

# Significado y Verificación

## LAS POSIBILIDADES DE UNA TEORÍA HOLISTA DE LA INTERPRETACIÓN

Pablo Quintanilla  
Pontificia Universidad Católica del Perú

### Resumen

La pregunta central en este artículo es si es posible sostener una teoría verificacionista del significado. La tesis es que eso sólo es posible al interior de una teoría holista de la interpretación. El artículo comienza ubicando las preferencias verbales significativas al interior del contexto de las acciones intencionales, para después mostrar por qué las versiones clásicas del principio de verificación (Ayer) fracasan al suponer una semántica atomista. Se defiende luego una posición verificacionista y holista de la interpretación que pretende integrar intuiciones fuertes acerca del significado, procedentes del segundo Wittgenstein, de la lectura davidsoniana de Tarski y de Heidegger.

### Abstract

The main inquiry in this paper is whether it is still possible to endorse a verificationist theory of meaning. The main claim is that it is only possible as part of a holistic theory of interpretation. The paper starts by placing meaningful verbal utterances within the wider context of intentional actions, in order to show why the classical versions of the principle of verification (e.g. Ayer's) were condemned to failure, as they were committed to a version of atomistic semantics. The author then supports a verificationist and holistic account of interpretation, which intends to integrate strong intuitions about meaning, coming from the later Wittgenstein, Davidson's reading of Tarski, and Heidegger.

Este artículo se propone ensayar una respuesta a la pregunta acerca de la vigencia de una doctrina verificacionista del significado. Aunque el principio de verificación en la versión clásica de Alfred Ayer es demasiado estrecho para ser parte de una adecuada teoría semántica, hay todavía un sentido en que el significado de una oración está estrechamente relacionado con su método de verificación. En esta contribución quisiera explorar en qué sentido el principio de verificación es demasiado estrecho y en qué sentido es todavía adecuado.

Mi tesis central será que una doctrina verificacionista del significado puede funcionar únicamente al interior de una semántica y una teoría de la interpretación holistas; por el contrario, una doctrina verificacionista asociada a una semántica atomista no puede sino fracasar. Así pues, verificacionismo y holismo pueden ser una buena alianza para explicar el significado, mejor que otras teorías disponibles. Comenzaré analizando las relaciones entre significado y acción intencional, con el objeto de contextualizar nuestra reflexión. A partir de ello discutiré las versiones clásicas del principio de verificación de Ayer. Trataré de mostrar por qué este principio es una doctrina paradójica e incompleta, para

después sugerir, sobre la base de la interpretación davidsoniana de Tarski, cómo puede ser reformulado con la finalidad de integrarlo a una doctrina holista de la interpretación. Al final del artículo intentaré señalar cómo se puede construir una semántica que pueda integrar las diversas, y en ocasiones consideradas excluyentes, intuiciones que tenemos acerca del significado. Esto me permitirá mostrar algunas conexiones entre el holismo semántico y algunas tesis de Wittgenstein y Heidegger.

## I

Es necesario aclarar, en primer lugar, que el significado no es un atributo exclusivo de las preferencias verbales. Cualquier acción intencional puede estar dotada de significado siempre que éste sea atribuido por una o un intérprete.<sup>1</sup> Una acción intencional es un evento natural al que una intérprete describe como un efecto causado por un agente, al cual se le asigna propósitos y deseos en la realización de la acción. Así pues, una acción intencional es cualquier movimiento corporal (o estado mental) de un individuo, que una intérprete tiene motivos para considerar como dotado de teleología y propósito. Se podría objetar a esta afirmación que también un evento natural no intencional puede estar dotado de significado, y que entonces es conveniente separar significado e intención. Según esto, sería por ejemplo posible decir que un cielo nublado “significa” que va a llover. Pienso que si bien este es un extendido uso coloquial de la palabra “significado”, no debiera ser aceptado en una teoría semántica, porque nos pondría a las puertas de una trivialización del concepto. Todavía no voy a intentar definir el concepto de significado, cosa que haré más adelante, ahora sólo sostendré que lo único que puede estar dotado de significado es una acción intencional, asumida como tal por una intérprete. No estoy afirmando, sin embargo, que tal acción intencional deba ser realizada necesariamente por un ser humano. En alguna cultura no occidental podría creerse, como ocurre por ejemplo con el pueblo Shipibo en la Amazonía peruana, que el sol, quien es un varón, “desea” perseguir a la luna, que es una doncella, a través del firmamento, y es por esto que ellos giran alrededor de la tierra. En esta concepción del mundo, el movimiento del sol es una acción a la cual se le atribuye significado. Este me parece un uso perfectamente apropiado del concepto de significado pues, como es evidente, lo que está en cuestión no es si debe atribuirse significado a una acción intencional, sino qué clase de eventos naturales deben ser considerados -además de eventos naturales- acciones intencionales. De hecho nosotros discreparemos con los shipibos en que el sol pueda ser agente de acciones y pasiones, pero no discreparemos en el uso que se está dando al concepto de significado. Por otra parte, no existe una frontera clara entre eventos

<sup>1</sup> En adelante, y exclusivamente por razones de claridad y economía verbal, utilizaré el femenino para referir a intérpretes y el masculino para designar a hablantes y agentes.

naturales no intencionales y eventos naturales que también pueden ser descritos mediante un lenguaje intencional. Hay todo un rango de casos de eventos naturales en donde sería discutible si debiéramos atribuir intencionalidad o no, especialmente en cuestiones relacionadas con procesos físicos y psíquicos de los seres humanos, pero naturalmente esta decisión dependerá de la intérprete y del sistema de creencias con el cual ella confronte el agente a ser interpretado.

De las diversas acciones intencionales que un agente puede realizar, sólo un mínimo conjunto está constituido por acciones lingüísticas, es decir, acciones que pueden formar parte de un lenguaje como instanciaciones de reglas generales de éste. Para que un sistema de reglas de comportamiento pueda ser considerado un lenguaje, es necesario que cumpla dos condiciones: en primer lugar debe ser un sistema simbólico, es decir, debe pretender describir algo exterior al lenguaje mismo y, en segundo lugar, debe ser un sistema compartido por una comunidad, esto es, debe ser un sistema público y adquirido de manera intersubjetiva. Asimismo, del conjunto de acciones que podemos considerar lingüísticas, sólo un conjunto mínimo está constituido por preferencias verbales. Es decir, del conjunto de lenguajes que una comunidad puede generar, sólo un mínimo subconjunto está constituido por lenguajes verbales. *En condiciones normales*, sin embargo, el grado de determinación del significado de una preferencia verbal (es decir, el nivel de acuerdo al que llegarían las intérpretes pertenecientes a una comunidad lingüística dada acerca del significado de la preferencia verbal) es mucho mayor que el de una acción lingüística no verbal; esto hace que el lenguaje verbal resulte privilegiado por sobre otros tipos de lenguaje, cuando se quiere transmitir contenidos que requieren de precisión y alto grado de determinación del significado. Para resumir, entonces, podríamos imaginar el siguiente esquema: del conjunto (finito o infinito, según se considere el universo percible en el tiempo o no) de eventos naturales que constituyen el universo físico, sólo un número diminuto está conformado por eventos naturales que también pueden ser descritos como acciones intencionales. De este ya diminuto conjunto, un número aún más reducido está constituido por acciones que pueden ser consideradas lingüísticas, es decir, acciones que se conforman a ciertas reglas simbólicas e intersubjetivas compartidas por una comunidad. Finalmente, de este conjunto de acciones lingüísticas, sólo un subconjunto pertenece a lo que llamaríamos acciones lingüísticas verbales o, simplemente, preferencias verbales. Aunque en principio una teoría del significado se interesa por todas las acciones lingüísticas, y no únicamente por las preferencias verbales, en adelante vamos a restringir nuestra discusión a las preferencias verbales. Sin embargo, todo lo que se diga sobre la semántica de las preferencias verbales es en principio válido, *mutatis mutandis*, para las acciones lingüísticas no verbales.

Puede ser materia de discusión si a las acciones intencionales no-lingüísticas puede atribuirse significado.<sup>2</sup> Yo me inclinaría porque, en principio, sólo las acciones lingüísticas pueden ser interpretadas en términos semánticos, aunque es verdad que con frecuencia extendemos el concepto de significado para aplicarlo a acciones no-lingüísticas. Por otra parte, me parece evidente que no hay una frontera nítida ni clara entre acciones lingüísticas y acciones no-lingüísticas, en la medida que no resulta claro hasta qué punto determinada acción está sujeta a (o puede ser interpretada según) ciertas reglas simbólicas e intersubjetivas compartidas por una comunidad. Más aún, esta imaginaria e imprecisa frontera se encuentra siempre moviéndose, ampliando, por lo general, el ámbito de lo que puede ser considerado un lenguaje. Podría decirse que el proceso según el cual ciertas acciones no-lingüísticas pasan a ser interpretadas como acciones lingüísticas, es el proceso del crecimiento mismo del lenguaje y la creación del significado.

## II

Concentrándonos entonces en el ámbito de las acciones intencionales lingüísticas verbales (las preferencias verbales), podemos sostener que una adecuada teoría del significado lingüístico debería estar en condiciones de proporcionar respuestas a por lo menos estas tres preguntas:

(i) ¿Qué hace que una oración, o una palabra dentro de una oración, tenga significado en un lenguaje dado?

(ii) ¿Cómo es posible determinar el significado de una oración, o una palabra dentro de una oración, en un lenguaje dado?

(iii) ¿Qué hace posible que un hablante “conozca” un lenguaje sobre la base de cierta información disponible?<sup>3</sup>

El principio de verificación, en la versión clásica de Ayer, pretende responder a (i) y sólo parcialmente a (ii), de ahí que no sea propiamente una teoría del significado, sino una herramienta diseñada para demarcar entre oraciones significativas y oraciones que no lo son. Ahora voy a discutir su criterio de demarcación.

<sup>2</sup> Es también debatible si toda acción es por definición intencional o hay acciones no-intencionales, como por ejemplo un lapsus. Para comenzar, uno tendría que preguntarse si ‘no-intencional’ significa aquí ‘no-deliberado’ e ‘inconsciente’, o debe tener otra interpretación. También resulta fascinante la pregunta de si puede atribuirse significado a las acciones no intencionales. Aunque me inclino por la idea de que los ámbitos conscientes e inconscientes no deben ser vistos como reinos separados, sino más bien como puntos en un continuo, no voy a tocar este tema aquí, pues nos conduciría al campo de la filosofía de la mente y el psicoanálisis. En este artículo me restringiré al ámbito de las acciones intencionales.

<sup>3</sup> Cf. Michael Dummett, “What is a theory of meaning”, en: Guttenplan, S. (ed.), *Mind and language*, Oxford: Oxford University Press, 1975; G. Evans y J. McDowell, *Truth and Meaning*, Oxford: Oxford University Press, 1976; Donald Davidson, “Truth and meaning”, en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

Sólo para subrayar lo obvio, creo que sería justo decir que un importante punto logrado por los positivistas lógicos fue mostrar la profunda conexión entre el significado de una oración y sus condiciones de verdad. Ellos nos mostraron que el significado de una oración sólo puede ser explicado en relación a la aseveración de su verdad por los hablantes. De esta suerte, para un hablante dado de un lenguaje L, conocer el significado de una oración en L es conocer sus condiciones de verdad.<sup>4</sup>

Sin embargo, muchos positivistas lógicos, como Ayer, escribieron como si el significado, y la verdad, de una oración en L fuesen independientes de los significados y los valores de verdad del resto de oraciones de L, y como si el método de verificación de una oración fuese en principio independiente de los significados y valores de verdad de las otras oraciones del lenguaje. En otras palabras, Ayer parece estar asumiendo que las observaciones empíricas que hacen que una oración sea verdadera, son lógicamente independientes de los significados de las oraciones que previamente han sido asumidas como verdaderas. Esta es un presupuesto que procede del atomismo lógico de Bertrand Russell y el primer Wittgenstein, y es, a mi juicio, el principal problema del principio de verificación sostenido por Ayer. Él dice que podemos comprender una oración si sabemos qué sería que esta oración fuese verdadera, es decir, qué clase de observaciones empíricas justificarían esa oración. Esa intuición me parece fundamentalmente correcta, pero Ayer parece estar diciendo también que el tipo de conocimiento que requerimos para poder saber si una oración en L es verificable o no, es en principio independiente de nuestro conocimiento de las otras oraciones de L, y ese es el presupuesto que me parece básicamente errado. Ayer es consciente de que la experiencia siempre verifica o desacredita sistemas de oraciones, y no oraciones de manera aislada,<sup>5</sup> pero también cree que no necesitamos conocer los significados ni los valores de verdad de sistemas de oraciones para saber si alguna observación en particular verifica o desacredita una oración en particular.

En la nueva introducción a *Language, Truth and Logic*, escrita en 1946 y reimpressa en todas las siguientes ediciones, Ayer se desplaza hacia una posición todavía más extrema, en la que las oraciones observacionales pueden ser conclusivamente verificadas, de suerte que se dirige hacia un atomismo aún más radical acerca de la experiencia.

---

<sup>4</sup> Esta idea ya puede ser encontrada en el primer Wittgenstein: "Conocer una proposición significa conocer qué es el caso si esta proposición es verdadera". *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.04.

<sup>5</sup> Cf. Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, p.94; "Verificación y experiencia", *El positivismo lógico*, México: F.C.E., 1986 (publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 37, 1936-7).

“There is a class of empirical propositions of which it is permissible to say that they can be verified conclusively. It is characteristic of these propositions, which I have elsewhere called ‘basic propositions’, that they refer solely to the content of a single experience, and what may be said to verify them conclusively is the occurrence of the experience to which they uniquely refer”.

«...if one intends to do no more than record what is experienced without relating it to anything else, it is not possible to be factually mistaken; and the reason for this is that one is making no claim that any further fact could confute.»

«...the mere recording of one’s present experience does not serve to convey any information either to any other person or indeed to oneself; for in knowing a basic proposition to be true one obtains no further knowledge than what is already afforded by the occurrence of the relevant experience.»<sup>6</sup>

Pienso, a diferencia de Ayer, que podemos entender qué sería que una oración fuese verdadera precisamente porque podemos entender qué sería que muchas otras oraciones fuesen verdaderas, es decir, porque podemos entender un lenguaje. Esto, por otra parte, no es diferente de estar en condiciones de interpretar ciertos datos observacionales como justificando la verdad de ciertas oraciones. Así pues, saber (o creer) que ciertas oraciones son verdaderas es indesligable de tener una interpretación de nuestra experiencia de la realidad. No estoy sosteniendo ahora una teoría coherentista de la verdad, simplemente estoy afirmando que para poder conocer el significado de una oración es preciso conocer el significado de muchas otras, y para saber que una oración es verdadera es necesario saber que también muchas otras lo son.

Pero esto no significa necesariamente que debemos abandonar el principio de verificación, tal vez sólo significa que deberíamos ampliar su contexto. Frege solía decir que una palabra tiene significado sólo en el contexto de una oración, quizá debiéramos decir, con Quine y Davidson, que una oración tiene significado sólo en el contexto de un lenguaje. La expansión del principio del contexto, de la oración a la totalidad del lenguaje, es quizá la manera de salvar el principio de verificación sin sus inconvenientes.

Uno de los problemas centrales del principio de verificación es que no resulta fácil formularlo. Así pues, intentaré formular su versión más temprana y después discutiré versiones más sofisticadas. Ayer escribe:

«We say that a sentence is factually significant to any given person, if and only if, he knows how to verify the proposition which it purports to express -that is, if he knows what observations would lead him, under certain conditions, to accept the proposition as being true, or reject it as being false.»<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ibid. p.10.

<sup>7</sup> Ibid. p.35.

Ayer dice que uno puede entender una oración si y sólo si uno tiene una idea de lo que tendría que hacer para verificar la proposición que la oración expresa, y si uno tiene una idea de qué clase de observaciones la justificarían. Ya que él está comprometido con el empirismo, su idea de 'verificación' está enraizada en la existencia de condiciones observacionales que justificarían la preferencia de la oración. Pero en este punto es conveniente recordar la distinción que hace Ayer entre verificabilidad práctica y verificabilidad en principio. Una oración puede ser verificable en la práctica si, en efecto, tenemos los medios para verificarla. Este es el caso, por ejemplo, de la oración "no hay oxígeno en la luna". Sabemos qué hacer para verificar la oración y contamos con los medios para hacerlo. De otro lado, una oración puede ser verificable en principio, aunque no en la práctica, si sabemos qué clase de observación la verificaría, aún si no tenemos los medios para hacerlo. Un ejemplo de esto sería la oración "hay vida inteligente en Alpha Centauro". Ayer abandona la verificación práctica y se queda con la verificación en principio. También distingue entre verificación fuerte y débil. Una oración es verificable en el sentido fuerte si y sólo si su verdad puede ser conclusivamente establecida en la experiencia, mientras que es verificable en el sentido débil si la experiencia la hace probable. En sus trabajos tempranos Ayer abandonó el sentido fuerte y se quedó con el débil, ya que el sentido fuerte implicaría un standard imposible de cumplir. Por ejemplo, proposiciones cuantificadas universalmente del tipo "todos los x son y" serían inverificables en el sentido fuerte y, por tanto, asignificativas. Esto tendría como una consecuencia absurda que todas las leyes de las ciencias empíricas resultarían siendo asignificativas, porque todas ellas tienen la forma de proposiciones universales. Ya que todas las leyes empíricas son hipótesis acerca de la experiencia futura, pareciera que la verificación fuerte es inútil, siendo sólo viable la verificación débil. Sin embargo, como hemos visto, en la nueva introducción Ayer sostiene que hay algunas oraciones que pueden ser verificables conclusivamente, siendo estas las oraciones observacionales. Estas oraciones describen experiencias individuales y Ayer afirma que no pueden errar porque no relacionan esta experiencia con nada más, y, por tanto, no hay espacio para el error. Quisiera subrayar nuevamente que esta movida fue desafortunada, porque radicalizó su atomismo semántico y epistemológico. Más tarde volveré sobre este punto.

Veamos ahora con más detalle la nueva formulación que hace del principio de verificación en la nueva introducción a *Language, Truth and Logic* de 1946. Para poder preguntar si una proposición es o no verificable debemos previamente saber que es una proposición, es decir, debemos saber que tiene significado, de otra manera ni siquiera sería una proposición. Para afrontar esta paradoja Ayer propone algunas distinciones terminológicas. Sugiere definir una oración

(*sentence*) como cualquier cadena gramatical, sea esta significativa o no.<sup>8</sup> Así, “ideas verdes incoloras duermen furiosamente” sería tan buena oración como “Aristóteles escribió la *Metafísica*”. Ayer continúa diciendo que cualquier oración en modo indicativo, ya sea significativa o no, expresa una afirmación (*statement*)<sup>9</sup>. Por otra parte, también sostiene que dos oraciones mutuamente traducibles expresan la misma afirmación. Aquí surge, entonces, un problema importante. Como mostró Quine en “*Two dogmas of empiricism*”<sup>10</sup>, el concepto mismo de traducibilidad presupone el concepto de identidad de significado. Decimos que dos oraciones son mutuamente traducibles si tienen el mismo significado. Así, la intertraducibilidad no puede ser criterio de identidad de significado y la tesis de Ayer es circular. Finalmente, Ayer sostiene que las oraciones que son significativas expresan una proposición. Dice que las proposiciones son una sub-clase de las afirmaciones<sup>11</sup>, siendo la diferencia que las proposiciones son afirmaciones significativas, mientras que no toda afirmación es significativa y, por tanto, no toda afirmación expresa una proposición. Pero, ya que antes dijo que dos oraciones intertraducibles expresan la misma proposición, y ya que el concepto de traducibilidad presupone el de significado, pareciera que dos oraciones son intertraducibles si tienen significado, y si tienen significado ya expresan una proposición. Por otra parte, si una afirmación carece de significado, entonces no es el caso que alguna oración pueda expresarla. Así, parece que el concepto de afirmación (*statement*) definido por Ayer carece de utilidad, porque o bien significa lo mismo que ‘oración’, si no necesariamente posee significado, o que ‘proposición’, si debe poseer significado.

El punto de Ayer, en su nueva formulación, es que el principio de verificación se aplica a afirmaciones más que a oraciones, lo que le permite decir que una afirmación es literalmente significativa si y sólo si es o bien analítica o empíricamente verificable<sup>12</sup>. Y una afirmación es empíricamente verificable, y entonces significativa, si “*some observation-statements can be deduced from it in conjunction with certain other premises, without being deducible from those other premises alone.*”<sup>13</sup>

El problema con esta formulación es que hace que cualquier oración sea significativa, siendo esto algo de lo que Ayer posteriormente se daría cuenta. Tomemos por ejemplo las siguientes oraciones:

<sup>8</sup> Ibid. p.8.

<sup>9</sup> Ibid. p.8.

<sup>10</sup> En: *From a logical point of view*, Harvard University Press, 1953. Cf. también *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960.

<sup>11</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, p.8.

<sup>12</sup> Ibid. p.9.

<sup>13</sup> Ibid. p.11

(i) Ideas verdes incoloras duermen furiosamente.

(ii) Si ideas verdes incoloras duermen furiosamente entonces el césped es verde.

Es claro que de (i) y (ii) juntos podemos deducir la oración observacional “el césped es verde”, que no se sigue separadamente de (i) ni de (ii). Esto mostraría que “ideas verdes incoloras duermen furiosamente” es una oración significativa, y por supuesto esto es una reducción al absurdo de todo el principio.

Ayer llegó a reconocer que el principio de verificación no funciona, bien porque es demasiado restringido, o porque es demasiado amplio, y ya que él pensó que el punto de vista expresado por este principio es substancialmente correcto<sup>14</sup>, se trataría simplemente de encontrar el punto adecuado entre estos dos extremos. Discrepo con esta tesis. Pienso que lo que debe ser transformado no es el principio mismo (en su versión temprana) sino su contexto.

Hay muchas otras objeciones que se han hecho y que podrían hacerse contra el principio de verificación. Se ha dicho, por ejemplo, que el principio se refuta a sí mismo, porque cuando uno lo expresa en una oración, la oración misma no es verificable siendo entonces asignificativa. Ayer ha contestado a esta objeción que el principio no es una oración sintética, sino un criterio estipulativo.

*“I wish the principle of verification to be regarded, not as an empirical hypothesis, but as a definition.”*<sup>15</sup>

No voy a detenerme en las objeciones que señalan autorreferencialidad en el principio, pues estas han sido ampliamente discutidas. Quisiera formular más bien una objeción diferente. El principio de verificación de Ayer asume que podemos verificar una proposición de manera aislada, independientemente de las otras proposiciones en el lenguaje o la teoría a la cual esa oración pertenece. Pero ese presupuesto está errado. Como una proposición está interconectada con muchas otras proposiciones en un lenguaje o un sistema de creencias, para poder verificar una proposición cualquiera, debemos tomar en consideración muchas otras proposiciones relevantes del lenguaje o sistema de creencias. Ayer asume la tesis atomista de que la verdad de una oración es independiente de la verdad de las otras oraciones del lenguaje. Así pues, quisiera discutir hasta qué punto el principio de verificación está comprometido con el atomismo y si es posible arreglar un matrimonio entre verificación y holismo.

Cuando Ayer analiza las oraciones observacionales sobresimplifica el problema, porque no es posible comprender ni verificar una oración empírica independientemente de una multitud de otras oraciones.<sup>16</sup> Consideremos por

<sup>14</sup> Ibid. p.5.

<sup>15</sup> Ibid. p.16.

<sup>16</sup> Esto ha sido mostrado por mucha gente. Cf., por ejemplo, Otto Neurath “Proposiciones protocolares”, en: Ayer, *El positivismo lógico*, op. cit., (el artículo fue publicado originalmente en *Erkenntnis*, Vol. III, 1932-3); Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México:

ejemplo la oración “veo un vaso de vino tino”. El comprender y verificar esta oración requiere comprender y conocer la verdad de muchas otras oraciones relacionadas, como por ejemplo:

- (i) Ver un objeto x es tenerlo frente a los ojos y reconocer su forma y su color.
- (ii) No puedo ver nada a menos que tenga los ojos abiertos.
- (iii) El vino es una bebida alcohólica.

Estos son sólo algunos ejemplos de oraciones que, *en condiciones normales*, un hablante tendría que entender y considerar verdaderas para poder comprender la oración “veo un vaso de vino tinto”. Tendríamos que preguntarnos si tales oraciones son verificables, antes de preguntar si la oración “veo un vaso de vino tinto” es verificable. Pero para que un hablante pueda comprender y conocer el método de verificación de esas otras oraciones, ciertamente tendría que entender y conocer los métodos de verificación de muchas otras oraciones, y así sucesivamente. Esto nos conduciría a un regreso al infinito, lo cual mostraría que no hay oraciones, ni siquiera las oraciones observacionales, que sean conclusivamente verificables. De otro lado también mostraría que uno sólo puede conocer los métodos de verificación de sistemas de oraciones y no de oraciones aisladas.

Me parece que desde los trabajos de Quine y Davidson este punto debe quedar claro: conocer el significado de una palabra requiere tener una multitud de creencias acerca del referente o del concepto aludido por la palabra. Asimismo, conocer el significado de una oración requiere comprender una multitud de oraciones que incluyen las palabras que aparecen en la oración dada. Ahora quisiera relacionar este tema con el rechazo de Ayer a las oraciones metafísicas.

Sostiene Ayer que la mayor parte de las afirmaciones de la metafísica tradicional no son verificables en principio, porque no sabemos qué clase de observaciones constituirían una buena justificación de tales oraciones. La oración que él elige como ejemplo para demostrar su argumento es una tomada al azar de un libro de Bradley: “*The Absolute enters into, but is itself incapable of, evolution and progress.*”<sup>17</sup> La objeción obvia sería que Ayer es incapaz de verificar tal oración precisamente porque ha sido tomada al azar de un libro, sin considerar el sistema de creencias que harían significativa la oración. Tomemos un ejemplo más simple: “La materia es energía condensada y la energía es materia enrarecida”. Esta oración ha sido tomada de la teoría de la relatividad de Einstein. ¿Sabemos cómo verificar esa oración? ¿Sabemos qué clase de observaciones la justificarían? Ciertamente no, a menos que conozcamos lo suficiente de la teoría de la relatividad de Einstein como para *dar sentido a la*

F.C.E., 1970; Donald Davidson, “Radical interpretation” y “Belief and the basis of meaning”, en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, op. cit.

<sup>17</sup> Ayer, op.cit., p.36.

*oración*. Esto, en primer lugar, porque si no estamos familiarizados con la teoría de la relatividad, ni siquiera sabríamos qué significan las palabras “energía” y “materia” en tal teoría. Pero además, conocer el sistema de creencias al que la oración pertenece sería ya el primer paso para conocer el significado de la oración.

Tomemos como otro ejemplo la célebre frase hegeliana de que “el curso de la historia es el autoconocimiento y autoproducción del Espíritu”. Uno sabría cómo verificar esa oración, si uno supiera los significados de las palabras ‘historia’, ‘Espíritu’, ‘autoconocimiento’ y ‘autoproducción’ en el lenguaje de Hegel.<sup>18</sup> Si uno conociera el sistema hegeliano, estaría en condiciones de precisar el sistema de creencias al cual la oración pertenece, y así uno podría “verificar” tal oración al interior del sistema hegeliano, es decir, uno podría saber lo que esa oración significa para Hegel y por qué es verdadera para él. Uno llegaría incluso a saber qué clase de observaciones empíricas justificarían tal oración.

Esta es entonces mi tesis. Una oración *es verificable* sólo al interior de un sistema de creencias. Por favor, nótese que no he dicho que una oración *es verdadera* al interior de un sistema de creencias. Conocer el método de verificación de una oración dada es conocer el sistema de creencias al cual esa oración pertenece, y cómo esa oración se interconecta con el resto de oraciones del sistema.<sup>19</sup> Por supuesto podría ocurrir que el sistema de creencias en su totalidad fuese falso, pero las oraciones que a él pertenecen han de ser significativas para que puedan ser falsas. Por otra parte, un sistema de creencias en su totalidad sólo puede ser falso si es contrastado con otro sistema mayor que es asumido como verdadero, y que es el criterio de verdad del subsistema considerado falso.

Ayer no estaría de acuerdo con esto. Él diría que independientemente de cuánto conozca uno sobre Hegel, no hay ninguna observación posible que justifique la oración “el curso de la historia es el autoconocimiento y autoproducción del Espíritu”. Veamos. Si sé que la tesis de Hegel es que el curso de la historia está determinado por la toma de consciencia de los pueblos, y la noción de “espíritu” significa lo que un pueblo sabe de sí, es decir, la autodescripción de un pueblo en cierto momento de su desarrollo, sabré que hay muchas observaciones *empíricas* que verifican tal oración.

<sup>18</sup> Por supuesto puede acusarse a Hegel de ser oscuro, irrelevante o trivial, pero no de producir oraciones asignificativas, y ese es el punto que deseo aclarar.

<sup>19</sup> Al respecto, compárese con el siguiente texto de Wittgenstein: “Toda verificación, toda confirmación e infirmación de una hipótesis tiene lugar dentro de un sistema. Y este sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso para todos nuestros argumentos: no, pertenece a la esencia de lo que llamamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de partida, como el elemento donde los argumentos tienen vida.” *Sobre la certidumbre*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972 (publicado originalmente en Oxford: Basil Blackwell, 1969). Más adelante vamos a retomar sobre este importante tema.

Así pues, pienso que es posible reformular el principio de verificación sólo si proveemos un principio de contextualización suficientemente amplio como para hacer el significado de una oración relativo a un lenguaje o sistema de creencias<sup>20</sup>

Me parece, también, que en esta dirección va el programa holista de Davidson y su reinterpretación de Tarski. Pienso que después de esta reformulación, aunque todavía podamos proveer el significado de una oración a través de sus condiciones de verdad, no sería posible distinguir, fuera de un contexto dado, entre oraciones significativas y oraciones asignificativas, que era precisamente el objetivo del principio verificacionista de Ayer. Voy a basarme en el programa de Davidson para mostrar cómo podría integrarse verificacionismo y holismo. Me alejaré con frecuencia, sin embargo, de sus tesis explícitas y extraeré consecuencias o sugeriré tesis independientes, con el objeto de iluminar la noción de significado.

### III

La propuesta de Davidson es invertir la definición que Tarski<sup>21</sup> da de la verdad, con la finalidad de construir teorías empíricas de significado o de interpretación para lenguajes naturales. Su idea es que es posible aplicar los procedimientos de Tarski a un lenguaje cuya interpretación no es asumida, pero para el cual la verdad es asumida como un primitivo. Esta definición proporciona condiciones necesarias y suficientes para que una oración sea verdadera, y proporcionar tales condiciones es una manera de especificar el significado de una oración.

La idea de Tarski es que no deberíamos ver el valor de verdad de una oración como una función de la referencia de sus términos componentes. Sustituye la problemática noción de referencia por una más clara noción de satisfacción, como la relación entre las oraciones abiertas de un lenguaje y las varias secuencias de objetos que pueden hacerlas verdaderas. Así, la verdad de las oraciones cerradas de un lenguaje es entendida como una función de la satisfacción de aquellas oraciones abiertas. La importancia de esta definición de verdad es que no involucra ninguna noción semántica para la definición, pues ni siquiera el concepto de satisfacción requiere de una noción semántica previa. La definición es materialmente adecuada y formalmente correcta. Lo

---

<sup>20</sup> La extensión del concepto 'sistema de creencias' es más amplio que la extensión del concepto 'lenguaje', en la medida en que puede haber sistemas de creencias (disposiciones para actuar) que no presupongan ni vayan asociadas a un lenguaje, pero para los efectos de nuestra discusión actual podemos decir que 'lenguaje' y 'sistema de creencias' son conceptos coextensivos. Es conveniente recordar, sin embargo, que la intérprete que atribuye sistemas de creencias al agente suele atribuirle también, casi de manera inseparable, un lenguaje.

<sup>21</sup> Cf. Alfred Tarski, *Logic, semantics, metamathematics*, Oxford: Oxford University Press, 1956; "The semantic conception of truth", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944.

primero significa que la definición expresa la noción intuitiva que tenemos de la verdad; lo segundo, que esto se produce de manera no ambigua gracias al empleo de términos que han sido explícitamente especificados. Mientras Tarski asume el significado para dar una teoría de la verdad, Davidson asume la verdad para dar una teoría del significado. Según esto, si uno conociera las condiciones de verdad de  $p$ , y también supiera que  $q$  tiene las mismas condiciones de verdad, uno estaría en condiciones de saber que  $q$  es una buena traducción de  $p$ , es decir, que  $p$  y  $q$  significan lo mismo para una particular intérprete en un momento dado. Así pues, mientras Ayer quería usar el concepto de condiciones de verdad para saber si una oración tiene significado o no, Davidson usa las condiciones de verdad para proveer una traducción apropiada para una oración dada. Esta traducción no nos dirá si la oración tiene o no significado, sólo nos dirá para quién tiene significado, es decir, en qué clase de manual de traducción o sistema de creencias resulta inteligible. Si tenemos una oración  $s$ ,  $p$  será una buena traducción de  $s$  si y sólo si  $s$  y  $p$  tienen las mismas condiciones de verdad *para una intérprete en particular*. Las equivalencias así construidas toman la forma de teoremas en una teoría del significado para una lengua dada. Estos teoremas son llamados 'oraciones-T' y su estructura formal es la siguiente:

(T) La oración 's' es verdadera si y sólo si 'p'.

Donde 's' es la oración del lenguaje objeto, o sea el lenguaje a ser interpretado; las expresiones 'La oración' y 'es verdadero si y sólo si' pertenecen al metalenguaje, es decir al lenguaje usado por la intérprete; y finalmente 'p' es el lenguaje sujeto, o sea el producto de la interpretación. Por ejemplo:

(T) La oración '*Grass is green*' es verdadera si y sólo si el césped es verde.

Por supuesto el lenguaje sujeto, el lenguaje objeto y el metalenguaje podrían ser el mismo, con lo cual tendríamos

(T) La oración 'el césped es verde' es verdadera si y sólo si el césped es verde.

Como el objetivo de una teoría del significado es proporcionar el significado de cualquier oración en un lenguaje dado, la aplicación del principio de Tarski, en la versión de Davidson, sería exitosa si, para cualquier oración  $s$  de  $L$ , la teoría pudiera proporcionar una oración  $p$  que sea una adecuada traducción de  $s$ . Una descripción semántica de un lenguaje sería completa sólo si pudiéramos encontrar una oración-T para cualquier oración construible en el lenguaje. Así, nuestra comprensión de oraciones individuales depende de nuestro conocimiento de sus condiciones de verdad, y nuestra comprensión de las palabras individuales que constituyen las oraciones depende de nuestra comprensión de oraciones completas, específicamente oraciones consideradas verdaderas por nosotros. La tesis es entonces que la comprensión del significado de una palabra depende de nuestra comprensión de las condiciones de verdad de la oración que la contiene. Además, comprender el significado de una oración dada requiere

comprender el significado de muchas otras, es decir, requiere poseer un sistema de creencias y esto, naturalmente, implica pertenecer a una comunidad de hablantes y habitar una forma de vida. El acceso a los valores de verdad de las oraciones es en principio anterior al acceso a los significados y los referentes de las palabras componentes, pero, naturalmente, uno sólo puede comprender la verdad de una oración si previamente comprende los significados de sus términos componentes. Tenemos pues un modelo holista en el que el todo se comprende por las partes y las partes por el todo; estamos frente a una versión técnica del principio del círculo hermenéutico desarrollado por Heidegger y Gadamer. Sobre esto volveremos más adelante.

Lo que tenemos aquí es una triangulación entre un hablante, una intérprete y el mundo que ellos comparten. Los hechos del mundo que ellos comparten (o creen que comparten) proporcionarán fundamentos para que la intérprete encuentre traducciones adecuadas de las oraciones del hablante. Resultará entonces claro que el significado de una oración no puede estar aislado de los significados de las otras oraciones generables en el lenguaje de la intérprete, o, lo que es lo mismo, de las otras creencias en el sistema de creencias de la intérprete. Las condiciones de verdad se asignan por medio de observaciones empíricas, tal como en el caso de Ayer, pero no de oraciones aisladas, sino de sistemas integrados de oraciones. Esto permitiría la construcción de una teoría del significado que sea al mismo tiempo verificacionista y holista.

El objetivo es mostrar que entidades no lingüísticas (objetos físicos, hechos, observaciones empíricas) no pueden fundar el significado, como suelen creer los partidarios de las teorías referencialistas del significado y las formas clásicas del principio de verificación, si no es con la participación de un sistema de creencias que sirva de contexto. Resultará claro, entonces, que nos estamos alejando de una interpretación atomista y referencialista del principio de verificación, para acercarnos a una interpretación holista del mismo. En una oración-T,  $p$  es una adecuada hipótesis interpretativa para  $s$  si y sólo si  $s$  y  $p$  tienen las mismas condiciones de verdad, según los criterios de la intérprete que, en gran medida, serán los criterios de su comunidad.

Según este modelo, el concepto de verdad es mucho más básico y fácil de entender que el concepto de significado, de ahí que se pueda asumir que entendemos el concepto de verdad para poder iluminar el de significado. ¿Cuál es este concepto de verdad? Simplemente el concepto mismo de creencia, donde

‘ $p$  es verdadero’ = ‘ $p$ ’

Así, una adecuada teoría de la interpretación para un lenguaje  $L$  será aquella que esté en condiciones de asignar una oración-T para cualquier oración construible en  $L$ . Por supuesto, la teoría de la interpretación no dirá si una oración de  $L$  es verdadera o falsa, significativa o asignificativa, sólo dirá cuáles

son las condiciones de verdad de la oración según los criterios del lenguaje-sujeto y del meta-lenguaje, es decir, según los criterios de la intérprete misma y de la comunidad a la cual ella pertenece. Ahora bien, señalar las condiciones de verdad de una oración es lo mismo que mostrar las interconexiones que guardan las diversas oraciones generables en ese lenguaje y sus relaciones con los hechos asumidos del mundo, o, lo que es lo mismo, señalar las condiciones de verdad de una creencia es señalar las interconexiones que tiene con otras creencias del sistema de creencias. Por ejemplo, supongamos que yo creo con Aristóteles que ‘todos los hombres tienden al conocimiento por naturaleza’. Las condiciones de verdad de esa oración están dadas por lo que en el lenguaje-objeto significan las palabras ‘todos’, ‘los hombres’, ‘tienden’, ‘al conocimiento’, ‘por naturaleza’, según los criterios de interpretación que se tienen desde el meta-lenguaje y el lenguaje-sujeto. Otra forma de decir lo mismo es: las condiciones de verdad de esa creencia están dadas por las creencias que en un sistema se tienen acerca de lo que significan las palabras ‘todos’, ‘los hombres’, ‘tienden’, ‘al conocimiento’, ‘por naturaleza’, desde otro sistema de creencias que interpreta al sistema de creencias-objeto. Yo no podría creer que ‘todos los hombres tienden al conocimiento por naturaleza’, si no tuviera muchas otras creencias acerca de ‘todos’, ‘los hombres’, etc. De igual manera, las condiciones de verdad de ‘todos los hombres tienden al conocimiento por naturaleza’ están dadas por las condiciones de verdad de las diversas oraciones que en un lenguaje L se pueden construir con las palabras ‘todos’, ‘los hombres’, ‘conocimiento’, etc.

Así, construir una teoría de la interpretación para L es construir un conjunto de hipótesis que toman la forma de oraciones-T. A su vez, esto es mostrar las interconexiones que hay entre las diversas oraciones generables en L (es decir, las diversas creencias en un sistema de creencias dado). Si nuestro proyecto incluye también interconectar creencias, significados, deseos y acciones, estamos en camino a construir un modelo verdaderamente holista del significado y la interpretación.

Pero además, como las oraciones-T conectan oraciones de dos lenguajes o sistemas de creencias diferentes, en base a asumir que tienen las mismas condiciones de verdad (según los criterios de la intérprete), las oraciones-T muestran las interconexiones que también hay entre dos lenguajes o sistemas diferentes. Son estas interconexiones, no necesariamente reales sino *asumidas por la intérprete*, las que permiten la interpretación y la conmensurabilidad entre sistemas de creencias que incluso pueden ser muy diferentes entre sí.

#### IV

Ahora podemos preguntarnos de una manera más puntual qué es el significado de una expresión y qué hace que una expresión tenga significado. El plantamiento

en términos de oraciones-T podría hacernos suponer que se trata de un retorno a la doctrina verificacionista de los positivistas lógicos. Eso no es exacto, sin embargo. El modelo holista que estoy defendiendo, inspirado en la teoría davidsoniana de la interpretación radical, es más bien una versión depurada y técnica de la doctrina acerca del significado del segundo Wittgenstein, en términos de usos sociales regulares y compartidos.<sup>22</sup> Intentaré ahora mostrar cómo me parece esto posible.

Definimos el significado en términos de la traducción de oraciones asumidas como verdaderas por distintos hablantes. El asumir la verdad de una oración es manifestar un conjunto integrado de creencias. Si, siguiendo a Charles Sanders Peirce, entendemos una creencia como una disposición para actuar, entonces mantener un conjunto de creencias será tener un sistema integrado de disposiciones para actuar. Así, podríamos describir lo que significa que una expresión tenga significado de varias maneras distintas pero plenamente compatibles.

(i) Bajo cierta descripción, el significado de una expresión estaría dado por el conjunto de creencias que, acerca del objeto referido por esa expresión, tiene una comunidad de hablantes. Así, el significado de *x* en *L* sería el conjunto integrado de creencias que el promedio de los hablantes de *L* tiene acerca del objeto referido por *x*. Si *x* no tiene referente, entonces por el concepto, evento, representación mental, etc., mentado o aludido por *x*. Como una creencia es una disposición para actuar, entonces el significado de *x* sería el conjunto de disposiciones para actuar, en relación al objeto referido por *x* o al concepto aludido por *x*, que los miembros de una comunidad de hablantes comparten en un cierto momento de la historia de la comunidad.

(ii) Como una disposición para actuar es un hábito de comportamiento, podemos también definir el significado de *x* como aquellas prácticas sociales, de los miembros de una comunidad, que gobiernan el uso de *x*. Esta no es sino la concepción wittgensteiniana del significado entendido como uso regular.<sup>23</sup> Así,

---

<sup>22</sup> Este modelo es también perfectamente compatible con el que sugiere Habermas: "En el campo de la teoría del significado defiende la idea de que comprendemos un acto de habla significado literalmente cuando conocemos las condiciones bajo las que podría aceptarse como válido por el oyente. Esta versión pragmáticamente extendida de la semántica condicional de la verdad, está apoyada por el hecho de que conectamos la ejecución de los actos de habla con varios requisitos de validez: los requisitos de la verdad de las proposiciones (o de las presuposiciones existenciales de los contenidos proposicionales), los requisitos de exactitud de una elocución (con respecto a los contextos normativos existentes), y los requisitos de la veracidad de una intención expresada." Habermas, "Cuestiones y contracuestiones", en: Anthony Guidens et alii, *Habermas y la modernidad*, México: Rei, 1995 (1993), p.323.

<sup>23</sup> "Para una gran clase de casos de utilización de la palabra 'significado' -aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje." Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 43, México: UNAM, 1988.

el significado de *x* sería también el sistema integrado de acciones que, en una comunidad o forma de vida, gobierna el uso de *x* y, en general, la actitud y la relación frente al objeto o concepto referido por *x*. El ‘ver como’ de Wittgenstein, a diferencia del ‘ver que’, permite situar a un objeto en un contexto. Es hacerlo familiar mostrando las relaciones que tiene con otros objetos conocidos, es, pues, interpretarlo. Aquí hay una conexión evidente entre el holismo de Wittgenstein y el de Heidegger. Entender el lenguaje como constituido por, y como inseparable de, las prácticas sociales que realizamos y la forma de vida que habitamos, nos permite entenderlo como el lugar donde está depositada, de manera altamente condensada y densificada, nuestra *precomprensión* del mundo.<sup>24</sup> Estas prácticas sociales que constituyen la precomprensión, en tanto disposiciones para actuar no conscientes (creencias no conscientes), actúan a manera de estructura previa frente a la cual se van a constituir las nuevas creencias y las nuevas formas de interrelación con el mundo. En los casos más básicos es incluso nuestro criterio de verdad y falsedad.

“Pero yo no me procuré mi figura del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni la asumo porque esté convencido respecto de su corrección. No: es el telón de fondo heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso.”<sup>25</sup>

¿Es la precomprensión también un sistema de creencias? Sí, en tanto es un sistema de disposiciones para actuar no consciente, es decir, del que no siempre podemos dar razón. Entender la creencia en este sentido permite ver un sistema de creencias como un continuo, que va desde una mayor consciencia y capacidad para dar razón hasta una menor consciencia y menor capacidad para dar razón.<sup>26</sup>

Por otra parte, la intuición heideggeriana de que la palabra ‘otorga ser’ y ‘dar sentido’ a los objetos, puede entenderse como que las prácticas sociales que constituyen un lenguaje y una forma de vida configuran nuestra relación con los objetos, convirtiéndolos en obstáculos o posibilidades, instrumentos o barreras, es decir, dándoles sentido para nosotros y, por tanto, dándonos sentido a nosotros también en el mundo.

“Hablar es articular ‘significativamente’ la comprensibilidad del ‘ser en el mundo’, al que es inherente el ‘ser con’ y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del ‘ser un con otro’ ‘curándose de’.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 31-34, México: F.C.E., 1986; Gadamer, *Verdad y Método*, 9, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

<sup>25</sup> Wittgenstein, *Sobre la certidumbre*, 94, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

<sup>26</sup> Cf. supra nota 2. La idea de que una creencia es una disposición para actuar se encuentra, no sólo en la tradición pragmatista, sino también insistentemente en Wittgenstein. Cf. *Sobre la certidumbre*, 144, 204, 229, 254, 284, 360, 395, 414, 427, 431.

<sup>27</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., 34, p.180.

“es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente.”<sup>28</sup>

“Decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente la una a la otra de una manera velada aún, escasamente meditada e imposible de abarcar por ningún pensamiento.”<sup>29</sup>

Y la idea de que las expresiones verbales (las palabras) emergen de las prácticas sociales compartidas (los significados), y no al revés, puede verse también en:

“A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones.”<sup>30</sup>

Charles Guignon está en la misma línea de interpretación:

“Heidegger’s phenomenology of human agency starts out from a description of life as a ‘happening’ caught up in ‘dealings’ with equipment in ordinary contexts. In our prereflective activities, he suggests, we find ourselves absorbed in handling things, and in coping with situations we encounter as ‘significant’ in the sense that things *matter* or *count* for us in specific ways. What shows up for us in such contexts is not a collection of brute objects to be represented, but a totality of equipment organized into a web of means/ends relations by our projects.”<sup>31</sup>

“What Wittgenstein suggests, however, is that we can learn words (and, hence, grasp what objects are) only if we *already* have an understanding of the world, and understanding itself rooted in a prior mastery of language.”<sup>32</sup>

(iii) Ya que el significado es inseparable de las creencias, también es posible describir el significado de *x* como un cierto estado mental en que se encuentran los hablantes al proferir o interpretar *x*. Esta descripción es correcta siempre que se entienda que los estados mentales son inseparables de acciones, en tanto disposiciones para actuar, con lo cual no retornamos a una concepción ideacional o mentalista del significado.

(iv) Para que en una comunidad se constituya el significado de *x*, es necesario que se cree una regularidad en el uso de *x*. Es decir, es necesario que se produzcan ciertos efectos regulares (estados mentales tales como creencias, emociones, sentimientos, deseos, etc.) relativamente predecibles en quienes

<sup>28</sup> Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona: Odós, 1987, p.204.

<sup>29</sup> *Ibid.* p.213.

<sup>30</sup> Heidegger *Ser y Tiempo*, op. cit., 34, p.180.

<sup>31</sup> Charles Guignon, “Philosophy after Wittgenstein and Heidegger”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, No.4, 1990, p.654.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 358.

profieren e interpretan *x*. A esos efectos relativamente predecibles y a las condiciones regulares que los producen, también es posible llamar el significado de *x*.

En principio, el significado literal de una expresión (que es una abstracción o idealización a partir de ciertos casos concretos de uso) es independiente de las condiciones particulares de uso de la expresión. A esto se suele llamar el “principio de la autonomía del significado”<sup>33</sup>, y alude a la distinción entre significado y uso, siendo ésta una distinción de grado, como veremos en un momento. El *significado* de *x* es la regularidad social que gobierna el uso de *x* en una comunidad de hablantes. El *uso*, por otra parte, es la aplicación que se puede hacer de *x* en una circunstancia concreta. Así, por ejemplo, yo puedo usar *x* para describir con verdad un hecho, para mentir, para ser irónico, para hacer una metáfora, para orar, para pedir un favor, para dar una orden, etc. En estos diversos actos de habla el significado de *x* será el mismo, es el uso de *x* el que variará. Naturalmente, si el uso varía sistemáticamente, el significado también variará. Puede imaginarse entonces un continuo en el que tenemos, *en un lado del espectro*, una mayor regularidad que gobierna el uso social de *x*, y entonces llamaremos a esa regularidad el *significado literal* de *x*. Esta regularidad del uso de *x* produce ciertos estados mentales como efectos predecibles en los hablantes y las intérpretes de *x*. Como las creencias son disposiciones para actuar, la regularidad en el uso puede describirse también como un sistema de creencias compartidas, por los hablantes, acerca de *x* y acerca de lo aludido por *x*. En este lado del espectro tenemos una mayor determinación del significado de *x*. Para emplear la distinción de Wittgenstein, podríamos describir este lado del espectro como el ámbito del *decir*. *En el otro extremo del continuo*, lo que tenemos es el uso irregular, que puede ser una cierta práctica social que se está constituyendo acerca del uso de *x*, aunque no esté aún plenamente constituida, o puede ser también un uso auténticamente original y novedoso de *x*. En este extremo del continuo, tenemos efectos (estados mentales) impredecibles y creencias no necesariamente compartidas por la comunidad. En este extremo del espectro es donde se producen los casos de cambio conceptual y creación de significado, pues la imaginación y la creatividad aparecen, precisamente, en circunstancias en que no hay una regularidad constituida acerca del uso de una expresión. Cuando un hablante, por azar o por genialidad, inaugura un uso exótico o extravagante de una expresión, produce efectos no previstos y creencias inusuales. Esta es la provincia de la metáfora y, en general, de los usos lingüísticos no literales que, a través del significado literal (de los usos regulares), en circunstancias y contextos apropiados producen efectos inusuales que pueden

<sup>33</sup> Cf. Davidson, “A nice derangement of epitaphs”, en: LePore, Ernest, *Truth and Interpretation. Perspectives in the philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, 1992 (1986).

producir cambio conceptual y creación de significado.<sup>34</sup> Crear una metáfora es proferir una oración con significado literal en una circunstancia cuyo uso produce efectos impredecibles, curiosos y eventualmente iluminadores. Así, la distinción entre el uso literal y el uso metafórico de una oración es un asunto de pragmática y no de semántica. Asimismo, la muerte de la metáfora, es decir el caso en que un uso extravagante se hace regular, es la creación de significado y el crecimiento mismo del lenguaje. En el extremo del continuo que venimos describiendo encontramos mayor indeterminación del significado, lo que correspondería, siguiendo la distinción wittgensteiniana, no al ámbito del decir, sino del mostrar.

Además, cuando una intérprete asigna condiciones de verdad a las preferencias verbales de un hablante, está utilizando como criterio para hacer tal asignación sus propias creencias, es decir, sus propias disposiciones para actuar. Para que la intérprete pueda encontrar condiciones de verdad en una preferencia ajena, es necesario que, *desde su punto de vista*, asuma que comparte un masivo número de creencias con el hablante.<sup>35</sup> Esto significa que la intérprete encuentra en la preferencia ajena creencias familiares, disposiciones para actuar compartidas y, por tanto, regularidades sociales comunes. Para que la intérprete pueda considerar que ciertos eventos naturales son preferencias verbales a las cuales puede atribuírseles condiciones de verdad, es necesario que ella pueda reconocer allí prácticas sociales compartidas. Esto demostraría que, en tanto uno reconozca comportamiento en el otro y no meramente eventos naturales, uno estará ya interpretando al otro y, en consecuencia, estará integrando su propio sistema de creencias (las prácticas sociales y la forma de vida a la que pertenece) con el sistema de creencias del otro. Si bien en este proceso siempre hay un cierto nivel de indeterminación del significado, no tendría sentido hablar de inconmensurabilidad. Como resultará evidente, este tema resulta particularmente importante para los estudios sobre interculturalidad.

Espero, a lo largo de este trabajo, haber mostrado que estos diversos acercamientos al problema del significado, con frecuencia considerados excluyentes, pueden ser integrados en una visión holista de la semántica que rescate nuestras diversas intuiciones acerca de lo que el significado es y cómo se integra en nuestras vidas.

La doctrina semántica que aquí ha sido esbozada puede ciertamente ser afinada en puntos importantes, así como también es posible extraer consecuencias de ella para otros ámbitos de la filosofía. Más allá de la filosofía del lenguaje y la

---

<sup>34</sup> Para un análisis más detallado del uso lingüístico metafórico, Cf. Pablo Quintanilla, "Metáfora e interpretación en Donald Davidson", en: *Areté*, Revista de Filosofía publicada por la Universidad Católica del Perú, Vol. VII, No. 1, 1995.

<sup>35</sup> Este es el 'principio de caridad'. Cf. Davidson, "Radical interpretation" y "On the very idea of a conceptual scheme", en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, op. cit.

filosofía de la mente, para la teoría de la acción y para la filosofía de las ciencias sociales; en temas, por ejemplo, relacionados con la interculturalidad, la interpretación del otro y la interpretación del pasado. Esta es una tarea que deberá hacerse de manera progresiva, transformando la teoría sobre su propia marcha, como aquel célebre buque en el cual los marineros iban sustituyendo los tablones del navío al ritmo que seguían navegando.