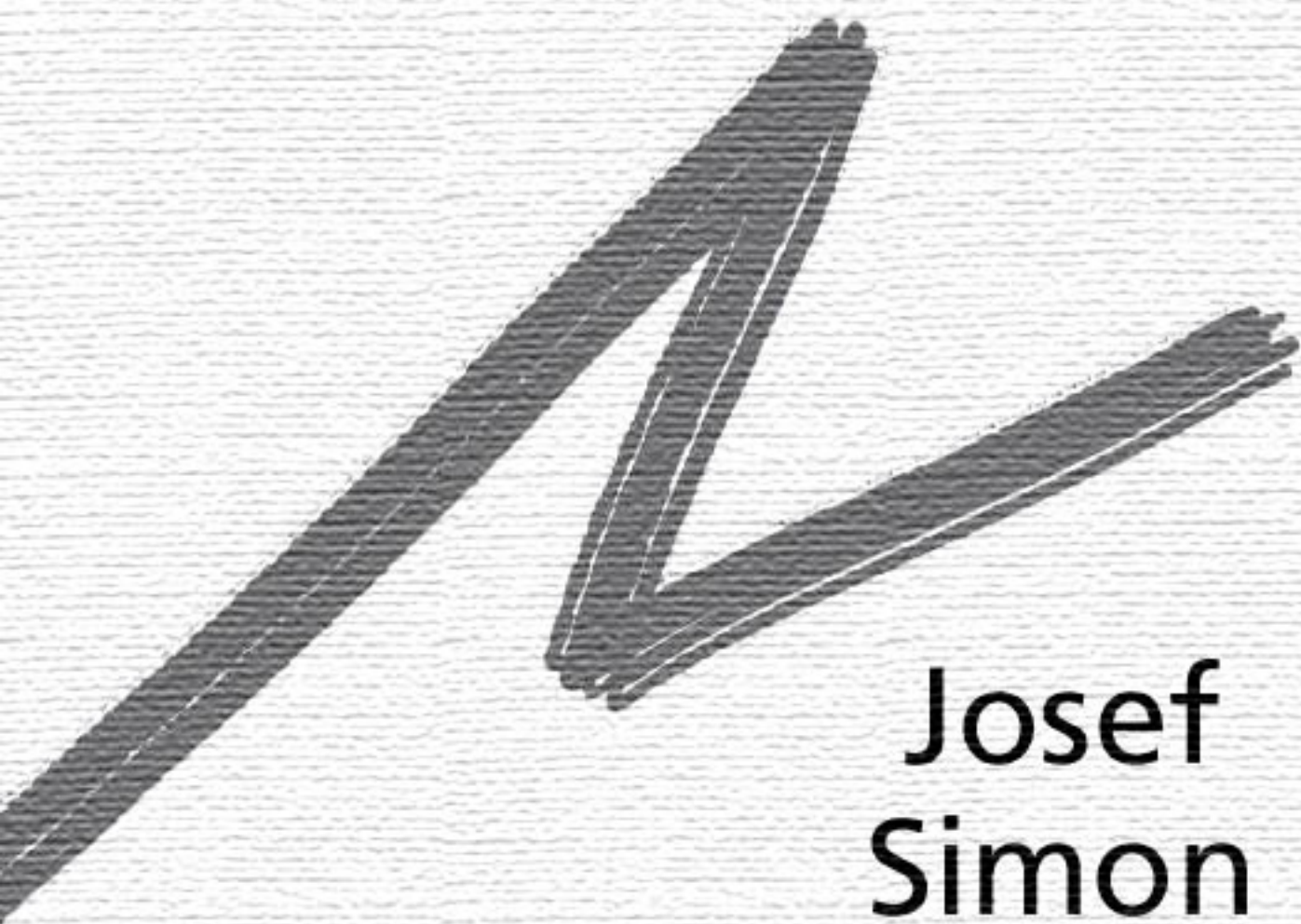


Lenguaje y verdad



Josef
Simon

Lenguaje y verdad

Josef Simon

Traducido por N. Smilg

En Juan Antonio Nicolás y María José Frápoli (ed.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, 1997

Edición original:

“Sprache und Wahrheit”, en E. Coreth (Hrgs.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1987, pp. 28–41.

La versión definitiva de este artículo ha sido revisada por el autor para esta edición castellana.

Los números entre corchetes corresponden a la paginación de la edición impresa.

letr@e

Enseguida se entiende que lenguaje y verdad se pertenecen mutuamente de la forma más estrecha. No sólo porque la verdad ha de decirse, para que siga teniendo sentido el decir en general. También se dice que la verdad y la falsedad se refieren, en general, a lo lingüístico, a proposiciones. Una proposición enunciativa se entiende como aquello que, en general, *puede* ser verdadero.

Estas relaciones se presentan de la forma más clara en el imperativo categórico de Kant. En él se indica que se debería obrar de tal modo que la máxima subjetiva, según la cual se actúa, pudiera valer siempre y al mismo tiempo como ley universal; lo cual significa que no deben permitirse máximas de acción que resulten imposibles como fundamento determinativo de cualquier acción. Sólo se podría hacer del mentir una máxima si en general se dice la verdad, pues sólo es posible mentir bajo este supuesto. Con esto se está presuponiendo que se sabe la verdad. Que se pueda saber o no, ya no es una cuestión de teoría del conocimiento, sino una cuestión práctica. Así pues, antes de la pregunta por la veracidad está la pregunta por el saber de la verdad.

Sólo se puede querer ser veraz creyendo que se puede saber la verdad. Si no se está seguro de esto, sería una falta de veracidad afirmar algo como verdadero. Hay que hablar según el mejor saber y conciencia¹. Ambos se relacionan de forma inseparable. Pero ¿cómo se

¹ En el original alemán se usa la expresión «nach bestem Wissen und Gewissen», cuya traducción ordinaria es «según el leal saber y entender». Entendiendo que el autor está «jugando» con los significados de esta expresión y para una mejor comprensión de la frase en su contexto, se ha optado por ofrecer una versión literal. (*N. del T.*)

sabe si se sabe?

Evidentemente, la convicción subjetiva es el mejor indicio posible. Según Hegel, por ser la convicción propia, pasa por encima de la autoridad de los otros. Pero Hegel añade que sería «sólo vanidad» pensar que la convicción *propia* fuera menos que las otras, atrapada «en el sistema de la opinión y el prejuicio»². Pero no es necesario decirle a los otros lo que es la convicción *general*, ya que sólo se puede decir algo bajo el presupuesto de una convicción general.

Por lo tanto, la convicción propia de saber la verdad no podría ser motivo para decirle algo a los otros. Los otros tienen *también* su convicción, a veces frente a la propia, de que saben la verdad realmente mejor. Naturalmente, existen casos triviales en los que se advierte que otros saben algo mejor que uno mismo, por ejemplo cuando no teniendo reloj se le pregunta la hora a alguien que lo tiene. En este caso se espera que diga la verdad, lo que exige como es natural, que la sepa. Puede mirarla en el reloj y, en principio, podría dejar que la viera yo mismo. Esto es lo que constituye la trivialidad de este caso. No sirve como ejemplo para el *problema* de lenguaje y verdad.

Lo que si es problemático es cuándo me es imposible a mí mismo conocer lo que el otro sabe. Entonces tiene una ventaja de saber que no es comprobable. Pero ¿cómo se puede saber —incluso él mismo— *que* la tiene? ¡No puede saberlo! Pues él es para mí otro en una situación diferente tanto como yo lo soy para él, sin que ninguno de los dos pueda saber quién se encuentra en la mejor situación. También serían

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 68 (ed. cast., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966).

triviales en el sentido mencionado, los casos en los que el otro pudiera guiarme didácticamente hacia lo que él sabe para, *con el tiempo*, llegar a saberlo tan bien como él mismo, por ejemplo enseñándome a entender el reloj. Pero aquí la cuestión ya no es trivial si se piensa que se trata, en contextos más complejos que los del reloj, de que hay que dejarse dirigir por otro, sin conocer uno mismo la meta. Entonces hay que *creer* para aprender a saber.

Si tomamos como punto de partida que otro podría decirnos algo desde un saber superior, estamos ya creyendo. Esto es, creemos en general que alguien podría decirle «algo» a otro, lo cual significa que, primero él y después también el otro, sabrían «lo mismo». Creemos que el lenguaje es el medio de transporte de los pensamientos. De ahí derivamos que los lenguajes se compondrían de unidades que representarían algo diferente, ideas o representaciones y que éstas serían las mismas para todos los hombres. A tales unidades las denominamos «significados» de los signos lingüísticos. Obviamente, esta concepción está estrechamente vinculada al problema de la verdad, tal y como se ha discutido en la filosofía europea, por lo que quisiera abordarla con detalle a continuación.

I

Hablar de significados de signos es el resultado de preguntar «qué» significa un signo. Preguntamos por su significado y concluimos que un signo tiene significado sólo porque es un signo. Ahora bien, solamente preguntamos por el significado cuando *no* comprendemos algo, esto es, un signo que queremos o debemos comprender. [464] La

respuesta que esperamos no es algo completamente distinto de un signo, como por ejemplo un significado no sensible, sino otro *signo* que comprendemos, o que al menos comprendemos «mejor» que el anterior. El segundo responde del primero, porque *no* lo habíamos comprendido, o no lo habíamos comprendido del todo, o suficientemente bien. Un significado no se hace comprensible a no ser que el primer signo y el segundo, que hemos aceptado como «explicación del significado»³ del primero, signifiquen «lo mismo».

Se puede decir que comprendemos un signo si lo comprendemos en *su* significado. Pero ésta es sólo una formulación complicada del hecho de que hemos comprendido el *signo sin* preguntar por un significado. Dos formulaciones significan «lo mismo» cuando no es posible sustituir una mediante otros signos por otra *distinta* de la anterior, de tal modo que se entienda la diferencia de los nuevos signos sin preguntar por el significado de esta diferencia. Comprendemos un signo cuando no necesitamos preguntar por el significado.

¿Qué es lo que nos incita a preguntar por el significado, es decir, a preguntar por otro signo *puesto en el lugar* de aquel por el que se pregunta? Es obvio que necesitamos hacerlo si algo que comprendemos «en sí», es decir formando parte de unos contextos, no lo comprendemos en *conexión* con otras cosas que también comprendemos «en sí». Por ejemplo, cuando decimos: Si esto es un X entonces no comprendo que.... Preguntamos por el significado de un signo para poder comprenderlo en conexión con otros signos y la respuesta tiene

³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 560 (ed. cast., *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988, n.º 560, p. 357).

que ser satisfactoria en este contexto. En ese caso aceptamos el nuevo signo como significado de aquel por el que preguntábamos.

Si denominamos lenguaje a un número de signos que comprendemos en general en sus relaciones mutuas, se sigue que sólo se puede preguntar por el significado de un signo en el contexto de un lenguaje determinado. Sólo se puede preguntar por un signo en su contexto, pues puede no ser cuestionable sin que *se comprendan* los otros signos y, sin *comprender* otros signos, la pregunta por «su» significado no puede encontrar ninguna respuesta. La respuesta tiene que consistir en un signo que se entiende «en su lugar». También en el caso de la traducción de un idioma a otro preguntamos *desde la perspectiva del idioma al que se traduce*, por el significado de signos o de composiciones de signos del idioma original. El significado [465] de un signo es otro signo que, en el contexto de un idioma determinado puede ser comprendido «en su lugar». La pregunta por el significado de los signos no nos conduce fuera de un idioma, sino al contrario, cuando parece que no lo comprendemos del todo, nos introduce de nuevo en él.

Éste es el caso cuando otro usa el lenguaje de tal modo que nos parece que no lo comprendemos, o que no lo comprendemos del todo. Él tiene un uso lingüístico que se aparta del nuestro. Cuando nos va a «explicar» su significado establece una hipótesis acerca del nuestro, modificando por ello sus signos hasta tanto le digamos que hemos comprendido o hasta que ya no le preguntemos por el significado de los signos.

Preguntar por el significado y responder a tal pregunta puede denominarse habla «indirecta», como dice Frege, a diferencia del habla

«directa» o «usual» acerca de «objetos»⁴. Pero esta distinción es artificial. Pues también se puede llegar a saber «indirectamente» algo acerca del uso lingüístico de otro, prestando atención a cómo habla «directamente» sobre «objetos». En el discurso «usual» está incorporado siempre un discurso «indirecto». Así es como se aprenden los idiomas en la mayoría de los casos. Sólo se llega a preguntas directas cuando ya no se comprende un contexto, porque no hemos aprendido a comprender un signo en ese contexto. Tal signo nos parece raro en ese contexto. Por así decirlo, sobresale del contexto como algo extraño, mientras que en el discurso «directo» sobre «objetos», pasa desapercibido y desaparece en la concordancia del contexto.

Cuando al preguntar por «su» significado, se pone de relieve un signo de este modo, el discurso «directo» queda interrumpido. Surge una inseguridad y con ella la pregunta de «sobre qué» se está hablando realmente. La atención se dirige hacia el significado por el que se pregunta, esto es, hacia el *desideratum* de otro signo «puesto en el lugar» del cuestionado *y con ello también* se dirige la atención *sobre la pregunta por el tipo de «objetos»* sobre los que se habla. En el discurso, los «objetos» se diferencian por su designación. Así, al no preguntar nadie por el significado de los signos, tampoco pregunta nadie por los «objetos» del discurso. Entender de los signos sin preguntar y entender de los «objetos», es lo mismo. Un físico en-[466]tiende de los «objetos» de la Física entendiendo el lenguaje de ésta, pues distingue tantos objetos, por ejemplo partículas elementales, como nombres substituye-

⁴ G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», en *Funktion, Begriff, Bedeutung*, ed. G. Patzig, Gotinga, 1966, p. 43 (ed. cast., «Sobre sentido y referencia», en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1971, pp. 49–84).

ra por ellos de maneras *diferentes* mediante signos o cadenas de signos (como definiciones nominales), si se le preguntara por el significado de tales nombres.

Cuando al preguntar por su significado se substituye un signo por otro o por varios, se formula una hipótesis sobre el uso lingüístico de aquel que había preguntado por el significado. Esta hipótesis se confirma siempre que el afectado no pregunte también por el significado del nuevo signo. En este sentido, el nuevo signo es *mejor* que el primero. Pero sólo es mejor en este sentido, pues quien creía poder aplicarlo había elegido *en primer lugar* el signo por el que ahora se pregunta y, así, lo consideró *en primer lugar* como el signo bueno, el «correcto», el adecuado. Sólo ahora parece más adecuado el signo nuevo. Si se quiere decir que ambos son intercambiables y consiguientemente, igual de buenos, se dice que son «sinónimos». Esto supone que hubiera podido decirlo exactamente igual de la nueva forma y que no tiene importancia la elección de la palabra. Ahora bien, la sinonimia perdura solamente mientras se admitan los signos *como* sinónimos, es decir mientras que al hablante no le importe la diferencia entre ellos, diferencia que poseen en tanto que *signos*. Si se admite que el hablante es un especialista, un físico por ejemplo, y que ha de introducir a otro en su saber, entonces *él* tiene que determinar qué diferencias deben tener importancia. Sólo puede descender al nivel del que pregunta de una manera limitada, si no se quiere desdibujar el «tema» con la simplificación; es decir, en favor del *tema*, tiene que *excluir* al profano en algún punto, si es que éste pregunta *una y otra vez* por los significados de signos que ya se le habían ofrecido como significados de otros signos o que se le habían presentado «poniéndolos en su lugar». Como especialista, sabe también

que su lenguaje no se puede traducir a cualquier otro, sabe que no se puede convertir en cualquier otro uso lingüístico.

Así pues, el que sabe sólo puede comunicar la verdad sobre «sus» objetos *de forma condicionada*. Esto no es válido solamente para diferencias como la que se da entre el lenguaje ordinario, en el grado que se desee de educación lingüística, y el lenguaje de la Física entre físicos selectos, sino para cualquier uso lingüístico diferente. Pues le corresponde a cada uno el acceso a los respectivos tipos diferenciados de objetos y esta diferencialidad [*Differenziertheit*] disminuye con la suposición del carácter intercambiable de los signos no comprendidos, o deficientemente comprendidos mediante la [467] mención de «su» significado. También se puede expresar diciendo que la suposición del carácter intercambiable es constituyente de un «mundo común». Por el contrario, la suposición indudable de un «mundo común» se realiza en tanto no surja ninguna pregunta por el significado de los signos y esto significa, por tanto, que los *signos* se entienden sin preguntar por ellos (y no sólo por la mención de su significado).

Por consiguiente, la verdad sólo se puede decir si se encuentra un lenguaje para ella; de modo que la verdad, dependiendo de cómo la sepa cada uno, no se puede formular *inadecuadamente*⁵. Si se parte, como hace Humboldt, de que en el fondo cada individuo habla su propio lenguaje⁶, porque en su vida ha adquirido un determinado uso

⁵ Cfr. J. Simon, «Verlieren und Finden der Sprache. Zur Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz», en *Phil. Jahrb.*, 91 (1984) 238 ss.

⁶ W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903 ss., VI, 182 y muchos otros lugares. Cfr. T. Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart 1981, 69.

lingüístico en cuyo contexto entiende el lenguaje, entonces no se puede decir en absoluto la verdad *sin desfigurarla*⁷. De aquí se tiene que partir si alguien *pregunta* a otro lo que significa un giro. Entonces tiene que preguntarse a sí mismo cómo podría decirle «eso» sin tener que hablar inadecuadamente y tiene que preguntarse también hasta dónde se puede llegar fijando sinónimos frente al uso lingüístico propio y más diferenciado. La equiparación de signos respecto a su significado siempre es evidentemente, una reducción en la diferencialidad de la expresión.

Así pues, se obtiene el resultado de que precisamente si surge la pregunta por el significado de los signos, se va haciendo más difícil la pregunta por la verdad. De este modo se ha mostrado que el problema de la verdad, es decir, la verdad como algo problemático, y el platonismo europeo que pregunta por *los significados verdaderos*, tienen el mismo fundamento. Ambos tienen su fundamento en la suposición de un saber superior, o en la concepción del saber en general según la analogía con el saber especializado, tal y como se expresa en los lenguajes especializados, en tanto que lenguajes que destacan por su diferencialidad y que son condicionadamente convertibles⁸. [468]

II

Pues, si al que pregunta por el significado no se le puede dar una respuesta satisfactoria, entonces los signos por los que se pregunta no

⁷ Sobre el concepto de «desfiguración» cfr. Hegel, *op. cit.*, 434 ss.

⁸ Cfr. Platón, *Gorgias* 449 b ss. y otros lugares.

tienen o, mejor, no *hallan* significado ni para él, ni tampoco universal. Pues entonces no se encuentra ningún otro signo que se acepte como respuesta a la pregunta por el significado. El significado propuesto sólo se encuentra en el «interior» de aquél que cree poder intercambiar el nuevo signo por el cuestionado, o se encuentra sólo en el «interior» de la «intersubjetividad» dentro de la cual permanece como no problemático el intercambio. El que responde creía poder defender el intercambio «desde la cosa» y se muestra que no puede hacerlo, al menos ante el que pregunta. El que había preguntado se opone. No lo hace incondicionalmente, porque no *quiera* comprender y, porque no tenga «buena voluntad» para comprender. Si fuera así, no se podría hablar con él con pleno sentido⁹. Se opone porque no *puede* comprender, es decir, no puede en el contexto de su diferente capacidad de comprensión, y en el de la identidad auto-consciente de su persona. ¿Ha de ser inferior por eso? Podría suceder que creyera no poder admitir ciertas sinonimias [*Synonymsetzungen*], porque él también es una persona «culta», pero *de otro modo* que su oponente. También él mantiene una diferencialidad, porque para él tampoco sería ya adecuada la admisión del otro uso lingüístico en el que pueden sustituirse mutuamente dos determinados signos, por ejemplo «*Deus sive natura*». Como dice Wittgenstein¹⁰, para poder entenderse hay que coincidir también en los juicios, es decir, en lo que se sostiene como verdadero, si se quiere llegar a un acuerdo sobre lo demás.

⁹ Sobre el concepto de «buena voluntad» en este contexto, cfr. el debate entre Gadamer y Derrida en Philippe Forget (edit.), *Text und Interpretation*, Munich, 1984, 24 ss.

¹⁰ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 343 (ed. cast., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Alianza, Madrid, 1987).

La concepción de que el lenguaje *es* un conjunto de signos *con significado* depende por tanto de que, «con buena voluntad», *se llegue a alcanzar siempre* el acuerdo acerca de los significados, de modo que se pueda estar seguro de referirse al mundo con las mismas intenciones. Pero la buena voluntad tiene su límite en lo que, por mor de la verdad, cree que puede admitir. En tanto que [469] «buena voluntad para comprender», exigida universalmente, sería precisamente una voluntad no-buena frente a los demás en el caso de que no quisieran ser comprendidos en general y de que, en conciencia, no pudieran hacerse comprender. Según Nietzsche, «ser comprendido» tiene algo de «ofensivo»¹¹, lo cual significa hacer que el uso lingüístico propio se reduzca a lo que *otro* crea poder comprender, representándolo en su uso lingüístico así como objetivándose para él mismo en la sinonimia de signos que sostiene como «posible».

Filósofos como Hamann, Humboldt, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein y recientemente Quine se refirieron a esta incertidumbre¹². Así pusieron en tela de juicio la presuposición platónica del acceso a una realidad verdadera, o de un acceso verdadero a la realidad. Según Platón, los filósofos en tanto que *hombres libres*¹³ debían ser capaces de tal acceso en contraposición a los sofistas, que desde el punto de vista del Sócrates de los diálogos platónicos no practicaban ningún *arte*

¹¹ F. Nietzsche, *Nachlaß* VIII 1 (182), Kritische Studienausgabe 12, 51.

¹² Hegel trata el lenguaje «en su significado originario» bajo el concepto de «enajenación» [«*Entfremdung*»]. Cfr. *op. cit.*, 362. Sobre la tesis de Quine acerca de la «indeterminación de la traducción», cfr. *Word and Object*, trad. alemana *Wort und Gegenstand*, Stuttgart, 1980 (ed. cast., *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968).

¹³ Cfr. Platón, *Sofista* 253 c 7^{ss}.

(en comparación con especialistas como médicos, constructores y músicos), por lo que sus palabras tampoco se referían a «algo» determinado. Sócrates acusa a los sofistas de contradecirse en sus palabras y los lleva a admitir algo que al principio no querían conceder, recordándoles sus palabras anteriores. Así se presupone que los significados de estas palabras se habrían mantenido fijos en ese intervalo de tiempo. Se da por supuesta una identidad de su significado en el uso alternativo entre los que dialogan y por encima del tiempo, y si esta presuposición es dudosa, se intenta asegurar la identidad ante un desarrollo ulterior del Logos. Se presupone y se sigue presuponiendo sin excepción que esto es *posible* siempre, independientemente de la individualidad de los participantes y de circunstancias especiales.

Esta presuposición aún es actualmente el presupuesto fundamental para posiciones como las que se encuentran en Apel y Habermas cuando hablan de una «comunidad ilimitada de comunicación» o de «discursos libres de poder» que se suponen «contrafácticamente» [470] como posibles¹⁴. Pero ¿no es lo «contrafáctico» lo no verdadero? Ciertamente, no lo conciben de ese modo. Lo entienden como lo «ideal» y por cierto un ideal al que se refiere anticipadamente *cualquiera* que hable con *otro*. Pero aquí está el problema al que se referían los filósofos que se han citado antes. Si se dice «cualquiera» que hable con

¹⁴ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1973 (ed. cast. *La transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1985); J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort, 1971; *ibid.*, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981 (ed. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987).

«otro», entonces se está suponiendo el carácter absolutamente intercambiable y equivalente de las personas participantes, como en el *Gorgias* de Platón, cuando Calicles pide a Sócrates que mejor lleve a término la conversación por sí mismo y *sin* interlocutor¹⁵. Aquí, el problema estriba en la abstracción de la *diferencia* de los interlocutores en tanto que abstracción de la *diferencia* de su lenguaje. El problema está en la presuposición de *exactitud en la traducibilidad* entre los lenguajes. No basta decir que «cualquiera» que hable con «otro», realiza esta *presuposición*. Precisamente esto podría ser el punto de partida inicial para la utilización del otro. La cuestión es si esta presuposición es verdadera, o si cada uno la acepta o no.

Podemos precisar la cuestión pensando si la mencionada presuposición se aplica incondicionalmente o sólo de forma condicionada y en éste último caso, bajo qué condición se aplica. Con toda seguridad no se aplica incondicionalmente, aceptando la hipótesis de que cada uno entienda absolutamente a cualquier otro. Si se aplica incondicionalmente se hace, en general, en el sentido de que se respondan absolutamente todas las preguntas por el significado de lo dicho. Pero esto supone que ha de darse algún punto alcanzable en el desarrollo del discurso, en el que no se formulen ya más preguntas por el significado de lo que se ha dicho. Si se sitúa este punto en el infinito, entonces es inalcanzable en condiciones de tiempo finito y todos los interlocutores están y permanecen igualmente alejados de él, lo cual significa que esta condición no puede satisfacerse. Así pues, sólo nos queda que la presuposición de una traducibilidad exacta del lenguaje de uno al

¹⁵ Platón, *Gorgias* 505 d 6.

lenguaje de otro, o el supuesto de un lenguaje común que habría que encontrar, sólo se puede realizar bajo *condiciones*. [471]

Si la presuposición de la irrelevancia «fundamental» de la diferencia debe asumir la función de fundamentación filosófica, la siguiente pregunta sería si tales condiciones pueden denominarse *universales*. Tal condición universal consistiría en que aquello que uno diga, le parezca al otro lo *suficientemente exacto*, desde su punto de vista, como para poder referirse a la misma cosa. Esto supone la existencia de un baremo de la suficiencia de exactitud o de una capacidad para discernir acerca de cómo se asigna al especialista en diferentes situaciones especializadas. Pero de este modo se contesta ya negativamente a la pregunta por las condiciones *universales* aludidas. Se responde negativamente porque a un discurso en el que aún hay que garantizar la referencia a objetos comunes, es decir, a un discurso oblicuo en este sentido, no se le puede aplicar un baremo «objetivo». Para un enjuiciamiento de su suficiente exactitud como discurso común, habría que *considerar* a un hablante *entre otros* como aquel que ostenta la precisión.

En el caso de las artes y los oficios aún se podría decir que alguien ha logrado esta consideración porque, por ejemplo, haya mostrado suficientemente a través de su obra que entiende mejor que otros de tales asuntos. La adecuación del discurso acerca de las cosas se confirmaría aquí desde las cosas mismas que él ha creado y que cualquiera puede contemplar. Por el contrario, sigue siendo problemático en «objetos» como «lo bueno» o «la justicia». ¿Existen también especialistas que, como sucede en la argumentación de Sócrates contra los sofistas, puedan actuar con respecto a la referencia objetiva del discurs-

so de forma *análoga* a las artes y oficios? ¿Existe el especialista para lo universal ilimitado, o acaso en todos los discursos acerca de lo bueno o de la justicia, no queda necesariamente abierto *cómo* es *adecuado* hablar sobre ello? ¿Es exigible la demanda de un lenguaje común «sobre» estas cuestiones si tiene que acabar en el reconocimiento de especialistas experimentados también en este ámbito? ¿No es injusta esta exigencia?

En su crítica a la respuesta kantiana a la pregunta «¿Qué es Ilustración?», es decir, a la respuesta a una pregunta por el significado de una palabra, Hamann no criticó la «minoría de edad culpable» como hizo Kant, sino la «tutela culpable»¹⁶ que se erige en especialista para responder preguntas que apuntan, más allá de la «ontología [472] relativa»¹⁷ de los objetos de una especialidad concreta, a las que podemos considerar todavía hoy como ciencias particulares, por ejemplo la Física o la Biología. ¿Quién puede ser especialista, cuando se trata de la pregunta de cómo la Física o la Biología debaten cuestiones (éticas, por ejemplo) que afectan a todos *del mismo modo*? En tanto que «*metaphysica generalis*», la metafísica se comprendió como ciencia de lo que es en cuanto tal, más allá de toda especificación en género y especie. La «Lógica» de Hegel comienza con el establecimiento de que si se quiere hablar «de» lo que es en cuanto tal, sin determinación próxima, se tiene que hablar *precisamente del mismo modo* que

¹⁶ J. G. Hamann, *Brief an Kraus vom 18. 12. 1784*.

¹⁷ Cfr. W. V O. Quine, «Ontologische Relativität», *ibid.*, *Ontological Relativity and other Essays*, 1969, trad. alemana *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart, 1975 (ed. cast., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974).

cuando se habla «de» la Nada; y que cuando por el Ser se entiende la verdad, siempre se tiene que descender también a la «no-verdad» del hablar limitado, si es que se quiere decir «algo»¹⁸. La exactitud del Logos es una función de esta limitación. Por eso, también es siempre *excluyente*. Si en su concepción ilimitada, el ser es la verdad, entonces todo hablar de algo determinado *en sí* está mediado «gramaticalmente» en la posibilidad de un hablar *particular*; y además es *apariencia* en la pretensión de validez objetiva de la *información* del discurso en una forma finita, en la que al mismo tiempo se da a entender como referencia a *algo*. De este modo, la Lógica de Hegel es la superación filosófica de una metafísica que se comprende a sí misma desde la *presuposición* de un lenguaje intersubjetivo sobre la verdad; según tal presuposición se podría decir con Aristóteles que es verdadero el discurso que dice de lo que es, que es y de lo que no-es, que no es¹⁹; o la superación de una metafísica entendida al menos desde el cumplimiento básico de esta presuposición, *esforzándose* por conseguir tal lenguaje común. Pero como se ha dicho, la filosofía hegeliana no es la única que apunta en esta dirección y, por lo tanto, no es la única que ve la verdad *en ella*. [473]

III

La crítica nominalista a la presuposición de la realidad de los universales ya había apuntado, naturalmente, en esta dirección. Pero el

¹⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Leipzig, 1951,1, 66 ss. y 95 ss. (ed. cast., *Ciencia de la Lógica*, Ed. Solar Hachette, Buenos Aires, 1968).

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1008a ss., 1051b ss., 1062a ss.

nominalismo conducía a la revocación del lenguaje como no-verdadero, como mero «flatus vocis» frente a las cosas verdaderas. Entonces ya no se comprende *un* lenguaje como más adecuado que *otro*, sino que todos los lenguajes se comprenden como inadecuados frente a la única naturaleza. Así, todos los sujetos se encuentran igual de mal. Son iguales *en esta negatividad*, es decir, por su disposición natural están ya en la diferencia de la verdad. Esta diferencia ya no concierne al Logos, como si fuera una diferencia a superar «en la lógica interna» de un discurso oblicuo o intensional, sino que afecta a los órganos naturales con los que habría que percibir la verdad. Así lo dice también Bacon: «*Subtilitas naturae subtilitatem sensu et intellectus multis partibus superat*»²⁰. La propia naturaleza se representa como un ser de una sutileza inalcanzable, esto es con una propiedad que hasta ahora había servido como *ideal lingüístico* y que sólo se le había atribuido a la naturaleza en cuanto había servido también como palabra, como palabra de Dios.

De este modo se le atribuye a la naturaleza una propiedad que la hace parecer comparable al lenguaje. El *esfuerzo* por la expresión adecuada no se dirige ya más al lenguaje en comparación con el lenguaje de otros, o con el otro *fin último* de un lenguaje divino, sino que se dirige hacia la naturaleza inalcanzable. La interlocución intensional, orientada hacia la *palabra correcta*, se convierte en carente de significado frente a esta meta y cae fuera del interés de la filosofía. La extensión adquiere todo el interés, frente a la pregunta por los significados

²⁰ Francis Bacon, *Novum organon*, Libro primero, n. 10 (ed. cast., *La gran restauración*, Alianza, Madrid, 1985, p. 89: «La sutilidad de la naturaleza supera en mucho la sutilidad del sentido y del entendimiento»).

idénticos en el sentido de la intensión. De este modo, la intersubjetividad es considerada como *una* y surge el problema de «teoría del conocimiento» acerca de cómo la subjetividad, tratada como *una*, puede ser capaz de conocimiento objetivo, en el sentido de una aproximación a la naturaleza. Así, también Kant elige una cita de Bacon como lema para la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La cita concluye así: «Por último, que nadie dé crédito a que nuestra instauración representa algo infinito o suprahu-[474]mano, pues en verdad significa el fin y el término requerido del error interminable»²¹. Si la teoría del conocimiento que presupone la subjetividad como *una*, aún precisa de la interlocución sobre el lenguaje (interlocución en la que debe representarse a sí misma), entonces tal interlocución debe poder *llegar al final*, aunque sea sólo como reflexión sobre las condiciones de posibilidad *aprióricas* del conocimiento objetivo.

Tal como muestra la historia, esta esperanza no se ha cumplido. El discurso prosigue sin que se alcance a ver un *fin* en el que se realice un lenguaje *común* a todos acerca de la verdad, de modo tal que nadie tuviera que preguntar *qué* significa algo. Hamann escribe en su «Metacrítica» que Kant «se había imaginado como ya hallado el *carácter universal de un lenguaje filosófico* que hasta ahora se buscaba»²². Los tutores y pioneros en el camino hacia tal ideal no han sido generalmente estimados en comparación con los prestigiosos especialistas. Se ha ido haciendo cada vez más claro que en las cuestiones *universales* no se

²¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.^a ed. (B), II (ed. cast., *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1978).

²² Hamann, «Metakritik über den Purismus der Vernunft», *Sämtliche Werke*, ed. J. Nadler, III, 289.

ha reconocido otra cosa más que la *individualidad* de las personas interesadas y esto significa también, según se dice, que no se ha reconocido más que su derecho permanente a las preguntas indispensables. Por consiguiente, la verdad no consiste en la coincidencia en lo «mismo», sino en la justicia frente a esta individualidad indeleble con la que no hay concordancia, incluso en su incomprendibilidad ante la propia comprensión y los límites de su capacidad. El *tercero excluido* de las «intersubjetividades» conjuntadas es la *verdad* de tales intersubjetividades en su aspiración de haber encontrado el lenguaje verdadero y de, gracias a él, estar al menos en el *camino* a la cosa. La educación del individuo para capacitarlo en la participación en modos de habla reglados «intersubjetivamente» y en posibilidades de comprensión carentes de problemas es concebida por Hegel como «enajenación» de la verdadera realidad, como comportamiento bajo una Doxa²³. Recientemente, la filosofía de Lévinas ha [475] tematizado éticamente esta verdad²⁴. Pero también es la verdad de las pretensiones de verdad de toda *teoría* que se formule como tal, bajo la presuposición del *dominio* de un lenguaje adecuado a los objetos.

IV

Con esta presuposición, el lenguaje se considera como un instru-

²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 345 ss.: «El espíritu extrañado de sí mismo; la educación» Cfr. aquí J. Simon, *Wahrheit als Freiheit*, Berlín/Nueva York, 1978, 213 ss. (ed. cast., *La verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983).

²⁴ Cfr. J. Simon, «Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Lévinas in deutschen Übersetzungen», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (1985) vol. 1, pp. 25 ss.

mento dominado o dominable. Según ella, decir la verdad es un decir que se rige por la verdad sabida, no necesitando otra cosa sino esforzarse por ella. Como ya vimos, esta presuposición sólo deja de ser problemática cuando se puede demostrar que un decir determinado es el especializado acerca de un objeto, o cuando puede ser reconocido como tal. Esta *condición* desaparece en la analogía entre el hablar en general y el hablar especializado. Va hasta el fondo en la educación de un tutor «interno», también en los casos en los que externamente no se puede *nombrar* un especialista y en los que, como en el escrito de Kant sobre la Ilustración (según lo apunta Hamann), sólo se habla *anónimamente* de «otro», sin cuya dirección uno debería valerse de su propio entendimiento. Allí donde se trata *incondicionalmente* de la verdad, se escapa el *objeto* según el cual había que orientarse en la estructura del discurso para poder decir la verdad.

Así, en el *Decálogo* tampoco se dice que haya que decir «la» verdad, sino que no se debe dar falso testimonio contra el prójimo. No se debe pasar falsamente como testigo, es decir, como uno que sabe, si se trata de una opinión de alguien informado sobre algo que se puede saber y en un lenguaje en el que se reconoce que se puede decir, como por ejemplo ante los tribunales. Bajo la reconocida autoridad de alguien informado no hay que volverse como testigo falso *contra el prójimo* que está o se queda en su mera «individualidad». Esto es tanto como el abuso del prestigio frente a la relativa insignificancia del otro. Pues, por «prójimo» no se entiende sencillamente *cualquier otra persona*, sino aquella concreta por la que debo testificar, es decir, aquella *ante la cual* debe hacerse valer mi palabra *como* [476] *verdadera*. Esta es la verdad que yo puedo saber y que, por eso, me obliga en *conciencia*

cia. Aquí la moral se aplica a la justicia bajo condiciones mundanas, mientras que según Kant solo en el interior se está obligado a la veracidad, en función de la racionalidad presupuesta *a priori* en unidad con la de *cualquier* otro; pero, a pesar de esa obligación, *legalmente* se puede decir lo que se quiera, pues los otros no necesitan creerme²⁵, a menos que con lo que digo infrinja una ley determinada de la legislación externa, por ejemplo como testigo ante un tribunal. Así pues, según Kant sólo entonces tengo un «prójimo» que, en su situación especial, depende de mí²⁶. Por el contrario, el Decálogo se aplica de antemano a mi prójimo en mi relación *específica* con él, sin *la presuposición* «contrafáctica» de una «intersubjetividad» universal en la que todos están o en la que deberían llegar al consenso con todos los demás. En este sentido también hay que postular finalmente la «buena voluntad» sólo «contrafácticamente», de modo que no se pueda apelar a ella simultáneamente. Pues también la voluntad del hombre y no sólo su saber, es finita. El Decálogo se refiere, en principio, al prójimo en tanto que *me es próximo*, tanto si ambos lo queremos, como si no; tanto si podemos quererlo desde nuestra capacidad *condicionada*, como si no; tanto si *podemos* comprendernos, como si no. Su *existencia* [*Dasein*] es la verdad para mí, frente a todo aquello que desde mí y desde mi competencia lingüística puedo comprender y pensar y decir *como* verdad. Si no puedo comprenderlo es porque *yo también* tengo que comprenderme a *mí* mismo. Puesto que en la existencia del otro

²⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. de la Academia VI, 238 (ed. cast., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989).

²⁶ De otro modo también se encuentra ciertamente en Kant, por ejemplo en *Das Ende aller Dinge*, ed. de la Academia VIH, 337 ss.

está Dios en tanto que *la* verdad, así como en las preguntas *últimas* o absolutamente universales *nadie* puede saberlas *por otro* y así como tampoco se pueden introducir ya palabras con determinación última «en vez de» otros. Por ello, tampoco las denominadas proposiciones intensionales del tipo «A cree que ‘p’» o «A no cree que ‘p’», indican nada definitivo acerca de A. *Lo que* el otro cree sigue siendo inescrutable y si dice que cree que ‘p’, entonces tengo que comprenderlo inmediatamente (es decir sin volver a preguntar «qué» es), o tengo que hacerle dar una respuesta que tal vez yo entienda desde mí mismo. Más allá del símbolo, ‘p’ no se convierte nunca en «intersubjetivo». [477]

Se puede resumir este resultado de la relación entre lenguaje y verdad del siguiente modo: se suprime la dimensión filosófica si, como en la tradición metafísico-platónica, se trata de explicar esta relación con ejemplos de la praxis vital usual y no problematizada y con ejemplos de ciencias particulares en su curso «normal» con el uso lingüístico usual correspondiente. La dimensión filosófica sólo se inicia donde se ponen de relieve los límites de la traducibilidad y termina la comprensión «habitual».