presentó en el capítulo precedente. He destacado tres elementos:

- (1) Existe una clase de objetos que media entre el *ego* y el mundo y tales objetos se denominan ideas.
- (2) Aprehendemos las ideas mediante una facultad similar a la vista, aunque las ideas no son necesariamente meras imágenes. El modelo presupuesto de visión es la 'percepción' interna más que la 'visión' externa.
- (3) Las palabras significan ideas, pero la significación no debe interpretarse necesariamente en términos de 'significado', porque es una relación de precedencia-consecuencia de un tipo casi causal.

Hasta este punto no hay nada en esta teoría que exija que una palabra, digamos 'lluvia', sea siempre, en cada ocasión en que se la usa correctamente, el signo de una misma idea. Por ejemplo, en Cambridge la llovizna vespertina provoca que se murmure 'lluvia'; en Kampala, cerca del Ecuador, las gruesas gotas hacen nacer la advertencia '¡Lluvia!', en tanto corremos para protegernos del aguacero tropical. El tipo de humedad externa a mí puede ser, en estas dos ocasiones, diferente. Tendrían que ser diferentes si la verdad fuese la correspondencia entre la idea y el mundo. Sin embargo, las dos ideas de lluvia deben ser, quizá, similares, porque ambas son ideas de lluvia, aunque de diferentes clases de lluvia. 'Lluvia', decimos, significa —en el sentido que Hobbes da a la palabra— mi idea de la llovizna que cae ahora en Cambridge; en Kampala significó mi idea de esas gotas copiosas. Así, aunque la palabra 'lluvia' significa dos ideas diferentes de lluvia en las dos ocasiones de uso, en ambas ocasiones significa (en el mismo sentido de Hobbes) ideas de lluvia. No se sigue (hasta ese momento) que exista un único objeto, *la idea de lluvia*, que significa ambas.

Compárese el signo arbitrario 'lluvia' con el ejemplo que da Hobbes de un signo natural: las nubes que significan la tormenta próxima. Las diferentes formaciones de cúmulo-nimbos significan tormentas diferentes, todas las cuales son tormentas. De igual modo, diferentes emisiones de la palabra 'lluvia' significan diferentes ideas, todas las cuales son ideas de lluvia. La asociación de tipo meteorológico no consiste en que cada nube de forma característica que aparece de vez en cuando en el cielo significa un objeto supracelste, el universal tormenta. En el mejor de los casos, cada nube significa alguna tormenta. De modo similar, 'lluvia' no precisa significar la idea universal *lluvia*, sino alguna idea de lluvia.

Si meramente describiésemos el mundo, la cuestión terminaría aquí: no hay universales. Pero ocurre que no sólo describimos, despreciamos o admiramos. También razonamos. Recurriendo a Euclides probamos las propiedades de los triángulos; de todos los triángulos. Según Descartes, hacemos tal cosa al ubicar la idea "aplicando la penetración de la inteligencia". Pero, ¿qué es ese objeto en el que aplicaremos una mirada tan penetrante? Ciertamente, no será un escaleno o un isósceles individuales. Por más que atienda a este estrecho triángulo isósceles, difícilmente podré tener la seguridad de que un isósceles más ancho tiene sus mismas propiedades. Lo mismo ocurre con el curioso escaleno pronto a aparecer ante el ojo interno del geómetra. En estos casos no buscamos cierta idea de triángulo, sino lo que es universal a los triángulos.

Razonamos acerca de todos los triángulos, no acerca de lo que es peculiar a éste o aquél. No podemos examinar cada triángulo uno por uno. Sin embargo, razonar (para la teoría de las ideas) se parece a examinar. En consecuencia, no miramos triángulos individuales, sino lo que es común a todos los triángulos. Y esto —lo que es común— tiene que ser en sí mismo un objeto susceptible de escudriñamiento mental. Así, si nos restringimos a cuestiones empíricas, como informar acerca de la lluvia, podemos decir que las emisiones de la palabra 'lluvia' significan cierta idea de lluvia, y no necesitamos postular algo común a todas las ideas de lluvia. Pero cuando consideramos lo *a priori*, precisamos un objeto cuyos rasgos sean, exactamente, lo que es común a todos los triángulos. Por supuesto que no puede haber una imagen de tal cosa, pero puede haber, sin embargo, una idea abstracta de triángulo. Los alpinistas que dan cuenta de prominencias triangulares no necesitan postular lo que es común a todos los triángulos. Pero cuando razonan acerca de triángulos, los geómetras —que creen en un *ego* con ideas y creen que

el *ego* contempla las ideas— tienen que postular una idea susceptible de ser mirada.] Y ninguna idea de un triángulo particular serviría a sus fines. Finalmente, si las palabras significan ideas entonces, una vez que hemos adquirido la idea abstracta de triángulo, tenemos algo manuable que la palabra 'triángulo' significará. Y dado que tenemos la facultad de formar ideas abstractas entonces, tal vez, también tenemos la idea abstracta de 'lluvia'. Platón —nuestro originario hombre-idea— hizo de la geometría un requisito previo para el estudio académico. En una era posterior la geometría fue, sin duda, esencial para la creencia en ideas abstractas.

Repitámoslo: los tres elementos de la doctrina de las ideas en el siglo diecisiete son: (1) el *ego* posee ideas para mediar entre lo interno y lo externo; (2) la percepción es el modelo para el conocimiento de ideas; (3) las palabras significan ideas. El geómetra agrega un cuarto ítem optativo extra; (4) hay ideas abstractas que son los objetos de la 'visión mental'. Berkeley acepta toda la doctrina con excepción de (4) que él creyó (tal como vimos en la cita que aparece al comienzo de este capítulo) que constituía la raíz del mal filosófico.

Muchos comentaristas modernos han considerado que Berkeley estuvo preocupado, principalmente, por "el problema de los universales". Hay muchos grandes problemas que los filósofos han denominado —de vez en cuando— "problemas acerca de los universales". En la actualidad, uno de los problemas favoritos consiste en preguntar cómo es posible que los términos generales tengan significado. Por ejemplo, es tentador suponer que una palabra general (como 'lluvia') adquiere su significado de lo que tienen en común todas las lluvias o significa realmente lo que todas ellas tienen en común. Contra esta opinión Wittgenstein postuló —se dice— que algunos términos adquieren su significado a partir de "parecidos de familia". No

hay nada común a todos los juegos, pero existe una sucesión de parecidos, un agrupamiento de propiedades, o algo así, que conecta el juego del solitario con el rugby, el ajedrez con el pentatlón, los juegos estratégicos de la flota de la NATO con aserrín-aserrán. Sin duda estas cuestiones acerca de términos generales, poseen interés. Quizá resultan centrales en algunos pensamientos de Platón. Pero debemos recordar benéficamente la observación de Kant, algo ruda, respecto de cómo la noción de idea es, en el siglo diecisiete, muy distinta de la noción platónica de la que deriva etimológicamente. Berkeley vio con claridad que nada existe en la doctrina de las ideas del siglo diecisiete que implique algo acerca del significado de los términos generales; es decir, nada excepto la teoría de la prueba geométrica entendida como una visión mental que requiere un objeto. De tal manera, creo que muchos de los comentarios modernos son guías equívocos. Esto queda confirmado en la "Introducción" del propio Berkeley. Lo que le preocupa es la manera en que los términos generales aparecen en las pruebas. Trata de explicar cómo puede razonar geoméricamente sin tener una idea abstracta que contemplar. En una prueba —sostiene— podemos llegar a una conclusión general aun cuando en ciertas etapas del razonamiento sólo tengamos, como objeto de nuestro razonamiento, la idea de un triángulo particular. La lógica moderna, especialmente en la versión llamada "deducción natural", inventada por Gerhard Gentzen en la década del treinta, puede proveer una confirmación formal y un análisis de la concepción de Berkeley respecto de la prueba mediante particulares.

No nos interesa determinar aquí la coherencia de la argumentación de Berkeley. Tampoco nos interesa especificar si finalmente ha sido reivindicada por la lógica simbólica. Nos importa simplemente descubrir en qué consiste tal argumentación. Cuando usted lea la "Introducción"

de Berkeley, lo impresionará una ausencia sorprendente. ¡Berkeley nunca *arguye* que no hay ideas abstractas! Hay mucho de retórica. Se refiere con desdén a "esa maravillosa facultad de abstraer" afirmada por Locke y por sus pares. Pero el desdén no es un argumento. En cambio, Berkeley dice, sencillamente:

"Niego que yo pueda abstraer una de otras, o concebir separadamente, esas cualidades que resulta imposible que existan de manera independiente; o que pueda construir una noción general abstrayéndola de los particulares, de la manera indicada." (Sec. 10)

Por ejemplo, no puede existir un triángulo sin ser escaleno o isósceles. Tampoco podemos concebir tal cosa. Berkeley no encuentra en sí mismo esa idea abstracta; ningún triángulo, ni escaleno ni isósceles.

"Si alguna persona tiene la facultad de construir en su mente una idea de un triángulo, tal como aquí se describe, *resulta vano disuadirlo de ella; y yo no lo haré.*" (Sec. 13; el subrayado es mío.)

¿Por qué Berkeley decide no discutir? Porque acepta la tesis (2) de la doctrina de las ideas: las ideas son los objetos de una facultad similar a la visión. Descubrir si alguien tiene ideas abstractas "no puede ser para nadie una tarea difícil de llevar a cabo. Qué cosa más fácil para cualquiera que mirar un poco en sus propios pensamientos y tratar de decidir si tiene o si puede llegar a tener una idea de un triángulo general". (Sec. 13). Berkeley no discute porque no tiene sentido argumentar acerca de algo que puede descubrirse mediante una inspección directa.

Los lectores contemporáneos suponen, comúnmente, que Berkeley quiere que nuestra introspección no pueda producir la imagen de un triángulo abstracto. Él no persigue tal cosa. Reconoce muchas ideas de las cuales no podemos formar imágenes. Por ejemplo, Dios y la voluntad. Niega

que la facultad similar a la de la vista, que tiene como objeto a las ideas, tenga como tales a ideas abstractas. Argumenta (y es su único argumento al respecto), que no precisamos tales objetos en las demostraciones geométricas.

Tiene que resultar difícil ver cómo la discusión acerca de las ideas abstractas puede probar la máxima idealista de que ser es ser percibido. Sin embargo, el *tour de force* está casi concluido. Recuérdese que Descartes nos sugiere evitar "palabras mágicas" y volver a las ideas. Mientras nos concentremos en las ideas no podemos equivocarnos. Berkeley formula una enunciación peculiarmente aguda de esta opinión ampliamente compartida:

"En tanto limite mis pensamientos a mis propias ideas despojadas de palabras, no veo cómo puedo equivocarme con facilidad. Los objetos que concibo los conozco clara y adecuadamente. No puedo engañarme pensando que tengo una idea que no tengo." (Sec. 22.)

Puedo emitir las palabras "triángulo que no es ni escaleno ni isósceles" o, peor, "lo que es común a todos los triángulos". Pero estas sólo son palabras. Cuando atiendo a mis ideas nada hay que responda a tales palabras seductoras; y así resistiré la seducción. Esta manera juiciosa de mantener la virginidad del pensamiento ha sido puesta en peligro por la atracción ejercida por la matemática, pero ello está ahora en descrédito. Ahora podemos —deduce Berkeley— resolver rápidamente otros abusos relativos a la noción de abstracción.

Considérese la expresión 'cosa que existe aun cuando no es un objeto del pensamiento'. Esta construcción es tan gramatical como 'triángulo que no es un escaleno o isósceles particular'. Mirando internamente no encontramos ninguna idea que corresponda a esas palabras. El discurso público puede hilar juntas a esas sílabas, pero en el discurso mental, libre de palabras, no hay nada que les corresponda. ¿Qué decir de los existentes no pensados (*un-*

thought)? La única manera en que puedo descubrir si hay una idea que corresponda a las palabras 'existente no pensado' es mirando internamente, buscando el objeto correspondiente. Pero todo objeto que encontramos en el pensamiento es un objeto de pensamiento. De modo que nunca encontraremos una idea que esté representada por la expresión 'cosa que existe aun cuando no es un objeto de pensamiento'. En consecuencia, ese trozo de discurso público es una serie de palabras vacuas. Todo lo que existe tiene que ser un objeto actual de pensamiento. Los objetos actuales de pensamiento son percibidos. (No son vistos, en el sentido que surgió en el siglo dieciocho, sino percibidos, en el sentido cartesiano descrito en el capítulo anterior.) Ser es ser percibido/

Esta prueba, que ha sido ampliamente considerada como el argumento más absurdo que haya logrado una fama duradera entre los filósofos, a mí me parece muy impresionante. Dentro del esquema conceptual en que es formulada, los pasos me parecen convincentes (no indiscutibles, por cierto, sino convincentes). Más aún, a diferencia de muchas filosofías logra lo que quiere. En el momento en que hemos obtenido el lenguaje de idea/objeto/percepción, reconocemos que es correcto afirmar 'Esta primavera hay muchas violetas en el bosque'. Las condiciones de verdad que Berkeley da para este enunciado sorprenderán por lo extrañas al filósofo de mentalidad restringida, pero para Berkeley, como para el hombre de concepciones más mundanas, tal enunciado resultará verdadero. Por otra parte, los átomos y moléculas de la filosofía corpuscular, la sustancia misma de la materia, pueden ser considerados ahora como la mera polvareda levantada por los filósofos de la naturaleza cuyas tendencias ateas adquieren realce por las perversiones del lenguaje público. Como la lluvia refrescante en un caluroso día de verano, el idealismo hace que el polvo se asiente.

EL APOGEO DE LAS IDEAS

Como dije al comienzo, hay muchos otros argumentos que no tienen relación alguna con el lenguaje, mediante los cuales Berkeley intenta establecer el idealismo. Pero tenemos aquí un argumento, suficientemente valioso como para introducir al lector en los *Principles*, que comienza expresamente por el lenguaje. Es un argumento particularmente interesante porque tiene un carácter lógico y metafísico. Muchos de los demás argumentos de Berkeley en favor del idealismo son gnoseológicos; se refieren a cómo conocemos las cosas. Son tomados de los escépticos del siglo diecisiete. Pero el argumento que parte del lenguaje es muy nuevo. Dado que su finalidad principal es mostrar que somos despistados por el lenguaje, puede parecer una aplicación meramente profiláctica de la teoría lingüística a la filosofía. Es decir, parece uno de esos usos del lenguaje de menor interés que describí en el primer capítulo. Berkeley piensa que nos encontramos en una confusión conceptual, de modo que es mejor tener claridad acerca del lenguaje para luego hacer una filosofía correcta. Sin embargo, este no es todo el cuento. Por cierto que Berkeley no escribe como alguien que dice que por 'libre albedrío' entenderá dos cosas o nueve cosas distintas, o nada. La doctrina central de Berkeley respecto del lenguaje consiste en que si limito mis pensamientos a mis propias ideas, despojadas de palabras, no puedo equivocarme fácilmente. La serie de mis ideas constituye el discurso mental, el cual es lógicamente anterior al discurso público que el que nos conduce por mal camino. Si entendemos 'lenguaje' de la manera más amplia posible, de modo que incluya todo discurso, entonces lo que importó en la filosofía de Berkeley no fue sólo su punto de vista negativo acerca del discurso público. Su doctrina positiva respecto del discurso mental fue crucial para el argumento de la "Introducción".

5. LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO QUE NADIE SOSTUVO

Pese a los méritos de la clasificación de las teorías del significado propuesta por Alston —teoría ideacional, referencial y conductista— hemos visto cuán difícil es atribuir cualquiera de ellas a Hobbes y a otros filósofos. A menudo experimentamos incluso cierta dificultad para aplicar las mismas categorías a los filósofos contemporáneos. Existe, creo, una buena explicación. Hay un sentido aceptable de 'teoría del significado' —sentido que ahora elucidaré—, de acuerdo con el cual ninguno de los empiristas iniciales se propuso presentar una teoría del significado elaborada. Tales empiristas formularon muchas observaciones que se pueden interpretar como un apoyo a teorías del significado ideacionales, referenciales o conductistas. Pero lo que los filósofos contemporáneos denominan teoría del significado no les importó mucho. El lenguaje importaba —eso lo reconocían—, pero no necesariamente de las maneras en que importó más tarde. Nuestros contemporáneos equiparan, a menudo, 'filosofía del lenguaje' con 'teoría del significado'. En el mejor de los casos, se trata de un anacronismo pobre para transportarlo a los estudios históricos. En el peor de los casos, resulta equívoco aun para el análisis filosófico habitual. El lenguaje importa, pero sospecho que el significado no.

Trabemos un combate más con la teoría de las ideas. Está íntimamente relacionada con el lenguaje pues 'las palabras significan ideas'. Si esta doctrina fuese una teoría

ideacional del significado, entonces, el significado de una palabra sería una idea; el significado de una oración sería el pensamiento que combina ideas o, quizá, ese pensamiento mismo sería una idea. Una de las funciones del lenguaje hablado es la comunicación. Yo tengo un discurso mental; también lo tiene usted. Yo hablo en voz alta y, de tal modo, produzco intencionalmente en usted cierto discurso mental. Podría llamarse a esto, siguiendo a Jonathan Bennett, 'el punto de vista traducccionista'. Yo traduzco mi discurso mental a palabras habladas; tales palabras son escuchadas por usted y retraducidas a discurso mental.¹

Pareciera esencial al punto de vista traducccionista combinado con una teoría ideacional, que con frecuencia la doble traducción tiene éxito. Esto es, usted tiene que tener en su alma las mismas ideas que yo tengo en la mía. Esto no significa que usted tiene que concordar con lo que yo digo. Yo murmuro: 'El café está horrible'. Usted no está de acuerdo conmigo. Pero pareciera que usted ha formado la misma secuencia de ideas (desagradable + café) que yo tuve en mi mente cuando dije que el café era horrible. No concordamos respecto de la calidad del café, pero sabemos acerca de qué estamos hablando. En el enfoque traducccionista del lenguaje yo tengo una secuencia de ideas en mi alma, la traduzco a palabras y mi interlocutor las traduce nuevamente a una secuencia de ideas en su alma.

Pero, ¿cómo sé que usted tiene las mismas ideas que yo? Yo no puedo mirar dentro de su mente. El traductor ideacional debe indicarnos los criterios de identidad para las ideas que están en la mente de diversos hablantes. Locke dice indudablemente en el *Essay* (III. ii. 8) "que a menos

¹ J. F. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: University Press, 1971), pág. 1.

que las palabras que produce una persona exciten en el oyente las mismas ideas a que hacen referencia en ella al hablar, tal persona no habla de manera inteligible". Por cierto que Locke debe definir la misma idea y probar después que en muchos casos de comunicación exitosa, la misma idea que se presentó al hablante se produjo en el oyente. Es notorio que ninguno de nuestros viejos filósofos se preocupó por darnos tal definición o por probar la identidad interpersonal de las ideas. O bien tales filósofos no eran representantes de la 'traducción-ideacional' o eran desusadamente irreflexivos.

Locke tiene algo que decir respecto de la identidad de las ideas, pero no en relación con el lenguaje. En un caso de percepción directa se pregunta si es posible que "el mismo objeto produzca en las mentes de distintos hombres ideas diferentes al mismo tiempo" (*Essay*, II. xxxii. 15). El ejemplo que da es incisivo. Locke pregunta qué ocurriría si "la idea que una violeta produce en la mente de una persona a través de sus ojos, fuese la misma que la idea que produce una caléndula en la mente de otra persona". Digamos de paso que este no es un mero ejemplo de color. Las caléndulas silvestres que revientan en mi campo tienen un matiz naranja ardiente, tosco. En una época más temprana del año, las violetas en el bosque de Knapwell eran delicadas, suaves; se encontraban debajo de un follaje verde y sutil. La 'timidez' del poeta armoniza con esta flor. Las caléndulas son desvergonzadas. El contraste no es sólo de color, sino de temperamento.

El problema no consiste en que cuando digo 'Mira las caléndulas' mi interlocutor se forme la imagen que yo me formo cuando miro las violetas. Cuando mi interlocutor y yo miramos el campo durante el verano y cada uno adquiere una idea de flores, Locke pregunta si, por ejemplo, la idea formada por mi interlocutor es distinta de la formada por mí, y hasta qué punto es la misma idea que

la que he obtenido al caminar por el bosque al comenzar la primavera. Una vez que ha presentado el problema de una manera peculiarmente gráfica, Locke lo descarta. Duda de que tal tipo de cosa acaezca alguna vez. Más aún, piensa que resulta inútil continuar la cuestión. De cualquier forma —sugiere Locke— si al mirar las caléndulas mi interlocutor tiene una idea que yo denominaría idea-de-violeta, no se produciría falsedad alguna porque él no estaría confundiendo su idea con la mía.

Esta última observación es crucial. En aquellos días se suponía que la confusión de ideas era la fuente del error e, incluso, la única fuente del error. Tal doctrina es la consecuencia inevitable del *ego* cartesiano, al que sólo se le presentan ideas a partir de las cuales todo lo referente al resto del mundo solamente puede inferirse de modo no deductivo. Los únicos elementos probatorios con que contamos descansan en nuestras ideas. En consecuencia, ellas son la única fuente de error. Como hemos visto, la doctrina de que estudiamos nuestras ideas aplicando la penetración de la inteligencia fue legada por Descartes a la *Logique* de Port Royal y asimilada por casi la totalidad de sus discípulos británicos. La falsedad no puede surgir de que cuando usted ve caléndulas usted tenga lo que yo denomino idea-de-violeta; ello es así porque sólo mis ideas median entre lo que está dentro y lo que está fuera de mí.

Se sigue de todo esto que los problemas acerca de las ideas de violetas y caléndulas tienen muy poca importancia para la teoría del conocimiento del siglo diecisiete. Ella está interesada, egotísticamente, en mis ideas y en el mundo. También podemos comprender por qué Locke, aunque considera al tema sin importancia, piensa que es probable que cuando alguien mira las caléndulas obtenga lo que yo denomino idea-de-caléndula. También Locke acepta la doctrina cartesiana que sostiene que las percepciones de los sentidos involucran partículas que saltan de los objetos

y que golpean las terminaciones de los nervios, las cuales transmiten a su vez mensajes al cerebro, de conformidad con principios puramente mecánicos. Locke es muy poco claro respecto de cómo esos impulsos físicos producen las ideas de color; aunque sin duda su producción responde a algo como leyes. A menos que supongamos fundadamente que la fisiología y la psicología de otra persona difieren de la mía, podemos pensar que es probable que las mismas leyes de la física y de la psiquis valgan en ambos casos y produzcan efectos similares a partir de causas similares. Las caléndulas que están fuera producirán una idea en la mente de usted, similar a la idea que producen en la mía. Pero, repitámoslo, esto no resulta importante dentro de la teoría del conocimiento del *ego* cartesiano.

Como veremos en el próximo capítulo, el propio Descartes encontró tan inexplicable el paso de los impulsos cerebrales a las ideas de color que supuso que tenemos una facultad innata que produce para nosotros las ideas de los colores. Locke tuvo una opinión completamente opuesta.

Dadas las áreas que cubre el problema que plantea Locke, me parece correcto el descarte que hace del problema violetas-caléndulas. Bennett, por el contrario, habla de la 'complacencia' de Locke y, al citar el superficial tratamiento que da al caso de las caléndulas, dice: "la incoherencia de todo esto muestra el fracaso de Locke para ver la profundidad de esta dificultad" respecto de la teoría del significado. Sostengo que Locke no tiene tal dificultad porque no está interesado en la teoría del significado. Otro pasaje ilustra este punto. Locke dice que aunque las palabras sólo "pueden significar, de modo idóneo e inmediato, las ideas que están en la mente del hablante", sin embargo, al pensar "los hombres les dan una referencia secreta respecto de dos cosas adicionales". Una de estas referencias secretas es "la realidad de las cosas". En la otra "referencia secreta" los hombres

"suponen que sus palabras son señales de las ideas que también están en las mentes de otros hombres, con quienes se comunican. Hablarían en vano y no podrían comunicarse si los sonidos que aplican a una idea fueran tales como los que el oyente aplica a otra idea, lo cual equivale a hablar dos lenguajes. En esto los hombres no examinan, comúnmente, si la idea que tienen en su mente es la misma que la que tienen quienes hablan con ellos. Piensan que es suficiente que usen la palabra, según se imaginan, en la acepción común del lenguaje". (*Essay*, III, II, 4.)

¿Apoya Locke esta doctrina de la "referencia secreta"? Pienso que esta última frase está cargada con la típica ironía de Locke. "Permitaseme decir aquí" — agrega para el caso de que alguien no haya comprendido el matiz— "que es un uso pervertido de las palabras, que trae consigo una confusión y una oscuridad inevitables respecto de su significación, siempre que hacemos que se refieran a algo diferente a aquellas ideas que tenemos en nuestras mentes". Recuérdese que significar es una relación de precedencia-o-consecuencia. De modo que lo que Locke dice parece correcto. Adviértase que en este pasaje se emplea otro término: 'la aceptación común' de una palabra en un lenguaje. Esto es algo muy diferente de la significación. Considérese, por ejemplo, el papel de un nombre en un discurso cualquiera. Si el Marco Antonio real hubiera dicho: 'Vine a enterrar a César, no a elogiarlo', entonces en la mente de Marco Antonio hubiera estado presente la idea de César. Eso es lo que el nombre 'César' significa para Antonio. El tercer plebeyo, pese a las insubstanciales respuestas que Shakespeare pone en su boca, tiene sin duda alguna idea de César (posiblemente no la idea que tiene Antonio). Eso es lo que el nombre significa para él. Por otra parte está la persona real a la que se hace referencia, persona recientemente fallecida. Finalmente existe quizá algo más en el dominio público: todos se dan cuenta

de que el tirano de Roma es objeto de discusión. Adoptando la frase de Locke, podríamos llamar a este conocimiento compartido, la aceptación común del nombre 'César'. La aceptación común permite a Antonio dirigirse a la multitud. Comprende lo que es público respecto del uso instituido de una palabra.

La aceptación común es "la significación adecuada e inmediata". Según Bennett, Locke "no distingue, de manera genuina" las dos preguntas

- (a) ¿Quiere significar (*mean*) usted con 'violeta' lo que yo quiero significar?
- (b) ¿Lo afectan a usted sensorialmente las cosas violeta, como me afectan a mí?

Locke "toma a estas preguntas como dos versiones de una única cuestión unívoca", a saber:

- (c) ¿Son sus ideas de violeta las mismas que mis ideas de violeta?²

Creo que la situación es más complicada, porque Locke no usa la palabra 'significar' (*mean*). Consideremos tres preguntas en lugar de la pregunta única que formula Bennett ("¿Quiere significar usted con 'violeta' lo que yo quiero significar?"). Reemplazamos sucesivamente 'significar' en (a) por significación, referencia y aceptación común.

- (a1) ¿Significa (*signify*) 'violeta' la misma idea para usted que para mí?
- (a2) Cuando digo, ahora, 'La primera violeta en florecer en el jardín esta primavera', ¿me estoy refiriendo a la misma planta a la que usted se refiere al emitir las mismas palabras aquí y ahora?
- (a3) ¿Tiene 'violeta' la misma *aceptación común* en su comunidad y en la mía?

² *Op. cit.*, pág. 7, n. 1.

Compárese la otra pregunta que plantea Bennett. (¿Lo afectan a usted sensorialmente las cosas violeta como me afectan a mí?) y glósesela así:

(b1) Cuando usted observa violetas, ¿le producen la misma idea que me producen a mí cuando las examino?

Bennett tiene razón en decir que Locke no distingue las dos preguntas. Las preguntas que Locke deja de distinguir son (a1) y (b1). Estas dos preguntas son, por supuesto, diferentes, porque alguien podría no haber escuchado nunca la palabra 'violeta' —alguien podría hablar solamente ruso— y la palabra 'violeta' no significaría nada para él. Pero dejemos estas sutilezas a un lado; nos limitamos a comunidades que hablan castellano. En tal caso, aunque (a1) y (b1) sean diferentes, obtienen respuestas paralelas o idénticas excepto en algunos casos en que se plantean sutilezas adicionales (digamos, casos de daltonismo). No creo que la ausencia de una distinción nítida entre (a1) y (b1) tenga consecuencias.

Sin embargo, Bennett no confunde los dos sentidos de significar ('signify' y 'mean'). Él se refiere a lo que Locke llama aceptación común. Así, acusa a Locke de identificar (a3) con (b1), no (a1) con (b1). Locke no cae en esa confusión. Es bastante fácil incurrir en el error de Bennett: para nosotros 'significar' ('signify') puede significar 'significar' ('mean'); una teoría de la significación es, en consecuencia, una teoría del significado; y una teoría del significado es para Bennett una teoría de la aceptación común. Pero Locke no tiene una teoría de la aceptación común. Acepto, sin embargo, que Locke no se ha resguardado de una lectura como la efectuada por Bennett. Las distinciones exigidas no fueron formuladas eficientemente hasta bien entrado el siglo diecinueve cuando Gottlob Frege tuvo que trazar la distinción dentro de la lengua

alemana para evitar confusiones. Frege tomó la palabra *Sinn* —que ha sido traducida como 'significado' pero que ahora se traduce como 'sentido'— en su acepción común. A modo de contraste usó la palabra *Bedeutung* —traducida igualmente como 'significado' pero que ahora se traduce como 'referencia'.

"La conexión regular entre un signo, su sentido y su referencia es de tal tipo que al signo le corresponde un sentido definido y a este, a su vez, una referencia definida, mientras que a una referencia dada (a un objeto) no le pertenece solamente un único signo. El mismo sentido tiene expresiones diferentes en lenguajes diferentes o, aun, en el mismo lenguaje."³

Frege también considera algo análogo a lo que Locke habría llamado la idea significada por un signo. Frege habla de la 'idea' asociada a una palabra, y la contrasta con el sentido y la referencia de la palabra. Mucha filosofía se ha producido desde Locke a Frege, y la palabra 'idea' no ha permanecido sin cambios, especialmente cuando se la tradujo al alemán como *Vorstellung*, y del alemán a otros idiomas. Pero sin embargo, se preservó lo suficiente como para que el párrafo transcrito más arriba continuara así:

"La referencia y el sentido de un signo deben distinguirse de la idea asociada. Si la referencia de un signo es un objeto perceptible por los sentidos, mi idea de él es una imagen interna que surge del recuerdo de impresiones sensoriales que he tenido y de los actos, internos y externos, que he realizado. Tal idea ha sido saturada a

³ "Sense and Reference", en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach y M. Black (comp.) (Oxford: Blackwell, 1952), pág. 58. [Hay varias traducciones españolas: "Sobre sentido y referencia" de U. Moulines. Ver G. Frege, *Estudios sobre semántica* (Barcelona, Ariel, 1971); "Sobre el sentido y la denotación" de T. M. Simpson en *Semántica filosófica* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).]

menudo con sentimientos. La nitidez de sus partes varía y oscila. El mismo sentido no está conectado siempre, aun en la misma persona, con la misma idea. La idea es subjetiva: la idea de un hombre no es la de otro. De hecho resultan una cantidad de diferencias en las ideas asociadas a un mismo sentido. Un pintor, un jinete y un zoólogo conectarán, probablemente, diferentes ideas con el nombre 'Bucéfalo'. Esto constituye una distinción esencial entre la idea y el sentido de un signo, que puede ser la propiedad común de muchas cosas y, en consecuencia, no forma parte del modo de una mente individual. Porque es difícil negar que la humanidad tiene un acopio común de pensamientos que se transmiten de una generación a otra".⁴

En lo sucesivo usaré la frase 'teoría del significado' para referirme a algo que incluye, al menos, una teoría de lo que Frege denominó 'sentido' (*Sinn*) y de lo que Locke puede haber llamado aceptación común. Es decir, las teorías del significado tratan los rasgos esencialmente públicos del lenguaje, todo lo que es común a usted y a mí, respecto —digamos— de la palabra 'violeta', que hace posible que hablemos de las flores del bosque de Knapwell. Frege estaba seguro de que tenía que haber *Sinn* porque *un acopio común de pensamientos y proposiciones se transmiten de una generación a otra*.

Los lectores entrenados en la disciplina exacta de la filosofía analítica encontrarán que les resulta muy natural usar las palabras de Frege para caracterizar nuestra categoría 'teoría del significado', pero a los demás lectores les parecerá extraño. Podemos dejar a un lado el hecho de que en la época en que Frege escribió los significados estaban en ebullición. En esos días casi toda disciplina contaba con una crítica basada en los significados o en alguna teoría acerca de los significados. En 1881 el físico norteamericano J. B. Stallo refutaba la teoría atómica de la materia en base a una teoría fenomenalista de los sig-

⁴ *Ibid.*, págs. 58-9.

nificados. Ernst Mach desplegó un análisis similar en todas las ramas de la física. Max Weber, el gran fundador teórico de la sociología moderna, comienza su análisis distinguiendo los significados objetivos y subjetivos de una acción. El psicoanálisis de Freud no es otra cosa que una teoría de los significados, etc. Los significados estaban en todas partes y Frege —pese a su énfasis en las palabras, las oraciones y la comunicación verbal— es sólo uno de los muchos protagonistas que participaron en el apogeo de los significados.

Empleo a Frege para identificar cierto interés específico en el significado que se ha vuelto dominante en una rama de la filosofía; como podría usar a Weber para caracterizar cierta preocupación por los significados que ha caracterizado a una tendencia de la sociología. Aunque Weber y Frege (y Freud y Mach) empiezan con el mismo vocabulario alemán de *Sinn* y *Bedeutung*, lo emplean de maneras diferentes. Cuando hablo en este libro de una teoría del significado, pienso en Frege. Si esta fuera una investigación menos acotada me resultaría muy difícil emplear una especificación tan limitada. La uso porque mis casos de estudio son todos extraídos de un único tipo de análisis filosófico. Todos los ejemplos que aparecen en los capítulos subsiguientes tienen un gran parentesco con el de Frege. En nuestra cultura, correctamente, no se atribuye a 'significado' un significado tan específico como el que le atribuyen los filósofos analíticos. Supimos de un curso para estudiantes universitarios anunciado como 'El significado de la vida'. La multitud de estudiantes asistentes se desilusionó al oír que el curso era acerca del significado de la palabra 'vida'. Es de mal gusto hacer bromas tales jugando con el significado pero en lo que sigue resulta inexcusable emplear la peculiar delimitación del campo efectuada por Frege.

Frege, como todos sus contemporáneos, advirtió que la

comunicación pública no podía ser bien explicada mediante lo que denominó ideas privadas asociadas. Locke y sus contemporáneos no advirtieron este punto con claridad. Tampoco les importó. Locke pensó, sin duda, que cada vez que nos comunicamos exitosamente mi interlocutor tiene en su alma las mismas ideas que yo tengo en la mía. Pero en la obra de Locke esta noción no forma parte de una teoría filosófica de la comunicación. Es casi una conjetura física acerca de cómo los estímulos externos producen ideas en la mente: sin duda que lo hacen regularmente, de modo que algunos estímulos externos producirán efectos internos similares. De modo que si mi interlocutor asocia una idea a la palabra 'oro' que es diferente a la idea que yo asocio a ella es probable que, física y psicológicamente, nos estemos comunicando mal. Esta opinión lockeana acerca de la comunicación puede ser una tontería, tal como sostienen algunos filósofos contemporáneos. Pero, como Locke aclara completamente en sus breves e irónicas observaciones, la teoría de la comunicación pública (la aceptación común o *Sinn*) carece de importancia para su filosofía. Locke no tuvo una teoría del significado. No tuvo una teoría del discurso público. Tuvo una teoría de las ideas. Que es una teoría del discurso mental.

He elaborado este tema para ilustrar una paradoja. La mayoría de los filósofos analíticos contemporáneos sostiene que autores tales como Locke y Berkeley están interesados en los mismos problemas fundamentales de la metafísica y la epistemología que nos azotan hoy. Más aún, se sostiene que la manera en que encaran tales problemas está determinada por sus teorías del significado. Sostengo que esos filósofos no tuvieron teorías del significado, en el sentido que hoy damos a esa expresión. Hay, pues, tres posibilidades: (1) Yo puedo estar equivocado: tuvieron teorías del significado. (2) Locke y Berkeley no

trabajaron en nuestros problemas metafísicos y epistemológicos. (3) Trabajaron en algo estructuralmente similar a nuestros problemas, aunque el lugar que ahora corresponde a lo que es público fue ocupado entonces por algo privado. Sostendré que esta tercera respuesta es la correcta. Cuando se presupuso el discurso mental, las ideas fueron la conexión entre el ego cartesiano y la realidad. Nosotros hemos desplazado el discurso mental por el discurso público y las 'ideas' se han tornado ininteligibles. Hay ahora algo en el dominio del discurso público que sirve como conexión entre el sujeto cognoscente y el mundo. Así en mi opinión los autores del siglo diecisiete no nos ayudan a responder la pregunta '¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?' a través de lo que dicen acerca de la teoría del significado. Por el contrario, tomaré la *ausencia* de una teoría del significado como parte de los datos para llegar a comprender por qué el lenguaje importa hoy a la filosofía. Mis primeros cuatro casos de estudio son casos en los cuales importa el discurso mental y no hay teoría del significado. El próximo paso consiste en tener una colección de casos de estudio en los cuales importa el discurso público y hay una teoría del significado. Realzamos el contraste dando un salto de un par de siglos.

B. EL APOGEO DEL SIGNIFICADO

6. EL INNATISMO DE NOAM CHOMSKY

Pasamos por alto dos siglos de vívida e intensa especulación filosófica. Dejamos el siglo diecisiete, la era de las ideas, y nos encontramos en los comienzos del siglo veinte: la época en que los 'significados' preocupan a la filosofía. Las observaciones de Frege citadas en el capítulo anterior indican con bastante universalidad lo que ha ocurrido. Frege se preocupa por el Sinn, el significado público, el transmisor del acopio de pensamientos de una generación a otra. La idea asociada, el mediador privado entre el ego solitario y el mundo amplio, carece de interés. A modo de transición entre el mundo del siglo diecisiete y el mundo reciente, resulta conveniente comenzar con una reversión deliberada. En la última década el lingüista Noam Chomsky ha revivido la vieja controversia acerca de las ideas innatas. Intentaré describir algunos de los papeles que desempeñó esa controversia en el pensamiento del siglo diecisiete y cómo Chomsky trató de volver a plantearla.

Aunque tanto en 1960 como en 1690, en los bandos opuestos se han levantado inmensas pasiones, al espectador a menudo le resulta oscuro determinar con exactitud qué es lo que está en discusión. Es como si la frase 'ideas innatas' fuera un estandarte simbólico, carente en sí mismo de importancia, pero que proporciona un punto de reunión a combativas legiones que luchan, en realidad, por algo mucho más importante. Pero este no es el punto de vista de los propios protagonistas:

"Nuestras diferencias versan sobre temas de cierta importancia. Se trata de saber si, de acuerdo con Aristóteles y [Locke], el alma es en sí misma completamente vacía, como tablillas en las que nada ha sido escrito aún (*tabula rasa*), y si todo lo que se ha inscripto en ella proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia, o si como yo creo, siguiendo a Platón, el alma contiene originariamente los principios de muchas nociones y doctrinas que los objetos externos despiertan sólo ocasionalmente."¹

Quizá es adecuado comenzar preguntando cómo aprenden los niños a hablar. El planteo suena a algo inocentemente experimental. Para responder tenemos que estudiar a infantes que comienzan a hablar. Sin embargo, preguntas como estas han irrumpido repetidamente en el ámbito de la filosofía. Se supone que las diferentes respuestas representan puntos de vista fundamentalmente diferentes acerca de la naturaleza humana y expresan profundas diferencias entre racionalistas y empiristas.

Dos viejas metáforas proporcionan la mejor introducción a los dos modelos más perdurables de la adquisición del lenguaje. Está la 'pizarra en blanco' (o tablilla de cera) con la cual Locke compara al infante recién traído al mundo (Libro I del *Essay*). Como no sabe nada, la cera espera pasivamente que la experiencia escriba en ella. Está luego el 'bloque de mármol' al que recurre Leibniz en sus *Nuevos Ensayos* para atacar a Locke: el niño, como el mármol, está veteado, de modo que la experiencia sólo puede labrar en él algunas formas. El niño nace con la forma de posibles conceptos innatos dentro de él.

La teoría empirista de la 'pizarra en blanco' compromete a uno a la tesis de que todo conocimiento se obtiene a partir de la experiencia. Esto incluye no sólo el conocimiento de lo que es verdad sino también saber hacer cosas, incluido clasificar y hablar. Al principio —así reza

¹ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Préface (escrito alrededor de 1703).

la teoría— los bebés sólo tienen experiencias. Pero sus experiencias difieren. La presencia de la madre se siente de un modo distinto a como se siente su ausencia. El hambre difiere del estómago satisfecho. Al advertir estas diferencias el infante se forma las ideas de madre y de hambre, es decir, chilla en su cochecito cuando se despierta cuatro horas después de la última comida. Más tarde aprende a decir 'Hambre, mamita' y finalmente '¡Por favor mamá, más pastel!'.

Tres de los elementos del aprendizaje de palabras son: advertir rasgos dados en la experiencia; advertir cómo esos rasgos están apareados a algunos sonidos emitidos por los mayores; y emitir sonidos que corresponden a los rasgos, de modo que resulte aceptable para la sociedad. Estos son sólo tres de los elementos. Aprender a hablar significa aprender a emitir oraciones en distintos estados de ánimo, no sólo aprender a emitir una palabra en presencia de determinado rasgo. Quizá alguien dice '¡Hambre!' sólo cuando está hambriento, de modo que 'Hambre' concuerda con la presencia de hambre, pero es probable que '¡Más pastel!' concuerde con la ausencia de más pastel. Aprender gramática es por lo menos tan importante como aprender palabras. El empirista no sostiene que el aprendizaje de palabras agota el aprendizaje del lenguaje, sino que el aprendizaje de palabras es el comienzo: el correcto punto de partida de una teoría.

Un componente de ese punto de partida es lo que Peter Geach denomina abstraccionismo, es decir, "la doctrina que sostiene que adquirimos los conceptos mediante un proceso que consiste en identificar con la atención algún rasgo dado en la experiencia directa —*abstrayéndolo*— e ignorando otros rasgos dados simultáneamente, *abstrayéndolos* de ellos".² Otro componente, al menos para

² *Mental Acts* (Londres: Routledge y Kegan Paul, [s.f.]), pág. 18.

una teoría empirista ingenua, es que el niño no nace con un mecanismo selectivo de abstracción que lo lleva a prestar atención a rasgos particulares. El niño advierte, simplemente, todos los rasgos que de hecho aparecen diferenciados ante él. Una pizarra en blanco de características humanas que se encontrara en un universo totalmente extraño no haría las distinciones que le son peculiarmente útiles. Quizá chillaría a las cuatro horas de recibir su última comida, pero si se las arreglara para sobrevivir en base a una dieta de néctar de flores silvestres proporcionado por un artefacto astral, no tendría la idea de madre. Ni siquiera tendría la 'disposición' a tener la idea de madre, del mismo modo que nuestros niños no tienen la disposición a responder a la figura opalescente que proporciona alimentos, tan esencial para la vida en ese universo imaginario.

La analogía que trazan los racionalistas con el bloque de mármol deriva del hecho de que el mármol tiene vetas. Tales vetas no determinan que uno vaya a esculpir a la Virgen en vez del general Grant, pero impiden al menos que esculpamos el modelo 1927 de un Stutz Bearcat. En términos menos metafóricos, el niño está predispuesto a advertir ciertos rasgos y a partir de la experiencia sólo pueden formarse ciertos tipos de ideas. Los niños nacen con una tendencia a gritar cuando están hambrientos; también nacen con una tendencia a discriminar madre, hambre, colores, triángulos y, aun, formas tan peculiares como la de los peines, cada una en una etapa definida de maduración. Más tarde aparecen las relaciones de orden, 'izquierda-derecha' y muchas más cosas. Al sostener que las ideas son innatas el racionalista no sostiene que en la mente de todo niño está realmente presente la habilidad para discriminar. La palabra 'innato' se usa, según nos dice Descartes,

"con el mismo sentido con que decimos que la generosidad es innata en algunas familias, y en otras algunas enfermedades como la gota o los cálculos, no porque los hijos de estas familias sufran de estas enfermedades en el vientre de su madre, sino porque nacen con cierta disposición o facultad para contraerlas".³

Hablar de "disposición o facultad" torna un poco difícil ver lo que realmente está en discusión entre las pizarras en blanco y los bloques de mármol. Locke, nuestro empirista, dice en la primera página de su *Essay* que sólo se propone mostrar que nuestro conocimiento deriva de nuestras "Facultades Naturales". Pero, ¿por qué no habría de ser, tal como sugiere el racionalista, una facultad natural la que permite clasificar las cosas en términos de madres y triángulos?

Más tarde, en el primer capítulo (Sec. 22), Locke opina sobre la comprensión implícita y la explícita: "es difícil concebir qué se quiere decir cuando se menciona un principio implícitamente impreso en el entendimiento, a menos que sea esto: que la mente es capaz de comprender y de asentir". Cuando encontramos a los protagonistas discutiendo acerca de la 'facultad', por un lado, y la 'aptitud', por el otro, nos inclinamos a pensar que se trata de una cuestión verbal. Como el racionalista cree que tenemos ideas innatas, no sostiene que los niños ostenten dominio de un concepto antes de que una experiencia apropiada lo haya puesto de manifiesto o antes de que hayan llegado a la etapa correcta de maduración. El empirista no niega que tenemos una facultad natural para abstraer ideas a partir de las presentaciones de aquellos rasgos que son importantes para la gente. Pareciera que no puede haber una discusión real. Sin embargo, están en juego cuestiones de gran importancia.

³ "Notas de René Descartes a cierto Programa" en *Obras Escogidas* (Bs. As., Sudamericana, 1967), págs. 490-1.

Describiré dos, una que pertenece a la filosofía de la percepción, la otra a la filosofía de la matemática. Después discutiré otra que ha dado origen a gran parte de la reciente controversia. Cuando permanecemos en el nivel de la teoría pura de la adquisición del lenguaje, las discrepancias entre el innatista y el empirista se diluyen, pero cuando tomamos en cuenta sus aplicaciones a la filosofía recuperan su importancia.

La defensa que hace Descartes de las ideas innatas reconoce diversos motivos, entre los que se cuenta su notoria prueba de la existencia de Dios ofrecida en la *Meditación* tercera. Otro motivo es ofrecer una refutación radical del empirismo. Locke dice que abstraemos a partir de rasgos tales como color y forma, que se nos presentan. Descartes sostiene que nunca se nos presentan tales rasgos. El mundo, con sus rasgos, nos golpea mediante pequeñas partículas que chocan con las terminaciones nerviosas. Pero la percepción de rojo es completamente distinta de las partículas que chocan. La sensación de hambre no se parece a las enzimas secretadas. "Nuestros sentidos no nos muestran ninguna idea de las cosas tales como las formamos con el pensamiento... ciertamente nada llega de los objetos externos a nuestra mente por los órganos de los sentidos, con excepción de algunos movimientos corpóreos."⁴

"De donde se sigue que las mismas ideas de los movimientos y de las figuras nos son innatas. Y las ideas de dolor, de los colores, de los sonidos y semejantes deben ser tanto más innatas para que nuestra mente pueda representárselas con ocasión de algunos movimientos corporales, puesto que no tienen ninguna semejanza con los movimientos corporales."⁵

⁴ *Ibid.*, pág. 491.

⁵ *Ibid.*, pág. 492.

Este argumento, basado en una teoría notable acerca de la percepción, se apoya en un lugar común. Tenemos la idea de un triángulo geométrico, pero "cuando en la infancia vimos una figura triangular trazada sobre un papel, esta figura no puede haber mostrado cómo debe concebirse un triángulo geométrico", porque las líneas que vemos no son exactamente rectas.

"Pero, debido a que ya está en nosotros la idea verdadera de triángulo, y debido a que nuestro espíritu la podía concebir con mayor facilidad que a la figura menos simple o más compleja de un triángulo trazada en el papel, se sigue que cuando vemos la figura compleja no la concebimos a ella sino al triángulo auténtico."⁶

El triángulo nos recuerda otro argumento en favor del innatismo que resulta familiar desde el *Menon* (82-7) platónico. Sócrates pide a un niño que construya un cuadrado que duplique el tamaño de otro cuadrado dado. Al principio el niño da respuestas equivocadas pero luego de una serie de sutiles preguntas es capaz de descubrir por sí mismo el secreto. El niño no tomó medidas ni realizó cálculos sino que dejó, más bien, que su mente siguiera la ruta apropiada y arribara a la solución correcta. Sócrates sostiene que como el niño no aprendió la respuesta a través de la experiencia, tiene que haber tenido tal respuesta dentro de sí todo el tiempo. Desde la época de Platón la influencia de la filosofía de la matemática en la filosofía occidental ha sido excesiva. Los filósofos se han sentido constantemente perplejos porque algún conocimiento puede ser *a priori*, es decir, puede ser obtenido con independencia de la experiencia, como el teorema acerca de la duplicación de cuadros que demuestra el niño del es-

⁶ "Respuesta a las quintas objeciones", en *Descartes. Oeuvres philosophiques* (edición Alquié. Paris, Garnier, 1967) II, 829-30.

clavo "Pues si algunos eventos se pueden prever —escribe Leibniz— antes de que se haya hecho de ellos prueba alguna, es evidente que contribuimos a esto con algo propio" (Prefacio a los *Nuevos Ensayos*).

La prueba nos permite no sólo 'prever' propiedades de formas y de números, sino que también los descubrimientos que hacemos en el ámbito de la matemática parecen poseídos por una necesidad universal. No es posible que sean falsos. Ni siquiera un Dios omnipotente podría construir un mundo en el cual fueran falsos. Difícilmente podemos aprender de la experiencia porque "los sentidos", continúa Leibniz,

"... nunca nos dan sino ejemplos, es decir, verdades particulares o individuales. Ahora bien, todos los ejemplos que confirman una verdad general, por numerosos que sean, no son suficientes para establecer su necesidad universal... De allí que pareciera que las verdades necesarias como las que se encuentran en la matemática pura y, especialmente, en la aritmética y en la geometría, tienen que tener principios cuya prueba no depende de ejemplos ni por lo tanto del testimonio de los sentidos; aunque sin los sentidos no nos percatáramos de pensar en ellos".

Puede parecer que los teoremas matemáticos están muy alejados del aprendizaje del significado de las palabras. La conexión es la siguiente. Supóngase que pudiéramos *pace* Descartes abstraer a partir de la experiencia la 'figura auténtica' de un triángulo geométrico. Una vez que un geómetra apto tiene esa idea, puede probar todo tipo de hechos acerca de los triángulos, sin experimentaciones adicionales. La idea de triángulo, que él posee, es la idea de un triángulo que tiene, necesariamente, todas las propiedades a las que han dirigido su atención Pitágoras, Euclides, Hilbert, *et al.*, y muchas más propiedades que serán referidas en las revistas de matemática que se publicarán

el próximo año. Sería absurdo, dice el racionalista, suponer que al aprender la palabra 'triángulo' abstraemos todos esos aspectos a partir de la experiencia. Por ello, la idea de triángulo geométrico no se obtiene por abstracción. Únicamente las ideas innatas pueden explicar las verdades necesarias y el conocimiento a priori.

Las diferencias existentes entre Locke y los innatistas versan —como dice Leibniz— "sobre temas de cierta importancia". Considérese el peligro de sostener, junto con Descartes, que las ideas de formas y de color son innatas, aunque suscitadas por partículas que golpean las terminaciones nerviosas. El filósofo realista de la percepción dice que las ideas verdaderas del mundo se 'asemejan' al mundo real. Esta semejanza es, sin duda, lo que constituye la verdad. Después de Descartes, Berkeley produce su réplica: "¡Una idea sólo se parece a una ideal!" Las ideas verdaderas no tienen correspondencia con el mundo material. Se desecha la teoría de la percepción sostenida por Locke. Se socava la creencia en el mundo material. El idealismo berkeleyano se torna dominante.

Los problemas acerca de la percepción y acerca de la matemática que preocuparon a Descartes, Locke, Leibniz y Berkeley todavía están con nosotros, aunque tendemos a encararlos de modos diferentes. Las ideas innatas han interesado recientemente a los filósofos por otra razón: una duda fundamental acerca de la posibilidad misma de la abstracción. Más arriba he usado la definición de 'abstracción' que da Geach. Su "propio punto de vista es que el abstraccionismo es completamente erróneo; que no se adquiere concepto alguno mediante un supuesto proceso de abstracción". La conclusión es cartesiana, pero las razones dadas no lo son.

La teoría de la pizarra en blanco sostiene que el niño advierte que varias experiencias o sensaciones son semejantes. Pero las amapolas y un lápiz de labios barato di-

fieren. También son similares en cuanto al color. No existe una cosa tal como ser, simplemente, 'semejante', o 'el mismo', o 'similar'; sólo hay similitud en cuanto a uno u otro aspecto. En consecuencia —se sostiene— el niño no puede adquirir los conceptos de color notando alguna similitud entre el lápiz de labios y la amapola. Tiene que advertir que los dos son semejantes-en-cuanto-al-color. Pero, se pregunta, ¿cómo se puede advertir tal cosa si no poseemos, ante todo, un concepto de color?

Imagínese que, pese a todo, podemos abstraer la similitud 'pura'. Se supone que prestamos atención a algún 'rasgo' exhibido por diversos objetos. Geach nos llama la atención acerca del concepto de color cromático —el color 'real', esto es, el color como algo distinto al gris, el blanco o el negro. Un campo de amapolas no exhibe el rasgo de la rojez independientemente de estar cromáticamente coloreado. Dicho campo es simultáneamente rojo y cromáticamente coloreado. No existe en el mundo ningún rasgo singular inequívoco que al presentársenos nos permita abstraer únicamente la rojez.

Se puede incrementar esta observación si se recurre a una treta que Nelson Goodman diseñó para un propósito diferente.⁷ Un objeto es llamado 'vezul' por Goodman si es verde y ha sido examinado con anterioridad a 1984 o si no ha sido examinado antes de 1984 y es azul. Todo lo que se me muestra hoy, y es verde, es también vezul. Todo lo que examino hoy, y no es verde, tampoco es vezul. Sin embargo, de acuerdo con el abstraccionista, abstraemos la idea de verde a partir de casos de verde. Verde no es, ciertamente, la misma propiedad que vezul. Espero que una esmeralda extraída en 1990 sea verde y no vezul. Pero en este momento no puedo señalar nada visible que

⁷ *Fact, Fiction and Forecast* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1951).

exhiba la propiedad de ser verde y que no exhiba la propiedad de ser vezul. Pese a ello todos presumimos que en los ejemplos que se nos presentan en la actualidad aprehendemos un rasgo, a saber, el rasgo que denominamos ser verde. Sin embargo, cualquier conjunto de ejemplos producidos por abstracción nos presentará demasiados rasgos. Los ejemplos *afectan la determinación* (*underdetermines*), la cualidad, ser verde, que se supone abstraeremos de ellos. Pese al hecho de que vezul y verde no son perpetuamente coextensivos hay siempre muchas cualidades, tal como la de ser vezul, que poseen todos los ejemplos disponibles de objetos que son verdes y que no son poseídas por ninguna cosa actual que no es verde.

El hecho de que el medio afecte la determinación de lo que se aprende de él no se contrapone, necesariamente, con "las últimas actitudes asociadas al nombre de empirismo, de conductismo" que, de acuerdo con W. v. O. Quine, uno de los más distinguidos abogados de esas actitudes, "están comprometidas hasta la nariz con los mecanismos innatos de la disposición para aprender".

"El refuerzo (*reinforcement*) mismo y la extinción de respuestas, tan centrales para el conductismo, depende de desigualdades anteriores en la distribución espacial (*spacing*) cualitativa de estímulos del sujeto... Dado que cada respuesta aprendida presupone algunas desigualdades anteriores, algunas de esas desigualdades tienen que ser no aprendidas y, por ello, innatas. Tendencias y disposiciones innatas son la piedra de toque del conductismo."⁸

Algunos lectores tendrán más simpatía con la defensa que hace Goodman de un empirismo más robusto que niega que tenga algún valor explicativo hablar de propensiones, tendencias o espacios cualitativos. La gente consi-

⁸ 'Linguistics and Philosophy', en *Language and Philosophy*, S. Hook (comp.) Nueva York: New York University Press, 1970), pág. 96.

que asir el uso de la palabra 'verde' tentando y explorando las palabras y el mundo. Esto causa perplejidad, pero la perplejidad, arguye Goodman, no debe ser sepultada en la mística vacua del innatismo.

El reciente interés en el carácter no determinado de la experiencia no proviene de Geach o de la propiedad vezul. Debe su vigencia a Noam Chomsky. Su primer objetivo no ha sido el aprendizaje de palabras sino el dominio de la gramática. El niño aprende muy pronto a hablar gramaticalmente. El conjunto efectivo de cosas dichas en presencia de un niño afecta totalmente la determinación de la gramática del idioma; el español, por ejemplo. Muy pronto el niño es capaz de emitir no sólo lo que ha alcanzado a oír sino una cantidad de oraciones nuevas que nadie ha emitido antes. Una horda numerosa de 'gramáticas posibles' es compatible con lo que efectivamente se dice delante del niño. Pero con pequeñas vacilaciones los niños, a una edad adecuada, proyectan la gramática [correcta] en base a lo que oyen. Así, Chomsky sostiene que los niños nacen con la aptitud innata para hacer la proyección correcta.

Virtualmente, cualquier niño 'atrapará' el lenguaje de cualquier comunidad en la que se encuentre. En lugar de postular que cada niño nace con cien gramáticas distintas (japonés, chicano, kwkiutl y francés), es mejor conjeturar que todos los lenguajes comparten una estructura subyacente única y que los niños nacen con una disposición a seguir esta estructura al delinear un lenguaje real en base a lo que se ha dicho en torno a ellos.

Salvo la palabra 'innato', nos puede parecer que estamos a cierta distancia de Descartes. Muy por el contrario: Noam Chomsky ha señalado con gran destreza las semejanzas.⁹

⁹ *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (Nueva York: Harper and Row, 1966), vers. esp.: *Lingüística cartesiana* (Madrid, Gredos).

La más importante es la tesis acerca de lo que es distintivo en los seres humanos. Descartes contribuyó mucho a nuestro enfoque mecanicista del mundo: el punto de vista que sostiene que todos los fenómenos se explican mecánicamente (o mediante la electroquímica reciente, o mediante lo que sea). Muchos de sus contemporáneos y sucesores también apoyaron su concepción del hombre. Descartes pensaba que podría encontrar una explicación mecanicista para todas las acciones humanas, con excepción del lenguaje. En un pasaje del *Discurso del Método*, que Chomsky también cita, Descartes dice que podemos considerar que el *cuerpo* es una máquina, salvo que,

"si hubiera máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto como fuera moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso serían verdaderos hombres. El primero de los cuales es que jamás podrían usar palabras, ni otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar a los demás nuestros pensamientos. Pues si bien se puede concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, e incluso que profiera algunas a propósito de las acciones corporales que causaron algún cambio en sus órganos... Pero no puede ocurrir que las ordene de maneras diversas para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacer hasta los hombres más estúpidos". (*Discurso*, Parte V.)

Chomsky resume su posición diciendo que "el hombre tiene una capacidad específica-*qua*-especie (*species-specific capacity*), un tipo único de organización intelectual que no puede ser atribuida a órganos periféricos o relacionada con una inteligencia general, y que se manifiesta en lo que puede denominarse el 'aspecto creativo' del uso del lenguaje" (*Cartesian Linguistics*, págs. 4-5).

Parte de la explicación que Chomsky conjetura respecto de la capacidad que Descartes consideró peculiar a la especie humana es una gramática humana innata específica-*qua*-especie. Esta especulación pareciera abierta, en un

plazo largo, a la verificación o refutación observacional. Pero no se trata de 'mirar y ver' si todos los lenguajes tienen 'algo en común'. Lo que se requiere es una teoría de la gramática que nos permita ver lo que es esencial a la estructura de los lenguajes. La palabra clave 'innato' es la señal de un nuevo programa de investigación para la lingüística. Antes de Chomsky los lingüistas pensaban que su tarea consistía en describir cada lenguaje por sí mismo. Sólo si contásemos con la descripción de un lenguaje específico, digamos el sánscrito, podríamos preguntar cómo las personas aprenden efectivamente la entidad independiente que fue descripta. Después de Chomsky la tarea se ha invertido. No debemos intentar describir cada lenguaje particular como si fuera una entidad independiente, sino esforzarnos por describir una estructura que explique cómo un niño puede aprender ese lenguaje y cualquier otro lenguaje humano. Las explicaciones tienen que estar determinadas por lo que puede ser atribuido, teóricamente, al niño. Si se piensa en lo que el niño incorpora al lenguaje, uno se verá influido por el innatismo al construir modelos de las gramáticas de los lenguajes.

Muchas especulaciones de antigua data renacen en este marco hipotético-experimental. Hemos especulado, en algún momento, acerca de un niño que nace en un universo que le es extraño. ¿Tendría tal niño —como implica el racionalista— el concepto de madre, aun cuando su nuevo entorno nunca lo suscite? Atribuir conceptos innatos tiene que consistir en atribuir una estructura teórica que permita explicar cómo es que los niños ingresan en nuestro mundo intelectual. Si las únicas estructuras propuestas y el test experimental resultante implican que los seres humanos están predisuestos electroquímicamente a reaccionar siempre a rasgos-de-tipo-materno, entonces podemos decir tajantemente que la maternidad es innata. Pero si somos como polluelos que pueden ser "conformados" como

búfalos o como investigadores, desdeñando en consecuencia la compañía de las aves de corral, entonces lo conatural (*native*) es esa conformación mientras que el concepto de maternidad no lo es. La versión televisiva del niño ubicado en un universo extraño coincide con el niño que encara seres extraños de otras galaxias. Para Chomsky la aptitud para adquirir el lenguaje humano es innata y se ha desarrollado a lo largo de uno o de nueve millones de años de historia humana. Deje sus niños en la India, asegúrese de que sean recogidos, y crecerán igual que un hablante nativo. Pero déjelos en un planeta cuya vida, aunque humanoide, tiene un pasado evolutivo diferente y, por tanto, una especie diferente. En tal caso los niños no podrán inferir la gramática de ese idioma extraño, partiendo del habla que escuchan. Es posible que lingüistas diestros, que ya hablan un lenguaje humano, sean capaces de inferir tal cosa, así como después de décadas de trabajo pueden 'quebrar los códigos genéticos' que determinan la herencia humana. Sin embargo, los niños humanos no podrían compartir la lengua de seres de otra galaxia.

Esta especulación no es la mera descripción de un experimento, sino una moraleja que puede extraerse de la gramática universal, si es que existe. Las mismas características de los humanos, que permiten explicar cómo los niños aprenden cualquier lenguaje humano, sólo por un accidente cósmico podrían ayudar a aprender una jerga extraterrestre. La tarea subsiguiente consiste en enunciar esas características con cierta precisión. Este trabajo se desarrolla con rapidez, aunque no siempre con mucho éxito. Este es un punto sobre el que volveré luego.

La investigación se desarrolla con tal entusiasmo que se olvidan otros aspectos de la vieja historia acerca de las ideas innatas. Tómese, por ejemplo, el problema de la verdad matemática. En sus inconclusas *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Wittgenstein llamó la

EL APOGEO DEL SIGNIFICADO

atención, de modo coincidente con Goodman aunque independientemente de él, sobre la falta de determinación de los conceptos matemáticos. Wittgenstein llegó a sugerir que un teorema matemático no tiene el sello de la necesidad hasta que no ha sido probado. Pero una vez que la prueba nos ha sido indicada no podemos dejar de aceptarlo a riesgo de ser llamados estúpidos o irracionales. Lo que nos hace aceptar las pruebas no es nuestro adiestramiento en las habilidades o los conceptos matemáticos, sino una condición previa a tales habilidades y conceptos y que pertenece a la naturaleza humana. Y que es innata. Ser humano es estar en condiciones de ofrecer pruebas. Como dice Aristóteles, el hombre "que no razona acerca de algo no es mejor que un vegetal" (*Metafísica*, 1006a).

Es muy claro que cualquier filósofo que suponga, junto con Descartes y con Chomsky, que los hombres se diferencian de las bestias por su habilidad para hablar, tiene que admitir que el lenguaje importa a la filosofía. Pero el carácter específico-*qua*-especie del lenguaje sólo es un corolario ingenioso de las especulaciones de Chomsky. La implicación filosófica más importante es que el conocimiento de la estructura del lenguaje humano nos revelará algo profundo acerca de la naturaleza de la mente humana. Paralelamente, uno puede imaginar otra doctrina: que la estructura del lenguaje está relacionada con la naturaleza de la realidad, y ello al margen de la mente. Este es el tema de nuestro próximo capítulo. La comunicación, el significado, el *Sinn* fregeano parece un objeto adecuado y modesto de investigación académica. Pero conduce de manera directa a algo completamente inmodesto —aunque sostenido por nuestros pensadores más cautelosos y coherentes—: la doctrina de que una vez que comprendemos cómo pueden ser aprendidos y transmitidos los significados también habremos aprendido cosas de la mayor importancia acerca de la mente y del mundo.

7. BERTRAND RUSSELL Y LA APREHENSIÓN DIRECTA (ACQUAINTANCE)

"La influencia del lenguaje sobre la filosofía ha sido, creo, profunda y casi ha pasado desapercibida. Si no vamos a ser confundidos por esta influencia es necesario ser conscientes de ella y preguntarnos de modo expreso hasta qué punto es legítima. La lógica basada en la forma sujeto-predicado, con su metafísica de substancia-atributo, constituye un caso relevante. Resulta dudoso pensar que hubiera sido inventada por personas que hablan un idioma no ario. Sin duda que no podría surgir en China, salvo en conexión con el budismo, que trajo consigo la filosofía india. Tomemos un caso distinto. Es natural suponer que un nombre propio que puede ser usado con significado hace referencia a una entidad singular. Suponemos que existe una entidad, más o menos persistente, llamada 'Sócrates', porque el mismo nombre es aplicado a la serie de acaecimientos que nos vemos llevados a considerar apariciones de este ser único."¹

Es curiosa la frecuencia con que, en distintas generaciones, un filósofo ha dicho que la influencia del lenguaje sobre la filosofía ha sido profunda y casi ha pasado desapercibida. Quizá, la razón para que este tema se repita es que cada generación descubre sus propias influencias lingüísticas. Russell es un caso de este tipo. En este capítulo describiré un esquema metafísico notable, gran parte del cual fue desarrollado en los últimos tramos de la carrera filosófica de Russell. Trataremos de determinar

¹ Bertrand Russell, "Logical Atomism" (1924), reimpresso en *Logic and Knowledge*, R. Marsh (comp.) (Londres: Allen and Unwin, 1956), págs. 330-1. (vers. esp.: *Lógica y Conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966.) Esta antología se cita, de aquí en más, LK.

qué proporción del esquema está concebido en términos de lenguaje. No se trata del mejor ejemplo de las obras de Russell, pero está implicado por algunas de sus contribuciones más importantes a la filosofía y sirve para introducir varios temas que nos ocuparán en los últimos capítulos del libro.

Así como la obra de Russell en el campo de la lógica fue motivada por el deseo de comprender los fundamentos de la matemática, su teoría del conocimiento intenta comprender la naturaleza del conocimiento, el cual —se presume— se deriva de los sentidos. En el caso de la matemática, pese a lo que Russell dijo ocasionalmente de manera poco reflexiva, el objetivo no era apuntalar la matemática estándar, sino llegar a entender por qué no precisa soporte alguno. En oposición a muchas aseveraciones folklóricas, el 'fundamento' proporcionado por los axiomas no era cierto, sino sólo conjetural.

"En matemática, el mayor grado de autoevidencia no se suele encontrar al comienzo, sino en algún punto posterior. En consecuencia, hasta que alcanzan tal punto, las primeras deducciones dan razones para creer en las premisas, debido a que se siguen de ellas consecuencias verdaderas, más que para creer en las conclusiones debido a que se siguen de las premisas."²

De modo parecido, el objetivo de la teoría del conocimiento de Russell no consistió en refutar al escepticismo proporcionando axiomas infalibles, sino en ofrecer una teoría especulativa que explicara por qué el escepticismo es absurdo. No entraremos en la teoría del conocimiento de Russell —el lector puede consultar para ello al libro de Pears—, sino que pasaremos directamente al sesgo lingüístico.

Aunque Russell está preocupado por muchos de los pro-

² A. N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica* (Cambridge: University Press, 1910), I, pág. v.

blemas de Berkeley o de Locke, aprendió de G. E. Moore a rechazar estrictamente la teoría de las ideas. En un trabajo publicado en 1914, 'On the Nature of Acquaintance', se encuentra una enunciación madura de su rechazo de "la teoría de que el objeto inmediato es mental, como lo es el sujeto" (LK, pág. 127). Esta posición elimina la posibilidad de una teoría ideacional del significado; o al menos un motivo para sostenerla. Para Russell, el significado se relaciona con los objetos inmediatos, pero como tales objetos no son las 'ideas' de que se hablaba en el siglo diecisiete, el significado no tiene relación con las ideas. Surge entonces la pregunta acerca de qué son tales 'objetos inmediatos'. Encontramos aquí un notable desarrollo en el pensamiento de Russell, que dura dos o tres décadas. Una teoría del conocimiento aparentemente completa es transmutada por la lógica y por la teoría del significado en una de las metafísicas más exóticas que jamás se haya presentado. La denominamos 'atomismo lógico'.

Russell pensó, en un principio, que las cosas con las que estoy en relación directa son los objetos inmediatos de la experiencia. Si Russell estaba directamente relacionado con Stalin, Stalin era para Russell un objeto inmediato. También lo era su propia pipa. Si alguien dice en una fiesta 'Stalin parece sobrio pero debe estar borracho', y alguien me pregunta '¿A quién se refiere?', una respuesta apropiada consiste en señalar, diciendo quizá también, 'Al hombre que ahora sonríe mostrándole los dientes a Roosevelt'. ¿Cuál es el significado del nombre 'Stalin'? Este trozo de discurso sugiere que es el propio Stalin.

Debe recordarse que Frege empleaba tres categorías: referencia, sentido e idea asociada. Frege y Russell estuvieron de acuerdo en dejar a un lado la idea asociada. Frege, por su parte, pensó que la referencia del nombre 'Stalin' sería el propio Stalin. El nombre 'Stalin' tenía un sentido, un significado público que hace posible que las

sucesivas generaciones de historiadores se refieran al líder soviético. En este punto Russell difiere de Frege. Russell rechaza los 'sentidos', Sinn, o significados públicos, que no sean la referencia. En "On Denoting"³, su famoso trabajo de 1905, argumenta en contra de Frege, aunque lo hace de manera poco clara. Pero, cualesquiera sean los méritos del argumento, Russell opta de modo inequívoco por lo que Alston denomina teoría referencial del significado. Véase el capítulo 2. De conformidad con una teoría referencial, el significado de una expresión es aquello a lo que nos referimos cuando usamos dicha expresión.

Si digo, 'aquella caléndula es de color blanco', y hay una sola caléndula, entonces, de acuerdo con la teoría referencial, esa caléndula será una buena candidata para constituir el significado de 'aquella caléndula'. Dicha flor es lo que la frase, en esta emisión específica, denota efectivamente. ¿Qué decir acerca de 'color blanco' en 'es de color blanco'? Russell sostenía que denota un universal abstracto, la blancura, con el cual estamos en una relación directa. Muchos filósofos, a partir de Aristóteles, han puesto en duda que exista un universal abstracto con el cual estamos en relación directa. Una entidad tal como un universal resultará novedosa para la mayoría de los hombres comunes. Russell no se conmovía por esto.

"Al advertir que casi todas las palabras que se encuentran en el diccionario se refieren a universales, resulta sorprendente que casi nadie, excepto quienes estudian filosofía, se dé cuenta de que existen entidades tales como los universales."⁴

³ En *LK* Russell formuló mejores argumentos antifregeanos en 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description'; reimpreso en *Mysticism and Logic* (Harmondsworth: Penguin, 1953), págs. 197-218.

⁴ *The Problems of Philosophy* (Londres: Home University Library, 1911), págs. 93-4.

Russell no creía que toda palabra abstracta se refiere a un universal. Algunas lo hacen, pero otras abstracciones tienen que ser analizadas en términos de abstracciones simples que, en último extremo, se refieren a universales.

Los universales pueden servir como referencia de los predicados, pero los sujetos crean nuevos problemas. Considérese 'La montaña de oro no existe'. Este enunciado posee significado y sin embargo no existe ninguna montaña de oro a la cual haría referencia. Russell pensó primero que 'La montaña de oro' podría referirse a un objeto cuasi mental, extraño, que tiene un 'ser' independiente y que 'subsiste' aunque no existe. En 1903 escribió:

"Ser es lo que pertenece a todo término concebible, a todo objeto posible de pensamiento; (en pocas palabras, a todo lo que es posible que aparezca en una proposición verdadera o falsa, y a las proposiciones mismas. Ser pertenece a todo lo que puede ser contado... Los números, los dioses homéricos, las relaciones, las quimeras, los espacios tetradimensionales, todos tienen ser, porque si no hubiera entidades de ese tipo, no podríamos formular proposiciones acerca de ellas. Así, el ser es un atributo de todo y mencionar algo es mostrar que es. La existencia, por el contrario, es una prerrogativa de sólo alguno de estos seres."⁵

Dos años más tarde en "On Denoting", Russell iba a ser muy agresivo con todo aquel que sostuviera una doctrina tal.

'Algo es una montaña de oro' no hace referencia a la montaña de oro. Aunque hace referencia a los universales *doradez* y *montaneidad*, que existen. De modo similar, 'No es el caso que algo es una montaña dorada' no hace referencia a la montaña dorada y sin embargo significa aproximadamente lo mismo que la equívoca frase 'La montaña dorada no existe'. Russell concluyó sólo en apariencia

⁵ *The Principles of Mathematics* (Londres: Allen and Unwin, 1903), pág. (449) (vers. esp.: *Los principios de las matemáticas*, Buenos Aires, Espasa, 1948).

que esta última oración era de la forma sujeto-predicado. Quizá esa sea su forma gramatical, pero su forma lógica es 'No es el caso que algo es una montaña dorada'. Procedimientos similares nos permiten parafrasear otros casos complicados. 'El actual rey de Francia es calvo' tiene perfecto significado. Pero el significado de 'El actual rey de Francia' no puede ser una persona porque no existe un rey de Francia. En tal caso parafraseamos la oración, que tiene la forma sujeto-predicado, en otra oración más compleja: 'Existe uno y sólo un rey de Francia y todo actual rey de Francia es calvo'. Esta oración es notoriamente falsa y todos sus componentes poseen significado. 'Poseer significado' significa para Russell, 'se refiere a', 'hace referencia a'.

'El actual rey de Francia' es una descripción que cuando se la emite con seriedad en una ocasión dada, puede pretender denotar un individuo definido. Lo mismo vale para 'aquella caléndula', que denota una flor definida en el momento y lugar en que escribo estas líneas. Las expresiones de la forma 'el F' se denominan descripciones definidas. Por razones de simplicidad deben tener análisis semejantes. El ejemplo acerca del rey de Francia muestra que 'el F' no se refiere necesariamente a algo. Superamos la dificultad traduciendo las oraciones de la forma 'El F es G' a 'Una y sólo una cosa es F y todo lo que es F es G'. En esta teoría de las descripciones definidas la frase denotativa 'el F' aparece como sujeto gramatical, pero debido a que requiere tal análisis no puede ser lo que Russell llama 'sujeto lógico'. Es decir, no es el sujeto de la oración según el análisis lógico. La oración analizada no tiene un sujeto sencillo.

Volvamos a Stalin. Russell podría decir, de modo sumario, 'No confío en Stalin' refiriéndose a un hombre que ha sido para él un objeto inmediato. Pero si yo digo hoy 'Stalin se transformó en un ogro' me refiero al mismo hom-

bre, pero no hay en *mi* experiencia un objeto inmediato al que me refiero. Para una teoría referencial del significado este no es un problema. 'Stalin', puede decirse, significa el mismo hombre en la emisión de Russell que en cualquiera otra emisión. Esto es, significa el hombre que denota. Pero aquí interfiere la teoría empirista del conocimiento que sostiene Russell. El significado de todos nuestros términos se adquiera mediante la experiencia. De acuerdo con Russell esto implica que un análisis correcto del significado involucrará las experiencias a partir de las cuales se adquirió el significado. Lo que Russell significa con 'Stalin' es el mismo hombre con el que estuvo en relación directa. Al no haber tenido ese privilegio, lo que yo significo con 'Stalin' es, quizá, 'el déspota que gobernó la Unión Soviética durante los primeros años de mi vida', o 'el responsable de transformar el leninismo en una tiranía', o cosas parecidas. Este procedimiento tiene una notable consecuencia. Mi amigo, quizá, significa con 'Stalin', 'el hombre cuyo liderazgo impersonal impidió la destrucción de Moscú'. Aunque podemos comunicarnos a la perfección, no significamos la misma cosa con nuestras palabras. Esto no afecta a Russell:

"Cuando una persona usa una palabra no significa la misma cosa que otra persona significa con la misma palabra. He oído decir, a menudo, que esta situación es poco afortunada. Esto es un error. Sería realmente fatal si la gente significara las mismas cosas mediante sus palabras. Ello haría imposible toda relación y haría del lenguaje la cosa más inútil e incurable que se pudiera imaginar, porque el significado que alguien atribuye a las palabras que usa tiene que depender de la naturaleza de los objetos con los que esa persona está en relación directa. Como personas diferentes están en relación directa con objetos diferentes, tales personas no podrían hablar entre sí a menos que atribuyeran a sus palabras significados diferentes. Tendríamos que hablar únicamente de lógica —un resultado no completamente desdenable. Consideremos, a modo de ejemplo, la palabra 'Picadilly'. Quienes tenemos relación directa con Picadilly atribuímos a esa palabra un significado muy distinto que el que le atrib-

buye la persona que nunca ha estado en Londres. Si suponemos que uno de nosotros viaja al exterior y se explaya sobre Picadilly, transmitirá a sus oyentes proposiciones muy distintas de las que él tiene en su mente... Si alguien insistiera en un lenguaje no ambiguo, sería incapaz de contar en su país lo que ha visto en países extranjeros. Sería muy incómodo tener un lenguaje no ambiguo. En consecuencia, es un acto de misericordia que no tengamos uno." (LK, pág. 195-6)

Como corolario, "Un lenguaje lógicamente perfecto —si se lo pudiera construir— no sólo sería intolerablemente prolijo sino que, en cuanto a su vocabulario, sería en gran medida privado respecto de cada hablante" (pág. 198).

Una teoría del significado —según mi punto de vista— versa sobre lo que es público en el lenguaje, [acerca de lo que hace posible la comunicación. Tiene como objeto aquello para lo que Frege postuló algo público y objetivo que denominó el 'sentido' de nuestras palabras. Russell rechazó a Frege y optó por una teoría referencial del significado. Su teoría del conocimiento lo lleva a concluir que el significado es esencialmente privado.] De acuerdo con esta teoría del significado la comunicación se produce gracias a la existencia fortuita de la ambigüedad.

A primera vista, uno podría suponer que un partidario de las ideas favoreciera la noción de lenguaje privado, mientras que un referencialista se ocupara de los lenguajes públicos.] Después de todo, [aquello a lo que nos referimos es típicamente público, mientras que las 'ideas' son irremediabilmente privadas. Pero lo que resulta, en definitiva, es precisamente lo contrario.] Debido a su teoría del conocimiento, [el archireferencialista Russell sostiene que el significado es privado] y que la comunicación sólo se produce mediante la ambigüedad. Locke, en cambio, reconoce (aunque no le interesa una teoría al respecto) la aceptación común de los términos compartida por la gente.

La medida de la privacidad del lenguaje postulado por Russell depende de la teoría del conocimiento! Únicamente nos es permitido hacer referencia, sin necesidad de análisis, a [objetos inmediatos]. Hacemos referencia a estos objetos mediante nombres, nombres reales, [nombres propios en sentido lógico]. Russell los describe así:

"En determinado momento existen ciertas cosas que un hombre 'aprehende', ciertas cosas que están 'ante su mente'. Ahora bien, aunque es muy difícil definir 'aprehensión' ('awareness'), no es nada extraño afirmar que aprehendo tales y cuales cosas. Si se me pregunta por lo que aprehendo, puedo responder que aprehendo esto, aquello, aquello otro, etc., indicando una colección heterogénea de objetos. Si describo esos objetos puedo, por supuesto, describirlos de manera equivocada. En consecuencia, no puedo comunicar con certidumbre a otra persona cuáles son las cosas que aprehendo. Pero si me hablo a mí mismo y las denoto mediante lo que he denominado nombres propios, en vez de hacerlo mediante palabras descriptivas, entonces no puedo equivocarme." (LK, pág. 130) *lógica y conocimiento*

Quando me hablo a mí mismo empleando nombres propios en sentido lógico 'No puedo equivocarme', dice Russell. Recordemos a Berkeley (citado en el capítulo 4): 'En tanto restrinjo mis pensamientos a mis propias ideas, despojadas de palabras, no veo cómo puedo equivocarme con facilidad'. Russell casi terminó aceptando la posición de Berkeley, aunque comenzó manifestando hacia ella una violenta oposición. El problema surge respecto de los elementos que 'aprehendemos directamente'. En el primer esbozo de su teoría, podíamos aprehender directamente a Stalin o a la pipa de Russell. Pero la pipa de Russell es un objeto perdurable: fue parte una vez de una raíz y ahora está reverentemente ubicada en un museo en Ontario. A medida que la teoría se fue desarrollando, Russell comenzó a sostener que él no aprehendía directamente su pipa. Para ejemplificar la cuestión, Russell sostuvo un trozo de tiza, y observó: "Esto es blanco... No quiero que pien-

sen acerca del trozo de tiza que sostengo, sino en determinar qué ven cuando miran la tiza" (pág. 198). 'Esto' cuando se lo usa como un nombre, no denota la tiza, tal como lo hace en el lenguaje corriente, sino algo así como el dato sensorial de la tiza.

Es un hecho propicio que la palabra 'esto' pueda ser usada como un nombre propio, porque

"es muy difícil obtener un caso de nombre propio, en sentido estrictamente lógico de la palabra. Las únicas palabras que uno usa como nombres en el sentido lógico son palabras como 'esto' o 'eso'. Uno puede usar 'esto' como un nombre para hacer referencia a un particular con el que tenemos en ese momento una relación directa. Decimos 'esto es blanco'. Si se acepta que 'esto es blanco', y con 'esto' se significa lo que se ve, entonces se usa 'esto' como nombre propio. Pero, si se intenta aprehender la proposición que expreso, cuando digo 'Esto es blanco', no puede hacerse tal cosa. Si este trozo de tiza es considerado un objeto físico, entonces no se usa un nombre propio. Sólo cuando 'esto' se usa estrictamente, para hacer referencia a un objeto efectivo de los sentidos, es en realidad un nombre propio. Y esta es una propiedad extraña para un nombre propio, a saber, que difícilmente significa lo mismo en dos momentos sucesivos y que no significa lo mismo para el hablante y para el oyente. Es un nombre propio *ambiguo*, pero pese a ello es un nombre propio, y es casi la única cosa que puedo concebir que se usa, adecuada y lógicamente, en el sentido en que hablo de nombre propio" (pág. 201).

Un concurrente astuto preguntó, "Si el nombre propio de una cosa es un 'esto' que varía de momento en momento, ¿cómo es posible argumentar?". Russell respondió:

"Puede mantener 'esto' por uno o dos minutos. Hice ese punto y hablé acerca de él durante algún breve tiempo. Quiero decir que varía a menudo. Si usted argumenta con rapidez, puede adelantar algo antes de que [esto] acabe. Creo que las cosas duran un tiempo finito; una cuestión de segundos o de minutos, o de lo que sea." (pág. 203)

Estas consideraciones muestran lo que Russell quiso decir en la larga cita con la que comenzamos el capítulo.

Russell pensó que el lenguaje nos hace "suponer que un nombre propio puede ser usado significativamente para hacer referencia a una entidad individual. Suponemos que existe una cosa, más o menos persistente, llamada 'Sócrates', porque se asigna el mismo nombre a una serie de acontecimientos que nos inclinamos a considerar como los aspectos de ese ser". Una nueva teoría acerca del lenguaje se propone convencernos de que no hay una entidad tal respecto de la cual tenemos conocimiento. Sócrates, Stalin, la pipa de Russell y el pulgar izquierdo de alguien, son construcciones lógicas hechas a partir de entidades (denotadas por distintas emisiones de la palabra 'esto') respecto de las cuales tenemos conocimiento.

Nunca se destacará suficientemente que la teoría referencial del significado que he atribuido a Russell no es totalmente responsable de la peculiar metafísica del atomismo lógico. La teoría de la adquisición del lenguaje sostenida por Russell, derivada de un empirismo progresivamente extremo, es lo que lo fuerza en aquella dirección. Russell supone que las expresiones significan lo que denotan y que podemos saber qué significa una expresión sólo si estamos en relación directa, mediante una experiencia efectiva, con lo denotado. En consecuencia, muy pocas expresiones tienen significado. La mayoría de las descripciones y de los nombres son lo que Russell llama expresiones incompletas, y las oraciones en las que aparecen tienen que analizarse en términos de oraciones en las que esas expresiones no aparecen. Es perfectamente posible sostener una teoría referencial del significado para los nombres propios corrientes, como sería 'Stalin', alegando que solamente denotan y que no tienen un sentido fregeano.⁶

⁶ Saul Kripke, "Naming and Necessity", en *Semantics of Natural Languages*, D. Davidson y G. Harman (comp.) (Dordrecht: Reidel, 1972).

Russell no sostuvo su atomismo lógico durante mucho tiempo. Escribió mucha filosofía después de 1924, pero muy poco de ella estaba en esa línea. Es posible sostener que gran parte de las obras publicadas entre 1912 y 1924 fue una consecuencia de la mala influencia que Wittgenstein ejerció sobre él. Aunque las doctrinas de Russell aparentan ser diferentes de las sostenidas por Wittgenstein en el *Tractatus*, es como si Russell se hubiera sentido obligado a hacer que su teoría del lenguaje y del conocimiento siguieran el camino trazado por el *Tractatus*. Y esto fue desastroso porque el *Tractatus* no trata temas de teoría del conocimiento, y la teoría radical de la adquisición del lenguaje sostenida por Russell, ubicada en un entorno extraño, lo condujo a extremos del tipo de los citados.

Este diagnóstico no es necesariamente correcto. Quizá, *Individuals*, el libro de P. F. Strawson provee el más desarrollado cuerpo de doctrinas explícitamente opuestas a las sostenidas por Russell. Strawson sostiene que es imposible tener un lenguaje si no somos capaces de decir los tipos de cosas que decimos, sin dar por supuesta la existencia de cuerpos, tanto materiales como humanos. El análisis disolvente que Russell ofrece de Stalin y de las pipas, es en principio imposible. Así como Russell nos advirtió acerca de la influencia del lenguaje sobre la filosofía, también Strawson denuncia los desastrosos efectos de la teoría de Russell acerca del lenguaje. Todo se origina —arguye Strawson— en la errónea teoría referencial del significado sostenida por Russell. Por cierto que hay algo de verdad en esto. Si Russell hubiera aceptado como un concepto del significado la noción fregeana de sentido, opuesta a referencia, habría encontrado mucho menos natural combinar su teoría del conocimiento con su teoría del lenguaje para producir su portentosa metafísica. Pese a ello, la teoría de la adquisición del lenguaje me parece tan importante como aquella.

No todo en Russell depende de la teoría referencial y de la adquisición del lenguaje. Nuestra cita inicial menciona la 'lógica basada en la forma sujeto-predicado, con su metafísica de substancia-atributo', ambas enfadosas para Russell y ambas, para él, superadas. Nuestras gramáticas suelen analizar las oraciones apelando a la forma sujeto-predicado. El sujeto aparenta hacer referencia a algo que tiene predicados. Por ello (pensó Russell) surge una ontología de substancias (a las que se refieren los sujetos) que poseen atributos (designados por predicados). Es una ontología extraña porque la substancia se transforma en una especie de cojín interior en el que se insertan los alfileres de los atributos. Antes de tener clavados los atributos, la substancia parece ser lo que Locke, tiempo antes, llamó con ironía un 'no sé qué'. Este es un punto de vista demasiado simplista de la substancia, que surge de un conjunto de doctrinas filosóficas relacionadas. Adviértase, sin embargo, cómo la teoría de las descripciones al eliminar los sujetos en favor de oraciones construidas con cuantificadores ('algunos' y 'todos') nos muestra cómo hablar del mundo sin postular substancias a las cuales hacen referencia los sujetos. El sujeto gramatical es eliminado. Este punto de vista fue desenvuelto después en la obra de W. v. O. Quine. En su libro *Word and Object* defiende un 'lenguaje canónico' liberado, en base a técnicas como la de la teoría de las descripciones, de expresiones referenciales y, por ello, de cualquier inclinación a postular substancias. Esto no prueba que una teoría de las substancias sea equivocada sino que Russell merece alguna aprobación cuando dice que ni la lógica basada en la forma sujeto-predicado ni la metafísica de substancia-atributo habrían sido inventadas por personas que no hablan un lenguaje como el nuestro. Hay pues una firme insinuación de que tanto la lógica como la metafísica son artefactos lingüísticos y no la realidad.

EL APOGEO DEL SIGNIFICADO

El problema que plantea la distinción substancia-atributo y el problema relativo a si conocemos entidades como Stalin, están íntimamente relacionados. Strawson se opone firmemente a Russell en ambas cuestiones. La primera parte de *Individuals* defiende substancias (de cierto tipo) y la segunda defiende la antigua gramática. En particular argumenta que no podríamos aprender como lengua materna un 'lenguaje canónico' construido en la línea de Russell y de Quine. Podemos dominar este tipo de lenguaje sólo porque ya conocemos un lenguaje 'ordinario' que nos permite referirnos de modo directo a cosas particulares perdurables.

Estos problemas son, al mismo tiempo, de interés común y de permanente importancia. Una manera de desarrollarlos consistiría en dar una explicación de las teorías de Strawson acerca del lenguaje y su relación con la teoría del conocimiento. Existe otra posibilidad: tomar seriamente la alegación que hace Russell de que ha encontrado la 'forma lógica' de las cosas que decimos y que subyace a la 'forma gramatical' que está en la superficie. Retomaremos esto en el próximo capítulo y lo relacionaremos con la obra de los lingüistas, tanto del siglo diecisiete como del siglo actual. En definitiva, ello nos conducirá a la misma familia de problemas acerca de la distinción substancial-atributo. Sin embargo, nos brindará un mecanismo de solución nuevo y potencialmente efectivo.

8. LUDWIG WITTGENSTEIN Y LA ARTICULACIÓN

Russell estaba convencido de haber descubierto que la forma lógica difiere de la forma gramatical. "El rey de Francia es calvo" es una oración cuya forma gramatical resulta ser [sujeto (El rey de Francia)] + [predicado (es calvo)]. Pero su forma lógica es una conjunción de tres oraciones, ninguna de las cuales tiene la forma sujeto-predicado: existe al menos un rey de Francia, existe a lo sumo uno, y todo rey de Francia es calvo. La noción de forma lógica requiere ser aclarada.

Se dice que un argumento deductivo es *válido* si la conclusión se sigue de las premisas. (Este es un uso técnico del término 'válido'. En el lenguaje común un argumento válido es, a menudo, simplemente un argumento convincente. Un argumento puede perder persuasión racional por dos razones distintas: puede ser inválido, o puede que se sepa que no todas las premisas son verdaderas. La validez, en la terminología de los lógicos, está conectada con la consecuencia deductiva, no con la corrección de las premisas.) Se sostiene, corrientemente, que un argumento deductivo es válido en virtud de su forma, no en virtud de su contenido. Así, "Todos mis maestros son hombres, todos los hombres son mortales, en consecuencia todos mis maestros son mortales" no es válida en virtud de algo acerca de los maestros varones. La validez se relaciona con la forma 'todos los A son B, todos los B son C, en consecuencia todos los A son C'. Desde Aristóteles los

lógicos han expuesto esquemas de argumentos válidos. Un argumento cuyas premisas y conclusión tienen las formas de los pasos de un esquema argumentativo válido, es en sí mismo un argumento válido. De tal manera, uno tiende a pensar que la conclusión 'todos mis maestros son mortales' tiene la forma indicada en el esquema de la conclusión, "Todos los A son C".

Por otra parte, una oración específica puede servir como premisa o como conclusión en muchos argumentos válidos y puede encajar en diferentes esquemas formales. Si prestamos atención a la aparición de la misma oración en varios argumentos diferentes, podemos describir con consistencia distintos aspectos de su forma en ocasiones distintas y podemos concluir, por ello, que no hay tal cosa como *la* forma lógica. Esta observación es hecha, mucho más polémicamente, por Strawson:

"Quedan por mencionar alguna de las maneras en que ciertas personas han hablado equivocadamente de forma lógica. Una de las más comunes es la referencia a '*la* forma lógica' de un enunciado; como si un enunciado no pudiera tener nunca más que un tipo de fuerza formal; como si los enunciados pudieran ser agrupados, respecto de sus fuerzas formales, en clases mutuamente excluyentes, tal como se agrupan los animales en un zoológico respecto de sus especies. Afirmar que un enunciado tiene cierta forma lógica es señalar, simplemente, cierta clase general de, por ejemplo, inferencias válidas, en las cuales el enunciado puede desempeñar algún papel. No es excluir la posibilidad de que existan otras clases generales de inferencias válidas en las cuales el enunciado puede desempeñar algún papel."¹

La más prominente de esas anónimas 'personas' a que Strawson hace referencia, aunque sin identificarla, tiene que ser Russell. La pretensión de Russell de investigar *la*

¹ P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (Londres: Methuen; Nueva York: Wiley, 1952), pág. 53 [vers. esp., *Introducción a una teoría de la lógica*, Buenos Aires, Nova, 1969.]

forma de algunas oraciones sólo es refutada por las observaciones de Strawson si suponemos que Russell únicamente tomaba en cuenta la fuerza que tienen las oraciones para aparecer en las inferencias. En realidad, la pretensión de Russell es mucho mayor. Afirma que toda oración tiene cierto rasgo, su forma lógica, que hace posible que tal oración tenga significado en todas aquellas emisiones en las que tiene significado. Esa forma lógica se relaciona con la extensión de las condiciones bajo las cuales la oración es verdadera cuando se la emite. Más aún, esa forma lógica será el núcleo subyacente a las formas lógicas que Strawson reconoce para una oración específica. Predicará cuáles son las formas argumentativas que en la oración tienen la fuerza adecuada para servir como premisa o como conclusión.

Tradicionalmente, los lógicos se interesaron en la inferencia. Pero tomemos con más seriedad el otro lado de la concepción de Russell acerca de la forma lógica única: el que se relaciona con las condiciones bajo las cuales una oración es verdadera. Esto nos conduce a una línea de pensamiento que se destaca en el *Tractatus* de Wittgenstein. De acuerdo con una teoría muy popular de la verdad, las verdades concuerdan, de alguna manera, con los hechos. De tal manera podría esperarse que la estructura de una oración que expresara una verdad concuerde con la estructura del hecho que ella expresa. La estructura de los hechos podría entonces ser investigada descubriendo la forma lógica de las oraciones verdaderas que les corresponden. Este escueto pensamiento nos invita a practicar en gran escala la metafísica especulativa. ¿Podemos descubrir algo fundamental acerca de las posibilidades del mundo, investigando la forma lógica de nuestras oraciones? Esto puede parecer una monstruosa filosofía especulativa. Por cierto que no podemos descubrir algo acerca del mundo a través del análisis lingüístico o lógico. Por

supuesto, tal análisis sólo nos enseñará las formas posibles de los hechos. Podríamos aprender que si F es un hecho, tiene tal y cual forma; pero no que F es un hecho. Además existe en el *Tractatus* (aunque creo que no en Russell) un elemento que podríamos denominar 'idealismo lingüístico'. Es decir, la estructura de los hechos posibles y, en consecuencia, del mundo con el que estoy relacionado, está limitada por mi lenguaje. "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (5.6). "Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo" (5.62). El realista dice con irritación que el mundo está allí, haya o no lenguaje. Berkeley, el idealista, dice que ser es ser percibido; no existe otro mundo que el percibido. El idealista lingüístico extremo diría: ser es ser referido lingüísticamente; no existe el mundo, aparte del referido lingüísticamente. Una doctrina más débil no es totalmente extraña al *Tractatus*: la aptitud de ser es la aptitud de ser referido lingüísticamente. El mundo es autónomo, pero las posibilidades del mundo no lo son. El mundo vive una vida propia, pero sólo dentro del 'andamiaje lógico' de mi lenguaje.

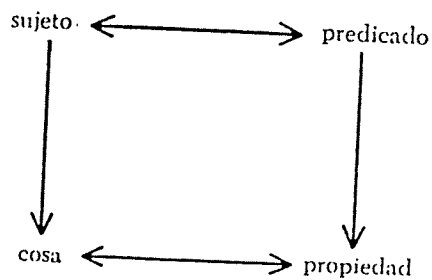
Tendremos ocasión de meditar algo más respecto del 'idealismo lingüístico'; pero no ahora. Russell no participó de él. Baste decir que con el concepto de forma lógica Russell perseguía cosas más importantes que la aptitud de la fuerza de las oraciones para aparecer en este o aquel argumento válido. Para comprender parte de lo que Russell y Wittgenstein estaban haciendo, daré un paso atrás en el tiempo, y luego otro hacia adelante. Llegaré hasta el presente, pero primero volveré una vez más al siglo diecisiete.

Los estudiosos de Port Royal no solamente produjeron el libro clásico de lógica sino también la gramática clásica, y consideraron que esta última era una contribución

más fundamental que su lógica. Port Royal fue parte de una industria en expansión: la de escribir libros de gramática. Por un tiempo, la gramática —que antes y después fue un tormento para los estudiantes y un complicado placer para un puñado de especialistas— fue por un momento una preocupación central para los intelectuales. En particular, surgió una serie de investigaciones acerca de la llamada gramática general o universal. El breve libro de Chomsky, *Cartesian Linguistics*, constituye una guía estimulante respecto de alguna de esas tendencias, aunque está fuerte y expresamente coloreada por las preocupaciones de su autor; preocupaciones que pronto discutiremos. El capítulo 4 del libro de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, es una fuente de información más densa que muestra otros aspectos de dicha empresa. En particular, Chomsky considera que la 'gramática universal' significa una única gramática que subyace a todo idioma humano. En oposición, Foucault nos recuerda que en aquel momento se desarrolló la idea de una gramática universal de cada lenguaje particular; una gramática que no perteneciera, necesariamente, a algún otro lenguaje. Un indicador instructivo de esa dirección es el título de un libro publicado en 1704 por Claude Buffier, *Los elementos de la metafísica o la gramática francesa de acuerdo a un nuevo plan*. La gramática del francés coloquial era una manera de hacer metafísica.

El problema central de la metafísica de la época se derivaba inevitablemente de la doctrina de las ideas, pero no era inherente a las ideas mismas. Podemos comenzar a ver un problema contemplando el trío: ideas, palabras, cosas. Las cosas son totalidades, pero las palabras están articuladas. La caléndula es, al mismo tiempo, un color anaranjado brillante, está a dos pulgadas de distancia y tiene siete pétalos. Pero nuestras aseveraciones acerca de la caléndula contienen pequeños trozos articulados: 'La

caléndula es de color naranja y tiene siete pétalos'. En lo que respecta a nuestra idea de la caléndula no está claro si es articulada o no. Berkeley pensó que no lo era. En verdad, eso constituye una parte fundamental de su ataque a las ideas abstractas. No existe la idea abstracta 'color naranja'. Sólo existen las ideas de esta caléndula o de aquella mandarina, cada una con su propia naturaleza individual. No hay una articulación de la caléndula en color, por un lado, y pétalos, por el otro. Sólo hay ideas de ideas abstractas que llevan a pensar que las ideas podrían ser articuladas: podemos contemplar 'color naranja' y podemos contemplar 'ser flor'. Pero al margen de las variantes de la teoría de las ideas, ¿cómo funciona realmente la representación por medio de las palabras (sea de una idea o de cosas) cuando las palabras se presentan en una secuencia y la caléndula no? El análisis que se ofrece de manera más natural se refiere a las oraciones de la forma sujeto-predicado: 'La caléndula es de color naranja'. Trácese un cuadrado como el siguiente:

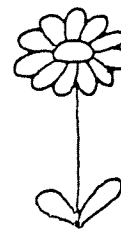


Afirmamos que *S* es *P*; *S* se refiere a una cosa. La referencia descende por el lado izquierdo del cuadrado. *P* indica una propiedad; la predicación descende por el lado derecho del cuadrado. Si estos dos señales descendentes tienen éxito, y nos referimos a una cosa o indicamos una propiedad exitosamente, entonces podemos comenzar a decir algo. Afir-

mamos que *S* es *P*. La aserción se produce a lo largo de la parte superior del cuadrado. La aserción es verdadera si la cosa a la que se hace referencia tiene la propiedad indicada por el *S* y el *P* unidos por la cópula. Si el mundo satisface la línea horizontal inferior, la aserción nos presenta un hecho.

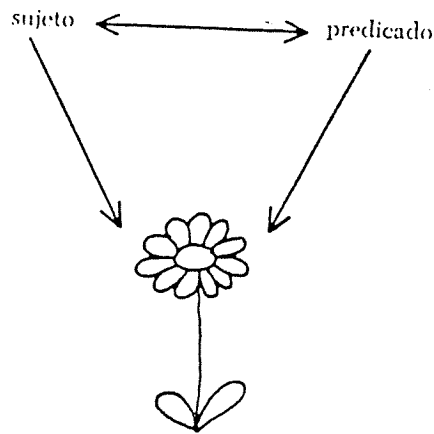
Tenemos aquí un esquema acabado en base al cual podemos fundar una teoría de la referencia, de las propiedades, de los hechos, de la verdad y del significado. Lamentablemente, cuando miramos un objeto no resulta claro que veamos una cosa, por un lado, y una propiedad, por el otro.

Lo que vemos se parece más a esto (exceptuando el color):



El problema de la gramática general consiste en explicar cómo es que en lenguaje articulado lleva a cabo la representación de una parte no articulada del mundo. Si hemos de ser fieles a nuestra experiencia tenemos que reemplazar el cuadrado por un triángulo:

EL APOCEO DEL SIGNIFICADO



Este diagrama es mucho más misterioso y plantea dos problemas: primero, ¿cómo operan de manera distinta las dos flechas descendentes?; segundo —el problema apremiante para los gramáticos generales—, ¿cuál es la naturaleza de la cópula, que une lo que está separado?

No hay una razón *a priori* para pensar que todo lenguaje tiene que hacer que la cópula funcione de la misma manera, de modo que pudiéramos tener diferentes gramáticas generales para diferentes familias de lenguajes. Durante el siglo diecisiete existían vestigios de un punto de vista histórico que llevó a conjeturar la existencia de una única gramática universal. Se suponía que antes de Babel había un único lenguaje. Todo lenguaje postbabiliano tendría que compartir algunos rasgos de aquél. Más aún, el hebreo sería el lenguaje más próximo al lenguaje pre-Babel. Por ello, muchos especialistas intentaron construir una gramática universal a partir del hebreo y trataron de que se adecuara al griego o al francés. Debido a que no funcionó muy bien, un número cada vez mayor de investigadores se inclinaron —como Buffier— a la ‘gramática filosófica’ (tal como la denominaron a veces) de len-

guajes particulares. Así surgió la gramática general o universal del francés.

El segundo aforismo del *Tractatus* es una respuesta espléndida, en una sola oración, al problema de la articulación: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”. Ambos diagramas acerca de la caléndula están equivocados porque suponen que la realidad, a la cual tienen que conformarse nuestras palabras, es la caléndula, esencialmente objetal. Por el contrario, el mundo no está hecho de caléndulas, y Trafalgar Square, y cordel, y mosquitos, y arco iris. El mundo está constituido por hechos. Además, los hechos están articulados y la oración que representa el hecho es, por su naturaleza, articulada (3.141). Por cierto, “la proposición es una figura de un estado de cosas sólo en cuanto está lógicamente articulada (4.032). Así como se afirma que “La proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres” (4.22), también se dice del estado de cosas representado por la proposición que “los objetos se adecuan unos a otros como los eslabones de una cadena”.

Los especialistas nunca van a concordar respecto de qué son los ‘objetos’ de que habla Wittgenstein. No son cosas físicas, caléndulas y rieles de cortinas. Es probable que Russell pensara que los objetos de que hablaba Wittgenstein fueran datos sensoriales como el escorzo de la tiza que se mencionó en el capítulo precedente. Esto está mal, ciertamente, porque los objetos del *Tractatus* son tan permanentes como un lenguaje. El problema de determinar con exactitud qué son, tendrá ocupada a la industria dependiente del *Tractatus* por algún tiempo. No agregaré mis especulaciones en este punto. Es suficiente decir que Wittgenstein está resolviendo en parte el viejo problema de la gramática general y que lo hace introduciendo una nueva manera de comprender el mundo. El problema de la gramática general resulta insoluble para un mundo ob-

jetal, de modo que si conseguimos hablar de manera verdadera el mundo no puede ser una colección de cosas, sino de hechos que ya tienen la articulación necesaria. Más aún, los hechos no se conciben como compuestos por cosas con propiedades, sino como un nexo de 'objetos'. La proposición analizada no tiene sujeto y predicado, sino que es una concatenación de nombres.

La teoría de las descripciones y la asociación de Wittgenstein con Russell en el momento crucial, fueron esenciales para que se abandonara el modelo sujeto-predicado. Wittgenstein fue más lejos que nadie en el intento de crear un nuevo modelo y, por ello, remodeló su mundo. Pese a la enorme influencia que Wittgenstein tenía sobre Russell, este último no tomó muy en serio esta parte del Tractatus. No creo que Russell pensara alguna vez que el mundo está compuesto por hechos, no por cosas. Recuérdese su ejemplo: 'Esto es blanco'. Algo, posiblemente algún dato sensorial, es referido mediante 'esto', un nombre propio en sentido lógico. Se dice que la cosa referida tiene la cualidad de ser color naranja. Pareciera que volvemos al diagrama del cuadrado trazado antes. El mundo de Russell está constituido por particulares que poseen universales. Russell trató de descubrir qué son los particulares.

La distinción trazada por Russell entre forma lógica y forma gramatical puede ser engañosa. Quizá, la forma lógica es la forma gramatical profunda. Su forma lógica es, en parte, un intento por resolver lo que en una etapa anterior se hubiera denominado el problema fundamental de la gramática. Además, es también el intento de solucionar un problema de lo que, en la última década más o menos, llegó a llamarse gramática. Aquí debemos separarnos de los viejos gramáticos y tomar en cuenta a los nuevos, el más notable de los cuales es Noam Chomsky. ¿Qué es una gramática? En sus primeras obras Chomsky dice que

una gramática es un algoritmo que sirve para distinguir las oraciones gramaticales de las no gramaticales. Es un conjunto de reglas que pueden ser aplicadas mecánicamente a una secuencia de palabras para determinar si tal secuencia es una oración gramatical, o en qué medida lo es. Todo lenguaje natural es potencialmente infinito: el número de oraciones gramaticales no tiene un número fijo. Si existiera tal límite podríamos catalogarlas a todas y nuestro algoritmo, aunque simple, resultaría tedioso. Permitiría ver si cierta secuencia de palabras aparece en la lista. Pero no existe límite para las oraciones del inglés o del castellano. La gente puede reconocer todo tipo de oraciones, como oraciones gramaticales, aunque nadie las haya emitido antes.

Una gramática tiene que ser algo más que un algoritmo. Debería ser también un modelo de los que permiten a la gente reconocer nuevas oraciones gramaticales, cualquiera sea el mismo. El modelo más natural emplearía algún sistema generativo en el que resultara claro cómo se proyectan las nuevas oraciones a partir de una base relativamente sencilla. En el enfoque de Chomsky este modelo es sustentado por una distinción entre "estructura de superficie" y "estructura profunda". La estructura de superficie está representada por las oraciones que emitimos y escribimos. La estructura profunda subyacente es un conjunto de estructuras y reglas de núcleo simple (*simple kernel*), que sirven para delinear a éstas, de modo que se pueda generar la estructura de superficie. En sus trabajos más recientes Chomsky propone un tipo de gramática más enciclopédica que consiste en dos tipos de trazados. En primer lugar tenemos la gramática profunda, trazada en relación con la gramática de superficie, tal como acabamos de indicar. Pero luego se traza la gramática de superficie, a su vez, en relación con una "lectura" que es la aceptación común de la oración cuando se la emite efectivamente. Así

la gramática forma parte de una teoría acerca de cómo entendemos lo que se dice.

En nuestra discusión relativa a las ideas innatas hemos advertido un corolario adicional que Chomsky deduce para este programa. El sistema de proyecciones que acabamos de describir es específico y completo. Muchos de tales sistemas concordarían con el habla efectiva que escucha un niño. Sin embargo, con mucha rapidez el niño ubica, aproximadamente, el sistema correcto. Es decir, aprende a hacer proyecciones casi de manera correcta. El habla que se escucha 'afecta la determinación' (en el sentido introducido en el capítulo 6) de la gramática que el niño ha de adquirir. Por ello, el niño tiene que tener una estructura gramatical innata. Pero un niño nacido de padres ingleses, por ejemplo, aprenderá la gramática del medio lingüístico en el que crece. En consecuencia, viene al mundo con cientos de gramáticas innatas que se extienden en el mundo desde las Islas Malvinas hasta Murmansk o bien todos los lenguajes tienen una única estructura subyacente, que es innata en toda criatura humana.

La idea de Russell acerca de la forma lógica, en tanto opuesta a la forma gramatical, es notoriamente parecida a la idea de Chomsky acerca de la gramática profunda, en tanto opuesta a la gramática de superficie. Por cierto que las formas de que habla Russell, que ahora denominamos lógica de predicados de orden uno, no tienen la apariencia del núcleo (*kernel*) del que habla Chomsky. En muchos cursos de lógica para principiantes se enseñan reglas de proyección que permiten transformar las oraciones de un lenguaje que nos es familiar —el castellano o el inglés, por ejemplo— en una forma lógica subyacente uniforme. Es decir, se enseñan reglas de proyección para ir de la estructura profunda (lógica de orden uno) a la gramática de superficie (oraciones del castellano). Un defensor extremo de tal programa es Donald Davidson, cuya teoría

del significado y de la verdad es el tema del capítulo 12.

Los seguidores de Chomsky piensan que el programa de Davidson no funcionará bien. Sostienen, en términos generales, que una versión sofisticada de la estructura sujeto-predicado es una guía inicial apta para la estructura profunda. Tenemos aquí una transformación notable de antiguos problemas acerca de las distinciones sujeto-predicado y sustancia-atributo. Todavía es una pregunta sin respuesta qué es la estructura profunda del castellano o de cualquier otro idioma. Una respuesta, la de Russell y Davidson, lleva a sostener el punto de vista de que la metafísica apoyada en la distinción sustancia-atributo surge como consecuencia de una teoría gramatical errónea, lo cual es una razón de peso, aunque no concluyente, para deducir que es errónea. Otra respuesta —la de los seguidores de Chomsky— es que el atisbo gramatical, básico, antiguo, estaba en lo cierto. Y esto puede ayudar a reestablecer la metafísica del tipo sustancia-atributo. Tenemos aquí el ejemplo de una pregunta pendiente que podría llegar a responderse muy pronto de manera razonable y cuya respuesta se considerará, ciertamente, que importa a la filosofía. Chomsky ha aseverado ya que el resultado será una teoría de la mente humana. Supongamos que dijéramos, de acuerdo con el *Tractatus* de Wittgenstein, que los límites del lenguaje son los límites del mundo. En tal caso, las estructuras lógico-gramaticales que subyacen a nuestro lenguaje también serían las formas del límite de nuestro mundo.

9. A. J. AYER Y LA VERIFICACIÓN

Hasta cierto punto es posible caracterizar importantes contribuciones filosóficas como *críticas* o *especulativas*. La filosofía especulativa intenta construir teorías acerca de la realidad, o del cosmos, o de lo que sea, con el objeto de explicar rasgos problemáticos de aquello de lo que poco sabemos. Así, Leibniz es uno de los filósofos más especulativos. La palabra 'crítica' proviene de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Kant pensó que Leibniz, entre otros, había provisto al universo con una buena cantidad de estructuras que habían sido elaboradas a partir de fundamentos filosóficos inadecuados, cuando no imposibles. Las doctrinas especulativas de la monadología no son directamente falsas, sino que son, más bien, respuestas a una pregunta que no puede tener contestaciones verdaderas o falsas. Leibniz imaginó en vano —pensaba Kant— que la razón puede conocer los constituyentes últimos del universo. Pero ninguna respuesta a la pregunta '¿De qué está compuesto, en último extremo, el mundo?' puede ser correcta. Kant elaboró su *Crítica*, en parte, para explicar cómo es que tales preguntas suenan bien mientras que su planteo se basa en un error fundamental.

En términos generales, la metafísica especulativa enfrenta un problema y construye una teoría que lo resolverá. La filosofía crítica enfrenta un problema similar mostrando que tal problema es de tal índole que no puede tener respuesta, y explica además por qué podemos engañarnos suponiendo que la tiene. La distinción es crasa

A. J. AYER Y LA VERIFICACIÓN

porque, por supuesto, Kant tenía una 'teoría' para resolver los problemas de la filosofía, tal como la tenía Leibniz. Pero en la distinción trazada hay al menos este rasgo de verdad: La teoría de Kant funcionó dejando de lado algunos problemas, mientras que la teoría de Leibniz quiso dar respuesta a todos los problemas que se le ocurrieron.

Russell, en muchos sentidos, se parece a Leibniz, incluyendo el carácter especulativo de gran parte de su filosofía. Russell quiso respuestas proporcionadas por teorías muy generales. En los últimos años de su vida sentía desprecio por quienes descartaban dificultades rotulándolas 'pseudo-problemas'. Ahora que hemos prestado atención a algunos casos de filosofía especulativa en los que el lenguaje importaba de manera expresa, nos volveremos a la variante crítica. *La Crítica de la Razón Pura* de Kant es un análisis de las posibilidades y de las precondiciones del conocimiento. De modo explícito no está ocupado con el lenguaje, aunque comentaristas recientes —como P. F. Strawson y J. F. Bennett— han transformado partes de la obra en un tratado sobre el significado. El título del comentario de Strawson, *The Bounds of Sense* [vers. esp., *Los límites del sentido*, Madrid. Revista de Occidente, 1975] parecería ser un cuádruple juego de palabras basado en dos significados de 'bound' y dos significados de 'sense'. Pero los límites y excesos que se discuten no se refieren a los cinco sentidos sino a lo que puede decirse con sentido. Esta transformación de la filosofía crítica de Kant en una obra acerca del sentido es muy significativa. Sin embargo, en este capítulo presentaré una filosofía crítica que puede aprehenderse con mayor facilidad que la de Kant. Aunque en cierta manera es tan ambiciosa como la de Kant, es mucho menos compleja. Su palabra clave es 'verificación' y su origen se encuentra en Viena.

El club filosófico comúnmente conocido como el Círculo

de Viena, formado alrededor de Moritz Schlick durante la década del veinte, tuvo una inmensa influencia en la filosofía posterior que se escribió en idioma inglés. Esto se debió, en parte, a que el Círculo armonizaba con los modos empiristas de pensamiento que resultaron tradicionalmente atractivos a los pensadores anglosajones, y, en parte, porque el nacionalsocialismo diseminó al Círculo por el mundo de habla inglesa, desde Nueva Zelanda a California. En este capítulo me concentraré en un solo aspecto de tal influencia: el que se resume en el famoso principio de verificación. El principio se empleó como un vigoroso instrumento crítico destinado a eliminar la metafísica, demoler la pseudociencia y transformar la ética. Tuvo también un efecto más amplio, que algunos calificarían de insidioso, en la actitud predominante respecto del estudio de muchos problemas filosóficos: ciertos filósofos que jamás aceptarían un principio de verificación razonan como si lo aceptarían. El éxito del principio de verificación es sorprendente porque, como veremos, nadie consiguió enunciarlo.

Expresaré la cuestión de una manera menos paradójica.

La tesis fundamental del empirismo es que todo conocimiento se deriva de la experiencia. A esto el Círculo de Viena agregó una doctrina acerca del significado. ¿Cuándo un hablante hace una aserción acerca de una cuestión fáctica? Se argumentó que sólo cuando hay alguna relación entre lo que dice y alguna experiencia que podría tener relevancia para la verdad de lo que dice. Se han intentado diversos principios de verificación como formulación exacta de esta relación, pero todos fracasaron. Esto no deja de ser sorprendente porque, dadas las circunstancias, debería resultar fácil expresar la pretendida relación empirista entre aseverar una cuestión fáctica y las experiencias que tienen relevancia para la verdad de dicha cuestión fáctica.

Al decir que ningún pensador tuvo éxito al formular

esa relación quiero significar que para cualquier principio de ese tipo debe satisfacer *desiderata* generalmente admitidos y que todas las enunciaciones del mismo fracasaron en alcanzar tales requisitos. Algún sentido de los requisitos se puede hallar en el "Personal Report" de Karl Popper, escrito en 1953.¹ Popper nunca fue miembro del Círculo de Viena, pero se encontraba en esa ciudad y pese a su desacuerdo en ciertos puntos sustanciales, estaba preocupado por problemas similares a los que preocupaban al Círculo y tenía simpatía por sus metas. Esos filósofos tenían una fuerte formación en matemática o en las ciencias físicas o sociales, y estaban seguros de que la combinación del rigor de la lógica matemática con el método experimental eran los rasgos de una teoría del conocimiento correcto.

En esto se enfrentaban a la excitación intelectual existente en Viena en esa época. Además de especulación metafísica y teológica existía teorización de tipo marxista, y el psicoanálisis de Freud parecía a muchos intelectuales una de las más prometedoras invenciones humanas. Gran parte de este fermento influía en la ciencia. En realidad, la palabra alemana que corresponde a ciencia, que posee connotaciones mucho más amplias que la palabra inglesa, tiene que incluir inevitablemente en su ámbito esas actividades. Y esto es fuente de complicaciones, si uno no se preocupa por esas actividades y sin embargo considera a la ciencia como el paradigma de la actividad humana racional y el único camino para alcanzar conocimiento. De tal modo surge lo que Popper denomina el problema de la demarcación; la distinción de la ciencia buena, por un lado, y la ciencia mala o pseudociencia, por el otro.

La demarcación propuesta por Popper no era, necesaria-

¹ Reimpreso como capítulo I en Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963), págs. 33-65.

mente entre buenos adorables y malos repulsivos. Por el contrario, Popper pensaba que la especulación precientífica podría ser, y a menudo había sido, más audaz que la actividad científica meramente rutinaria. Pensaba, además, que tal 'metafísica' podría ser alentada como un prolegómeno a la ciencia. El Círculo de Viena era más radical. La mayoría de sus miembros sostenían que la línea de demarcación estaba dada por el significado mismo. La física tiene significado, la metafísica no lo tiene. Rudolf Carnap proclamó que "en el dominio de la *metafísica*, incluyendo la filosofía del valor y la teoría normativa, el análisis lógico proporciona el resultado negativo de que los supuestos enunciados de este dominio carecen totalmente de significado. Con ello se logra la eliminación radical de la metafísica".² Posteriormente, los miembros originarios del Círculo suavizaron un poco esos pronunciamientos y dijeron que estaba en cuestión algo denominado 'significado cognoscitivo'. Pero lo substancial no cambió: las oraciones declarativas que carecen de significado cognoscitivo no pueden usarse para decir cosas; tales oraciones no formulan aseveraciones; en el mejor de los casos excitan emociones o sugieren innovaciones que no pueden expresar de manera efectiva. Como dijo Schlick, "La metafísica se derrumba no porque la solución de sus problemas sea una empresa para la que la razón humana resulta insuficiente (tal como pensó Kant), sino porque no existen tales problemas".³

Carnap consiguió apuntarse cierto éxito retórico citando pasajes de Martin Heidegger que concluyen con la

² "The Eliminations of Metaphysics through Logical Analysis of Language" (1932), trad. en *Logical Positivism*, A. J. Ayer (comp.) (Nueva York: Free Press, 1959), págs. 60-1. Esta antología se cita de aquí en más, LP [vers. esp.: *El positivismo lógico* (México, Fondo de Cultura Económica, 1965)].

³ "The Turning Point in Philosophy" (1930), en LP, pág. 57.

curiosa oración "La Nada anonada" (LP, pág. 69). Después de sacarlos de contexto y de forzarlos en inglés coloquial, la frase parece carente de significado de acuerdo con cualquier pauta. Pese a ejemplos tan gruesos, resultó difícil formular un criterio general de significatividad que permitiera eliminar a la metafísica de un solo golpe. No debemos prestar mucha atención al slogan de Schlick, reiteradamente citado, "El significado de una proposición es su método de verificación".⁴ Este lema podría considerarse una teoría acerca de qué son los significados. Pero, tal como aclara Schlick en la página siguiente, su preocupación es, básicamente, un 'criterio del significado', es decir, un test para acotar las omisiones con significado.

La idea básica es que toda proposición genuina es verificable. Todos admitían que muchos enunciados con significado no son de hecho verificables. Con ocasión de realizar una investigación podemos llegar a decir que uno de los ochenta condensadores era defectuoso y que un cortocircuito causó el incendio que destruyó recientemente un módulo espacial, pero no existe de hecho ningún modo de seguir adelante y de descubrir cuál de los condensadores fue el responsable del siniestro. Sin embargo, 'El condensador 5 causó el incendio' es claramente significativa. También lo es la proposición de que las hormigas heredarán la tierra una vez que se extinga la humanidad. Por 'verificable' no podemos entender 'verificable de hecho', sino 'verificable en principio'. Algo es verificable en principio si es lógicamente posible verificarlo. No es lógicamente imposible que una vez que nuestra raza se extinga surja otra que verifique nuestra predicción acerca de las hormigas. No es lógicamente posible que el técnico

⁴ "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, XLVI (1936), 261; reimpresso en *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl y W. Sellars (comp.) (Nueva York: Appleton-Century Crofts, 1949), págs. 146-70.

aeroespacial que colocó el condensador número 5 confiese mañana que instaló deliberadamente un elemento defectuoso. Verificable realmente, en la práctica' provee un criterio de significatividad demasiado restringido. Excluye mucho de lo que posee significado para los miembros del Círculo de Viena. De tal manera se lo rectifica en términos de 'verificable en principio' o 'verificable en teoría'.

Además, surge el problema de especificar si verificable significa o no 'completamente establecido'. Hubo cierta tendencia a aceptar este punto de vista, porque durante algún tiempo el concepto de verificación concluyente pareció claro. Pero era demasiado restringido porque ninguna proposición verdaderamente universal, ni siquiera 'Todos los hombres son mortales', puede ser verificada concluyentemente, porque no todo caso pasado, presente y futuro puede ser examinado, ni siquiera en principio. Esta dificultad tampoco se restringe a las proposiciones universales. Surge, aun, para enunciados acerca de cosas particulares, tal como advirtiera el mismo Schlick. "En términos estrictos, el significado de una proposición acerca de objetos físicos sólo se agotaría mediante un número indefinidamente grande de verificaciones posibles". (LP, pág. 91). No es lógicamente posible completar un número indefinidamente grande de observaciones, porque indefinidamente grande es similar a potencialmente infinito. De tal modo, si "verificable" significa 'concluyentemente verificable', sacrificaremos sin duda proposiciones universales que se consideran normalmente en el núcleo de las ciencias físicas. También abandonaremos alegaciones corrientes acerca de las sillas y de las dalias.

En consecuencia, 'verificable' tiene que ser interpretado como 'verificable en principio' y no como 'verificable concluyentemente en principio'. Un cínico puede señalar, observando el diccionario, que 'verificación no concluyente' es, casi, una contradicción. Popper fue llevado a inver-

tir al verificacionismo. No es la verificación lo que distingue la ciencia buena de la pseudociencia —proclamó— sino la refutación. Las proposiciones universales y las proposiciones acerca de objetos pueden ser declaradas falsas: un simple contraejemplo bastará. Popper no ofreció esto como un criterio del significado. Consideraba que obsesionarse con el significado era uno de los peores rasgos de los verificacionistas. De modo que no perdamos nuestra senda y exploremos los intentos por enunciar el principio de verificación. Las sucesivas ediciones del libro de A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* [vers. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1965] proporciona un ejemplo muy instructivo.⁵ Este lúcido libro presentó a los lectores de habla inglesa la esencia del programa del Círculo de Viena. En lugar de apelar a cientos de sutilezas y aclaraciones para proteger su formulación del principio de verificación, Ayer trató de presentarlo esquemáticamente, desnudamente. El comentario más crítico de esas juveniles formulaciones provino de él mismo en su libro, recientemente publicado, *The Central Questions of Philosophy*. Pero aunque desde todo punto de vista, los primeros principios de Ayer no resistían el análisis crítico, tenemos con él una deuda inmensa pues comenzó con la formulación de los principios requeridos para el análisis crítico. Si Ayer no hubiera hecho tal cosa podría haber gente que creyera todavía que está por formularse un principio de verificación. Sabemos ahora que ese principio no existe.

En la primera edición de *Language, Truth and Logic* expuso el principio de la siguiente manera:

"Una proposición que registra una observación actual o posible es denominada proposición-de-experiencia (*experiential proposition*). Podemos decir entonces que el sello de una proposición fáctica genuina

⁵ *Language, Truth and Logic* (Londres: Gollancz, 1ra. ed. 1936); 2da. ed. con una importante nueva introducción, 1946).

no es que deba ser equivalente a una proposición-de-experiencia, o a un número finito de proposiciones-de-experiencia, sino sencillamente que algunas proposiciones-de-experiencia pueden ser deducidas de aquella en conjunción con otras premisas, sin que pueda ser deducida únicamente de tales premisas." (2da. ed., págs. 38-9)

Recuérdese cómo la verificabilidad de hecho y la verificabilidad concluyente se tornaron demasiado restrictivas, y condenaron, por falta de significado, a la mayoría de los enunciados de la ciencia y, por cierto, a la mayoría de los enunciados fácticos. La versión de Ayer se pasa al otro extremo. Tomemos un ejemplo de Isaiah Berlin: "Si digo,

Este problema lógico es verde brillante
Me desagradan todos los tonos de verde
En consecuencia, me desagrada este problema,

he emitido un silogismo válido cuya premisa mayor ha satisfecho la definición [que da Ayer] de verificabilidad débil, así como las reglas de la lógica y la gramática. Sin embargo, carece claramente de significado".⁶ Comenzamos con criterios demasiado restrictivos pero al intentar rectificarlos hemos generado criterios demasiado generosos.

La cuestión se torna ahora complicada. La incluyo aquí para apoyar mi escueta afirmación de que nunca se enunció un principio correcto de verificación. He aquí la siguiente tentativa de Ayer:

"Me propongo decir que un enunciado es directamente verificable si es en sí mismo un enunciado-de-observación (*observation-state-*

⁶ "Verification", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXVIII (1938), 22. En general, para cualquier enunciado sin sentido N y un enunciado de observación O (no relacionado con N), N se sigue de O y 'si N entonces O ' entonces, de acuerdo con el primer criterio de Ayer, N que carece de sentido, tiene que ser, en definitiva, 'significativa'.

ment) o es tal que en conjunción con uno o más enunciados-de-observación implica al menos un enunciado-de-observación no deducible únicamente de esas premisas. Y me propongo decir que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con otras premisas implica uno o más enunciados directamente verificables que no son deducibles únicamente de esas premisas; y, segundo, que esas otras premisas no incluyen ningún enunciado que no sea analítico, o directamente verificable, o susceptible de ser caracterizado independientemente como de verificación indirecta. Puedo ahora reformular el principio de verificación como exigiendo de un enunciado literalmente significativo, que no es analítico, que deba ser directamente o indirectamente verificable, en el sentido antedicho." (Introducción a la 2da. ed., pág. 13)

Alonso Church echó a pique este intento apelando a un ingenioso ejemplo que probó que el criterio revisado de Ayer es, nuevamente, demasiado liberal: cualquier enunciado es tal que es verificable y, en consecuencia, es significativo; o su negación es verificable en sentido débil, y por tanto, significativa. De tal modo, o 'La Nada anonada' o 'La Nada no anonada' poseen significado. El argumento es el siguiente.

Sea N , por ejemplo, el 'enunciado-sin-sentido' de Heidegger. Tómense tres enunciados-de-observación cualesquiera, O_1 , O_2 , O_3 , lógicamente independientes. Entonces, el enunciado compuesto C :

$$(no O_1 y O_2) o (O_3 y no N)$$

es verificable porque si se toma a C junto con O_1 , implica O_3 . Pero C , tomado junto con N , implica O_2 . En consecuencia, de conformidad con la definición dada por Ayer, N tiene que ser verificable, a menos que N implique O_2 por sí solo. Pero si prestamos atención a C advertiremos que esto sólo puede ocurrir si O_3 y no N implican, conjuntamente, O_2 . Dado que O_3 y O_2 son lógicamente independientes se sigue, de acuerdo con el criterio ofre-

cido por Ayer, que no *N* es directamente verificable.⁷

Esto parece constituir un golpe mortal para los intentos de caracterizar la verificabilidad en términos de relaciones de deducibilidad y de enunciados-de-observación. Más detalles de este deceso se ofrecen en un estudio debido a C. C. Hempel.⁸ En él propone que construyamos un lenguaje 'empíricamente puro' cuyos términos descriptivos están firmemente ligados a la experiencia y cuya gramática impide que formemos oraciones que no son aquellas que reconocemos, de modo inmediato, como comprobables. Decimos entonces que una oración de un lenguaje hablado es empíricamente significativa si y sólo si es traducible a un lenguaje empíricamente puro. Esta propuesta mueve a ser escépticos acerca del lenguaje puro, pero al margen de ello, nos enfrenta a un espectro que en los capítulos siguientes asumirá proporciones terroríficas. Como dice Hempel unos párrafos más adelante, "La noción de traducibilidad que se necesita en este contexto no es en modo alguno clara y el intento de explicarla enfrenta considerables dificultades" (*LP*, pág. 128). Como tendremos ocasión de comprobar, esta fue la complacencia de esa década.

La falta de formulación de algo tan influyente como el principio de verificación puede ser únicamente una curiosidad. Hemos pecado de superficiales al ignorar el pensamiento que subyace al principio. Los trabajos de Schlick proporcionan la mejor manera de comprender la motivación que estaba detrás del principio. Ellos nos recuerdan que en esa época Wittgenstein insistía en que el significado debe ser dado en términos de condiciones de verdad. De manera más general —tal como lo expone

⁷ Nota bibliográfica a la segunda edición de *Language, Truth and Logic*, *Journal of Symbolic Logic*, XIV (1949), 52-3.

⁸ "The Empiricist Criterion of Meaning", (1950, aumentado en 1959), *LP*, págs. 108-29.

Schlick en "Meaning and Verification": "Enunciar el significado de una oración equivale a enunciar las reglas de acuerdo con las cuales la oración va a ser usada, y esto es lo mismo que enunciar la manera en que puede ser verificada (o refutada)". La frase final parece ser defectuosa y, por cierto, equivocada. Decir cómo se usa la oración 'Esta caléndula es de color naranja' no es lo mismo que decir cómo verificarla. Sin embargo, esta mezcla de ideas ayudó en gran medida a la supervivencia del ya condenado principio de verificación. Por ejemplo, Schlick poseía una notable respuesta a la pregunta ¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?:

"El gran vuelco contemporáneo se caracteriza por el hecho de que no vemos a la filosofía como un sistema de conocimiento, sino como un sistema de *actos*. La filosofía es aquella actividad a través de la cual se revela o se determina el significado de los enunciados... No se puede conceder significado a los enunciados apelando a enunciados... en consecuencia, la atribución final de significado siempre tiene lugar a través de *actos*. Esos actos son los que constituyen la actividad filosófica."⁹

⁹ "The Turning Point in Philosophy" (1930, *LP*, págs. 56-7).

10. NORMAN MALCOLM Y LOS SUEÑOS

La primera generación de verificacionistas trató de eliminar a la metafísica en masa, mediante la aplicación única de un único criterio. La segunda generación reconoció que la actitud verificacionista no podía resumirse en una sola fórmula. El principio de verificación se derrumbó tan pronto como fue enunciado. Sin embargo, la actitud podría tener aún aplicación a problemas particulares. Podría convenirse en que cada problema tiene su propia patología, pero muchos podrían ser sometidos a un tratamiento verificacionista idóneo e individual. Algunos de los problemas eran nuevos —problemas engendrados por una ciencia o tecnología novedosas—, pero otros eran viejos. Pocos problemas de la teoría del conocimiento son más antiguos que la duda escéptica que examinaremos en este capítulo. '¿Es posible que tomando en cuenta todas las experiencias mientras me parece estar escribiendo estas palabras, de hecho yo esté soñando?' Platón presenta la cuestión con su elegancia acostumbrada.

Sócrates: Es la pregunta que, creo, habrás oído formular a menudo: ¿qué prueba podemos aducir si alguien en este momento nos interroga acerca de si estamos despiertos o dormidos, si estamos soñando que todo esto acontece en nuestras mentes o si estamos hablando unos con otros en plena vigilia?

Teeteto: En efecto, Sócrates, no sé con qué prueba podría demostrarlo, pues ambas situaciones se corresponden en cada caso como si fuesen contrapartes exactas. La conversación que hemos mantenido bien pudo haber sido nada más que algo de eso que pensamos cuando soñamos; y cuando en un sueño sucede que pensamos que

NORMAN MALCOLM Y LOS SUEÑOS

estamos contando otro sueño, ambos estados resultan, a la postre, extraordinariamente semejantes.

Sócrates: Ves, pues, que hay muchas razones para dudar si hasta, en efecto, dudamos de si estamos dormidos o despiertos. (*Teeteto*, 158; versión de Cordero, Ligatto y Olivieri en F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968.)

La pregunta socrática ha ocupado desde entonces a los teóricos del conocimiento. El *ego* cartesiano, atrapado en el mundo de las ideas, fue especialmente vulnerable. Parte de su secuencia narrativa de ideas no corresponde a la realidad: son los sueños. ¿Cómo puedo afirmar que la totalidad de tales secuencias [narrativas] no son sueños? ¿Cómo puedo saber que no estoy soñando ahora, mientras escribo estas palabras?

Una respuesta corriente es que las experiencias vitales en estado de vigilia tienen una coherencia de la que carecen los sueños. No es lógicamente imposible que nuestros sueños tuvieran esa coherencia pero, de hecho concuerdan entre sí sólo de manera breve y localizada. Para nuestros propósitos prácticos casi siempre podemos decir de manera inmediata qué experiencias son meros sueños. Leibniz, por ejemplo, pensó que no podía razonablemente pedirse más y consideró aburrido el planteo de Sócrates. Sin embargo, de vez en cuando los filósofos intentaron una respuesta más definitiva. La de Descartes es la más celebrada. La más reciente es la de Norman Malcolm.

Según Malcolm no debemos tratar de responder a la pregunta '¿Estoy soñando ahora?' con una negativa infalible, sino mostrar, más bien, que la pregunta misma carece de sentido. No debe responderse al escéptico, sino quitarle la posibilidad de que plantee la pregunta misma. El argumento es de tipo verificacionista. Una pregunta tiene sen-

¹ En este capítulo la paginación corresponde al libro de Norman Malcolm, *Dreaming* (Londres: Routledge and Kegan Paul; Nueva York: Humanities Press, 1959).

tido sólo si sus respuestas, afirmativa y negativa, tienen sentido. Malcolm sostiene que 'Ahora estoy soñando' no tiene sentido. La idea básica del argumento es esta: una oración tiene sentido si y sólo si es posible verificar que alguien comprende su significado. Tenemos que determinar, por ejemplo, si tal persona, en condiciones adecuadas, la afirmará cuando sea verdadera y la negará cuando sea falsa. Ahora bien, el hecho de que una persona asevere algo es en sí mismo prueba de que está despierta. Por ello, la aseveración 'Ahora estoy soñando' se refuta a sí misma. En consecuencia, no existen condiciones bajo las cuales podamos aseverar con verdad la oración. A *fortiori*, nunca podremos verificar que una persona afirma dicha oración cuando es verdadera. Por ello, la oración carece de sentido.

Este argumento es algo cíclico. Aun cuando nuestro esceptico no pueda aseverar con verdad que está soñando, porque aseverar implica estar despierto, podría creer verdaderamente que está soñando y decirnos después tal cosa. Si pudiera controlar que estuvo soñando en un momento específico, habría verificado su uso correcto de la oración y así, quizá, se podría otorgar cierto sentido a la primera persona del tiempo presente de la oración 'Estoy soñando', al menos en el pensamiento de quien sueña. Para neutralizar esta estrategia plausible Malcolm emplea el verbo 'juzgar' como una especie de cobertor que abarca pensar, opinar, creer, concluir, inferir, etc. Malcolm tiene que mostrar que no puedo juzgar (pensar, inferir, etc.) que estoy soñando. El argumento tiene dos ramales. Primero, no puedo juzgar que estoy dormido. Segundo, mientras estoy dormido no puedo hacer ningún juicio.

La formulación de juicios parece llevarnos de la palabra hablada al discurso mental. Un filósofo de una era más temprana daría por sentado que el discurso mental puede tener significado en sí mismo. Lejos de depender del lenguaje público, es anterior a lo que es público. La novedosa

influencia del verificacionismo ha dado vuelta las cosas. Los enunciados acerca de eventos mentales sólo pueden ser verificados observando eventos, aptitudes y tendencias no mentales, incluyendo actos lingüísticos públicos. La vida mental se torna parasitaria del mundo de los sucesos públicos. Malcolm dice:

"Preguntaré si puede verificarse que alguien *entiende* cómo usar la oración 'Estoy durmiendo' para describir su propio estado. Si existe ese uso de la oración debe tener sentido verificar que alguien lo ha adquirido." (pág. 9)

Una verificación directa determinaría que la persona afirma corrientemente 'Estoy durmiendo' cuando está durmiendo, pero si consideráramos que hace una aseveración consideraríamos, por ello, que está despierto. Así, ese método de verificación no está disponible. Una alternativa consiste en 'proyectar' el significado a partir del significado de otras oraciones. Por ejemplo, todos sabemos qué significa 'Él está dormido'. Podemos poner en juego nuestra habilidad para usar la oración correctamente y convencer con ello a Malcolm de que la comprendemos. Más aún, para muchas propiedades P pareciera existir una conexión habitual entre el significado de 'Él está P' y 'Yo estoy P', a saber, que la última oración me describe a mí la misma propiedad que la primera le adscribe a él. Por ello, si comprendo una forma de oración, no cabe duda de que comprenderá también la otra. Malcolm rechaza este argumento, razonando así. Decimos que alguien está dormido al observar su cuerpo distendido, su respiración regular (o, quizá, la tensión y agitación de la pesadilla). Quien duerme no advierte los sonidos moderados y los eventos que acaecen en torno de él. Pero difícilmente puedo aplicarme a mí mismo estos criterios para descubrir si estoy dormido. Dado que los criterios para 'Él está dormido' no se transforman en criterios para mí estar dormido en virtud de meros cam-

bios gramaticales en el pronombre, no podemos inferir la comprensión de 'Yo estoy dormido' a partir de la comprensión de 'Él está dormido'. El argumento presenta una forma más profunda de verificacionismo que cualquiera de las señaladas en el capítulo anterior. Schlick nos decía: "Enunciar el significado de una oración equivale a enunciar las reglas de acuerdo con las cuales la oración va a ser usada, y esto es lo mismo que enunciar la manera en que puede ser verificada". Para obtener las reglas de uso, "requerimos una descripción de las condiciones bajo las cuales la oración formará una proposición verdadera y aquellas que la harán falsa". Malcolm agrega una cláusula adicional: la manera en que la oración va a ser verificada no depende de las condiciones de verdad, sino de nuestros criterios para decir cuándo están satisfechas las condiciones de verdad. Los criterios para decir cuándo es verdadera 'Él está dormido' no pueden transformarse en nuestros criterios para decir cuándo es verdadera 'Estoy dormido'. En consecuencia, no podemos proyectar el significado de 'Él está dormido' a 'Estoy dormido'.

Otro candidato para tal proyección, 'Estuve dormido', sucumbe ante el mismo argumento. Los criterios para decir que estuve dormido difícilmente se aplicarían en el sueño:

"Tampoco puedo razonar así: 'Ellos me dicen que hace un instante estaba dormido, de modo que recordando cuál era mi estado estaré en condiciones de identificar futuros estados de mí mismo como estados de dormir'. Porque ¿qué es exactamente lo que se supone que recuerde? No es cierta condición de mi cuerpo. No puede suponerse que de tal manera identifique como dormir a un estado actual que me es propio. Tampoco es cierta experiencia consciente, por la razón ya dada. El recuerdo de mi estado onírico se torna una noción ininteligible dado que no puede sugerirse nada que sea el contenido de tal recuerdo." (págs. 12-13)

Abandonando la verificación directa y la proyección, Malcolm se ve forzado a concluir que "Ni yo ni nadie puede

descubrir si el estado propio, que pretendo describir mediante la oración 'Estoy dormido', realmente es el estado de estar dormido. La posibilidad de descubrir tal cosa tiene que rechazarse por ser un absurdo conceptual... Lo cual es decir que el juicio de que uno está dormido no es una noción inteligible" (págs. 13-14). Si un estudioso de la *Crítica de la Razón Pura* se hubiera propuesto mostrar que no puedo juzgar que estoy dormido, habría argumentado que algunos conceptos son imposibles. La filosofía crítica en el ropaje verificacionista dice que el juicio es imposible porque no existen palabras que lo expresen. En el segundo ramal de la discusión de Malcolm vemos más fácilmente el paso de los conceptos a las palabras:

"Argumentando a partir de la imposibilidad de juzgar que uno está dormido podemos llegar a un resultado importante, a saber, que no tiene sentido suponer que mientras una persona esté dormida pueda formular algún juicio... Para saber que ha hecho un juicio [mientras dormía] uno tendría que saber que dijo ciertas palabras y que tenía conciencia de que las decía. Pero cualquiera fuera la conducta que revelara que era consciente de decir las, probaría también que no estaba dormido... Si una persona advirtiera que está lloviendo o juzgara que su esposa es celosa, entonces ¿por qué no podría juzgar que está dormida? El absurdo de esto último prueba el absurdo de lo primero." (págs. 35-36)

Malcolm reconoce que esta "prueba" es débil porque muestra, en el mejor de los casos, "que la verificación de que alguien está dormido y abre juicio, es autocontradictoria; no muestra que *estar* dormido y juzgando sea autocorradictorio". Malcolm sostiene que estar a la vez dormido y juzgando es, sin embargo "insentido, en cuanto nada puede valer en favor de su verdad o su falsedad" (página 37).

Sin embargo, esta conclusión no se sigue de la imposibilidad de juzgar que uno está dormido. Malcolm tiene que probar que nada puede contar a favor de la alegación de que yo juzgo mientras duermo. No puede existir una prue-

ba directa: no puedo juzgar 'Estoy dormido y juzgo ahora que $23 \times 6 = 138$ ', porque no puedo juzgar que estoy dormido. Pero quizá una persona puede inferir que ha juzgado mientras dormía, partiendo de otros datos. Una posibilidad es que formuló el juicio al mismo tiempo que oía algún suceso externo —un trueno—, un suceso que ocurría en un momento específico mientras estaba dormido. Malcolm responde que dado que esto implica que tal persona oyó el trueno, 'la conclusión que debe extraerse es que no estaba totalmente dormida cuando tronó, y no que formuló un juicio mientras estaba completamente dormida' (pág. 38). Malcolm aclaró antes que su tema era únicamente "el sueño cabal". Incidentalmente, esto disminuye el peso del ataque de Malcolm a Descartes, pues éste se percataba de que "siempre que soñamos algo que después recordamos sólo dormimos ligeramente"². Presumiblemente, Descartes plantea en la teoría del conocimiento el problema del sueño, considerando el "sueño ligero", mientras que Malcolm se ha restringido obstinadamente al "sueño cabal".

Dejando a un lado la cuestión acerca del sueño cabal, nos vemos llevados a un tema crítico. Obviamente, el mejor candidato de juicio onírico es el juicio formulado durante el sueño. Malcolm no argumenta que no puedo decir con corrección 'En mi sueño juzgué que mi esposa era celosa'. Porque sostiene que la práctica de lo que denomina contar un sueño da sentido a cualquier expresión del tipo 'En mi sueño ocurrió que *p*', en donde *p* misma tiene sentido sólo en vigilia. Su posición es más radical. Malcolm sostiene que no existe ningún instante particular en el que uno pueda decir que soñó. *A fortiori*, uno no juzgó mientras dormía. La cuestión es que al despertar uno cuenta sueños y piensa

² En una carta a Antoine Arnauld fechada 29 de julio de 1648, traducida en *Descartes, Obras Escogidas* (Buenos Aires, Sudamericana, 1967), pág. 504.

que el sueño ocurrió mientras dormía. Pero Malcolm sostiene que no hay manera de verificar en qué instante particular ocurrió el sueño. "¿Hemos de entender 'al mismo tiempo' en términos de tiempo físico objetivo? ¿Un tiempo medido, por ejemplo, con el reloj o la salida de la luna? Si tal es el caso, ¿qué base posible podemos tener para tal aseveración?" Malcolm piensa que no tenemos base alguna. Sin embargo, hay dos referencias que surgen naturalmente.

Primero, existe la experiencia, familiar a quienes relatan sueños, que consiste en incorporar al sueño elementos del mundo — ruidos o cambios de temperatura. Pero esto no sirve. Porque supongamos que en un sueño he transformado en el sonido de un cencerro, el sonido del timbre de una bicicleta que suena fuera de mi ventana. Alego que esos campanazos ubican temporalmente mi sueño alpino y lo hacen coincidir con mi temprana contienda con las bicicletas. Pero, ¿cómo sé que, por ejemplo, no 'recuerdo' sencillamente el sonido del cencerro y lo introduzco en mi sueño media hora o una hora más tarde? Como no hay manera de decir si mi primera hipótesis o esta hipótesis rival acerca de la memoria es correcta, ninguna puede ser una hipótesis acerca de una cuestión fáctica (según la teoría del conocimiento radical que sostiene Malcolm).

Existen, sin embargo, datos de naturaleza muy diferente, sobre los que hay ahora muchos trabajos de divulgación. Se ha descubierto que el sueño es cíclico. Hay períodos de sueño profundo cuando el cuerpo está en estado totalmente pasivo, y hay períodos de actividad que se muestran, especialmente, en 'un rápido movimiento del ojo' (RMO), que no es muy distinto del movimiento de los ojos de un espectador atento en un partido de fútbol. Más aún, los períodos de movimiento rápido del ojo están fuertemente correlacionados con el relato subsiguiente de sueños. Por ejemplo, si se despierta a un sujeto cuando pasa del período pasivo al período activo, no relata sueños. Si se despierta

al sujeto en la mitad del período RMO, el sujeto dice: estaba soñando en levitaciones, en descubrir espías, en enterrar a mi madre. o lo que sea. Los especialistas consideran que han corroborado ampliamente la hipótesis de que puede fecharse con exactitud los sueños mediante la observación del RMO. No hay duda de que existe una correlación considerable entre la clase de movimiento del ojo y el contenido del sueño. Los ojos se mueven de la manera en que lo harían si estuvieran mirando efectivamente las escenas que relata quien tiene el sueño.

Malcolm toma en cuenta de manera rigurosa estas contribuciones, y admite que podemos llegar a aceptar al RMO como un criterio que permite fechar a los sueños. Pero —dice Malcolm— esto no equivale a adoptar una 'decisión' para usar de cierta manera las palabras "Tuve un sueño a las 11.30 pero no a la 1.45". "No cabe duda de que hallaríamos completamente natural adoptar esa convención", sostiene Malcolm (pág. 76), pero se trata de una convención que podemos aceptar o rechazar. Lejos de confirmar una hipótesis, quienes investigan el fenómeno del sueño "proponen un nuevo concepto en el que tendrían cabida las nociones de ubicación y duración de los sueños en el tiempo físico y la distinción subjetivo-objetivo" (pág. 81). "Se habría creado un nuevo concepto que se parecería sólo remotamente al viejo concepto".

Sin reflexionar demasiado, muchos lectores se sorprenden ante la conclusión de Malcolm; y luego de una reflexión seria, muchos continuarán sorprendidos. La cuestión —que parece específica de la actividad de soñar— es de hecho muy general. En otros contextos llegará a predominar en el próximo capítulo, dedicado a temas fundamentales de la filosofía de la ciencia. En su crítica a Malcolm, Hilary Putnam nos invita a formular respecto de la palabra 'ácido', la misma pregunta que Malcolm formula acerca de 'sueño'.³ Los químicos hablaron de ácidos alrededor de

1800 y lo siguen haciendo en la actualidad. Los ácidos fueron descubiertos por la manera en que forman parte de un núcleo relativamente pequeño de reacciones, la más familiar de las cuales es el test del papel tornasol. Posteriormente, una dosificación que emplea fenolftaleína proporcionó un test mucho más fino y una medición efectiva del grado de acidez. Pero lo más importante es que llegamos a comprender mejor qué son los ácidos: son compuestos que contienen un átomo que puede tomar un par de electrones de una base. Esto explica la clasificación fenoménica de 1800, según la cual un ácido era algo que podía neutralizar una base. El sentido común diría que hemos descubierto más y más cosas acerca de los ácidos. John Dalton (1766-1844), a menudo llamado el fundador de la teoría atómica de la química, sabía muy poco de todo lo que nosotros sabemos, pero, entre otras cosas, él, como los químicos contemporáneos, se preocupaba por los ácidos. Dalton habría llamado ácidos a la mayoría de las cosas que nosotros llamamos así, pero no a todas. Nosotros contamos con mejores medios para descubrirlos y también tenemos nuevas razones teóricas para llamar ácidos a ciertas cosas. Es verdad que Dalton habría definido 'ácido' de modo diferente a como lo hace hoy cualquier estudiante, pero él consideró su obra, en parte al menos, como un intento de descubrir la esencia de la acidez, esto es, como una tarea tendiente a formular una definición correcta de una clase natural fenoménicamente reconocible. Dalton significó con 'ácido' lo que nosotros significamos, aun cuando él no lo habría definido tan bien.

Quien concuerda con Malcolm difícilmente puede aceptar este enfoque. Tenemos nuevos criterios para reconocer ácidos. Más aún, a menudo los criterios son de distinto ti-

³ "Dreaming and Depth Grammar", *Analytical Philosophy*, serie I, R. Butler (comp.) (Oxford: Blackwell, 1962), págs. 211-35).

po, porque poseen un carácter teórico mayor. ¿Debemos hablar de convenciones y de decisiones? ¿Debemos insistir en que lo que nosotros significamos con 'ácido' es diferente de lo que significaba John Dalton? Esta es una cuestión básica que trasciende el problema que analiza Malcolm.

Putnam ofrece por supuesto muchas críticas específicas a la teoría del significado de Malcolm. En particular, Putnam critica su manera de atribuir significado a las oraciones, al considerarlas independientes unas de otras. Critica que Malcolm se rehúse a otorgar significado a 'Estoy soñando' en base a otras estructuras gramaticales similares, y demás oraciones que emplean el verbo 'soñar'. En este punto Putnam está influido por las investigaciones de Chomsky que hemos mencionado en los capítulos 6 y 8. Un algoritmo que mostrara que la oración 'Estoy soñando' es gramaticalmente correcta debería permitir proyectar su significado. Malcolm tiene que mostrar que 'Estoy soñando' no es gramatical, lo cual representa una tarea compleja. Pero estas objeciones pueden ser dejadas a un lado. Porque la discusión entre Putnam y Malcolm acerca de 'soñar en el momento *t*' o de 'ácido' nos conduce a cuestiones mucho más serias que soñar o que los ácidos. En los últimos cuatro capítulos hemos estado describiendo unos pocos casos de estudio elaborados en lo que puede llamarse 'el apogeo de los significados'. Al concluir el capítulo precedente incluimos una cita de Hempel en la que dice que la noción de traductibilidad no es del todo clara y padece considerables dificultades. Encontramos ahora el problema de saber si el avance teórico cambia el significado al elaborar nuevos criterios, o si simplemente nos permite descubrir más cosas acerca de los sueños y los ácidos. Estas cuestiones inocentes presagian el fin del apogeo de los significados. Ese será el tema de la próxima parte del libro.

C. EL APOGEO DE LAS ORACIONES

II. PAUL FEYERABEND Y LAS TEORIAS

En todos nuestros casos de estudio aparecen teorías acerca de qué clases de cosas hay en el universo. Berkeley estaba seguro de que la materia no existe. Los verificacionistas aceptaron con alegría el punto de vista que afirma que "la ontología recapitula a la teoría del conocimiento"; en particular, aceptaron que aquello que no podemos conocer, no existe. Corresponde tocar ahora otra cuestión acerca de la existencia. No se trata de preguntar '¿Qué clases de cosas hay en el universo?' sino '¿En qué medida las clases de objetos que existen dependen de las teorías y de las presuposiciones de la sociedad para la cual existen?'. Deliberadamente planteo la cuestión de una manera paradójica. La respuesta inmediata a la última pregunta es que la existencia de los objetos no depende, en modo alguno, de las teorías que sostenemos. Sin embargo, hay una pregunta interesante detrás de esta pregunta mala. Como no sé muy bien cómo plantearla sigo la técnica filosófica tradicional de exagerar la interrogación.

El último capítulo concluyó con un debate entre Malcolm y Putnam acerca de si 'ácido' significa ahora lo mismo que en el siglo dieciocho, o si 'sueño' significa lo mismo antes y después del RMO. Nos aproximamos peligrosamente a la tonta cuestión (planteada, por cierto, en algunos sectores) de determinar si los ácidos eran en el siglo dieciocho lo mismo que son ahora. En lo que respecta a la palabra 'ácido' Putnam, por un lado, proclama a voz en cuello que hemos descubierto más cosas acerca de los ácidos, pero

que hablamos de la misma cosa y usamos las palabras de la misma manera que nuestros predecesores. Por otro lado, la generalización del argumento de Malcolm acerca de los sueños sugiere la doctrina opuesta: dado que hemos descubierto nuevos criterios para la acidez, significamos algo distinto de lo que significaba John Dalton. Hasta este punto la controversia es bastante aburrida, pero si ampliamos el ámbito de la discusión obtenemos resultados sorprendentes. Recuérdese que la diferencia crucial que hay entre la química de 1800 y la de ahora no consiste en que tenemos nuevos métodos para comprobar y medir la presencia de ácidos, sino que contamos con nuevas teorías de las que sólo tenía un débil atisbo 'el fundador de la teoría atómica en química'. 'Ácido' está ahora tan envuelto en teoría que existen más razones para decir que la palabra no significa ya lo mismo. Tenemos que aventurarnos en una teoría de las teorías. Procedamos sistemáticamente, exponiendo primero una *tesis* y luego una *antítesis*. La tesis representa lo que en gran parte del siglo ha sido la filosofía recibida de la ciencia. La antítesis será un ataque nuevo y en gran medida revolucionario, a dicha tesis.

Al teorizar necesitamos del lenguaje no sólo para comunicarnos con otros, sino también para registrar nuestros pensamientos. El lenguaje resulta esencial para la teorización de los hombres pero —afirma la tesis—, el lenguaje es un instrumento de la teoría. Al cavar en mi jardín rompí ocasionalmente mi pala y compro una nueva. Paulatinamente el filo de mi pala se gasta y se mella, mientras que el mango de madera se pule. Cavar afecta a las palas, pero una pala es una pala, es decir, es una entidad en sí misma, sea que cave con ella o que la deje oxidarse. Esta relación —se sostiene— es la que vale entre el lenguaje y la teoría. Usamos nuestros lenguajes para especular, pero los lenguajes existen por propio derecho, ocupando quizá un nivel inferior en la secuencia de seres; el mismo nivel que las pa-

las. Los lenguajes no son muy afectados por la teorización pero, como las palas, a veces son afectados y, ocasionalmente, se les quiebra el mango: se produce una revolución científica y optamos por un lenguaje enteramente nuevo.

Según esta tesis, la investigación científica tiene una estructura lógica muy sencilla. Lo que ocurre en el laboratorio, en clase, en las revistas y en los momentos de descanso puede ser errático, pero el producto acabado puede ser expuesto en una prolija estructura deductiva. De tal modo, las teorías tienen que explicar lo que se ha observado que acaece. La explicación es deductiva, porque explicamos mostrando que lo que ocurrió es una consecuencia lógica de nuestras teorías más algunas condiciones antecedentes específicas. Las teorías también predicen lo que va a ocurrir. La predicción es también deductiva. Deducimos de la teoría que si el experimento *E* se lleva a cabo, ha de ocurrir un resultado específico *R* (quizá sorprendente). Éxito en la explicación y variedad en la predicción son dos de las virtudes de las buenas teorías. La deducción es la nota sobresaliente de ambas.

La tesis da cuenta con facilidad de las teorías incompatibles en un mismo dominio. Supongamos que hay dos conjuntos de especulaciones, uno de los cuales implica que si se lleva a cabo el experimento *E* entonces se producirá el resultado *R*, mientras que el otro conjunto implica que *R* no resultará de *E*. La manera de decidir entre las dos teorías consiste en llevar a cabo *E* y ver si *R* ocurre o no. Este es el 'experimento crucial', que durante mucho tiempo ha formado parte de la teoría de teorías.

Los experimentos cruciales constituyen un tipo de progreso científico. Otro tipo de avance teórico consiste en subsumir una teoría en otra más general. Por ejemplo, la ley de Snell establece una relación entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción cuando un rayo luminoso se desvía al pasar de un medio (como el aire) a otro (como

el agua). Fermat (1601-65) mostró que la ley de Snell es una consecuencia de la proposición de que la luz sigue el camino más corto. Esto fue subsumido en leyes más generales de la óptica física, las que a su vez pueden ser derivadas como consecuencia de la mecánica cuántica. Este es, de acuerdo con la tesis, un caso claro de subsunción. La mecánica cuántica emplea una maquinaria teórica jamás soñada por Snell o por Fermat, pero la ley de Snell, en tanto se deriva de la mecánica cuántica, es la misma ley que la que Snell halló empíricamente.

Reiteramos que de conformidad con la tesis, aunque el lenguaje juega un papel esencial en la teorización no tiene una parte esencial en la teoría de las teorías. Naturalmente que tenemos que estar en condiciones de expresar con palabras el resultado de un experimento crucial. Tiene que haber una oración, un trabajo especializado o, aun, un libro r que diga que el experimento E se llevó a cabo en un lugar y tiempo específicos, y que se logró el resultado R . Y tiene que haber un posible informe r^* , contrario al anterior, que diga que E se llevó a cabo en el lugar y tiempo indicados pero que R no ocurrió. Si creemos en r concluiremos que la segunda teoría es errónea, mientras que si creemos en r^* , pensaremos que la equivocada es la primera teoría. Si no fuera por oraciones como r y r^* no habría transmisión de ciencia de una generación a otra ni de un laboratorio a otro. Igualmente, no podríamos hablar de subsumir la ley de Snell en la mecánica cuántica si no existiera una oración que expresa lo que la ley de Snell significó en 1621 y, además, expresa una consecuencia de la teoría cuántica. El lenguaje es indispensable, mas no precisamos una teoría del lenguaje para entender a la ciencia.

Sin embargo, la tesis invita a un interrogante acerca del lenguaje. Las teorías sofisticadas hablan de entidades teóricas, tales como electrón o genes, que no es posible observar cuando se enuncia la teoría. Las entidades se postu-

lan para explicar los fenómenos. Aun cuando demos por supuesto el significado de los términos en el lenguaje coloquial, podemos exigir una explicación del significado de la terminología teórica que se ha desarrollado con profusión en las últimas décadas. No podemos indicar el significado de la palabra 'electrón' señalando algo. Tampoco podemos decir con desparpajo que su significado está dado por su 'uso' en la teoría, porque podemos tener teorías diferentes acerca de los electrones. Lo que en una teoría es un uso de la palabra 'electrón' que enuncia un postulado fundamental, puede ser en otra teoría un uso que sirva para expresar un contraste con algo que ahora está fuera de moda. En la década del veinte Norman Campbell solucionó (o difirió) este problema acerca del significado inyectando otro elemento en la reconstrucción racional de una teoría completa. Tenemos, por un lado, un conjunto de hipótesis: los principios fundamentales de la teoría. Estos principios incluyen, típicamente, términos teóricos. Ningún experimento nos permitirá observar de modo directo si los principios son verdaderos, porque los objetos en cuestión, las entidades teóricas, no son observables. Por ello, necesitamos alguna manera de enganchar las partes más profundas de la teoría con la observación de superficie. Campbell sugirió un 'diccionario' para satisfacer los nexos deductivos entre una teoría que usa un conjunto de términos teóricos y un conjunto de enunciaciones acerca de observaciones posibles. El diccionario nos dice qué debemos esperar si la teoría es verdadera. El lenguaje, entonces, es dicotomizado: existen informes potenciales de observaciones y existen enunciados teóricos. Las dos partes están conectadas por el 'diccionario' que nos permite deducir observaciones a partir de los axiomas.

"Una teoría es un conjunto relacionado de proposiciones que se dividen en dos grupos. Un grupo está compuesto por enunciados acerca

de algún grupo de ideas que son características de la teoría. El otro grupo está compuesto por enunciados de la relación entre esas ideas y otras ideas de naturaleza diferente. El primer grupo será llamado, colectivamente, la 'hipótesis' de la teoría. El segundo grupo será llamado el 'diccionario'. La hipótesis se llama así de conformidad con el sentido que acabamos de enunciar, porque las proposiciones que la componen no son en sí mismas susceptibles de prueba o de refutación. Tienen que poseer significado pero, fuera del diccionario, parecieran ser supuestos arbitrarios. Concordantemente, puede considerarse que proporcionan una 'definición por postulado' de las ideas que son características de la hipótesis. Las ideas que son relacionadas por medio del diccionario con las ideas de la hipótesis son tales, por otra parte, que algo se sabe acerca de ellas al margen de la teoría. Tiene que ser posible determinar, al margen de todo conocimiento de la teoría, si ciertas proposiciones que involucran esas ideas son verdaderas o falsas."¹

Campbell —un físico experimental menor— es uno de los muchos que en esa época discuten en dichos términos la metodología de la ciencia. Advértase que en su obra el experimento crucial ya no tiene una estructura simple. Tenemos dos teorías incompatibles, T_1 y T_2 , que usan entre ellas un grupo de términos teóricos. Las teorías en sí mismas no implican informes observacionales contrarios, r y r^* . Sólo los implican con ayuda de un 'diccionario' campbelliano. No se pretende que los libros científicos muestran tal cosa. Sólo se pretende que esa es la manera en que deberíamos volver a escribirlos si quisiéramos ser completamente rigurosos.

La tesis, en sus formas más fuertes, se refugió durante mucho tiempo en el Círculo de Viena, y uno de sus expositores más rigurosos fue Rudolf Carnap. Como sus contemporáneos, Carnap estaba persuadido por la distinción tajante entre términos teóricos y términos observacionales. Los dos están asociados a cierto tipo de diccionario campbelliano.

¹ *Physics: the Elements* (Cambridge: University Press, 1920), reimpresso bajo el título *Foundations of Science: The Philosophy of Theory and Experiment* (Nueva York: Dover, 1957), pág. 122.

no. Los significados de los términos teóricos son bastante constantes. Cuando se produce un cambio, quedará representado por un cambio en el diccionario. Existe un contraste agudo entre cambiar las teorías y cambiar los significados. El desarrollo científico es, típicamente, de dos tipos: (a) refutación de una teoría y su reemplazo por otra, a menudo como consecuencia de un experimento crucial, y (b) subsunción de una teoría en otra más general.

La antítesis de esta tesis niega todas estas doctrinas. Comencemos con una tajante distinción entre observación y teoría. Un término acuñado por N. R. Hanson es útil en este punto; Hanson sostiene que nuestros términos descriptivos, observacionales, están 'cargados-de-teoría' ('theory-laden'). Es decir, los aplicamos en casos específicos a la luz de las teorías y de las leyes que aceptamos. No cabe duda de que el conocimiento teórico es esencial para un ejemplo que usa Hanson: 'un tubo de rayos X visto desde el cátodo'.² La persona inexperta que ayuda en el laboratorio puede distinguir reóstatos de tubos de rayos X, pero tiene que recibir enseñanzas, en último extremo, de alguien que conozca un poco de teoría. Además, distinguir unos objetos de otros es sólo una de las cosas para las que están hechos los conceptos. Para determinar si un objeto dudoso es realmente o no un nuevo modelo de tubo de rayos X tenemos que saber qué es lo que hace, y tal cosa no puede ser explicada si no se emplean términos teóricos.

Hay aquí dos cuestiones diferentes. Una es que lo que decimos que vemos en un momento cualquiera está determinado, a menudo, por nuestro conocimiento. Aun Platón podría sostener esto en el *Teeteto*, cuando se muestra cierto cuerpo de escritura a un especialista y a un analfabeto. Los dos tienen buena vista y uno está tentado de decir que

² *Patterns of Discovery* (Cambridge: University Press, 1965), pág. 15.

ven la misma cosa. Sin embargo, el especialista, al menos, ve más: ve la palabra 'rosa'. Por más pobre calígrafo que sea, él puede volver a presentar lo que ha visto, de modo que veamos la palabra 'rosa'. Pero el analfabeto no puede siquiera reconocer la palabra que le han vuelto a presentar. De modo parecido, un mecánico oye que la regulación del motor está mal, cuando yo sólo oigo el ruido del motor. El piloto siente un ascenso vertical cuando yo sólo siento un sacudón. El arqueólogo ve cerámica del neolítico donde yo únicamente veo lascas dispersas. O, para tomar el notable ejemplo presentado por Hanson, un buen estudiante de física puede ver el paso de un positrón en una cámara de niebla ubicada en un campo magnético, pero los grandes físicos de la década del veinte no podían ver tal cosa aunque 'estuvo delante de sus ojos' y fue debidamente registrada en fotografías.³

Ejemplos tales cuestionan las creencias ingenuas acerca de la 'percepción directa'. La segunda cuestión es que la percepción directa, si es que existe tal cosa, tiene poca relación con la aplicación de las palabras. Por seguro que esté de que veo un ladrillo en mi camino, si explota cuando lo levanto entonces no vi un ladrillo, por mucho que 'perciba directamente'. Parte de nuestra teoría acerca de los materiales componentes de algo es que no explotan como si fueran bombas. Nuestro uso de un término descriptivo, sea 'ladrillo' o 'cátodo', depende de que presupongamos ciertas regularidades en la naturaleza. Sólo los enunciados muy generales de regularidades resultan dignificados con el nombre de 'teoría', pero nuestra antítesis sostiene que aunque hay grados en la carga teórica que tiene un término descriptivo, no hay una diferencia esencial, en este aspecto, entre los tubos de rayos catódicos y los ladrillos.

Las discusiones acerca de si existe un 'ver' puro sin car-

³ *The Concept of the Positron* (Cambridge: University Press, 1963).

ga teórica, tienden a tornarse nebulosas. Quienes sostienen la tesis argumentan que tanto el piloto como yo sentimos el sacudón y que él infiere que se produce un ascenso vertical.

El arqueólogo y yo vemos la apariencia que tienen las lascas; él infiere a partir de tal apariencia que son piezas neolíticas. El mejor de los físicos de la década del veinte y un estudiante de física ven rastros similares, pero al estudiante se le ha enseñado a ver un positrón. Esta discusión se torna interesante sólo cuando introducimos otros elementos de la tesis, entre los cuales un punto obviamente débil es la reconstrucción en términos de 'hipótesis' y 'diccionario'. El trabajo científico nunca está dicotomizado de esa manera y no está nada claro que exista una única manera de dividir una teoría en hipótesis y diccionario. En particular, la revisión de una teoría puede presentarse como un cambio en el diccionario, con lo que se preservan las leyes, o bien como un cambio en las leyes, empleándose el mismo diccionario. ¿Cuál es la reconstrucción 'correcta'? Esta dificultad nos lleva nuevamente a nuestro punto de partida: ¿hemos descubierto más cosas acerca de los ácidos y seguimos significando lo mismo con la palabra 'ácido', o el crecimiento del conocimiento ha producido un cambio en el significado mismo de la palabra 'ácido'?

Para mantener su posición, la tesis —tan indiferente en un principio al 'significado'— precisa ahora de algún criterio respecto del cambio de significado de los términos teóricos. La mejor prueba de que un término ha cambiado de significado es, quizá, que se lo usa de manera distinta. En la especulación teórica estamos interesados, básicamente, en las emisiones declarativas (y las preguntas correlativas) que se presentan, usualmente, como intentos de decir lo que es verdadero. De modo que resulta natural seguir a Frege y decir que las condiciones de una oración determinarán el significado de dicha oración, y que el significa-

do de un término queda establecido por el significado de las oraciones en las que aparece. Admitamos, de acuerdo con la tesis, que existe un conjunto finito de oraciones-de-observación cuyas condiciones de verdad se entienden bien, con independencia de la teoría. Entonces, dado un diccionario, también podemos determinar las condiciones de verdad de las hipótesis teóricas. Para la tesis, las dicotomías oraciones-de-observación/oraciones teóricas y diccionario/hipótesis, son cruciales. Si ambas distinciones resultaran vacuas la tesis correría peligro porque las condiciones de verdad de las oraciones que involucran términos teóricos dependen de los contextos teóricos en las que aparecen. 'La distribución de electrones es 50 % *spin-up*, 50 % *spin-down*' carece de un uso habitual fuera de alguna versión de la teoría cuántica. Esta oración no tiene condiciones de verdad fuera de la teoría y, por ello, en una versión simplista del planteo de Frege, no tiene tampoco significado. Y no es necesario razonar en base a una teoría particular del significado para arribar a esa conclusión. Oigamos otra vez, por ejemplo, a Norman Campbell:

"muchas de las palabras usadas para expresar leyes científicas denotan ideas que dependen en cuanto a su significado de la verdad de otras leyes y perderían todo significado si esas leyes no fueran verdaderas. Esas palabras abarcan la mayoría de los términos técnicos de la ciencia... en adelante los llamaré 'conceptos'. *Un concepto es una palabra que denota una idea que depende en cuanto a su significado o significación de la verdad de alguna ley.* La conclusión a la que hemos llegado es que la mayoría de las leyes reconocidas de la física, si no todas ellas, enuncian relaciones entre conceptos y no entre juicios simples acerca de sensaciones, los cuales siguen siendo significativos aunque no se conozca entre ellos ninguna relación". (*Foundations of Science*, pág. 45. El subrayado es mio.)

El pasaje subrayado, escrito hace cincuenta años, tiene consecuencias que sólo fueron desarrolladas en la década pasada. Si el significado de los términos teóricos, o 'concep-

tos', depende de las leyes y de las teorías, ¿qué ocurre cuando revisamos o abandonamos una ley o una teoría? La conclusión radical extraída por la antítesis es que cambian los significados. Más aún, si aparece el mismo término en dos teorías distintas, pareciera que tenemos que concluir que el término difiere en cuanto a su significado en los dos contextos. Esto tiene consecuencias desastrosas para los principios de la tesis. El progreso teórico no puede producirse mediante la subsunción de una teoría en otra, porque esto requiere que las oraciones signifiquen lo mismo tanto en las teorías fuertes como en las más débiles. Esto ahora parece quedar excluido. También se desploman los experimentos cruciales. He aquí un vívido comentario de tal posibilidad, debido a Paul Feyerabend:

"ahora resulta imposible un experimento crucial. No es imposible porque el diseño experimental sea demasiado complejo o demasiado caro, sino porque no existe un enunciado universal, universalmente aceptado, susceptible de mostrar lo que surge a partir de la observación".⁴

En suma, la antítesis sostiene que las teorías rivales o sucesivas de un mismo dominio resultan no comparables o son inconmensurables. La palabra 'inconmensurable', que en los años recientes ha estado, en cierta manera, de moda, fue introducida en la década del sesenta por Feyerabend y por Thomas Kuhn. Kuhn, el distinguido historiador de la ciencia, ha sostenido en su ya famoso libro, *The Structure of Scientific Revolutions*, que existen tajantes discontinuidades entre las teorías científicas sucesivas u opuestas, y que son de tal tipo que existen pocas maneras 'racionales' de elegir entre ellas. No deseo entrar aquí en esta discutida parte de la filosofía de la ciencia. Me interesa puntualizar

⁴ 'Problems of Empiricism', en *Beyond the Edge of Certainty*, R. Colodny (comp.) (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965), pág. 214.

solamente las supuestas consecuencias para la teoría del significado. En el caso del experimento crucial Feyerabend afirma, en el pasaje citado, que no existe una oración teórica con significado preciso que sea verdadera en una teoría y, en el mismo sentido, sea falsa en otra. No hay manera de formular una traducción entre teorías.

Tal conclusión parece monstruosa. Podemos pensar en unas pocas teorías inconmensurables 'en un mismo dominio'. El psicoanálisis de Freud y la teoría estímulo/respuesta de la psicología del comportamiento, estudian la psique humana, pero literalmente los psicólogos freudianos y los psicólogos E-R no hablan entre sí; en cierto sentido no pueden hacerlo. De manera parecida, la acupuntura china contemporánea permite que los cirujanos chinos lleven a cabo un ámbito más amplio de operaciones en pacientes totalmente conscientes, capaces de guiar el bisturí del cirujano, sintiendo, en cambio, muy pocas molestias. Los cirujanos occidentales emplean anestesia total para las mismas operaciones. En la actualidad, la teoría de la acupuntura no tiene mucho sentido para la teoría médica de Occidente. Unos pocos fenómenos comienzan a ser 'explicados', pero sus conceptos ni siquiera pueden ser expresados. Otro ejemplo: durante mucho tiempo los antropólogos han sostenido que no podemos comprender teorías acerca de la hechicería sin aprender el lenguaje y, quizá, sin adoptar la forma de vida de los Zande (o de cualquier otro pueblo).

Sin embargo, la tesis no se siente muy afectada por ejemplos tan sensoriales como los dados. La tesis no sostiene que todas las teorías de 'un mismo dominio' son conmensurables; sólo sostiene que el progreso científico ordenado tiene relación con la rivalidad entre teorías o con la acumulación de teorías conmensurables. Nuestra actitud folklórica nos asegura que la tesis es correcta en este punto. Pero, sin embargo, tal actitud no resulta ser una guía impecable. La reciente investigación en el campo de la his-

toria de la ciencia muestra más inconmensurabilidad de la que podría esperarse. Uno de los ejemplos clásicos de 'subsunción' que se empleaban era la de la mecánica clásica de Newton en la mecánica relativista de Einstein. Se decía, a menudo, que la primera es un caso límite de la segunda y que allí teníamos un buen ejemplo de subsunción. Feyerabend ha argüido de manera convincente que los conceptos de la mecánica newtoniana no son expresables en la teoría de la relatividad. Al mismo tiempo tiene que destacarse que no todo bosquejo de teoría conduce a la inconmensurabilidad.

La tesis y la antítesis constituyen una antinomia. Feyerabend ha hecho más que nadie para que se la advierta, pero en los últimos tiempos no se ha interesado mucho en ella. Feyerabend llegó a analizar estos problemas a partir de su insatisfacción con la escuela de Copenhague en la mecánica cuántica. Esa escuela insistió que aunque se precisaba una nueva teoría para describir sucesos microscópicos, coincidiría con la física clásica cuando llegara a describir sucesos microscópicos como casos límite. Feyerabend llegó a pensar que ese 'principio de correspondencia' constituye una absurda limitación a la investigación. ¿Por qué la nueva teoría debe decir lo mismo que la vieja, cuando hablan acerca del mismo dominio? ¿No debe decir algo nuevo, quizá incompatible con lo viejo o, mejor, quizá inconmensurable con lo viejo, puesto que surge de una visión más profunda? Feyerabend dio cuenta entonces de que la escuela de Copenhague había sido influida por una metodología general de la ciencia de la cual la tesis constituye una formulación refinada. Surgió entonces la doctrina generalizada de la inconmensurabilidad que acabamos de describir. Pero la preocupación de Feyerabend por la inconmensurabilidad no constituye su máximo interés. Se opone, en términos generales, a la idea de la ciencia como algo sistemático. En su trabajo "Against Method, A Defence

of Anarchy" argumenta que la proliferación de teorías inconmensurables es una cosa buena.⁵ Ninguna persona puede pensar en más de una teoría a la vez; tengamos pues distintos investigadores trabajando en el mismo campo, aunque no puedan hablar entre sí. No es necesario que haya irracionalidad, porque los diferentes programas de investigación pueden ser valorados por la manera en que se desarrollan abriendo nuevos horizontes o degenerando en la mera solución de antiguas dificultades que surgen dentro de su área de problemas.⁶ Feyerabend, creador de la antinomia que nos ocupa, se ha alejado de ella, proclamando que posee poco interés cuando se la compara con los grandes problemas de la filosofía de la ciencia. Pero ha dejado planteada la sugerencia de una síntesis que no pasa por alto la antinomia, sino que la resuelve. Las dos partes de la antinomia invocan un concepto de significado. Pero toda referencia al significado —dijo recientemente Feyerabend— es mera charlatanería. Si tiene razón, la antinomia no se plantea.

Una antinomia no se resuelve enrolándose en la tesis o en la antítesis, sino comprendiendo el error básico que hace posible la contradicción. De conformidad con la tesis tiene que ser posible enunciar alguna proposición corroborable que sea verdadera en una teoría y falsa en otra. Es decir, tiene que haber una oración cuyo significado sea neutral respecto de las dos teorías y que, con ese significado, sea verdadera en una y falsa en la otra. La antítesis alega que

⁵ En *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IV, M. Radner y S. Winokur (comp.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970).

⁶ Este enfoque ha sido desarrollado con gran pompa por Imre Lakatos, quien dejó al morir muchos trabajos sin terminar. En una nota necrológica preparada para la *Philosophy of Science Association* (1974), Feyerabend ha descrito a Lakatos como el más profundo estudioso de la metodología científica en los últimos cincuenta años. Véase la bibliografía correspondiente al capítulo 11.

de acuerdo con las mejores teorías del significado con que contamos, no puede existir una oración tal. Feyerabend nunca llegó al punto de decir que una diferencia cualquiera en la teoría produce una diferencia en el significado. Por ejemplo, el mero cambio del valor numérico de las constantes fundamentales no necesita producir tal diferencia. Pero Feyerabend sostiene que las novedades importantes, que están asociadas con nuevas líneas de investigación, producen conceptos inconmensurables. Muchos filósofos —quizá la mayoría— han reaccionado contra esta manera de producir mejores teorías del significado. Feyerabend es más radical y sugiere que la antinomia no surge debido a una teoría del significado inadecuada, sino debido a la teoría del significado, cualquiera sea ella. El error básico es tener una teoría del significado. Debemos abandonar los significados y contemplar únicamente las oraciones. Considérese lo que decimos, no lo que queremos decir. No se consideren los *enunciados*, esto es, las oraciones provistas de significado, el cual puede ser cuestionado, sino las *oraciones*. Después de alegar que los experimentos cruciales son a veces imposibles, Feyerabend continúa:

“existe aún la experiencia humana como un proceso que ocurre realmente, y es causa de que el observador lleve a cabo ciertas acciones, por ejemplo, emitir oraciones de cierta clase... Esta es la única manera en que la experiencia juzga a un punto de vista cosmológico general. Tal punto de vista no queda a un lado porque sus enunciados-de-observación dicen que tienen que existir ciertas experiencias que, entonces, no se producen... Queda a un lado si producen oraciones-de-observación cuando los observadores producen la negación de esas oraciones”.

¿Qué se sostiene aquí? Pareciera ser un consejo para descartar los ‘significados’ y olvidar los enunciados-de-observación, esto es, las oraciones con significado. Nada hay por encima y por debajo de ciertas clases de comportamiento,

EL APOGEO DE LAS ORACIONES

la emisión de oraciones. Ciertamente que las oraciones tienen estructura sintáctica, ocasiones en que se las emiten, sitios en los que aparecen, instituciones que las validan, teorías con las que se emparentan y personas que son consideradas adecuadas para emitir esas oraciones (acerca del mesón, digamos) y no otras (acerca de INA). Pero —continúa la doctrina de Feyerabend— no hay algo que esté por arriba o por debajo de esas cosas, a saber, el significado de las oraciones. El que observa un experimento y el experimento observado no se relacionan entre sí por medio de significados. Sólo existen las oraciones que salen de la boca del observador o de la máquina de escribir o de una tarjeta perforada.

No ha dejado de percibirse la obscuridad de esta doctrina⁷, pero este nuevo enfoque del conocimiento ha ganado admiradores y también críticos. Es notable que hayan surgido puntos de vista similares en torno a otros problemas. En la parte B de este libro, que rotulé 'El apogeo de los significados', siempre surgía alguna teoría del significado. Se suponía inevitablemente que había algo por debajo del nivel de lo que se dice: existe, además, lo que se quiere decir. Feyerabend es el representante de un positivismo nuevo y altivo. No hay nada en el lenguaje por encima o por debajo de lo que se dice. Esta es la muerte del significado. Suele ocurrir a menudo cuando los asesinos persiguen un objeto común, que tienen motivos y estilos diferentes. Si Feyerabend es el Casio de esta trama, Davidson es el Bruto del capítulo próximo.

⁷ Dudley Shapere, 'Meaning and Scientific Change', en *Mind and Cosmos*, R. Colodny (comp.) (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1966), págs. 41-85.

12. DONALD DAVIDSON Y LA VERDAD

La obra de Donald Davidson es aun más inaccesible para el lector común que la obra de Feyerabend. También él ha prometido un libro, pero hasta este momento sólo tenemos una serie de trabajos diseminados en revistas especializadas, compilaciones y actas de conferencias. Sus ensayos son inflexiblemente profesionales. Cuando aparece una seca frase en tono de broma es probable que sea el signo de que se ha omitido toda una secuencia de pensamiento. Así, Davidson dice irónicamente que una de sus opiniones "puede justificarse mediante un argumento trascendental (que no desarrollaré aquí)".¹ Otros filósofos han escrito libros enteros acerca de sus argumentos trascendentales. Los trabajos de Davidson son compactos, alusivos, tienen la mitad de la extensión acostumbrada en las revistas contemporáneas de filosofía, y son enormemente más intrincados. No son fáciles de entender y a menudo dan por supuestos resultados técnicos de la filosofía de la lógica. Por todo esto, el presente capítulo será más extenso que los capítulos anteriores; estará dividido en secciones, algunas de las cuales pueden en sí mismas servir para que el lector se introduzca en unos pocos temas especializados que se ventilan a menudo en la filosofía analítica.

¹ "In Defense of Convention T", *Truth Syntax and Modality*, H. Leblanc (comp.) (Amsterdam: North Holland, 1973), pág. 82. Algunos de los argumentos trascendentales a los que se alude en este capítulo han sido desarrollados en "The Very Thought of a Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association*, XXII (1973), 5-29.

Como puede verse en la bibliografía correspondiente al capítulo 12, los trabajos de Davidson se agrupan, aproximadamente, en dos categorías. En un grupo de títulos encontramos palabras clave como *acción*, *razón*, *causa*, *evento*. Sus temas son extraídos básicamente, de la filosofía de la mente. En el otro grupo de títulos aparecen *verdad*; *significado*, *oración*, *semántica*. Esto es la filosofía del lenguaje. A veces se construye un título apelando a los dos grupos de palabras clave: "The Logical Form of Action Sentences" ("La forma lógica de las oraciones de acción"). La intersección es más importante que la aparición de "acción" y de "oración" dentro del mismo título. Aunque rara vez Davidson enuncia las conexiones entre la mente y la semántica, cree que tal relación es esencial y profunda. Al describir sus doctrinas acerca del lenguaje sólo se pueden hacer referencias pasajeras a sus análisis de la acción humana. En consecuencia, sólo contaré la mitad del cuento.

El más conocido trabajo de Davidson sobre el lenguaje es "Truth and Meaning" ("Verdad y Significado")². Ese es un buen punto para empezar a leer los trabajos de Davidson. Pero antes de ello conviene formarse una idea de una contribución anterior: la teoría de la verdad de Tarski. En un siglo que cuenta con grandes lógicos nadie ha causado más impacto en el desarrollo de la lógica matemática que Alfred Tarski. La teoría de la verdad es sólo un aspecto de una de sus investigaciones. Tarski dio una versión elemental de la teoría en un conocido trabajo de divulgación publicado en 1944 y basado en resultados logrados más de una década antes.³ Quizá la más importante de las

² *Synthese*, XVII (1967), 304-23.

³ "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1944), 341-75; reimpresso, por ejemplo, en *Semantics and the Philosophy of Language*, L. Linsky (comp.) (Urbana: University of Illinois Press, 1952), págs. 13-47, y en *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl y W. Sellars (Nueva York: Appleton-Century Crofts, 1949),

consecuencias de esa obra consista en la disciplina matemática denominada ahora teoría de modelos. Pero podemos abstraer de ella lo necesario para captar el programa de Davidson.

I. La teoría de Tarski

Durante mucho tiempo han existido teorías de la verdad. Tarski gusta citar a Aristóteles, pero al pensar en sus predecesores nos referiremos a menudo a las denominadas teorías de la *correspondencia* y de la *coherencia*. Una teoría de la correspondencia afirma que un enunciado es verdadero cuando corresponde a un hecho, o a cómo es el mundo, o algo por el estilo. A medida que se han promulgado teorías de la correspondencia, los escépticos han cuestionado que haya alguna manera de caracterizar los "hechos" con independencia de las oraciones. Si no la hay la teoría pareciera circular. Davidson llega a sostener que existe sólo un 'hecho', o una única entidad llamada 'los hechos', reduciendo así la teoría a un absurdo. Davidson piensa que hay algo correcto respecto de la correspondencia —como veremos más adelante—, pero que no es la correspondencia con los hechos. Otros filósofos abandonan radicalmente los 'hechos' y substituyen 'correspondencia' por 'coherencia'. Una teoría de la coherencia es totalizadora (*holistic*). Es decir, no sostiene que las verdades se produzcan una a la vez, correspondiendo cada una a un hecho que le es propio. La verdad, dice la teoría de la coherencia, es algo que se conecta con todo un corpus de oraciones, que debe ser internamente consistente, y que está regido en gran medida por la tendencia de los hablantes a agregar enunciados a

págs. 52-84 [vers. esp.: *Antología semántica* (ed. M. Bouge, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960)].

dicho corpus o quitarlos de él, a la luz de sus experiencias.

Tales "teorías de la verdad" carecen —al menos tal como yo las describo— de la mayoría de los rasgos de claridad, precisión y poder predictivo que una teoría debe tener. En el mejor de los casos son balbuceos vagos que aguardan una definición seria. Podemos mostrar la insuficiencia de la oposición coherencia/correspondencia, recordando que muchos especialistas han enunciado con intensa convicción que Spinoza sostuvo una teoría de la correspondencia. Otros han argumentado, con pasión comparable, que sostuvo una teoría de la coherencia. Spinoza es un filósofo complicado, pero en esta oportunidad la falta no es atribuible a él, sino a esas dos pálidas y vaporosas categorías: correspondencia y coherencia.

Tarski trajo algún rigor a la verdad. Su idea es tan sencilla que, en principio, parece trivial. Enunció un criterio mínimo que tiene que ser satisfecho por toda teoría de la verdad. Davidson lo denomina 'Convención T'. Contiene dos partes. Supongamos que estamos construyendo una teoría de la verdad para un lenguaje L (digamos, el alemán) y que estamos formulando la teoría en español. Nuestro primer requisito es que para cada oración s de L existe un teorema de nuestra teoría susceptible de prueba que tiene la forma:

(T) La oración s de L es verdadera si y sólo si p .

En cada caso particular s es reemplazada por el nombre de una oración de L y p es reemplazada por una oración del español. Por ejemplo,

(1) La oración del alemán 'Schnee ist weiss' es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

El primer requisito de una teoría de la verdad es, entonces, que nos proporcione un conjunto de axiomas y de re-

glas de inferencia sobre la base de los cuales podamos inferir, para cada oración s de L , la correspondiente oración T , similar a (1). El segundo requisito es que toda oración T susceptible de prueba debe ser de hecho verdadera; como es el caso, de hecho, con (1). No exigimos que L difiera substancialmente del español o de otro lenguaje cualquiera que hablemos, porque podríamos intentar construir una teoría homofónica de la verdad para el inglés en inglés obteniendo la supuestamente tonta oración T que Tarski hizo famosa:

(2) The English sentence 'Snow is white' is true if and only if snow is white.

Lo importante, en nuestro par de requisitos, aparece en la restricción de que para cada oración s de L sea posible probar la oración T correspondiente. Los ejemplos (1) y (2) son frívolos, pero la restricción es seria. Una teoría axiomática tiene que tener una base finita. Es decir, tiene que tener un número finito de axiomas y un número finito de reglas de inferencia (o, al menos, un conjunto finito de instrucciones para generar mecánicamente axiomas y reglas). Pero no hay un límite para el número de oraciones de un lenguaje. Para cada s de L la teoría tiene que proporcionar una prueba de una oración T que le corresponda. Dado que existe un número indefinido de oraciones s , esto significa que nuestra base finita tiene que ser capaz de probar un número finito de oraciones T .

¿Cuál sería tal base finita? En primer lugar, en un lenguaje sólo hay un número finito de predicados, relaciones y nombres simples; no muchos más que en un buen diccionario. Pueden ser alineados juntos, gramaticalmente, para formar breves oraciones simples. Una teoría de la verdad podría comenzar, en consecuencia, ofreciendo una lista de un número finito de axiomas como esos. Si como resultado de nuestro análisis la oración inglesa 'Snow is white' es una

de las oraciones básicas, entonces (2) aparecerá como un axioma. Cabría esperar un enfoque más económico y perspicaz si contáramos con un encabezamiento para los nombres de masa (*mass nouns*) (nieve, agua, plomo, aire, etc.), otro para nombres de objetos numerables (*count nouns*) (mano, hoja, vaca), etc. Pero, sea como fuere que obtengamos (2) necesitaremos reglas para poder derivar (*T*) para oraciones complejas. A veces esto es fácil. Cuando se pone la conectiva 'y' entre dos oraciones, da una tercera oración. Una regla *T* adecuada podría ser,

- (3) Si la oración *s* es verdadera si y sólo si *p*, y la oración *r* es verdadera y sólo si *q*, entonces la oración $\widehat{s \text{ y } r}$ es verdadera si y sólo si *p* y *q*.

Aquí $\widehat{s \text{ y } r}$ denota el resultado de escribir *s*, luego 'y', y luego *r* (eliminando, por supuesto, el punto después de *s* y usando minúscula para la primera letra de *r*, a menos que comience con un nombre propio). Con (2), (3) y un axioma para 'El césped es purpúreo' estamos en condiciones de probar:

- (4) La oración 'La nieve es blanca y el césped es purpúreo' es verdadera si y sólo si la nieve es blanca y el césped es purpúreo.

Adviértase que a partir de un grupo finito de oraciones, tal como (1), aumentado por la regla (3), podemos derivar un número indefinido de oraciones aplicando, sencillamente, la regla (3) una y otra vez, generando conjunciones más y más largas, cuando no repetitivas (*s & r & r & s ...*). Podemos manipular una infinidad potencial de tales oraciones. Así, hemos dado ya un breve paso en dirección al logro de nuestro objetivo: proporcionar una base finita para el número ilimitado de oraciones de un lenguaje. El ingenio de Tarski le permitió hacer algo mucho más importante en una dirección similar. Dio reglas para 'alguno' y

'todos', parecidas a (3), que calan en profundidad. Proporcionan una teoría de la verdad para la lógica de orden uno, la esencia de la lógica simbólica contemporánea. Su enfoque hace uso del concepto de 'satisfacción mediante una secuencia' que dio origen a uno de los grandes avances de la teoría lógica contemporánea. Para resumir siquiera este tema de la obra de Tarski se precisan muchas técnicas nuevas. Davidson piensa que también permite dar sentido a la teoría de la correspondencia. La verdad no surge de la correspondencia entre oraciones y hechos, sino de las maneras en que nuestras palabras están enganchadas con el mundo ('nieve' con nieve) y a través de ciertos mecanismos convencionales que pueden ser explicados dentro de la teoría de la verdad empleando el concepto de 'satisfacción' introducido por Tarski. Lo que debe destacarse ahora, sin embargo, no es la naturaleza de estas elaboraciones, sino los dos requisitos simples de la Convención T. Una teoría de la verdad para *L* tiene que ser tal que (i) para cada oración *s* de *L* debe ser susceptible de prueba una oración *T*, y (ii) cada oración *T* susceptible de prueba debe ser verdadera. No hemos dicho nada de esta última condición pero encontraremos que la explicación que da Davidson de la traducción depende de ella. Pero antes hay varios puntos no relacionados entre sí acerca de la teoría de Tarski que requieren cierta ampliación. Quien desee entrar directamente en la verdad y el significado davidsonianos puede saltarlos y seguir con la sección III.

II. Problemas y extensiones

1. *Verdad-en-un-lenguaje*. La verdad es la verdad, puede alegarse, y no este híbrido 'verdad-en-un-lenguaje'. Tarski atribuye verdad a las oraciones pero, ¿no son las oraciones meras entidades tipográficas? Lo que decimos en una

ocasión puede ser verdadero o falso. Los objetos de nuestra creencia pueden ser verdaderos o falsos; las proposiciones que proponemos pueden ser verdaderas o falsas. Pero —puede preguntarse—, ¿pueden las oraciones ser llamadas con propiedad, verdaderas o falsas?

Ocurre que Tarski escribió en alemán gran parte de su obra temprana, y el alemán tiene una única palabra *Satz* que traducimos de modo diverso como 'oración', 'enunciado' o 'proposición'. Las *Sätze* son verdaderas, sin entrar en esas distinciones, de modo que el problema de especificar qué tipos de cosas son consideradas adecuadamente como verdaderas, no se le planteó a Tarski. Más aún, Tarski escribía sobre matemática, donde una oración se usa para expresar uno y sólo un enunciado o proposición, de modo que no era peligroso usar la ambigua palabra *Satz*. En la vida cotidiana, sin embargo, una oración como 'él salió por la puerta' puede, a diferencia de ' $5 + 7 = 12$ ', ser usada en una ocasión para decir algo verdadero y una hora después ser usada para decir algo falso. En otras ocasiones la emisión de la oración puede no tener ningún sentido. De modo que una teoría de la verdad para un lenguaje natural, a diferencia de una teoría para el discurso matemático,

"tiene que tomar en cuenta el hecho de que muchas oraciones varían su valor de verdad de acuerdo con el momento en que se pronuncian, con el hablante y quizá aun con la audiencia. Podemos dar cuenta de este fenómeno declarando que son las emisiones particulares o actos lingüísticos los que tienen valores de verdad, o bien haciendo de la verdad una relación que vale entre una oración, un hablante y un tiempo dado"⁴

Algunos filósofos, siguiendo el planteo efectuado por J. L. Austin en su libro *How to Do Things with Words* [vers.

⁴ "Semantics for Natural Languages", en *Linguaggi nella Società e nella Tecnica* (Milán: Edizione di Comunità, 1970), pág. 180.

esp.: *Palabras y acciones*, Paidós, Buenos Aires, 1971] piensan que primero debemos elaborar una teoría de los actos lingüísticos y que, subsiguientemente, todo se acomodará de manera adecuada. Davidson sigue la estrategia contraria. Tengamos primero claridad acerca de una teoría de la verdad para oraciones. Preocupémonos luego, en detalle, acerca de cuándo y cómo se dicen las oraciones. En definitiva, quizá, lo que es verdadero no son las oraciones sino lo que dicen los hablantes de un lenguaje. No podemos resolver todos los problemas a un mismo tiempo. Davidson nos invita a economizar, dirigiendo nuestros pensamientos a la ficción 'verdad-en-un-lenguaje'. Posteriormente llegaremos a comprender la verdad.

2. *Consistencia*. Tarski estaba interesado en un lenguaje formalizado de un tipo adecuado para la matemática y la ciencia exacta. Davidson piensa que la teoría de Tarski es el punto de partida para un estudio del inglés. Sin embargo, Tarski sostuvo que no podía haber una teoría de la verdad para el inglés porque los lenguajes naturales como el inglés son inconsistentes y no pueden tener una definición consistente de la verdad. Esta sorprendente conclusión se infiere del hecho de que todas las reglas de verdad adecuadas para el inglés o el español tendrían que permitir dos tipos de autopredicación que el inglés o el español permiten pero que llevan a paradojas. He aquí un ejemplo. Esta oración —la quinta de este párrafo en este libro— es falsa. La oración que acabamos de leer es una oración bien formada del español pero es falsa si es verdadera y es verdadera si es falsa. No puede haber una oración *T* consistente que le corresponda. Las paradojas basadas en la autorreferencia abundan. Por ello —dice Tarski— no puede haber una teoría de la verdad consistente para el inglés (el español).

Davidson no niega el interés de estas paradojas pero su-

giere que las ignoremos. Aun cuando no haya un conjunto consistente de reglas para la totalidad del inglés o del español, debemos contar con un conjunto consistente para una gran parte de ellos, excluyendo unos pocos mecanismos sin importancia que permiten la autorreferencia. Este es un ejemplo adicional de la actitud de Davidson ya mencionada en la subsección 1: no podemos hacer todo de una sola vez, de modo que sigamos con lo que es básico y veamos si podemos construir una teoría de la verdad para una gran parte del inglés (del español).

3. *Tarski y los gramáticos.* Vale la pena comparar la exigencia tarskiana de una base finita y la búsqueda en que están empeñados los gramáticos —descrita en los capítulos 6 y 8— de un algoritmo que genere oraciones gramaticales. Chomsky sostuvo que tiene que existir un algoritmo finito que proporcione un modelo formal de una facultad mental empleada para adquirir y hablar la lengua nativa. Tarski no apeló a esas consideraciones acerca del aprendizaje, pero Davidson lo ha hecho. De este modo, existen puntos de contacto entre el uso que hace Davidson de la teoría de Tarski, y el programa de los gramáticos contemporáneos. Pero ambos enfoques no son idénticos y no podemos decir si convergerán o divergirán. Tratemos pues de imaginar algunos resultados de estas líneas paralelas de trabajo.

Podría ocurrir que las estructuras generadas por un algoritmo gramatical fueran las mismas que se necesitan para que una teoría de la verdad funcione bien. Pero esto podría no ocurrir. La influencia de Tarski ha sido tan fuerte que podemos descontar que el armazón de cualquier teoría de la verdad será la lógica de orden uno. Chomsky ha tenido tanta influencia que pocos gramáticos piensan que la lógica resolverá sus problemas. Estos enfoques, al parecer incompatibles, son consistentes. El programa original de

Chomsky apuntaba a un modelo formal acerca de cómo separar lo gramatical de lo no gramatical. La teoría de la verdad de Tarski comienza con una categoría de oraciones gramaticales y prueba para ellas teoremas *T*. Sería agradable si la estructura profunda, en el sentido de Chomsky, y la forma lógica, en el sentido de Russell (adoptada luego por Tarski), coincidieran, tal como se sugirió en el capítulo 8. Pero esto podría no ocurrir. Ciertamente, sólo uno de los programas podría tener éxito, mientras el otro se agotaría. Por ejemplo, *pace* Chomsky, podría resultar imposible construir un algoritmo para la gramática inglesa, sencillamente porque la manera según la cual el cerebro humano adquiere un lenguaje es demasiado compleja como para que el cerebro humano mismo la conceptualice. Pese a ello, podría ser posible aún una teoría de la verdad para el inglés que tomara como dato el reconocimiento de las oraciones gramaticales. En realidad eso es muy poco probable. Menciono esta posibilidad más bien curiosa sólo para insistir en que aunque existe mucha similitud en cuanto a la motivación y a la técnica entre un gramático que ha aprendido de Chomsky y un Davidson que sigue a Tarski, las diferencias entre ellos podrían agrandarse, en lugar de disminuir (tal como esperamos).

4. *La insuficiencia de la lógica de orden uno.* La lógica de orden uno proporciona un buen análisis de las oraciones que emplean conectivas oracionales ('y', 'si... entonces', etc.), cuantificadores ('todos', 'algunos'), predicados (incluyendo relaciones), nombres, descripciones definidas, y muchas cosas más. Pero si vamos a seguir a Tarski y vamos a tomar la lógica de orden uno como la estructura subyacente a una definición de verdad en inglés (en español), tendremos que ampliarla. Una crasa omisión son los adverbios. Un famoso trabajo de Davidson comienza así: "¡Extraños sucesos! Jonas lo hizo despaciosamente, delibe-

radamente, en el cuarto de baño, con un cuchillo, a medianoche. Lo que hizo fue enmantecar un trozo de tostada".⁵ Esto nos recuerda que podemos repetir los adverbios casi indefinidamente y que podemos extraer inferencias deductivas de unas formas adverbiales a otras. Por ejemplo, la siguiente inferencia es, sin duda, válida, y la validez depende de la forma de las dos oraciones,

- (I) Jonas está enmantecando la tostada con un cuchillo; en consecuencia,
- (II) Jonas está enmantecando la tostada.

Lamentablemente, tanto *Principia Mathematica* como las introducciones actuales a la lógica nos dicen que la forma lógica de la premisa es 'Jonas *F*', en donde *F* está en lugar del predicado 'está enmantecando la tostada con un cuchillo'. La forma lógica de la conclusión es 'Jonas *G*', en donde *G* está en lugar del predicado 'está enmantecando la tostada'. Es evidente que la inferencia 'Jonas *F*; en consecuencia, Jonas *G*' no es válida. Pero el argumento anterior, '(I), en consecuencia (II)', es válido. Por tal razón, el análisis es incompleto y no logra expresar la lógica de la modificación adverbial.

Davidson ha intentado construir una teoría de los adverbios que sea una extensión de la lógica de orden uno. Adviértase que tal extensión contribuirá al estudio de la verdad. Podemos descontar que una teoría de la verdad tendrá un axioma que permita extraer la correspondiente oración *T* para 'El salta'. Pero no nos interesa un axioma adicional para 'El salta torpemente'. No cabe duda de que esta oración tiene que ser derivable, porque a la posible modificación adverbial del tipo de la que proporciona esa clase de inferencias válidas no pareciera tener fin. Esta es,

⁵ "The Logical Form of Action Sentences", en *The Logic of Decision and Action*, N. Rescher (comp.) (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1967), pág. 81.

en parte, la razón para considerar la oración acerca de enmantecar tostadas en el cuarto de baño. Nuestra preocupación por contar con una base finita para una teoría de la verdad nos impele a contar con un análisis de los adverbios que permita probar oraciones *T* para secuencias de adverbios, de extensión creciente.

Nótese que estas consideraciones acerca de los adverbios —motivadas aquí por la semántica y la teoría lógica— tienen amplias repercusiones en otras ramas de la filosofía, especialmente en la filosofía de la mente y en la filosofía de la acción. Típicamente, los adverbios modifican descripciones de acciones. De modo que una teoría acerca de la forma lógica de las oraciones de acción conduce a una teoría de la acción misma. Esto lleva a Davidson a concluir que el lenguaje exige una categoría irreductible: la de los *eventos*. En nuestra ontología —sostiene Davidson— tenemos que admitir algo más que *cosas* que poseen *propiedades* variables. Este es uno de los ejemplos posibles de la intersección que existe entre los temas aparentemente divergentes de las investigaciones de Davidson. Ejemplifica, además, una manera en la que el lenguaje puede importar a los filósofos actuales.

5. *Lógicas de orden superior*. Davidson desea extender la lógica en un sentido horizontal, permitiendo adverbios dentro de una estructura restringida al cálculo de orden uno que nos permite hablar acerca de cosas individuales y de sus propiedades. Esto nos permitirá hablar directamente, y sin ningún análisis, de propiedades de propiedades, como cuando decimos que el rojo es un color placentero. Existen algunos resultados técnicos profundos que han hecho que muchos lógicos miren con desconfianza aun a la lógica de orden dos, que únicamente permite propiedades de propiedades de orden uno. Debido a un teorema de completitud que Kurt Gödel probó para la lógica de orden uno, pe-

ro que no vale la lógica de orden dos, existe un sentido en que podemos decir que comprendemos la semántica lógica de orden uno pero no la de la lógica de orden dos. Pero algunos investigadores, tan influidos por Tarski como Davidson, no han visto en eso ningún estorbo. Entre ellos sobresalió Richard Montague. Poco antes de morir desarrolló una teoría de la gramática y la semántica universales que hace uso, de manera crucial, del instrumental de orden dos.⁶

La lógica de orden dos es formalmente un mecanismo más poderoso que cualquier extensión de la lógica de orden uno. Los gramáticos que la emplean pueden ofrecer análisis inmediatos de muchas locuciones del inglés que todavía no se han adecuado a los métodos davidsonianos. Pero, según Davidson, el precio que hay que pagar es elevado. En la actualidad, la manera más común de proporcionar una interpretación de las oraciones de orden dos es a través del empleo de la noción de clases de mundos posibles. Existe la tentación inmediata de pensar que esta es una buena salida. Considérese, por ejemplo, una oración como 'Bertrand Russell podría haber vivido hasta los cien años'. ¿Cuáles son sus condiciones de verdad? Algunos dicen que la oración es verdadera si y sólo si existe un mundo posible en el cual el filósofo vivió hasta los cien años. Otros, incluyendo a Davidson, se sienten confundidos por esa forma de hablar de mundos posibles y se preguntan cómo podemos identificar a nuestro filósofo muerto, con alguien vivo en otro mundo posible. Davidson se muestra propenso a rechazar con sarcasmo tales planteos:

"Existe aun el peligro de que se alíen quienes nada saben [quienes no reconocen que la investigación formal en semántica resulta im-

⁶ *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, R. Thomason (comp.) (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974).

portante para la filosofía] y los expertos. Los primeros, al oír las murmuraciones acerca de mundos posibles, líneas extramundanas, etc., pueden pensar: *ahora* sí que la semántica está llegando a alguna meta pero, de cualquier forma, está fuera de este mundo."⁷

La situación actual es mucho más fluida de lo que parecieran sugerir los comentarios de Davidson. Puede que estemos entrando en una década dominada por la 'Gramática Universal' de Montague, con su semántica de los mundos posibles y las lógicas de orden superior.

III. La teoría del significado

Este esquema de un programa para la verdad sólo ha sido preliminar. Nuestro tema es el significado. Una de las ideas centrales de Davidson es la siguiente. Una teoría de la verdad para un lenguaje nos debe permitir comprender cualquier oración declarativa emitida por un hablante de ese lenguaje. Contando con una teoría de la verdad puedo traducir todo lo que dice, porque si emite *s* sé que lo que dice es verdadero si y sólo si *p*. De modo que puedo apprehender lo que él alega ser verdad. Por supuesto que mi teoría puede estar equivocada. Puedo contar con una teoría incorrecta de la verdad para dicho lenguaje. Pero una teoría de la verdad me debe permitir interpretar, correcta o incorrectamente, lo que una persona está diciendo.

Parece seguirse, pues, que una teoría de la verdad es una teoría de la traducción. ¿No es entonces una teoría del significado? Una teoría del significado es una teoría de lo que es público, de lo que —de acuerdo con Frege— ha pasado de generación en generación. Si una teoría de la verdad, y de la traducción, me proporciona una manera de entender lo que se hace público en el lenguaje, puede ser

⁷ "In Defense of Convention T", pág. 78.

también una teoría del significado. Quizá podemos llegar al extremo de considerar:

(*T*) La oración *s* es verdadera si y sólo si *p*,

como la paráfrasis o glosa natural de

(*M*) La oración *s* significa *p*.

Veremos más adelante que (*T*), en sí misma, es una paráfrasis inadecuada de (*M*), pero la idea tiene importancia. En las secciones I y II he dicho bastante acerca de la verdad sin mencionar para nada al significado. Ahora pareciera como si se nos estuviera brindando gratis una teoría del significado. El inocente bicondicional —el ‘verdadera si y sólo si’ de la oración *T*— parece transparente, mientras que el significado ha parecido desde siempre inevitable y obstinado. Sería magnífico si pudiéramos trocar *T* por *M*.

La vena nominalista de la filosofía de Davidson proporciona ímpetu adicional para analizar (*M*) a través de (*T*). Cuando decimos que cierta expresión *e* significa *m*, puede parecer que estamos diciendo que el significado de *e* es idéntico al significado de *m*, postulando así la existencia de entidades denominadas significados. No cabe duda de que Frege pensó que el *Sinn* (de una expresión) es un objeto. ¿De qué tipo de entidad se trata? Un filósofo nominalista como Davidson, siempre temeroso de multiplicar las entidades más allá de lo necesario, se alivia al descubrir que la identidad de significado puede explicarse en términos de verdad y no es preciso mencionar a los significados.

La reducción de (*M*) a (*T*) posee ventajas adicionales a las ya percibidas por el nominalismo de los últimos tiempos. Tal reducción proporciona una respuesta a otro problema, a saber, ‘el de mostrar o explicar cómo es que el significado de una oración depende de los significados de sus partes’. Tal dependencia tiene que existir porque si no ¿cómo podríamos aprender un lenguaje que no tiene límite

en cuanto al número de oraciones posibles? Una teoría de la verdad, que tiene que generar pruebas de un número infinito de oraciones *T*, muestra cómo es esto posible.

“El slogan [que dice que el significado de la oración depende del significado de sus partes] expresa una verdad importante; una verdad a la cual, sostengo, una teoría de la verdad *confiere* un contenido claro. Una de sus cualidades más satisfactorias es que lo hace sin introducir como entidades a los significados.”⁸

Lamentablemente, la reducción directa de ‘significa’ a ‘es verdadera si y sólo si’ no funciona. Dado que es verdad, por ejemplo, que el sol salió ayer, la siguiente oración es tan verdadera como (1):

(5) La oración del alemán ‘Schnee ist weiss’ es verdadera si y sólo si el sol salió ayer.

Sería erróneo reemplazar en (5) ‘es verdadera si y sólo si’ por ‘significa’. Lo que alguien sabía, si sabía (5), sería verdadero, pero tal persona no podría, por ello, traducir ‘Schnee ist weiss’. En consecuencia, es erróneo equiparar (*T*) y (*M*): no podemos intercambiar ciegamente ‘es verdadera si y sólo si’ y ‘significa’.

La equiparación de (*T*) y (*M*) es, sin embargo, sugerente. Una teoría de la verdad no sólo exige oraciones *T* verdaderas; requiere también que las oraciones *T* sean susceptibles de prueba. Aunque (5) es una oración *T* verdadera, no debe suponerse que una teoría que sólo prueba oraciones *T* verdaderas esté en condiciones de *probar* (5). Al comparar (*T*) y (*M*) hemos ignorado el requisito de susceptibilidad de prueba. Podría sugerirse, pues, que saber qué significa una oración *s* no consiste sólo en conocer como verdadera una oración *T* acerca de *s*, sino también su prueba. Éste excluye, sin duda, a (5), porque aunque sea

⁸ *Ibid.*, pág. 81.

verdadera no es el tipo de cosa que aparece en un teorema.

¿Concluiremos entonces que conocer el significado de s es (I) conocer una oración T verdadera para s , y (II) conocer la prueba de esa oración T ? Bien, quizá si tuviera suficiente información acerca de s conocería el significado de s . Pero (I) y (II) no pueden ser un análisis de concepto de significado. Porque conozco lo que significan cantidades de oraciones, pero conozco pocas pruebas de oraciones T .

La identificación errónea de (T) y (M) sigue seduciendo a un pensador como Davidson que encuentra inteligible a la verdad pero oscuros a los significados. Gracias a Tarski tenemos el esbozo de una teoría rigurosa de la verdad. Davidson quiere modelar una teoría del significado en base a una teoría de la verdad. Idealmente él desearía que una teoría de la verdad generara algo muy parecido a una teoría del significado, sin emplear conceptos extraños a la teoría de la verdad. Hemos intentado hacer esto identificando (T) y (M), pero hemos aprendido que la reducción del significado a la verdad tiene que ser más tortuosa si es que en definitiva va a funcionar.

Consideremos con cuidado la palabra 'teoría' en la expresión 'teoría de la verdad'. Pensemos en teorías más familiares, experimentalmente controladas tal como la teoría de la electricidad. No podemos mirar, simplemente, para saber si es correcta. No podemos siquiera 'observar directamente' que el potencial eléctrico (voltaje) es proporcional al producto de la resistencia y de la corriente que pasa por ella. La teoría es, en realidad, una estructura elaborada, con un gran número de consecuencias, a veces triviales, que pueden compararse con la experiencia. Se requieren dos factores para lograr que una teoría sea aceptable: tiene que imponer su estructura a una amplia gama de fenómenos, y sus consecuencias de nivel inferior tienen que ajustarse a cualquier observación posible. El requisito

de estructura es equivalente a la exigencia formulada por Tarski de que las oraciones T sean susceptibles de prueba. El segundo requisito establece, sencillamente, que

"Si consideramos una oración T cualquiera, esta propuesta sólo exige que si se describe como verdadera una oración verdadera, entonces sus condiciones de verdad están dadas por alguna oración verdadera. Pero cuando consideramos las restricciones necesarias para hacer concordar verdad con verdad en todo el lenguaje, nos damos cuenta de que toda teoría aceptable de acuerdo con esta norma puede proporcionar, en efecto, un manual de traducción útil que permita ir del lenguaje objeto al metalenguaje. El efecto deseado es el corriente en la construcción de teorías: extraer un concepto rico (en este caso, algo razonablemente cercano a la traducción) imponiendo una estructura formal a un número adecuado de partes. Si sólo caracterizamos a las oraciones por su forma, tal como hizo Tarski, resulta posible, empleando los métodos de Tarski, definir la verdad sin apelar a conceptos semánticos. Si consideramos que las oraciones T son verificables, entonces una teoría de la verdad muestra cómo podemos pasar de la verdad a algo parecido al significado. Aunque suficientemente parecido como para que si alguien hubiera verificado una teoría del lenguaje sólo de la manera que propongo, estaría en condiciones de usar el lenguaje en la comunicación."⁹

"Podemos pasar de la verdad a algo parecido al significado", dice Davidson. El ingrediente extra que se requiere para llevar a cabo esta treta es que "consideremos verificables a las oraciones T ". Pero, ¿cómo verificaremos las oraciones T ? No, por cierto, una a una, sino colectivamente, partiendo de "pequeños fragmentos de prueba", e "imponiendo sobre los fragmentos una estructura formal adecuada". La estructura formal a imponer es una teoría de la verdad tipo Tarski. Hasta aquí hemos oído bastante acerca de ella. Pero, concretamente, ¿cómo nos agenciamos los "pequeños fragmentos de prueba" que constituyen la otra mitad de la corroboración de una teoría de la verdad?

⁹ *Ibid.*, pág. 84.

IV. La verificación de oraciones T

Tómese una oración cualquiera de un lenguaje extranjero, que en algunas ocasiones en que se la emite es verdadera y en otras es falsa. La oración del alemán 'Es regnet' servirá. La oración *T* sería

(6) La oración del alemán 'Es regnet' es verdadera si y sólo si está lloviendo.

Dentro de una teoría más completa esto tendría que ampliarse mediante la mención del contexto o región en donde se dice que está lloviendo. ¿A dónde nos conducirán en (6) esos "pequeños fragmentos de prueba"? Existen muchas clases de pruebas debido a que tenemos amplias relaciones con los alemanes, pero supongamos que estamos interesados en lo que Quine denomina traducción radical, en la cual cotejamos partiendo de cero esta y otras oraciones de un idioma extranjero. En tal caso tenemos que confiar en lo que los hablantes hacen y dicen en distintas situaciones. Cierta prueba en favor de (6) podría ser la siguiente: 'Es regnet' es emitida con regularidad sólo cuando está de hecho lloviendo; es emitida por personas que están en condiciones de conocer ese hecho; y es emitida en contextos en los cuales resulta relevante una observación acerca del tiempo. Todo tipo de supuestos subyace al uso que podríamos hacer de este análisis sencillo. En primer lugar, observamos que la oración *s* se usa para expresar una verdad o una falsedad. Suponemos que por regla general la gente emite la oración sólo cuando piensa que es verdadera, quizá porque trata de decirnos algo. Además, postulamos que, al menos para una gran variedad de situaciones comunes, lo que la gente considera verdadero es, más o menos, lo que nosotros consideramos verdadero. Finalmente, advertimos que es usual que cuando la gente

emite *s*, es verdad que *p*; cuando *p* es falsa, a veces "niegan" *s*; o se molestan, se sorprenden o se regocijan cuando decimos, a modo de tanteos, *s*. Por otra parte, aun cuando se nos ocurren otros candidatos distintos de *p*, ni *q*, *r*, etc., cumplen el cometido tan bien como *p*. A la luz de todo esto, contamos con cierta verificación de la conjetura de que *s* es verdadera si y sólo si *p*.

Podríamos discutir *in extenso* cada uno de estos supuestos. Muchos filósofos han sostenido que *tiene* que haber en un lenguaje mecanismos de afirmación y de negación, y que casi siempre la mayoría de las personas *tiene* que proponerse decir la verdad, y que la comunicación *tiene* que ser la función principal del lenguaje. La mayoría de estos argumentos me parecen débiles. Muchas personas que han viajado al extranjero han tenido a veces la impresión clara de que la gente que encuentran, aunque amistosa y bien intencionada, no tiene la costumbre de transmitir información. En su comunidad, el lenguaje pareciera servir a otros fines, posiblemente más agradables que el de comunicar hechos. Los supuestos que los filósofos presentan como verdades necesarias acerca del lenguaje no equivalen nada más, quizá, que a un consejo metodológico que a menudo resulta útil. No desarrollaré este punto. Consideraré, en cambio, el supuesto adicional de que respecto de muchas cuestiones corrientes, esos extranjeros tienen las mismas creencias que tenemos nosotros. Claramente, el supuesto tiene importancia porque si tales extranjeros se equivocan a menudo acerca del tiempo, el hecho de que dicen, típicamente, 'Es regnet' cuando ven que está lloviendo resulta ser una prueba muy pobre de que, en su lenguaje, 'Es regnet' es verdadera si y sólo si está lloviendo. Quizá la oración es falsa si y sólo si está lloviendo, y su conocimiento del tiempo —que ellos nos comunican confiados— es erróneo. ¿Cómo podemos corroborar el supuesto de que sus creencias son muy similares a las nuestras? Esta

pregunta nos lleva a varias cuestiones importantes, incluyendo el curioso 'principio de caridad'.

V. Caridad y humanidad

Antes de analizar nuestras creencias, adoptemos un punto de vista más amplio. Sé lo que quiero y sé lo que creo que es verdadero. Explico mis acciones mediante una combinación de apetencias (*wants*) y creencias. ¿Por qué —puede preguntarse— elegí este melón en mal estado? Porque prefiero el gusto de melones sabrosos a punto. La textura y el aroma de este melón me hacen pensar que es delicioso. Pero al cortarlo resulta que por dentro está en malas condiciones. Mi error se explica, prontamente, por mis deseos y mis creencias. La teoría moderna llamada teoría de la decisión proporciona un modelo de la interacción entre apetencias y creencias. Usa dos escalas y algo de matemática para establecer cuáles son las acciones que resulta razonable que lleve a cabo. Una escala ordena los resultados de la acción en términos de mi propia utilidad. La otra escala ordena los estados de cosas según la probabilidad que les atribuyo. Las probabilidades miden grados de creencia y las utilidades muestran mis preferencias. Davidson lleva esto un paso filosófico más allá. Dice que los deseos y creencias no sólo constituyen las razones para actuar, sino también las causas mismas de las acciones. Aun cuando no entremos tan profundamente en el análisis de la acción humana y de la decisión racional, difícilmente confundimos nuestras apetencias con nuestras creencias. Las cosas no son tan simples cuando contemplamos el habla y el comportamiento de una persona extraña.

Vemos que el extranjero ha elegido un melón echado a perder y que se aterra cuando lo corta. Puede que sea como yo, que prefiero la fruta sabrosamente madura, que pre-

Teoría
de la
decisión

fiere los melones así en vez de las tajadas frías y verdosas que suelen servir en los restaurantes. Esta es una explicación de su acción y de su reacción. Pero quizá pensó que el melón no estaba maduro y prefiere comer melones sin madurar. La hipótesis del masoquismo añade otra nota a las combinaciones posibles de creencia y deseo. O puede ser que el hombre pensara que tenía ante sí un huevo y deseaba una tortilla de huevos. O quizá es un adivino que piensa que el estado de las semillas del melón le dirá quién tiene relaciones con su mujer, y lo sorprenda comprobar que el culpable resulta ser su propio hijo.

Si hablamos el lenguaje del extranjero podemos preguntarle qué creyó y qué quería. Pero en la traducción radical, que parte de cero, sus comentarios están sujetos a muchas interpretaciones. El extranjero dice que creía *s acerca* del melón. *s* podría significar 'Este es un huevo', y entonces le atribuimos un ansia por tortillas de huevo. O bien *s* podría significar 'Este melón no está maduro', y conjeturamos que deseaba fruta no madura. En cada caso, una conjetura razonable acerca de lo que quiere significar es una conjetura respecto de dos cosas: sus creencias y sus apetencias. Aunque Davidson mantiene separadas en sus trabajos a su filosofía de la mente y su filosofía del lenguaje, este es un indicio más de por qué ambas constantemente se cruzan en el fondo de su obra.

Podríamos dejar que nuestra imaginación volara libremente y atribuir todo tipo de creencias y de apetencias al infeliz que contempla el melón echado a perder. Precisamos, al menos, una regla elemental que excluya nuestras inclinaciones románticas. Quizá lo que N. L. Wilson denomina 'el principio de caridad' sea útil. No cabe duda de que ha ganado aceptación entre los traductores teóricos. Wilson plantea el problema de un computador que trata de hallar una interpretación para un corpus de oraciones de una lengua muerta o extraña. Tiene *in mente* el linear B de Ventris:

"No todo corpus tiene una única interpretación *correcta*; correcta en el sentido de ser la interpretación bajo la cual resultarán verdaderas el mayor número de oraciones. (¿Qué otra cosa podría hacer 'correcta' una interpretación?) La computadora funciona de acuerdo con lo que en otra parte he denominado el Principio de Caridad. Busca la interpretación que, a la luz de lo que se conoce acerca de los hechos, maximizará la verdad entre las oraciones del corpus."¹⁰

La pregunta retórica que formula Wilson, "¿Qué otra cosa podría hacer 'correcta' una interpretación?", podría responderse muy bien de otras maneras. Si el corpus expresa una cantidad de oraciones falsas entonces un crítico poco caritativo sugerirá que la interpretación que las torna a todas verdaderas difícilmente puede ser correcta. De modo que el principio de caridad tiene carácter substantivo: tenemos que suponer que las creencias de personas extrañas son, en muchas cuestiones comunes, muy similares a las nuestras. Nuestro hombre podría tomar una piedra por un palo, y también podríamos hacerlo nosotros, pero supondremos que la gran mayoría de nuestras creencias no especulativas son ampliamente compartidas. Cuando se llega a la especulación y a la teorización puede haber diferencias a montones. En los litigios acerca de la prueba de la paternidad hacemos cosas raras con muestras de sangre, que pueden parecer a un extraño prácticas vudú. A su vez, su escrutinio de los intestinos de un pollo para determinar quién procreó a quién, nos parecen carentes de valor. Pero, al menos en el nivel de 'Ese es un pollo' y 'Aquí hay sangre' suponemos por caridad que nuestros juicios coinciden usualmente. El principio de caridad es una restricción metodológica al tipo de traducciones que aceptamos a modo de ensayo.

La creencia es, quizá, una categoría demasiado trivial

¹⁰ Grice on Meaning: The Ultime Counterexample", *Nous*, IV (1970), 300. Wilson acuñó la frase 'principio de caridad' en "Substances without Substrata", *Review of Metaphysics*, XII (1959), 531.

en sí misma. Tenemos que conjeturar que el extraño no sólo comparte nuestras creencias sino también nuestros intereses. La presencia del hígado de pollo en la sopa puede, pensamos, alentar la conversación acerca de los menudillos, mientras que una noche clara en que Venus domina el cielo puede despertar interés en la Estrella Vespertina. Pero si nuestro acto de señalar al planeta induce una discusión sobre el hígado mientras que los órganos del pollo hacen que el extraño se inicie en la astronomía, entonces nunca podremos continuar, aun cuando en ambas ocasiones luchemos denodadamente por decir la verdad. Por tal razón, y por la manera más amplia en que se interrelacionan creencia y deseo cuando se plantea la descripción de acciones, Richard Grandy pide algo más que caridad:

"Tiene fundamental importancia hacer que las interrelaciones [entre las creencias y los deseos de otra persona] resulten tan similares a los nuestros, como sea posible. Si una traducción nos dice que las creencias y los deseos de otra persona están conectados de una manera que es demasiado fantástica como para reconocerles sentido, entonces la traducción es inútil para nuestros propósitos. De tal manera, como una restricción pragmática a la traducción, tenemos la condición de que el esquema de relaciones imputado entre las creencias, los deseos y el mundo sea tan similar al nuestro como sea posible. Denominaré a este principio, el *principio de humanidad*."¹¹

Los nombres que se han dado a estos principios y el hecho de que algunos autores los invoquen como principios que nos permite traducir el lenguaje de los 'nativos', puede provocar una sonrisa irónica. Durante largo tiempo la 'caridad' y la 'humanidad' han estado en la vanguardia misionera de los colonizadores. Nuestro 'nativo' puede preguntarse si en el caso de que no se ponga de pie y hable inglés o español, no se comenzarán a montar bombardeos filosóficos.

¹¹ "Reference, Meaning and Belief", *The Journal of Philosophy*, LXX (1973), 443.

El imperialismo lingüístico está mejor armado que el militar porque quizá puede probarse, recurriendo a un argumento trascendental, pues si el nativo no comparte la mayoría de nuestras creencias y apetencias, no participa del discurso humano y es, en el mejor de los casos, infrahumano. (El nativo ya ha escuchado esto antes.)

No hay, por cierto, nada malo con los principios de caridad y de humanidad si son reglas elementales del sentido común que podrían ofrecer a veces, como todo el sentido común, un mal consejo. El 'principio de caridad' se atribuye a menudo a Quine, pero no es en realidad suyo. Como dice, sugerentemente:

"La máxima de traducción que subyace a todo esto es que es probable que las afirmaciones que resultan sorprendentemente falsas suponen ocultas diferencias del lenguaje... El sentido común que está detrás de la máxima es que, más allá de cierto punto, la estupidez de nuestro interlocutor es menos probable que una mala traducción."¹²

VI. La determinación de la traducción

"En el viaje en que descubrieron a Australia, un grupo de marineros del capitán Cook capturó a un canguro joven y trajo, a bordo, a la extraña criatura. Nadie sabía qué era, de modo que algunos hombres fueron enviados a tierra a interrogar a los nativos. Cuando los marineros retornaron dijeron a sus compañeros, 'Es un canguro'. Muchos años más tarde se descubrió que cuando los aborígenes dijeron 'kangaroo' no estaban en realidad nombrando al animal, sino preguntando a quienes los interrogaban, '¿Qué quiere usted decir?'"¹³

Esta espléndida historia acerca del origen de la palabra canguro nos recuerda que aunque ejercitáramos toda la caridad, humanidad y buena voluntad del mundo, la tra-

¹² *Word and Object* (Nueva York: M.I.T. and Wiley, 1960), pág. 59.

¹³ *The Observer* (Londres), suplemento del 25 de noviembre de 1973.

ducción radical podría ser durante un tiempo, irremediablemente errónea. El contacto posterior entre los pueblos podría llegar a eliminar, esperamos, esos gruesos errores. Pero consideremos cuáles son, en principio, los resultados posibles de la 'colaboración amistosa' prolongada entre dos grupos lingüísticos. Conocemos el resultado efectivo en todo el mundo. Excepto en los casos en que los aventureros terminaron por exterminar a los nativos, se han diseñado sistemas de traducción satisfactorios que son, dejando a un lado los contraejemplos jocosos, de naturaleza transitiva. Es decir, una traducción del lenguaje *E* al lenguaje *F*, luego de *F* al lenguaje *G* y luego de *G* volviendo a *E*, consigue captar mucho de lo que originariamente se dijo en *E*. Cuanto más grande es la brecha cultural entre dos civilizaciones, son más numerosos los matices que se pierden. Pero la mayoría de los pueblos se comunica con relativa facilidad. Esto no ha impedido que los filósofos compongan más cuentos románticos acerca de lo que podría ocurrir.

Existen tres fantasías filosóficas que podríamos bautizar 'demasiado', 'muy poco' y 'correcto'. Los 'correctos' están más próximos a la realidad porque sostienen que existe un único sistema correcto de traducción entre un par cualquiera de lenguajes. Creo que la teoría del significado de Davidson lo obliga a esta fantasía. Los debates filosóficos se centran corrientemente en la tesis de que existe *demasiada* libertad de juego entre los lenguajes como para determinar unívocamente el mejor sistema de traducción. El más famoso expositor de esta posición es Quine, que la denomina la indeterminación de la traducción. Imagínese que hemos visto todo lo que había que ver respecto de los hablantes de un lenguaje nativo. Conocemos cada ocasión en que una oración fue, es o será emitida, y conocemos los antecedentes y las consecuencias de tales ocasiones. Conocemos, además, cuál es la disposición que tienen los hablantes de ese lenguaje para hablar en situaciones que, de

hecho, nunca han experimentado. En suma, sabemos muchas más cosas que las que podría saber un traductor radical. Pero, sostiene Quine, aunque supiéramos todo eso existe un número indefinido de sistemas de traducción mutuamente incompatibles que encajarían en los datos. Esta es una afirmación fuerte, porque dos sistemas son incompatibles si se dice que una oración *s* significa *p* en uno y *q* en otro, y *p* puede ser verdadera cuando *q* es falsa, o, mejor, *p* y *q* son mutuamente contradictorias.

En *Word and Object* Quine ha ofrecido muchos tipos diferentes de argumentos en favor de su tesis. Quine no sostiene que toda oración es susceptible de múltiples traducciones. Algunas oraciones tienen lo que denomina 'significado estímulo'. Por ejemplo, la oración 'Esto es color naranja' cuando se la emite en presencia de una naranja notoriamente visible de color naranja, puede ser regularmente asociada a ciertos sucesos fisiológicos en el ojo. Quine imagina, en general, que algunas oraciones de este tipo pueden ser correlacionadas con estímulos producidos en los órganos sensoriales, cuyo funcionamiento es comparado por toda la especie humana. Esta correlación proporciona un significado estímulo interlingüístico. Quine da por supuesto que lo que importa es la estimulación de la retina, y que lo que corresponde estudiar son los 'esquemas de irradiación ocular'. Rara vez se advierte que esta concepción del ojo como órgano básico del conocimiento primario es propia del mundo positivista europeo, y que en Europa misma, para no decir en el resto del mundo, la visión ha tenido otros roles en algunos esquemas conceptuales, antes de esa época. Si fuera verdad, como pretende Lucien Febvre (cf. pág. 47), que el protofrancés es en sus clasificaciones casi enteramente auditivo y olfativo, entonces el estudio que propone Quine mediante lo que denomina 'vendaje adecuadamente calculado' podría producir resultados inesperados si se aplicara a los galos.

Las emisiones con algo parecido al significado estímulo tienen, sostiene Quine, una traducción única y, por ello hay poca indeterminación en el nivel de las descripciones de observación. Esta limitación acerca de la traducción posible opera en el nivel más bajo y monótono de la conversación. Quine también admite una restricción que opera desde arriba. El buen sentido (o la caridad) nos mueve a excluir cualquier sistema de traducción que nos llevaría a inferir que los nativos aseveran autocontradicciones breves y obvias. Pero aunque estas restricciones que actúan desde arriba y por abajo introducen algún tipo de orden en los manuales de traducción posibles, Quine sostiene que puede existir una amplia gama de sistemas de traducción mutuamente incompatibles, consistentes con todos los datos posibles relativos al comportamiento.

Quine insiste en que hay demasiada posibilidad de traducción. La doctrina opuesta sostiene que hay muy poca. Dos lenguajes humanos pueden ser tan distintos que no resulta posible ningún sistema de traducción. Este es el espíritu de la doctrina de la inconmensurabilidad defendida por Feyerabend. Si bien Feyerabend ha escrito acerca de teorías científicas opuestas o sucesivas, podemos extender su punto de vista a sistemas lingüísticos independientes. Decir que no existe un sistema de traducción entre los lenguajes *E* y *F* no equivale a decir que *F* resulta impenetrable para los hablantes de *E*. Pero quienes hablan *E* sólo pueden aprender *F* del modo como lo hacen los niños, partiendo casi de cero. Luego de hacer tal cosa, los hablantes se dan cuenta de que una gran cantidad de oraciones de *F* (por cierto, si *F* tiene 'oraciones') no tiene expresión en *E*. No es que las palabras individuales nos fallen, sino que las oraciones, párrafos, admiraciones, temores, interrogaciones y bromas expresadas en *E*, no pueden ser representadas en *F*. Quizá *F* no tiene admiraciones, temores o, aun, bromas, tal como el español no tiene *tawahura* o *jok*.

Desde este punto de vista, los lenguajes, al igual que las teorías científicas inconmensurables, pueden ser aprendidos desde dentro por un hombre de buena voluntad, pero no se prestan, necesariamente, a la traducción. Peter Winch es uno de los filósofos ingleses que han desarrollado tal tesis, elaborando en parte algunas observaciones de Wittgenstein, y en parte participando en los debates que atormentan usualmente a la ciencia social.¹⁴ Algunos de los más grandes pioneros antropológicos escriben como si *experimentaran* esa inconmensurabilidad. El problema ha sido discutido desde antiguo, tanto en términos prácticos como teóricos, en la filosofía alemana de las ciencias sociales (a menudo bajo el rótulo de *Verstehen*, 'comprensión' o 'intelec-ción'). Toda discusión fundada, acerca de estos temas, debe referirse a los análisis propuestos por Max Weber, los cuales, a su vez, son traídos a cuento, entre otros, por Wilhelm Dilthey (1833-1911). Su amplitud, en la superficie, es mucho mayor que los problemas acerca de la traducción, porque está interesado en todo el ámbito de la experiencia humana y en los modos posibles de comprenderla y explicarla.

La teoría de la verdad y el significado que sostiene Davidson choca, inevitablemente, con la inconmensurabilidad y con la indeterminación. Si en cierto lenguaje la mayoría de los dominios del discurso contiene cantidades de oraciones que no tienen una oración *T* que les corresponde, la traducción a nuestro lenguaje *via* una teoría tarskiana de la verdad no va a ayudar demasiado para explicar el significado en ese otro lenguaje. Evidentemente, Davidson está obligado a refutar gran parte de la tesis de la inconmensurabilidad. Por otro lado, se muestra muy tibio respecto de la tesis de la indeterminación. Piensa que para comprender un lenguaje uno tiene que hacer algo equiva-

¹⁴ *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958).

lente a su traducción mediante una teoría como la de Tarski. Pareciera que esto es posible sólo si podemos hallar en el otro lenguaje estructuras de lógica de orden uno usadas en la prueba de las oraciones *T*. De tal modo, todo lenguaje, si es que va a ser considerado tal, tendrá una lógica subyacente idéntica a la nuestra y ello limitará inmensamente las traducciones admisibles. La indeterminación aparecerá, fundamentalmente, en el plano de los predicados. No pueden darse dos traducciones de una oración, una de la forma *S es P* y la otra de una forma distinta. Pero podría ser que no hubiera nada que nos permitiera decidir entre dos esquemas de traducción, uno que vierte una oración *S es P* y otra que asigna *S es P** a la misma oración, aunque *P* y *P** sean contrarios. Es aquí, según Davidson, donde tiene cabida la indeterminación.

Aunque Davidson admite que puede haber indeterminación de este tipo, creo que no debiera hacer tal cosa. Pienso que debería ser más un 'correcto'. Porque, supongamos con Quine que existen en principio muchas traducciones. Existirá entonces, en favor de la preponderancia de las oraciones *s* de *L*, una traducción '*s* significa *p*' en un sistema de traducción, y una traducción '*s* significa *q*' en otro. Nada permitirá decidir entre los dos sistemas, pero *p* y *q* pueden ser contrarios. Recuérdese que para Davidson tales enunciados de traducción tienen que ajustarse a las oraciones *T*. De tal modo, nada permitirá decidir entre una oración *T* '*s* es verdadera si y sólo si *p*', dada en un sistema, y '*s* es verdadera si y sólo si *q*', dada en otro. Sin embargo, tenemos que contar con el requisito inicial, de aplicación general, que estipula que las oraciones *T* son verdaderas. Como *p* y *q* pueden ser contrarias, ambas oraciones *T* no pueden ser verdaderas. Desde el punto de vista de Davidson, esto es una *reductio ad absurdum* de la indeterminación.

Davidson puede admitir fácilmente que las sutilezas y los matices de un lenguaje no siempre se pueden expresar

de manera exacta y unívoca en otro lenguaje. Puede haber sistemas divergentes para clasificar cosas, y en una cultura pueden haberse desarrollado conceptos teóricos que no pueden hacerse presentes a otra sin convertirlos, en cierto sentido, en nuevas teorías. La dificultad reside en el sistemático exceso quineano de manuales de traducción o en la escasez de tales manuales a que condena Feyerabend. Sostengo que para obtener una teoría del significado partiendo de una teoría de la verdad, Davidson tiene que exigir que haya un único sistema sistemático de traducción, aun cuando sea poco preciso y ambiguo en puntos menores de matices. Pero tiene que ser adecuado e inequívoco en todos aquellos puntos que tocan aspectos de nuestra vida cotidiana. La indeterminación y la inconmensurabilidad niegan que pueda existir tal manual. Recientemente, Davidson ha denunciado públicamente a la inconmensurabilidad, pero en materia de indeterminación ha sido, hasta ahora, más reservado.

Varias ideas tuyas sin embargo, pueden entenderse. Davidson cree que una parte del enfoque de Quine acerca de la indeterminación surge debido a un enfoque demasiado simplista de la construcción de teorías. Según Quine, hay oraciones que tienen significado estímulo. Esas oraciones juegan un papel parecido al de las 'oraciones-de-observación' dentro de la filosofía empirista. Constituyen lo único dado y es posible que una teoría se ajuste a ellas de la manera más consistente. Quine escribe como si las teorías fueran ahistóricas, atemporales. Pero, insiste Davidson, las teorías son históricas y son construidas y corroboradas en el transcurso del tiempo mediante esos "pequeños fragmentos de prueba". Nadie ha sido más vehemente que Quine en oponerse a toda distinción tajante entre teoría y observación. Sin embargo, es como si al reflexionar sobre el lenguaje se olvidara de sus propias exigencias. Davidson piensa que cuando prestamos atención a las diferentes clases de

maneras en que las pruebas lingüísticas se entrecruzan con la estructura teórica, desaparece en gran medida la falta de fijeza en favor de la cual arguye Quine. Aparece entonces el *credo* davidsoniano de que toda teoría del lenguaje tiene que ser una (extensión horizontal de una) teoría de la verdad de orden uno. Tal teoría tiene tanta estructura dentro de sí que cuando se la combine con la exigencia de ajustarse a las clasificaciones de las cosas ordinarias de la vida común, no existirán, sencillamente, las teorías mutuamente incompatibles. En cuanto al otro fantasma, la crasa inconmensurabilidad, Davidson piensa que los seguidores de Feyerabend prestan demasiada atención a los conceptos teóricos, tales como masa o campos de fuerza. Argumenta Davidson que en un nivel de menor generalidad tiene que darse un alto grado de acuerdo acerca de los pollos, las briznas de hierba, de lo que está húmedo y si un pelo de camello pasa por el ojo de una aguja. Una vez que se produce la traducción de las oraciones simples en que esas cosas aparecen, la generación recursiva de condiciones de verdad para oraciones más complejas impondrá tal método uniforme de traducción que los espectros de la inconmensurabilidad y de la indeterminación se evaporarán con la alborada de una teoría de la verdad acabadamente desarrollada. Tendremos una teoría del significado que insiste en la verdad pero que no postula una clase especial de entidades denominadas significados.

13. ¿POR QUÉ EL LENGUAJE IMPORTA A LA FILOSOFÍA?

La docena de filósofos a los que se les hizo representar su papel en nuestro escenario contestarían esta pregunta de maneras diferentes. Existen múltiples razones por las cuales el lenguaje ha importado a la filosofía y no hay duda de que las razones han sido distintas en las distintas etapas de la especulación filosófica. A veces, la preocupación por el lenguaje ha obsesionado a tal punto a los filósofos que las cuestiones profundas no se tocaron. En otros períodos la ausencia de una reflexión amplia sobre la naturaleza del lenguaje ha causado, quizá, daño. Nadie puede poner en duda que el lenguaje ha importado a los filósofos. He elegido los temas teniendo presente cierta tradición y dentro de esa tradición he dejado que mi gusto pudiera decidir. Aun así hemos tenido una buena muestra de Grandes Problemas tradicionales: verdad, existencia, lógica, conocimiento, necesidad, sueños, ideas. Otra elección, dentro de la misma tradición, nos podría haber proporcionado capítulos sobre Dios, libertad, moralidad, inducción, intención. Si hubiese empleado una criba de distinto tipo nos habríamos visto envueltos en abundantes reflexiones filosófico-lingüísticas sobre la sociedad, la historia, la conciencia, la acción y el Hombre.

Dejando a un lado las razones que señalé en el capítulo inicial acerca de la estrategia a seguir, razones menores por las que el lenguaje ha importado con persistencia a los filósofos, no es necesario que se dé a mi pregunta una res-

... IMPORTA A LA FILOSOFÍA?

puesta general verdadera e interesante. Tengo la seguridad de que ninguna respuesta de ese tipo es válida en Occidente, desde Platón a la actualidad. Tampoco es preciso que haya una respuesta general a la pregunta de por qué el lenguaje importa a la filosofía actual. Aun cuando existiera una respuesta verdadera y general, no obtendría un acuerdo inmediato. Por todo esto, invito al lector a especular como desee, tomando en cuenta los ejemplos que he usado y los filósofos que él ha leído. En este capítulo tendré oportunidad de sumarme a la discusión.

Ha llegado el momento de adoptar un punto de vista total sobre nuestros casos de estudio. Ellos conformaron tres grupos: el apogeo de las ideas, el apogeo de los significados y el apogeo de las oraciones. Las relaciones entre los tres nos enseñarán algo acerca de por qué el lenguaje importa a la filosofía. Las conexiones que quiero poner en evidencia son complejas, pero mi relato será simple, casi banal. Es posible vestirse con ropajes fantasiosos, pero es mejor comenzar con una sinopsis desnuda. Esto servirá como signo indicador para las elaboraciones, a veces tortuosas, que siguen, o también para ayudar a prevenir cualquier desilusión acerca de la profundidad intelectual del análisis.

¿Cuál es la relación entre el período en que hemos tomado como representantes típicos a Locke y a Berkeley y el que está representado aquí por Feyerabend y Davidson? Por un lado, tenemos un objeto acabado, a saber, el modo del filosofar del siglo dieciocho que denominé apogeo de las ideas. Se puede estar en desacuerdo con la manera como lo he descrito pero sabemos de qué se trata y ubicamos con rapidez sus rasgos salientes. Por otro lado tenemos experiencia de una actividad libre y en desarrollo que llamamos filosofía contemporánea. No sabemos todavía con seguridad qué es lo prominente acerca de ella. Y aunque es difícil comparar los dos períodos sostendré que tienen la misma estructura aunque distinto contenido.

Esta grave manera de hablar en términos de estructura y de contenido será animosamente caricaturizada con dos diagramas, uno para la era antigua y otro para la nueva. En una figura están relacionados varios 'módulos' de una manera que es, formalmente, la misma en que están relacionados los módulos de la otra. Pero los elementos de los módulos son distintos. Diremos, pues, que los dos diagramas tienen la misma estructura y diverso contenido. Las 'ideas' ni siquiera existen hoy en día; sin embargo, Port Royal pudo decir, tal como se citó en la pág. 42: 'Algunas palabras son tan claras que no pueden ser explicadas en base a otras, porque ninguna es más clara y más simple. 'Idea' es tal palabra.' Conservamos todavía la palabra pero nada de esa laya responde a ella. Sostendré que el módulo fundamental que ocupan las ideas en el siglo diecisiete es ocupado ahora por la oración.

En determinado momento las ideas eran el objeto del filosofar y eran el nexo entre el ego cartesiano y el mundo externo a él. Las conexiones entre ideas se expresaban en el discurso mental y constituían representaciones de la realidad en respuesta a los cambios en la experiencia y en la reflexión del ego. En la polémica actual el discurso público ha reemplazado al discurso mental. La oración es un ingrediente, fuera de discusión, de todo discurso público. Si no fuera por algunas exquisiteces técnicas, los filósofos actuales dirían de la 'oración' lo que una vez Port Royal dijo de las 'ideas': que la palabra es demasiado simple para ser definida. La oración es el objeto simple que se toma como fundamental en las explicaciones de la verdad, el significado, la experimentación y la realidad. Quine ha dicho que 'la sabiduría de nuestros padres es una trama de oraciones'. En esa trama de discurso público las oraciones son un instrumento del sujeto cognoscente. Como sugeriremos más adelante, quizá constituyen tal 'sujeto cognoscente'. De cualquier modo ellas son responsables de la representación

de la realidad en un cuerpo de conocimiento. Es así como las oraciones han reemplazado a las ideas.

Cuando un módulo cambia, los demás también lo hacen. Dimos un ejemplo de esto en el capítulo 3 al mostrar cómo la mutación que padecieron las 'ideas' también alteró nuestra comprensión del 'objeto' y aun de la 'visión'. Si algo tan inmediato como la visión puede ser alterado, entonces no puede esperarse que persistan sin distorsión factores maleables como 'realidad' 'experiencia' y, aun, 'sujeto cognoscente'. Decimos que la estructura de la situación que se dio en el siglo diecisiete es isomórfica con la nuestra, pero tenemos que tomar en serio la alegación de que lo que ha cambiado es el contenido. No estamos prestando atención a una transición local de las ideas a las oraciones, sino a una transformación radical de nuestros modos de comprender.

En mis comentarios sobre los períodos específicos señalaré rasgos adicionales de la transformación. Pero antes de intentar describir los demás aspectos que han cambiado, debemos empezar formulando una gruesa conjetura acerca de las causas del cambio. Pienso que es el conocimiento mismo el que tiene que constituir la fuerza primaria que promueve la transformación del apogeo de las ideas en el apogeo de las oraciones. El conocimiento no es lo que solía ser. Conocemos más que nuestros predecesores, y conceptualizamos al conocimiento de manera diferente. Pero no es esto lo que quiero significar. Ha cambiado la naturaleza misma del conocimiento. La situación actual de la filosofía es una consecuencia de lo que el conocimiento ha llegado a ser.

¿Qué ha llegado a ser? 'La sabiduría de nuestros padres' —dice el aforismo de Quine— 'es una trama de oraciones'. El conocimiento, dice Quine, está constituido por interrelaciones. Puede que tenga razón. Nuestra sabiduría, y aun la de nuestros padres, es una trama de oraciones. Pero la

sabiduría de nuestros ancestros no lo era. El conocimiento no ha sido siempre esencialmente oracional.

Decir que el conocimiento se ha vuelto oracional es volver a afirmar, más que explicar, la emergencia del apogeo de las oraciones. Para evitar tal tautología uno quiere decir que el conocimiento se ha vuelto teórico. Pero esta observación es equívoca porque la palabra 'teoría' ha adquirido su connotación de la naturaleza desarrollista del conocimiento. Un diccionario histórico nos dice que la palabra solía significar especulación o contemplación. Persiguiendo la secuencia temporal de las subdefiniciones en desarrollo, encontramos: "Un esquema o sistema de ideas e enunciados propuesto como explicación o descripción de un grupo de hechos o fenómenos". Las citas que ejemplifican esta usanza de la palabra 'teoría' comienzan en 1638 y continúan hasta el presente. ¡Qué admirable envoltura! Jamás un Descartes habría concebido una teoría como un sistema de enunciados, así como Quine no admitiría que una teoría es un esquema de ideas concebidas a la manera del siglo diecisiete.

Los filósofos de la ciencia actuales nos dicen que una teoría es un sistema de enunciados o de oraciones. La doctrina se cristaliza en el análisis clásico de la explicación científica que debemos a C. G. Hempel.¹ Cuando digo que el conocimiento se ha vuelto teórico entiendo 'teórico' en este sentido de la palabra. Se advertirá cómo en el desarrollo de nuestros casos de estudio se ha dado por su puesta, progresivamente, esta usanza y hasta la llegada de Davidson y Feyerabend no se consideró siquiera otro signi-

¹ C. G. Hempel y Paul Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, XV (1948), 135-75; reimpresso junto a otros trabajos sobre la explicación, en C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (Nueva York: Free Press y Londres: Collier-Macmillan, 1965).

ficado. De modo que no es muy informativo decir que el conocimiento se ha vuelto teórico. Todavía queremos significar, básicamente, que se ha vuelto oracional.

La propuesta de que la naturaleza del conocimiento ha cambiado está sujeta a un doble riesgo. Algunos lectores la considerarán tan poco interesante que no vale la pena especificar cómo es que el conocimiento ha cambiado. Otros lectores, de extracción filosófica más conservadora, hallarán la propuesta tan paradójica que ninguna clarificación les parecerá persuasiva. ¿Cómo puede probarse la verdad literal de nuestra propuesta? Los filósofos mismos proveen un principio de prueba. La descripción del conocimiento que hace un Aristóteles, un Tomás de Aquino o un Descartes, es radicalmente distinta a cualquiera que se formule hoy. Nada hay en sus exposiciones que signifique 'conocimiento'. Antes de la revolución científica las mejores palabras parecían ser *scientia* y *epistemé*. Esos filósofos estaban interesados en el conocimiento demostrado a partir de primeros principios, y suponían un conocimiento de las causas de las cosas derivado de una relación directa con esencias.

Esta temprana carencia de una palabra para lo que significamos con 'conocimiento' sugiere que algo ha ocurrido durante y después del siglo diecisiete. Pero, ¿podemos inferir que el nuevo conocimiento era oracional, mientras que la antigua *scientia* no lo era? Se alegará que si la ciencia acostumbraba ser demonstración a partir de primeros principios, entonces el conocimiento era, sin duda, oracional. ¿Qué es un principio —puede inquirirse—, sino una secuencia de oraciones? ¿Cómo nos engañan las palabras cuando olvidamos su etimología, esto es, cuando olvidamos lo que alguna vez significaron! Una demostración solía ser una mostración al ojo, al único ojo, al ojo interior! Lo que se mostraba era el principio, es decir, el origen, la fuente. La fuente era la esencia, lo que hace del objeto lo que es.

Leibniz
si me toca
relacion
losuc

El conocimiento que es relación directa con esencias tiene poco en común con la ordenación de oraciones. Leibniz fue el primer filósofo de nuestra era que comprendió que la prueba matemática era una cuestión formal, constituida por relaciones formales en una secuencia de oraciones. De tal modo, aunque Euclides y Arquímedes han provisto por milenios el modelo de rigor, la idea de que sus descubrimientos son oracionales aparece por primera vez en el siglo diecisiete. Pese al genio de Leibniz, esto no fue aceptado públicamente hasta el comienzo del siglo veinte. Descartes suscribió la antigua concepción de la prueba como contemplación. La prueba es un mecanismo que permite correr los velos de nuestros ojos. Y lo que debe hacerse con las pruebas no es controlar sus pasos formales, lentamente y en detalle, sino recorrer la prueba más y más ligero hasta que todo esté de una sola vez en la cabeza, garantizándose así la percepción clara.

Hubo una vez una época en la cual los filósofos no pensaban que el conocimiento es cuestión de oraciones —ni siquiera en los casos más favorables de los teoremas euclidianos o arquimedianos. Los modernos filósofos de la ciencia nos dicen que todo conocimiento es oracional. Tal cambio de opinión filosófica no es concluyente. Quizá una u otra de las escuelas estaba equivocada. Quizá Aristóteles estaba equivocado acerca de las esencias o Quine lo está respecto de las oraciones. No tomemos estos temas con demasiada solemnidad. No es este el lugar para determinar qué era 'realmente' la ciencia griega. Para exponer la cuestión de una manera menos controvertible, podemos ver que la naturaleza del conocimiento ha cambiado lo suficiente como para que en épocas distintas hayan sido apropiados, énfasis completamente diferentes. La explicación que da Aristóteles del conocimiento de su tiempo es plausible, imaginativa, importante y posee poder explicativo. Si tratamos de volcar en ella un análisis

general del conocimiento actual, pierde todas esas virtudes. Suponiendo que las teorías filosóficas del conocimiento han cambiado de manera radical, ¿ha cambiado también el conocimiento mismo? Difícilmente cualquiera de nosotros haya dominado algo más que los elementos de la teoría kinética, la historiografía marxista, la biométrica, el electromagnetismo o la economía keynesiana. De manera que podemos preguntar si el conocimiento de 'la gente común' es diferente, en cuanto a su tipo, del que tenían sus ancestros. En respuesta, es posible invocar la opinión de N. R. Hanson, citada en el capítulo 11, de que la mayoría de los términos de nuestro lenguaje coloquial están 'cargados-de-teoría'. Pero ésta está fuera de la cuestión. La filosofía de los que nada saben no es filosofía. La filosofía sería siempre ha querido ser, al menos, según la frase de Locke, un 'trabajador dependiente' del mejor pensamiento especulativo y creativo de la época. El apogeo de las ideas comenzó con la aprehensión autoconsciente del nuevo conocimiento del siglo diecisiete. El nuevo tipo de conocimiento, que produjo el despertar de la filosofía de las ideas, fue la fuerza que en definitiva transformó el apogeo de las ideas en el apogeo de las oraciones. En las secciones siguientes haremos algunas observaciones específicas acerca de ambos apogeos, y será fácil olvidar el punto de vista global que empuja todo el proceso. Recuérdese, pues, que se trata nada menos que de una evolución en la naturaleza del conocimiento.

A. El apogeo de las ideas

Mis ejemplos en esta era fueron desde el *Leviathan* de Hobbes, de 1651, hasta los *Principles* de Berkeley, de 1710. No cabe duda de que las ideas tuvieron, una vez, supremacía en el ámbito filosófico. Tan poderosa fue su influen-

cia que tenía poco sentido preguntar, siquiera, qué es una idea. Las ideas persistieron mucho tiempo después de Berkeley. He hablado siempre de ellas como peculiares del siglo diecisiete, pero este modo de hacer referencia a ellas es un producto del sistema decimal que empleamos para fechar. Todos saben que las ideas importaron mucho a Hume (1711-76). 'La vía de las ideas' fue denunciada sistemáticamente, no como un error específico, sino como un tipo general de error, por Thomas Reid (1710-96), el filósofo escocés del sentido común. Si fuéramos historiadores deberíamos advertir la pervivencia de las ideas en la obra de los sucesores franceses de Locke. Podríamos trazar un curso continuo a través de Condillac (1715-80) y Condorcet (1743-94) hasta el grupo conocido como los *ideólogos*. Su fundador, Destutt de Tracy (1754-1836) comenzó acuñando el nombre *idéologiste* para los miembros de su escuela. Aunque encontramos muchas variaciones acerca de 'idea', existe una obstinada continuidad de un extremo a otro, marcada por la aparición regular de gramáticas 'filosóficas' o 'universales'. El final se vislumbró con la *Grammaire générale* de Destutt de Tracy, publicada en 1803, porque ese año la ideología (en el sentido que le daba ese movimiento) fue oficialmente abolida. Había dominado brevemente la selecta Clase II del *Institut National* de París, dedicada a 'ciencia moral y política'. Esa clase sólo era aventajada por la Clase I, dedicada a 'ciencia física y matemática' (que abarcaba la mayor parte de la ciencia natural). Napoleón privó de existencia a la Clase II en 1802-3, proclamando sarcásticamente que los verborrágicos *idéologues* no tenían cabida en el nuevo Estado francés. La ideología, en el sentido de Destutt de Tracy —que podría haber sido el sentido de Locke— fue herida de muerte cuando Marx escribió *La ideología alemana*. La propia 'ideología' que, como 'idealismo' antes, había denotado una doctrina de las 'ideas'

del siglo diecisiete, vino a significar, en manos de Marx y de otros, lo que significa hoy. La vía de las ideas es lo suficientemente antigua como para ser diagramada con facilidad. La figura 1 es el más simple de los modelos.

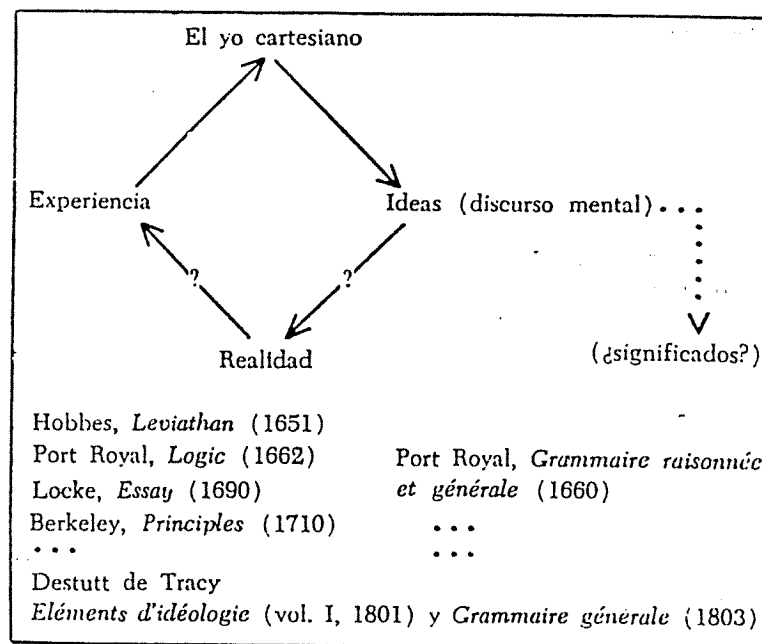


Figura 1

La expresión "discurso mental" que aparece en el lado derecho del diagrama, pertenece a Hobbes! Llamo cartesiano al *ego*, mientras que los términos 'experiencia' y 'realidad' son usados en algún sentido actual y no habrían ocurrido con facilidad en el apogeo de las ideas. Sin embargo, la estructura expuesta en la figura 1 encapsula limpiamente una era en la historia de la filosofía. Los signos de interrogación en las flechas que van desde Ideas

a Realidad y desde Realidad a Experiencia señalan el ámbito de problemas de Locke o de Berkeley. La experiencia actúa sobre el *ego* para producir ideas que son ideas de la realidad, la cual a su vez causa la experiencia. Locke enfatizaría que tenemos un cuadrilátero firmemente ligado a una realidad exterior a la mente. Berkeley desbarataría la figura al hacer la realidad idéntica a la mente. Arnauld y Malebranche relatarían las cosas de otra manera. Leibniz, quien a menudo luchó para retornar a una posición anterior, sentía indiferencia por las ideas y encontró aburridos tales problemas. Hizo metafísica y metodología, mientras que la nueva vía de las ideas se dedicaba a lo que ahora llamamos metafísica y teoría del conocimiento, y llegaba a identificarlas.

Hablar aquí de teoría del conocimiento es un anacronismo. Si consultamos un buen manual de teoría del conocimiento contemporáneo hallaremos una exposición que comienza con los presocráticos. Pero el diccionario fija el año 1854 para el primer uso de la palabra '*epistemology*' ('teoría del conocimiento') en inglés. *Erkenntnistheorie* aparece en alemán casi al mismo tiempo. A la luz de muchas tesis que subyacen al presente capítulo, la palabra fue inventada sólo cuando se contó con una disciplina separada a la cual denotar. Aunque nos resultará conveniente considerar que el apogeo del significado comienza con Frege veinte años más tarde, podría argüirse, mejor, que los significados se encuentran, en una etapa más temprana, en una disciplina totalmente nueva que se llama a sí misma epistemología. La 'teoría del conocimiento' no fue una disciplina identificable durante el apogeo de las ideas, debido a que la ideología, aunque reaccionaba contra el nuevo tipo de conocimiento que empezaba a desarrollarse, todavía intentaba comprenderlo de una manera detallada en términos de su registro en la mente. Por ello los viejos libros que se usan en la actualidad en cursos de

teoría del conocimiento llevan títulos como 'Ensayo sobre el conocimiento humano'. La llamada teoría del conocimiento comienza cuando se empieza a reconocer que el conocimiento es público y no, meramente, un modo de existencia de la 'naturaleza humana', del 'entendimiento', o de la 'razón'. La teoría del conocimiento precisa un objeto; su objeto es el conocimiento; y sólo muy recientemente se concibió al conocimiento como un objeto autónomo. En todas partes hay síntomas de este hecho. Por ejemplo, la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia fue fundada en 1831 para 'lograr una atención más general a los objetos de la Ciencia'. En los libros de la época encontramos que las ciencias especiales comienzan a ser reconocidas como objetos que poseen sus propias instituciones. El pensador que había sido llamado filósofo, o filósofo natural, comienza a ser intitulado, por ejemplo, físico (una palabra acuñada en 1843 por el más grande de los filósofos de la ciencia del siglo diecinueve, William Whewell). La emergencia de un estudio del conocimiento autónomo —denominado teoría del conocimiento—, coincide con la diferenciación y la designación de tipos de sabios, por ejemplo, los físicos.

Al presentar en los capítulos 2 a 5 el apogeo de las ideas, insistí en el tema negativo de que en esos días nadie se preocupaba por los significados. Por significado quise significar lo que Frege llamó *Sinn*, objetos cuya existencia postuló para explicar el acopio común de pensamientos humanos transmitidos de generación en generación. Si miramos a la figura 1 no veremos ningún lugar central que corresponda a los significados públicos. Por ello mi argumento puede parecer innecesario. Dicho argumento se dirige específicamente contra los filósofos del período que denominé el apogeo de los significados, filósofos que en épocas recientes han interpretado las discusiones del siglo diecisiete como una colección de

teorías del significado que formaron parte de la filosofía global de la época. Pocas veces se presenta la mejor prueba textual en favor de esa interpretación. Los programas de la gramática general que sirven para definir el apogeo de las ideas desde Port Royal a Destutt de Tracy sugieren, ciertamente, que los significados importaban. Pero, como hemos visto, la gramática general fue la gramática del discurso mental. La gramática de los lenguajes vivos tenía que ser explicada y analizada en términos de una gramática subyacente de la mente. El *Sinn* fregeano, si es que se lo va a ubicar de alguna manera, está suspendido de un pequeño gancho a la derecha del discurso mental (ver figura 1), y resulta periférico a la situación que nos ocupa.

No he enfatizado la ausencia de significados con ánimo de provocar una discusión con algunos comentaristas recientes. Tal ausencia es en sí misma una clave que ayuda a comprender algunos fenómenos subsiguientes. En particular, nos encontramos con que en la era de los significados los filósofos de orientación empirista dieron por supuesto que sus antecesores británicos estaban preocupados por los mismos problemas que nos acosan ahora. Más aún, que las viejas soluciones a esos problemas estuvieron condicionadas por teorías erróneas acerca del significado. Normalmente, es un anacronismo inocuo considerar a Locke un teórico del conocimiento. Pero, ¿por qué cometer el error más substantivo de atribuir teorías del significado al siglo diecisiete?

Existen tres respuestas posibles. (1) Yo estoy equivocando: el significado constituye un tema central en la obra de Locke y de Berkeley. (2) Los comentarios recientes están equivocados y los viejos problemas no son los mismos que los nuestros. Por fin (3) mi propia respuesta: la estructura del ámbito de problemas filosóficos recientes, tal como la conciben —especialmente— quienes escriben filosofía

en inglés, resulta formalmente idéntica con la del siglo diecisiete, pero el contenido de esa estructura es diferente. Esquemáticamente, todavía tenemos un cuadrilátero, como en la figura 1, pero los módulos llevan rótulos diferentes. El discurso público reemplaza al discurso mental y la oración ha reemplazado en nuestro tiempo a la idea, como algo tan claro que no requiere explicación en términos de otra cosa, porque ya nada es 'más claro o más simple'. Así se nos enseña que gran parte del 'confuso' estudio de las ideas es, en realidad, una discusión acerca de significados.

Toda respuesta a la pregunta, ¿por qué el lenguaje importa a la filosofía?, debe explicar qué es lo que está bien y qué es lo que está mal en esas interpretaciones recientes del siglo diecisiete. Esta es una virtud del presente análisis. Sostengo que los comentaristas discernen correctamente la similitud del viejo ámbito de problemas con el nuestro. Aplican entonces los principios de caridad y de humanidad presentados en el capítulo 12. Sería poco caritativo y por cierto inhumano si no interpretaran que las más grandes mentes del siglo diecisiete discuten problemas que ahora se saben discutir de manera adecuada. Así, los viejos textos, que casi nada dicen acerca del discurso público, tienen que hablar *realmente* acerca de los significados. Una exégesis de este tipo parece una versión de la crítica bíblica denominada hermenéutica. El hermeneuta trata de volver a experimentar las palabras antiguas en términos de su propia vida y de sus propios problemas, descubriendo de tal manera los significados profundos y ocultos que yacen detrás del texto. Debe tenerse en cuenta que la filosofía sería de la hermenéutica —la que aparece en la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911)— es coetánea con el apogeo de los significados. Escribiendo, como yo hago, en el apogeo de las oraciones, invierto el procedimiento de la hermenéutica, la caridad o la humanidad, y leo únicamente en su superficie lo que está escrito. No hay otra cosa.

Estamos por repetir el absurdo salto perpetrado en el capítulo 6 al pasar del apogeo de las ideas al apogeo de los significados sin tocar, siquiera, a Kant, Hegel y al grueso de la filosofía moderna. Antes de practicarlo es bueno advertir, dentro del apogeo de las ideas, cuál pareciera ser el punto más débil del cuadrilátero dibujado en la figura 1. Es el punto de partida: el *ego* cartesiano. Parecería que nadie había reducido el *ego* a una contradicción, antes de Hume. Lo hizo sólo en un honesto pero perturbado Apéndice a la Parte III del *Treatise*, publicado en 1740, un año después que las partes I y II habían sido impresas. En dos páginas Hume tira abajo su propio sistema.

Después de un examen estricto de la sección dedicada a la *identidad personal* [*Treatise*, I. iv. vi] me encuentro inmerso en tal laberinto que, debo confesarlo, no sé cómo corregir mis opiniones anteriores ni cómo tornarlas consistentes.

Hume nos enseñó que toda idea tiene que tener una impresión antecedente. Su libro está basado en una teoría acerca del origen de las ideas. Así, a través de una reflexión tardía se ve compelido a preguntar cuál es la impresión a partir de la cual nos formamos la idea del *yo*, sin la cual ninguna de las demás impresiones posee mucho sentido.

Hay dos principios que no puedo tornar consistentes. Tampoco está en mi poder renunciar a alguno de ellos, a saber, *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y que la mente nunca percibe una conexión real entre existencias distintas.*

Hume quisiera decir que nuestra idea del *yo* es compleja y que combina sucesivos estados de conciencia. Pero, ¿cuál es el principio de combinación que define unívocamente al inevitable *ego*? Mis percepciones son existencias diferentes, aunque más no sea por el hecho de que acaecen en momentos distintos. De conformidad con los principios de

Hume, no hay manera de percibir un factor común entre ítems distintos, de modo que no hay percepción de lo que mis percepciones tienen en común. En consecuencia, la mente no tiene manera de enlazar los estados de conciencia para formar una idea de sí misma. Comenzamos con el *ego* cartesiano y después, mediante una aplicación rigurosa del empirismo al mundo de las ideas, lo disgregamos en una miríada de fragmentos que nunca pueden ser unidos.

Después de Hume, su paisano, Thomas Reid, nos dijo que la vía de las ideas se estaba diluyendo. En realidad, hacía falta un análisis más profundo. La filosofía exigía una doctrina de la 'unidad trascendental de la aperccepción', lo cual equivale a decir una teoría de acuerdo con la cual la singularidad de los diferentes estados de conciencia es anterior a todo juicio y es una condición necesaria de todo juicio. Kant la produjo en su "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", de la *Crítica de la Razón Pura*.

B. El apogeo de los significados

Sabemos actualmente cuáles son las obras acerca de las ideas que se consideran clásicas. El estudio de los significados es demasiado reciente para lograr algo similar. Si continúan las tendencias actuales de interpretación y canonización, Frege ocupará un lugar de honor. Podemos considerar que inauguró una era de la filosofía, así como consideramos conveniente considerar a Port Royal como el heraldo de las ideas. Nada se ha reconocido como clásico, respecto de los significados, con excepción de Frege. Si, contrariamente a lo que pienso, todavía estamos viviendo en el apogeo de los significados, entonces todavía no se han escrito ciertos textos básicos. Por ello, no sostengo nada especial en favor de las obras descriptas en los capi-

tulos 6 a 10. Muchos otros ejemplos podrían haber servido también para ejemplificar temas recurrentes y problemas cambiantes. La selección efectuada proporciona algunas sugerencias sobre cómo analizar el período, pero no resulta adecuada para intentar una inducción firme.

El carácter, en alguna medida fortuito, de los casos de estudio, y la ausencia de textos reconocidos como clásicos, son sólo una razón para no intentar una síntesis. Mucho más importante es el hecho de que lo que he denominado el apogeo de los significados constituye sólo una pequeña parte de un apogeo mucho más vasto que abarca la mayoría de los aspectos de la vida intelectual de la era. Frege marca con esmero el comienzo de cierta tradición en el análisis, que se hizo popular entre los filósofos analíticos angloamericanos. Pero hace más que eso: recurrimos a él para caracterizar el significado de 'significado' sobre el que vamos a concentrarnos. Frege dijo que tenía que haber Sinn porque había un fondo común de conocimiento transmitido de generación en generación. Las oraciones no sirven para eso. Tiene que haber significados detrás de las oraciones que entendemos; significados que son los efectivos portadores de la creencia y del conocimiento. Los significados hacen posible el discurso público. En este libro hemos seguido a Frege: entendemos que una teoría del significado es una teoría acerca de la posibilidad del discurso público.

Frege es sólo una rebanada de una torta llena de significado que deleitó a sus contemporáneos. Si adoptamos un enfoque más amplio podría sorprendernos descubrir que el título (aunque no el contenido) de su trabajo *Über Sinn und Bedeutung* formaba parte de la tendencia. Todos escribían acerca de clases de significado y usaban todas las palabras de que disponían en su lengua para señalar los significados del significado. Se impone, pues, una referencia colateral a algunos planteos exitosos. Al reflexionar sobre los problemas de la interpretación de los textos históri-

... IMPORTA A LA FILOSOFÍA?

cos, Wilhelm Dilthey construyó una filosofía de la historia fundada casi enteramente en el concepto de significado. Su obra hizo de la hermenéutica una ciencia teórica importante. Max Weber construyó su teoría general de la sociología a partir de un análisis del significado. Véase su *Economía y Sociedad: Un esquema de sociología interpretativa*, volumen I, Parte I, capítulo 1, sección A, subsección 1 ('Fundamentos metodológicos'):

"El 'significado' puede ser de dos tipos. El término puede referirse primero al significado efectivamente existente en el caso concreto de un actor particular, o al promedio del significado aproximado atribuible a una pluralidad dada de actores; o, en segundo lugar, al tipo puro de significado subjetivo, concebido teóricamente, y atribuido al actor o actores hipotéticos de cierto tipo de acción."

La palabra usada para 'significado' no era otra que *Sinn*. Es la misma palabra que empleó Dilthey y que Edmund Husserl usó en su tentativa por entender el significado de las aprehensiones directas que tenemos durante la reflexión matemática, y también el contenido de nuestras percepciones inmediatas. Este es el punto de partida de la fenomenología. Nada diremos de las explosivas teorías del significado que animaron a la literatura y a las artes. No debe maravillar que en 1923 C. K. Ogden e I. A. Richards distinguieran dieciséis significados fundamentales distintos de 'significado', en su libro *The Meaning of Meaning*.

Quien reconozca el carácter absolutamente provincial de lo que sirve, en este libro, como apogeo de los significados, advertirá que es tonto presentar tesis muy generales basadas en datos tan insulares. Las precondiciones del gran apogeo de los significados que inundó la cultura europea exige un análisis más profundo que el intentado aquí. No procuraremos, pues, alcanzar el brillo que brinda lo general.

Los significados son importantes dentro del ámbito de nuestros casos de estudio. Los capítulos 7 y 8, cuyos héroes

son Russell y Wittgenstein, muestran un poco de filosofía especulativa para la cual los significados importan. Los capítulos 9 y 10 presentan dos etapas de la verificación y muestran cierta filosofía crítica que está más preocupada aún por la presencia o ausencia de significados. El capítulo 6, sobre el viejo y el nuevo innatismo, nos recuerda cierta tendencia que llega a Port Royal y al mañana. Allí, el problema no es acerca del significado de palabras, sino acerca de cómo surge el significado a partir de la estructura de las oraciones. Esta preocupación particular también se manifiesta en el capítulo 8, en donde tratamos el problema de la articulación que surge en el *Tractatus*. Podemos admitir que los significados han jugado un papel excepcional en este tipo de obra filosófica y que las reflexiones sobre el significado han servido para toda clase de propósitos. Pero esta no es la moraleja inmediata. Hubo también cambios de interés. Russell ofrece un claro ejemplo de ello.

Es en gran medida un accidente de longevidad lo que nos hace agrupar a Russell con otros pensadores que hemos estudiado. Puede representar una etapa anterior. Los significados no le interesaron de la misma manera como interesan en el breve trozo del *Tractatus* de Wittgenstein, a que hemos aludido, o a las dos etapas de la verificación representadas por Ayer y Malcolm. Para esos otros pensadores, el estudio de los significados constituye el centro mismo de la filosofía, mientras que para Russell es fundamentalmente saludable. Más que cualquiera de sus predecesores, que llegan hasta Sócrates y aun más atrás, Russell piensa que resulta esencial contar con un análisis claro del lenguaje. Pero aunque el énfasis que pone es diferente, su motivación es la tradicional. Las nociones erróneas acerca del lenguaje, o los defectos de nuestro lenguaje nos conducen a la mala filosofía. Para decodificar la verdad es necesario un lenguaje mejor y más analítico. Pero la verdadera filosofía no es esclava de la gramática o de la teo-

ría del significado. Por el contrario, lejos de ser autónoma, y de constituir quizá la substancia de la ontología (tal como algunos de nuestros contemporáneos parecen pensar), la gramática —siempre pensó Russell— responde al mundo y a lo que hay en él.

Por ejemplo, sólo si Stalin y Bismarck son individuos últimos, una gramática lógica puede admitir nombres propios que se refieran a ellos. La gramática del inglés puede construir dentro de sí misma el punto de vista prefilosófico que dice que el mundo está lleno de personas no sujetas a análisis. Tal punto de vista puede hacer que nuestras creencias no sean críticas. Puede contribuir a la viciosa pervivencia de antiguas supersticiones. 'La influencia del lenguaje ha sido, creo, profunda y casi ha pasado desapercibida' —la cita fue hecha en la pág. 93—. La liberación, pensaba Russell, requiere una buena teoría del lenguaje y de su forma lógica. Pero la filosofía es una tentativa por comprender el mundo, lo dado. Russell nunca pensó que la respuesta a los problemas filosóficos, o su abolición, pudiera restringirse enteramente a una reflexión sobre el lenguaje.

Los filósofos que vinieron después de Russell otorgaron a la teoría del significado un carácter algo más que saludable. Por ello, en nuestra época, Frege es más reverenciado que Russell. En la página 93 repetimos la observación de Russell, en el sentido de que "Un lenguaje lógicamente perfecto... sería en gran medida privado respecto de cada hablante", y "Sería realmente fatal si la gente significara las mismas cosas mediante sus palabras". Podríamos llamar a esa teoría, una teoría anti-*Sinn*: ¡la comunicación tiene lugar porque no significamos las mismas cosas mediante nuestras palabras! La conocida hostilidad de Russell contra la nueva filosofía lingüística no es una cuestión frívola, producto de una brecha generacional. Es un abismo entre esquemas conceptuales, entre el punto de

vista que sostiene que todo lenguaje es esencialmente privado y el punto de vista que afirma que todo lenguaje es esencialmente público.

Wittgenstein afirmó tempranamente que los límites del lenguaje son los límites de mi mundo. Russell pudo pensar que se trataba de una frase ingeniosa o de una metáfora instructiva, pero nunca consideró esa frase en su sentido literal, tal como lo hizo el propio Wittgenstein. Cuando leemos a Ayer o a Malcolm encontramos que los criterios de verificabilidad se usan para determinar qué puede ser verdadero respecto del mundo. Hay un trabajo de Ayer en el que se refuta la inmortalidad del alma a través del análisis del significado de los enunciados que expresan identidad personal.² Russell creía que era mortal por razones fácticas. De allí la broma aquella en que se lo describe enfrentando el Juicio Final. Russell alega: 'Señor, tú no nos diste pruebas suficientes. No podíamos saber'. Dios, que es un presbítero escocés, le replica: 'Well, ye ken noot ('Bueno, ¿lo sabes ahora!'). De conformidad con el análisis que ofrece Ayer, tal cosa no podría ocurrirle a Ayer, aunque le ocurrirá a alguien notablemente parecido. Con el apogeo de los significados pensamos que podemos decidir los problemas filosóficos substantivos, contemplando los significados. Esto conduce a un nuevo tipo de idealismo filosófico que, para evitar el solecismo inherente en la palabra 'idea', podría denominarse, mejor, lingualismo.

Wittgenstein es la figura dominante durante el apogeo de los significados, pero su relación con dicho apogeo es equívoca. En estas páginas es una eminencia gris, una sombra aludida a menudo pero pocas veces tangible. La ausencia de una descripción de su obra no constituye una desventaja. Existen muchos libros de primera clase, nue-

² *The Concept of a Person* (Londres: Macmillan, 1963), págs. 115 y sgts.

vos y en elaboración, acerca de él. Una razón para mantener a Wittgenstein en el transfondo, se enunció en el capítulo sobre la estrategia a seguir: su obra es muy difícil. Despierta fuertes pasiones. Su explicación demanda libros enteros. He querido dejar a un lado esas dificultades y peligros. Aun en la discusión de los 'objetos' de que habla Wittgenstein nos detuvimos en el tema subsidiario de la estructura de la oración y nunca entramos en la filosofía propiamente dicha.

Un rasgo curioso y persistente de la filosofía de Wittgenstein: su influencia y su divergencia. Lo vemos al comienzo, en su relación con Russell. La filosofía del atomismo lógico de Russell debe su inspiración a conversaciones con Wittgenstein anteriores a 1914. Sin embargo la filosofía que emergió de ellas no tenía casi nada en común con la de Wittgenstein. Este hecho fue experimentado intensamente por Wittgenstein cuando leyó la Introducción de Russell al *Tractatus*. Los 'átomos' de que hablaban los dos, eran inconmensurables. Los de Russell eran datos sensoriales y universales. Los primeros existían sólo breves instantes. Los de Wittgenstein eran una cosa distinta y parecían estar completamente fuera del esquema temporal.

Este mecanismo de influencia y divergencia perdura a lo largo de la vida de Wittgenstein. Los chismes referentes al Círculo de Viena están llenos de relatos que muestran a un Wittgenstein meditabundo que fulmina a su audiencia. A menudo se asocia a su nombre el principio de verificación. Sin embargo, ninguna de las variantes que formularon los hombres del Círculo tuvo para él atractivo alguno. Su explicación de la naturaleza de la verdad lógica en términos de tautología le resolvió algunos problemas al Círculo, pero su motivación fue totalmente diferente de los rasgos que hicieron atractiva dicha teoría para el grupo. Tenemos aquí un segundo ejemplo de filósofos que reconocen deudas profundas a Wittgenstein pero que siguen

un derrotero que él consideró extraño a su modo de pensar.

Pasando al segundo período, Norman Malcolm, en la breve biografía personal *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, describe el impacto de su maestro con sapiencia y candor, pero un lector imparcial tiene que admitir que las motivaciones básicas de la obra de Malcolm, aunque originadas en Wittgenstein, persiguen en su desarrollo metas distintas. O, para tomar un caso más árido, Wittgenstein es recordado sobre todo por su lema: 'No preguntéis por el significado, preguntad por el uso'. Toda una generación de filósofos lo tomó en serio y escribió largamente sobre las usanzas de las palabras. Pareciera, sin embargo, como si lo hubieran hecho para determinar los significados de las palabras que usaban. Quizá no fue esto lo que Wittgenstein propuso.

La relación entre Wittgenstein y la filosofía escrita en inglés, es problemática. Es poco probable que por algún tiempo se lo entienda bien. Algunos lectores pueden interesarse en agrupar ciertos hechos conocidos. Primero, se suele decir que únicamente Wittgenstein dio al mundo, en sucesión histórica, dos sistemas y métodos de filosofar bien elaborados. Segundo, sabemos que desde Hume a Russell la filosofía británica estaba moribunda. Por mucho que valoremos a Reid, o a Mill, o a Whewell, no contó con Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer o Nietzsche. Tercero, se advierte que en la plétera de libros dedicados a Wittgenstein es posible encontrar algunos estudios valiosos que muestran cómo se desarrollan temas kantianos en el *Tractatus*, primero³, y luego en las *Investigaciones filosóficas*.⁴ En breve tendremos ensayos dedicados a "Wittgenstein y Schopenhauer" y a "Wittgenstein y Nietzsche". Finalmente, no-

³ Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford: Blackwell, 1960).

⁴ P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion: Wittgenstein on the Philosophy and Metaphysics of Experience* (Oxford: University Press, 1972).

tamos que por primera vez en dos siglos existe una coincidencia real y creciente en los problemas, aunque no en la jerga, de algunos de las más importantes figuras de la filosofía anglosajona y de la filosofía continental. Es como si los alumbramientos de los filósofos germanos, que los filósofos ingleses y norteamericanos nunca pudieron tolerar, hubieran sido abstraídos por ese hombre taciturno que nunca se sintió cómodo en ninguna de las dos culturas. Él condujo rápidamente a nuestra filosofía a través de muchas transformaciones que habían sido elaboradas en otras partes.

Un modelo tal hace posible entender el ciclo regular de influencia y divergencia que he mencionado. Pero sería poco agradable elaborar este enfoque y acelerar, con ello, el proceso que lleva a transformar a L. W. en una figura anónima en la historia de las ideas. Si hubiera algún grano de verdad en este tipo de modelo, entonces el salto desde el apogeo de las ideas al apogeo de los significados, aunque rápido, puede no ser tan histórico como parecería superficialmente. También sugiere este modelo que aunque podría intentar identificarse el período de la vida de Wittgenstein con el apogeo de los significados, debemos seguir su enseñanza más liberal y considerar que los apogeos son efímeros. Como dijo Wittgenstein, no preguntéis por el significado.

C. El apogeo de las oraciones

Las dudas acerca de los significados comenzaron a aparecer en los capítulos 6 a 10. El principio de verificación comenzó diciéndonos temerariamente qué es lo que tiene significado pero terminó con una nota piadosa en el artículo de Hempel "The Empiricist Criterion of Meaning". Hempel fue citado en la página 130 al expresar su esperanza de que todo lo que tuviera significado podría ser traducido

a un lenguaje 'empíricamente puro', aunque admitiendo que "La noción de traducibilidad que se necesita en este contexto no es en modo alguno clara y el intento de explicarla enfrenta considerables dificultades".

La siguiente generación de verificacionistas estuvo representada en el capítulo 10 por la solución propuesta por Malcolm al problema de los sueños. El problema se esfumó en una disputa con Putnam. Malcolm sostenía que cuando estudiamos el comportamiento nocturno podemos descubrir nuevos criterios para decir cuándo alguien está soñando y, con ello, cambiar el significado del verbo 'soñar'. Putnam alegó que los significados permanecían inalterados: simplemente, descubrimos más cosas acerca del soñar. Podría esperarse que subsiguientes estudios de este tipo de desacuerdos llegarían a resolver la cuestión, pero sólo tenemos en cambio capítulos poco convincentes que llevan como título "El problema de la variación del significado".

Los ejemplos de los capítulos 9 y 10 muestran cómo las dudas acerca de los significados comienzan a menudo como productos subsidiarios de una investigación que tiene poca relación con la semántica. Quine, el más notable crítico de los significados, es un caso típico. Debido a que sus vigorosas exposiciones son fácilmente disponibles y a que se ha escrito mucho acerca de ellas, no he intentado ofrecer una exposición detallada de sus opiniones. Debemos advertir, sin embargo, que sus planteos no surgen de una teoría pura del significado, sino de los debates tradicionales acerca de la naturaleza de la verdad matemática. Frege había afirmado que la aritmética es analítica, es decir, deducible de definiciones y de leyes generales de la lógica. Wittgenstein sostuvo que las leyes de la lógica son productos subsidiarios y degenerados de nuestra notación. El Círculo de Viena combinó estas dos doctrinas y dijo que toda verdad matemática es una consecuencia de hechos relativos al lenguaje. En suma, es verdad por conven-

ción. En 1935 Quine comenzó a recusar la verdad por convención y más tarde señaló dificultades generales en toda noción de analiticidad.⁵ La analiticidad fregeana, alegó, podría explicarse en términos de sinonimia y la sinonimia en términos de analiticidad, pero ninguno de estos dos términos puede ser caracterizado de manera independiente. Este es un breve círculo mezquino [con el cual] para explicar la naturaleza misma de la matemática. Quine procedió a formular entonces una crítica más general de los significados, incluyendo la teoría de la indeterminación de la traducción discutida antes en el capítulo 12.vi.⁶

Los significados, infiere Quine, son una burla. Todo lo que se necesita son oraciones y sus interrelaciones. He citado varias veces un aforismo que afirma que el conocimiento es una trama de oraciones. Es digno de advertir que dicho aforismo aparece al final de una crítica a la versión que da Carnap de la teoría convencionalista de la verdad matemática. La trama de oraciones es de color gris pálido: "negra con los hechos y blanca con la convención. Pero no he encontrado razones substanciales para concluir que hay en ella fibras totalmente negras o fibras blancas".⁷ El paso de los significados a las oraciones, aunque es ahora un rasgo general en muchos trabajos filosóficos, usualmente comenzó, como en este caso, con una aplicación específica a un problema filosófico más que con una reflexión abstracta acerca del significado.

⁵ "Truth by Convention", reimpreso en W. v. O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays* (Nueva York: Random House, 1966).

⁶ Esta posición culmina en *Word and Object*. La etapa más notable en esta travesía es "Two Dogmas of Empiricism" (1951), reimpreso en W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).

⁷ Pertenece al último párrafo de "Carnap and Logical Truth", en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp (comp.) (La Salle, Ill.: Open Court, 1963); reimpreso en Quine, *The Ways of Paradox*.

El Feyerabend presentado en el capítulo II no es, en estilo y temperamento, muy distinto a Quine. El contacto circunstancial con sus trabajos sugeriría que provienen de tradiciones distintas. Pero eso es un error. Los dos quieren ofrecer una versión revisada del positivismo. Quine comenzó con el Círculo de Viena; Feyerabend con la Escuela de Copenhague de mecánica cuántica. Tanto el Círculo como la Escuela habían sido llamados hijos de Ernst Mach. Si es así, las filosofías de Feyerabend y de Quine tienen que ser sus nietos. Feyerabend y Quine objetan los elementos de la metodología positivista, pero los dos llevan a cabo un movimiento positivista similar apartándose de los significados y convergiendo en las oraciones. Así, vemos que Feyerabend niega que un experimento crucial sea capaz de decidir entre teorías radicalmente opuestas, porque ningún enunciado, ningún 'significado' acordado, puede estar a disposición de las diferentes sectas que tratan de expresar el resultado observable de un experimento que puede decidir entre ellas. En página 159 lo citamos: la "única manera [en que] como la experiencia juzga a un punto de vista cosmológico general" ocurre cuando "es causa de que el observador lleve a cabo ciertas acciones, por ejemplo, emitir oraciones de cierta clase". No son los 'enunciados de observación', hechos por el experimentador, los que dan cuenta de la decisión entre teorías, sino las oraciones completas mismas, no adornadas con significados.

Quine nos ha dicho que la traducción es demasiado fácil porque hay demasiadas traducciones entre lenguaje o teorías, como para que la 'identidad de significado' tenga cabida. El conocimiento consiste en la trama misma de oraciones, no en lo que tales oraciones significan. Feyerabend alcanza una conclusión similar desde la dirección opuesta. La traducción, nos enseña, es demasiado difícil y uno tiene que dominar la teoría tal como se presenta, no traducirla a otra. Davidson, puede parecer, logra un ba-

lance entre estos dos extremos. En un tono calmado y medurado nos dice que estos dos cuentos de terror están equivocados. Uno suele decir que en castellano tal y cual cosa significa tal y cual otra, que 'parricida' significa una persona que mata a su padre. Es absurdo, pues, suponer que no hay identidad de significado. Davidson revive al significado proponiendo una teoría de la traducción ubicada en una teoría de la verdad. El significado nunca se mencionará. Podemos arreglárnoslas con las oraciones y sus condiciones de verdad. De modo que nos encontramos nuevamente con la supremacía a las oraciones que Quine-Feyerabend otorgaron. Davidson resucita al significado dándole el beso de la muerte.

Muchas otras señales apuntan en la misma dirección. Por ejemplo, podríamos haber investigado el llamado 'argumento del lenguaje privado', debido a Wittgenstein, que parece mostrar que no puede haber un lenguaje privado. El discurso público es básico. Por cierto no forma parte del argumento que la oración, un instrumento específico del lenguaje público, sea lo importante. Pero es crucial para el argumento que el sentido de la oración no esté constituido por ningún significado directamente aprehensible.

Pese a todas estas indicaciones no se puede anunciar con fiabilidad la muerte del significado, cuando paralelamente con este libro apareció la obra de Michael Dummett, largamente esperada, *Frege: Philosophy of Language*. Los semanarios culturales la han saludado, justicieramente, como la obra más importante de filosofía que ha aparecido durante algún tiempo. Entre otras cosas de gran importancia, nos presenta un Frege que ha aprendido todo lo que hay que aprender de Quine y que ha dominado mucho de lo que puede extraerse de Wittgenstein. El significado, según parece, vive.

Tampoco debe declararse la muerte del significado cuando no han madurado todavía las investigaciones realizadas

por H. P. Grice. Tres filósofos consagrados han atraído gran parte del interés de los investigadores que he tratado en años recientes: Feyerabend, Davidson y Grice. De modo que además de contar con capítulos sobre Feyerabend y las *teorías*, y Davidson y la *verdad*, esperaba haber escrito sobre Grice y las *intenciones*. Como los otros dos filósofos, Grice sólo ha producido trabajos aislados y un programa atractivo. Algunas referencias se dan en la bibliografía correspondiente a este capítulo. Pero advertí que no podía elaborarlos lo suficientemente bien como para escribir un capítulo satisfactorio. Grice ofrece un modelo de lo que una persona puede significar por lo que dice. El centro del análisis descansa en las intenciones del agente para influir en los testigos de la acción. La acción puede ser lingüística. Los significados de las oraciones, dice Grice, son derivativos de lo que una persona quiere significar, y se conectan con ciertas maneras convencionales de expresar las intenciones. Hay muchos puntos de coincidencia entre Grice y las doctrinas que acabo de discutir, pero esto no debe obscurecer el hecho de que la orientación de su programa es radicalmente distinta. La oración está lejos de ser lo importante; su significado tiene que explicarse, en general, en términos de acción. También el discurso público está lejos de ser el único depositario de la comunicación pues tiene que explicárselo en términos de las intenciones de los hablantes y de las creencias de los oyentes. Es verdad que se da a estas entidades mentales un fuerte tinte conductivista. Pero, tal como sugería en el capítulo 2 y confirmé después, hay mucho en común entre las investigaciones de Grice y el punto de vista de Hobbes acerca del lenguaje. Con una obra en desarrollo como esa, sería tonto argumentar, en base a ejemplos, que el significado está muerto. Sólo resultará convincente una teoría que explique por qué (*pace* Grice y Dummett) la oración y su pariente dominan la filosofía.

Mi propia conjetura ya ha sido adelantada en la sinopsis: el conocimiento mismo se ha vuelto oracional. El diagrama que corresponde a la figura 1 tiene que ser algo como la figura 2.

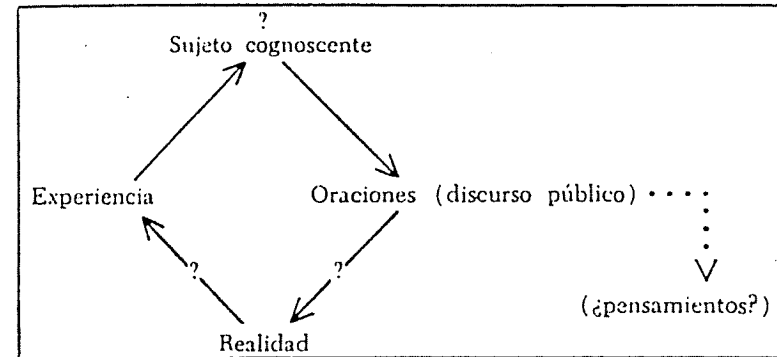


Figura 2.

No tiene importancia ahora si la *oración* es el tipo de entidad que deseamos tener en el módulo de la derecha. Lo que importa es que se trata de una entidad lingüística, quizá un texto o una expresión, considerada un objeto en sí misma y no meramente la portadora de algún significado que la anteceda. He enfatizado que cuando un módulo cambia también cambian los demás, de modo que la mayoría de los demás rótulos también son inadecuados, especialmente —como mostraré— el dudoso 'sujeto cognoscente'.

Aunque el contenido del núcleo de problemas filosóficos puede cambiar, es importante preservar ciertos gambitos formales. Tómese el ejemplo más llamativo: Berkeley, de quien se ha dicho que ha dado al traste con la figura 1 al hacer mental a la realidad. Llamamos, a eso, idealismo. Existe una posibilidad similar en cuanto a la figura 2. Paralelamente al idea-ismo tenemos un idealismo lingüístico o lin-

gualismo que hace lingüística a toda la realidad. Wittgenstein dijo tempranamente que los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. No conozco ningún filósofo de nombradía que haya defendido *in extenso* al lingualismo, sosteniendo en serio que toda realidad es verbal. La lectura que nos mueve a atribuir a Berkeley el punto de vista que sostiene que incluso toda la realidad es ideal es, por supuesto, una interpretación extrema. De modo que no debe sorprender que no encontremos a nadie, de estatura similar, que acepte ostentar el rótulo de lingualismo. Pero hay síntomas suficientes de un lingualismo incipiente.

Por ejemplo, recuérdese la opinión de Berkeley de que ser es ser percibido, *esse es percipi*. Cuando argüimos en contra de Berkeley (tal como Hylas hace con Philonus en los *Three dialogues*) que muchos existentes no son percibidos, se nos pide un ejemplo. Uno dice, el árbol que está a nuestras espaldas, o lo que fuere, y Berkeley replica que en tal caso uno ha actualizado una idea de dicho árbol. Concedo su existencia, continúa Berkeley, pero también percibo (en el sentido que Berkeley da a la palabra) la idea de ese árbol, de modo que ese no es un contraejemplo.

He tenido una conversación, exactamente paralela, con un talentoso estudiante entrenado en las tradiciones alemana e inglesa. Advirtiéndome que era proclive a decir que algo es real en tanto entra en la comunicación, alegué: hay osos polares en la Tierra de Baffin, acerca de los cuales jamás se habló. Respondió: ahora está hablando de ellos y cualquier contraejemplo que usted aduzca me lo tendrá que comunicar, de modo que mi tesis sigue invicta.

Como he dicho no existe una formulación ampliamente aceptada de un lingualismo tan extremo como ese. A veces, sin embargo, hay personas que representan, en una pantomima, el nacimiento o la muerte de una doctrina filosófica. Hemos señalado que Napoleón abolió formalmente a la ideología. Jorge III, aunque a veces se dijo que esta-

ba loco, no era idealista, pero Richard Nixon ha vivido el lingualismo. La doctrina del lingualismo dice que sólo la oración es real. Nixon preservó todas las oraciones emitidas en su presencia porque ellas eran la realidad, una realidad frente a la cual todo lo demás es pasajero. Los periodistas y los jueces se han quejado de que, ocasionalmente, una secretaria poco perspicaz cortó, aquí y allá, algunos trozos de cinta. Pero de tal manera pasan por alto el hecho increíble de que el presidente Nixon prefirió terminar su carrera a quemar las cintas. Se destruyó a sí mismo antes de destruir la realidad, las oraciones. La pandilla conocida como los plomeros de la Casa Blanca robó algunas casas, posiblemente muchas, sin tocar algo de lo que los hombres cuerdos consideran valioso. Sólo trataban de robar las oraciones de otros con la vana esperanza de poseer su realidad. Una monstruosa parodia de la filosofía se representó en el escenario de un loco.

El idealismo y el lingualismo son excesos enormes cuya posibilidad debemos advertir pero cuyo contenido raramente se discute con provecho. El módulo superior de nuestro diagrama es más interesante que el inferior. Lo he llamado 'el sujeto cognoscente' y lo comparo con el *ego* cartesiano. ¿Qué es? He recordado que Hume concluye su *Treatise* admitiendo una contradicción en la idea del yo, contradicción que no puede resolver. Los importantes libros de P. F. Strawson, *Individuals* y *The Bounds of Sense*, de tono kantiano, ofrecen una suerte de versión oracional de la Unidad Trascendental de la Apercepción de Kant, esto es, de la teoría mediante la cual Kant creyó resolver la contradicción de Hume. Si estoy en lo cierto acerca de qué es lo que ha llevado a la filosofía desde el apogeo de las ideas al apogeo de los significados, entonces Strawson se ha movido en inadecuadas medias tintas. Aunque el pronombre que aparece con regularidad en su obra es 'nosotros' y no *ego*, Strawson parece estar investigando las condiciones que tie-

ne que satisfacer un grupo de egos para entrar en comunicación compartiendo un esquema conceptual similar al 'nuestro'. (La transición del singular al plural es mucho más radical que eso, porque la trama de oraciones es esencialmente pública —en la medida en que ninguna persona singular puede pensar en dominarla en toda su extensión—, La figura 2 es, casi con certeza, un anacronismo; un anacronismo compartido por Strawson, Quine y otros individualistas. En el nuestro estado de conocimiento está todavía diseñado según la posición filosófica de la burguesía naciente del siglo diecisiete. El conocimiento, poseído una vez por los individuos es ahora propiedad de las sociedades comerciales.

Este anacronismo conlleva a lamentar, por vez primera, el enfoque insular de la filosofía presentada en este libro. Todavía no hemos comenzado a conceptualizar el módulo superior, 'el sujeto cognoscente', o quizá a pensar en eliminarlo totalmente. El único de los filósofos de nota que escriben en inglés que ha insistido en esta cuestión, es Karl Popper. Popper ha intentado desarrollar lo que denomina 'Teoría del conocimiento sin sujeto cognoscente'.⁸ Lo que Popper llama 'conocimiento objetivo' es, literalmente, una trama de oraciones: "Los ejemplos de conocimiento objetivo son teorías publicadas en revistas especializadas y en libros depositados en bibliotecas; la discusión de tales teorías, las dificultades o problemas apuntados en conexión con tales teorías, etc."⁹ Con el característico estilo de expresar con brillantez en una sencilla oración una situación compleja, Popper continúa: "Podemos llamar al mundo físico, 'mundo 1', al mundo de nuestra experiencia, 'mundo 2', y al mundo de los contenidos

⁸ *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: University Press, 1972), cap. 3 [vers. esp. Tecnos, Madrid, 1974].

⁹ *Ibid.*, pág. 73.

lógicos, 'mundo 3'". Dice además, que hay un sentido según el cual este mundo 3 es autónomo; la palabra y el énfasis le pertenecen. Quizá el núcleo central de la filosofía de Popper consiste en el cuestionamiento del mundo 2. Popper considera que la teoría del conocimiento está constituida por los modos en que entran en relación el mundo 1 y el mundo 3. El mundo 3 es un producto de la humanidad y la mayoría de los productos societarios, aunque sean de naturaleza física, no podrían llegar a ser fabricados sin ese tercer mundo.

He comparado algunas de las maneras en que la doctrina de las ideas del siglo diecisiete se ajusta a la doctrina de las oraciones. Los nombres de los personajes históricos de épocas distintas no pueden ser equiparados con exactitud. Berkeley no tiene par. Pero el tratamiento que da Popper de las oraciones autónomas se parece a lo que Spinoza hizo con las ideas. Las ideas, en la obra de Spinoza, son elementos de conciencia para los hombres y mujeres individuales, sólo del modo derivativo en que las oraciones del mundo 3, de que habla Popper, pertenecen a las personas que las emitieron por vez primera. En la época de Spinoza las ideas eran tal como ahora son las oraciones: la conexión entre el sujeto cognoscente y lo conocido. Tanto Spinoza como Popper transforman esta dicotomía de maneras paralelas, haciendo de esa conexión la esencia misma del conocimiento. De acuerdo con Spinoza, el mundo de las ideas es autónomo. Popper concede una autonomía similar al mundo de la oración. Las investigaciones de Popper me parecen mucho más importantes que muchas de las que he descrito en este libro. No he dicho casi nada de su obra porque está íntimamente asociada con esa incómoda brecha entre el apogeo de las ideas y el apogeo de las oraciones, esto es, el vacío señalado por otro filósofo que a veces es comparado con Spinoza: Hegel.

Louis Althusser, el filósofo marxista, identifica 'la prin-

principal deuda *positiva* [de Marx y, en consecuencia, de nosotros] con Hegel: el concepto de un proceso sin sujeto.¹⁰ Popper es la única de las actuales figuras de la filosofía inglesa que se aferra a este legado de Hegel. Aunque ha escrito la más brillante repulsa del modo de pensar hegeliano, que denomina 'historicismo', sólo Popper nos enseña algo acerca de la lección dada por Hegel, de la que él toma el título, 'Teoría del conocimiento sin sujeto cognoscente'.

El título de la obra de Popper, *Objective Knowledge*, sirve mejor que ningún otro como un nombre para el mundo 3, el mundo del conocimiento autónomo, el mundo que aunque es producto del esfuerzo humano tiene existencia propia y, quizá, leyes propias. El subtítulo, *An Evolutionary Approach*, puede resultar más sospechoso. Popper rechaza la tesis que sostengo: que el conocimiento mismo ha cambiado. La rechaza con argumentos y pruebas. Admite que difícilmente algún filósofo reconozca conscientemente al mundo de las oraciones, pero este es un defecto de los filósofos que se remonta a Platón. Popper encuentra varias formulaciones felices que casi logran aprehender la idea. Las hay en los escritos de Francis Bacon y de Galileo. Es posible que mi tesis sea, meramente, una manifestación de la moda actual que enfatiza rupturas y revoluciones al relatar la historia de la ciencia. Pero no creo que el cambio en la naturaleza del conocimiento sólo sea una cuestión de grado. En el nivel más corriente, los 'libros, bibliotecas y memorias de computadores', en las cuales reside, según Popper, el Conocimiento Objetivo, o bien no existen o han tenido, hasta una época reciente, sólo una existencia marginal. Popper nos recuerda que Simplicio, el personaje de

¹⁰ "Marx's Relation to Hegel", *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx* (Londres: New Left Books, 1972), pág. 185.

Galileo, "dice que para comprender a Aristóteles uno tiene que tener permanentemente ante la mente cada uno de sus dichos". Esto recuerda la propuesta de Descartes de tener en la mente toda la prueba de un teorema. No es una mera cuestión de grado que un hombre de suficiente aptitud pueda alguna vez tener en su cabeza todas las pruebas de teoremas y todas las frases de Aristóteles. El Conocimiento Objetivo no es ya algo de ese tipo, y allí puede estar la razón de por qué el Conocimiento Objetivo es ahora autónomo del mundo 2. Evidentemente, no tengo nada que discutir con estudiosos de la tecnología, como Marshall McLuhan, que piensa que la llamada revolución científica del siglo diecisiete sólo es una derivación de la invención de la imprenta. McLuhan predice cambios comparables cuando las oraciones pasen del libro a las tarjetas de computación *via* la tecnología de los semiconductores.

El reconocimiento de un conocimiento autónomo esencialmente oracional introduce nuevos objetos de investigación, nuevos dominios de indagación. Podemos tratar de descubrir qué transformaciones se producen en la trama de oraciones. Uno puede comenzar con Michel Foucault, ex alumno de Althusser y postular discursos 'anónimos' que existen en distintos lugares y tiempos. Tales discursos no son identificados por lo que significan, sino por lo que se dice efectivamente, con toda especificidad, en ciertos lugares, bajo la égida de ciertas instituciones. Puede preguntarse si las condiciones que hacen posible al discurso son las que determinan lo que puede ser dicho en el discurso. Podemos reflexionar acerca de cómo es que nuestras oraciones participan en algún discurso actual, aunque no como perteneciéndonos sino, más bien, como recortadas de lo que decimos y autónomas y anónimas, como todo discurso. La metodología de tales investigaciones ha comenzado hace poco, y quizá encuentre direcciones más provechosas que cualquiera de las que he citado.

¿POR QUÉ EL LENGUAJE...

De todas maneras, tengo una respuesta a la pregunta de por qué el lenguaje importa hoy a la filosofía. *Importa por la misma razón por la cual importó en la filosofía del siglo diecisiete*. Las ideas, entonces, y las oraciones, hoy, sirven de contacto entre el sujeto cognoscente y lo conocido. La oración importa aun más si comenzamos a desembarazarnos de la ficción del sujeto cognoscente, y consideramos autónomo al discurso. El lenguaje importa a la filosofía por lo que el conocimiento ha llegado a ser. Los temas de esta o aquella escuela de 'filosofía lingüística', de 'estructuralismo', o de lo que sea, serán efímeros y constituirán algunos de los breves episodios recientes en los cuales el discurso mismo ha intentado determinar la situación histórica en que se encuentra. El discurso ya no es una mera herramienta para compartir experiencias, tampoco es el contacto entre el sujeto cognoscente y lo conocido. Es lo que constituye el conocimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

Las referencias que se hacen en el texto a las obras de Locke, Hobbes, etc., mencionan volumen, capítulo y sección, cuando ello es posible, para facilitar la consulta de cualquiera de las múltiples ediciones disponibles. La mejor obra de referencia sobre los filósofos y sus obras es la *Encyclopedia of Philosophy*, en ocho volúmenes dirigida por Paul Edwards.

CAPÍTULO I. ESTRATEGIA

Digo poco acerca de los libros más leídos de la filosofía lingüística porque se pueden obtener con facilidad. Muchos de sus ejemplos más típicos aparecieron primero en revistas pero están incluidos ahora en compilaciones como las siguientes:

Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Charles E. Caton, *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana: University of Illinois Press, 1963.

J. M. E. Moravcsik, *Logic and Philosophy for Linguist*, La Haya y París: Mouton, 1975.

J. L. Austin (1911-60) es, quizá, el filósofo del lenguaje prototípico. Su obra sobrevive en un volumen de trabajos y en dos breves libros de conferencias, publicados póstumamente:

Philosophical Papers, Oxford: University Press, 1961.

How to Do Things with Words, Cambridge, Mass.: Harvard University Press y Oxford: University Press, 1962.

Sense and Sensibilia, Oxford: University Press, 1962.

El movimiento debe mucho a G. E. Moore (1873-1958), cuya obra está bien representada en:

Philosophical Papers, Londres: George Allen and Unwin y Nueva York: Macmillan, 1959 [vers. esp.: (Madrid, Taurus, 1969)].

El sexto trabajo de esta colección, 'Is Existence a Predicate?', de

1936, es un soberbio ejemplo temprano de la aplicación de datos puramente gramaticales a la metafísica tradicional. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es la figura más memorable de todas. Los primeros dos libros son sus obras más importantes, pero muchos lectores encuentran que el otro par de libros constituye una manera más accesible de introducirse en su pensamiento:

Tractatus Logico Philosophicus, trad. D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres: Routledge and Kegan Paul y Nueva York: Humanities Press, 1961.

Philosophical Investigations, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1953.

The Blue and the Brown Books, Oxford: Blackwell, 1958 [vers. esp.: Madrid, Tecnos, 1968].

On Certainty, G. E. M. Anscombe y C. H. von Wright (comp.), trad. Denis Paul y G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1969.

CAPÍTULO 2. HOBBS

La edición estándar de Hobbes es la colección en once volúmenes compilada por Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes*. Hay muchas ediciones del *Leviathan*, pero las otras obras filosóficas son menos fáciles de conseguir. Mis citas son de:

Hobbes: Selections, F. J. E. Woodbridge (comp.), Nueva York: Scribner's, 1930, 1958.

Mi insistencia en que la 'significación' de que habla Hobbes tiene menos conexión con el significado que con la relación causa-efecto conduce a una interpretación de Hobbes que diverge de interpretaciones como las de:

Richard Peters, *Hobbes, Harmondsworth*: Penguin, 1956.

J. W. N. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, Londres: Hutchinson, 1965.

Hay un artículo especializado reciente que pone un énfasis similar al mío:

Isabel C. Hungerford y George C. Vick, "Hobbes Theory of Signification", *Journal of the History of Philosophy*, XI (1973), 459-82.

Estos autores atribuyen la mala lectura de Hobbes a una traducción equivocada y sostienen que Hobbes, que produjo su obra más detallada en latín, era indiferente a las versiones en inglés de su obra, aun cuando las escribió o aprobó personalmente. Están preparando una traducción nueva y precisa.

CAPÍTULO 3. PORT ROYAL

Como se indica en la cita efectuada en este capítulo, muchos lectores se han sentido perplejos ante la noción de 'idea' en Locke, Berkeley y Hume. Se ha sostenido, recientemente, que hay en el siglo diecisiete un conjunto consistente de sentidos de la palabra, que se pueden mostrar sin necesidad de un replanteo conceptual complicado:

Stephen L. Nathanson, "Locke's Theory of Ideas", *Journal of the History of Philosophy*, XI (1973), 29-42.

Si se considera necesario un replanteo más radical, el lugar natural por donde empezar es la *Logique, ou de l'Art de Penser* de Port Royal. Hay varias ediciones baratas en francés. La única edición en inglés menciona sólo a Antoine Arnauld en la portada, aun cuando la atribución usual de la autoría sea a Arnauld y a Pierre Nicole.

The Art. of Thinking: Port Royal Logic, trad. James Dickoff y Patricia James, Indianápolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964.

Hay dos importantes discusiones recientes de las teorías lingüísticas que brotan de Port Royal. Ninguna de ellas constituye filosofía estándar y, aunque cada una pinta un cuadro distinto, las dos ayudan a componer el trasfondo:

Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York: Harper and Row, 1966.

Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 1966.

La primera, la obra de un lingüista notable, está dirigida básicamente a las teorías lingüísticas que brotan de Port Royal y de sus sucesores. La segunda, la obra principal de un teórico del conocimiento francés contemporáneo, apunta a una porción más amplia del sistema de conocimiento existente. Al preparar esos capítulos he sido muy influido por la obra de Foucault, pero muchos consideran difícil seguir su pensamiento. Los siguientes dos libros tienen un ámbito más estrecho y, así, pueden ser más fáciles de comprender. Los dos tienen un tema dominante, como *Les Mots et les Choses*. El primero es acerca de las concepciones cambiantes de la locura y el segundo es acerca de las transformaciones en la práctica de la medicina y en el concepto de enfermedad.

(*Histoire de la folie*, Paris: Plon, 1931) [vers. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1967].

(*Naissance de la clinique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963) [vers. esp., México, Siglo XXI, 1967].

CAPÍTULO 4. BERKELEY

The Principles of Human Knowledge, publicado cuando Berkeley tenía veinticinco años, es la principal fuente de su filosofía y es fácilmente leible. Mis comentarios se han concentrado en su Introducción a la obra. El resto del libro se ocupa, en gran parte, de problemas de la percepción. *Three Dialogues between Hylas and Philonus* pretende ser una versión más popular de las doctrinas de los *Principles* pero, nuevamente, se dedica más a la percepción que al lenguaje. Dos comentarios y una compilación con énfasis distintos, son los siguientes:

G. Warnock, *Berkeley*, Harmondsworth: Penguin, 1953.

J. F. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: University Press, 1971.

C. B. Martin y David Armstrong, *Locke and Berkeley*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.

CAPÍTULO 5. SIGNIFICADO

El libro de Bennett que acabo de citar es la más clara formulación opuesta al presente capítulo. Uno de los 'temas centrales' de que habla su título es el *significado*. Yo sostengo que Locke y Berkeley no tuvieron una teoría del significado. La opinión de Bennett está apoyada por la gran mayoría de las obras recientes sobre el empirismo inglés.

CAPÍTULO 6. CHOMSKY

El debate clásico acerca de las ideas innatas tiene lugar en:

John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Libro I.

G. W. Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Prefacio y Libro I, trad. A. W. Langley, Chicago: Open Court, 1916.

Esta traducción es difícil de obtener. Hay una edición barata del original francés: Paris: Garnier Flammarion, 1966. La controversia

Locke-Leibniz se produce al cabo de un siglo de un intenso debate que abarca muchos temas. Algunos de ellos se incluyen en:

Robert McRae, "Innate Ideas", *Cartesian Studies*, R. J. Butler (comp.), Oxford: Blackwell, 1972.

Este autor tiene muchas dudas respecto de la precisión histórica de la descripción que hace Chomsky, en *Cartesian Linguistics*, de la lingüística temprana y del innatismo. Los dos libros más conocidos de Chomsky son:

Syntactic Structures, La Haya: Mouton, 1957.

Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, Mass.: M.I.T., 1965.

Sus puntos de vista acerca del lenguaje son elaborados en:

Language and Mind, Nueva York: Harcourt Brace and World, 1968.

La mejor presentación elemental del pensamiento de Chomski es:

John Lyons, *Chomsky*, Londres: Fontana, 1970.

CAPÍTULO 7. RUSSELL

La colección de trabajos de Russell más útil para los tópicos tocados en este capítulo, es la citada *LK*:

Logic and Knowledge, R. Marsh (comp.), Londres: Allen y Unwin, 1956.

Hay ahora varias síntesis de la obra de Russell. La de Ayer es breve, lúcida y vivaz:

A. J. Ayer, *Russell*, Londres: Fontana, 1973.

David Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londres: Fontana, 1967.

Ronald Jager, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Londres: Macmillan, 1972.

CAPÍTULO 8. WITTGENSTEIN

En este capítulo no me propongo dar una descripción general del *Tractatus*. Pueden ser consultadas las siguientes obras. La última de ellas ofrece un análisis palabra por palabra y una concordancia del libro de Wittgenstein:

C. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres: Hutchinson, 1959, 1971.

Erik Stenius, *Wittgenstein's 'Tractatus'*, Oxford: Blackwell, 1960.