

Significados y procesos

GUSTAVO PICAZO

Departamento de Filosofía

Universidad de Murcia

Edificio Luis Vives

Campus de Espinardo, Punto 12

Murcia, 30100 (España)

<http://webs.um.es/picazo/>

picazo@um.es

Resumen: En este artículo presento una concepción del significado en los lenguajes naturales a la que denomino «modelo procesual», y que consiste en contemplar el significado como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el medio. Basándome en esta concepción, argumento que el estudio del significado debe salir del terreno del análisis lógico, para adoptar una perspectiva empírica, similar a la del resto de ciencias sociales. Comparo brevemente este punto de vista con otras concepciones del

significado, en particular el platonismo semántico, así como con los enfoques de Wittgenstein y Quine. Por último, bosquejo posibles aplicaciones de este enfoque a dos de los problemas pendientes de la filosofía del lenguaje: el tratamiento de la vaguedad lingüística y la elucidación de la noción de verdad. La exposición de todas estas cuestiones es muy somera, a modo de simple guía de viaje de cara a una investigación posterior, más detallada.

Palabras clave: Comunicación, entorno, idea platónica, interacción social, lenguaje natural.

0. Introducción

El presente artículo está dividido en tres secciones —descontando esta de introducción. La primera está dedicada a explorar una concepción a la que llamaré «modelo procesual del significado», y que consiste en contemplar el significado en los lenguajes naturales como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el entorno. En (Picazo, 2014) hice una primera exposición de esta concepción, en el contexto de un análisis de la teoría de hacedores de verdad (*truthmaker theory*). Aquí amplío esa caracterización, en particular en lo relativo a la dimensión social del significado, a su imbricación en la interacción con el entorno, y a su carácter de realidad emergente de un conjunto de procesos materiales.

La segunda sección de este artículo está dedicada a comentar esquemáticamente aportaciones de otros autores, que apoyan o se contraponen al modelo procesual. Me detendré, en concreto, en el platonismo semántico, aquí representado por citas de Agustín de Hipona, Locke y Frege. A continuación comentaré algunas de las críticas dirigidas al platonismo semántico por parte de Wittgenstein, Quine y Michael Dummett. Y para terminar esta sección, subrayaré algunas de

las diferencias que separan el modelo procesual de las propuestas de Wittgenstein y Quine.

En la tercera y última sección de este artículo señalo, a modo de ejemplo, dos problemas filosóficos respecto a los cuales el modelo procesual del significado podría resultar fructífero, e indico algunas direcciones que convendría explorar para intentar extraer esos frutos. Dichos problemas son el tratamiento de la vaguedad lingüística y la definición de verdad.

Este artículo es poco conclusivo, a modo de bosquejo de un tipo de investigación que convendría desarrollar con detalle más adelante. La función de este artículo, en ese sentido, no es otra que la de servir como mera guía de viaje de cara a esa investigación posterior.

1. Significados y procesos

1.1. El modelo procesual del significado en los lenguajes naturales se basa en concebir el significado como resultado de un proceso de interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el medio. Esto no constituye una definición reductiva, ya que para saber qué es una comunidad cogno-lingüística, y para saber qué tipo de interacción es relevante al significado, necesitamos previamente ser capaces de identificar una lengua, y por tanto, necesitamos previamente ser capaces de identificar la relación de significación. Pero la definición es informativa, en cuanto nos señala cuáles son los elementos fundamentales que originan el fenómeno de la significación —poniéndolos por así decirlo encima de la mesa, para que no se nos pase por alto ninguno.

Una consecuencia inmediata de esta premisa es que el significado constituye un fenómeno social más, y debe ser abordado, como tal, de forma similar al resto de fenómenos sociales.

1.2. Resulta iluminador, a este respecto, comparar el fenómeno de la significación lingüística con el hecho de seguir una moda (una moda en la indumentaria, por ejemplo). La moda es intrínsecamente una conducta social, no tiene sentido decir que una persona sigue una moda ella sola. Si solo una persona viste de una cierta manera, entonces esa manera de vestir no constituye una moda. Parafraseando a Wittgenstein, no tiene sentido hablar de una «moda privada».

Pero la moda tampoco consiste solo en que mucha gente vista de una determinada manera. Si lo hacen por obligación, o por casualidad, entonces ese modo de vestir no constituye una moda. La moda exige por su propia naturaleza un entramado de conductas sociales: exige que exista imitación («me gusta esa pulsera de colores que llevas»); exige que exista una cierta ceremonia de iniciación («pues cómprate una, se llevan mucho»); y exige que exista una cierta ceremonia de corrección («pero esa no, que es de niños»). La moda exige que una proporción significativa de miembros de la comunidad acepte —consciente o inconscientemente— la coerción social que supone la moda, y se pliegue a ella. Cuando no ocurre esto —cuando, por ejemplo, una marca de ropa intenta iniciar una moda y no lo consigue— entonces decimos que esa moda no ha cuajado, que no se ha llegado a implantar.

Todas estas características se aplican a la significación, como fenómeno social que es. Así, para que una nueva palabra se incorpore a la lengua, tiene que cuajar, tiene que tener éxito en ese sentido complejo en que cuaja una moda. La comunidad cogno-lingüística tiene que aceptar la nueva palabra, tiene que usarla, tiene que iniciar a otras personas en su uso, corregirse mutuamente en ese uso, y estar dispuesta a aceptar las correcciones cuando se producen.

Además, al igual que ocurre con la moda, el significado no se puede imponer dictatorialmente: exige la voluntad —generalmente inconsciente— de usar esa palabra o expresión de una determinada manera. Así en efecto, cuando se prohíbe el uso de una palabra, suele aparecer

un eufemismo que la sustituye; cuando escuchamos algo que sabemos que está dicho por pura obligación, ponemos su valor comunicativo en cuarentena; y ni siquiera la intención declarada de usar una palabra en un determinado sentido es prueba de que la palabra vaya a significar eso (cuántos libros hay, por ejemplo, que introducen definiciones o convenciones notacionales, y luego no son coherentes con ellas).

Tampoco es posible, por último, que una sola persona dote de significado a una palabra u oración, por la sencilla razón de que el significado en los lenguajes naturales depende de la conducta de la comunidad en su conjunto, no de lo que una única persona haga. Y es que, aunque existiera un lenguaje genuinamente privado —es decir, un lenguaje de auto-comunicación, no deudor ni subsidiario del lenguaje natural en ningún sentido— la significación en el seno de ese lenguaje sería distinta, al faltarle el mecanismo de fijación del significado propio de los lenguajes naturales, que es un mecanismo social.

Claro que la comparación entre el significado y seguir una moda tiene sus límites, y conviene señalarlos también (aparte de diferencias obvias, como que las expresiones lingüísticas comunican contenidos proposicionales de un modo que no lo hace la ropa, etc.). Así por ejemplo, en el caso de la moda hay mayor control consciente del individuo con respecto a sus decisiones de vestuario, y parece más sencillo, al menos en principio, rastrear las motivaciones para las mismas. Mientras que en el caso del lenguaje, la conversación fluida obliga a una velocidad en las elecciones de uso que hacen que la situación no sea comparable. Y además, una prenda de vestir, por ejemplo un sombrero, puede seguir existiendo aunque no esté de moda o nadie se lo ponga, mientras que el significado de la palabra «sombrero» desaparecerá si todo el mundo deja de hablar de los sombreros¹.

¹ Esto puede resultar extraño, pero es una consecuencia directa del modelo procesual del significado. Enseguida volveremos a ello.

1.3. Ahora bien, el proceso de interacción que sustenta el significado no es solamente social, sino también de interacción con el entorno. Por ejemplo: el suelo es el sitio al que caen las cosas cuando no tienen nada que las sujete —salvo las que pesan muy poco, o las que vuelan. Detrás de ese caerse las cosas se encuentra, naturalmente, la gravedad, que es la atracción hacia la Tierra que experimentan los cuerpos situados en su superficie. Pues bien, si la gravedad desapareciese, o si nos fuésemos todos a vivir a un lugar de gravedad cero, no cabe duda que el uso de la palabra «suelo» se vería afectado.

Otro ejemplo: la comida es aquello que nos quita el hambre y nos da la energía necesaria para seguir viviendo. Así es nuestra constitución biológica. Pues bien, si de pronto cambiase esa constitución, y desapareciera nuestra hambre y nuestra necesidad de ingerir alimentos, no cabe duda que el uso de la palabra «comida» se vería afectado.

Ni la gravedad ni nuestra necesidad de alimentos son cosas que hacemos, sino cosas que pasan, o cosas que nos pasan. Ni la gravedad ni nuestra necesidad de alimentos son, propiamente hablando, «usos». En consecuencia, aunque es correcto decir que nosotras usamos las palabras «suelo» y «comida» en relación a esos dos fenómenos naturales, no es totalmente exacto decir que el significado de esas palabras se agota en su uso. El significado de esas palabras exige que nuestro uso se produzca en interacción con ciertos fenómenos naturales, sin los cuales ese uso —el uso que tienen actualmente— no sería posible. Es por ello que, para una completa explicación del significado, la mención a tales fenómenos naturales, y a nuestra interacción con los mismos, resulta imprescindible.

Además, ocurre que este tipo de fenómenos naturales ayuda a la fijación del significado de forma crucial, tanto en el lenguaje humano como en otros sistemas de comunicación animal. Así por ejemplo, la importancia de avisar de una fuente de alimento reviste un interés

compartido de forma natural por la comunidad, y contribuye a *hacer* comunidad: no solo hay un interés común en alimentarse, sino con frecuencia hay interés en cooperar unos con otros en la obtención de alimento; y la misma sensación de hambre cuando faltan alimentos, así como la sensación de saciedad que proporciona su ingesta, facilitan la fijación de un significado que corresponda a ese ámbito de interés compartido que está en la base de lo que denominamos «comida».

1.4. Ello permite también explicar la aparición de los primeros vocablos de un lenguaje natural, de un modo particularmente verosímil. Así por ejemplo, la emisión espontánea de un cierto bramido al encontrar comida, en especial uno que anticipe el ruido bucal de la masticación, puede dar inicio a una ceremonia de imitación en la que poco a poco se vaya forjando una primera onomatopeya («ñam-ñam»). Al principio no se trataría de una onomatopeya significativa, sino solo de un juego consistente en proferir esos sonidos en presencia de comida. Ahora bien, la repetición reiterada de ese juego puede dar lugar a un caso en que, por casualidad, un miembro de la comunidad encuentra comida, vuelve al grupo emitiendo la onomatopeya, y se encuentra con que el resto del grupo le rodea y le sigue hasta que les muestra dónde está. Aunque ese miembro pionero no tuviera intención comunicativa en ese primer momento, sino que solo estuviera practicando el juego en una circunstancia distinta (en ausencia de comida visible), la respuesta social a su emisión forja el comienzo de un nuevo uso de la onomatopeya, ahora sí, como instrumento de comunicación. Es decir, forja el inicio de un juego nuevo que consiste en emitir la onomatopeya para alertar al grupo de que se ha descubierto una fuente de alimento (una oportunidad para saciar el hambre).

Para que ese juego nuevo llegue a calar, dos cosas tienen que volverse costumbre en el grupo: la primera, que cuando un miembro

encuentre comida, con frecuencia vuelva al grupo emitiendo la onomatopeya; la segunda, que cuando el grupo escuche la onomatopeya, con frecuencia siga a quien la ha emitido esperando comer (anticipando la salivación, por ejemplo). Entonces podemos decir que estamos ante una emisión lingüística genuinamente comunicativa: una emisión cuyo significado quedará delimitado por ese escueto ámbito de acciones socio-ambientales con las que el uso de la onomatopeya está, en ese momento, entrelazado. Creo que no es descabellado suponer que la repetición de este tipo de juegos y otros similares, poniendo por medio todos los conatos frustrados y todos los años de evolución que sean necesarios, podría ser parte de la explicación del origen del significado en los primeros lenguajes naturales.

1.5. El modelo procesual del significado se opone diametralmente a aquella concepción según la cual los significados son «ideas flotantes», a la espera de que alguien las capte². En (Picazo, 2014, pp. 715-716) comparé la existencia de los significados con la existencia de los ríos, en cuanto a que cada río debe su existencia al ciclo del agua en su cuenca, y no puede existir si ese ciclo se paraliza o se perturba gravemente. El río es una entidad material, producto de un conjunto de procesos materiales. El significado, por su parte, es un fenómeno inmaterial, pero también debe su existencia a un conjunto de procesos materiales: aquellos en los que se concreta la interacción de la comunidad cogno-lingüística, entre sí y con el entorno. Para que exista un significado, tienen que darse las interacciones relevantes. Al igual que sucede con la moda o con tantos otros fenómenos sociales, el significado en los lenguajes naturales es un fenómeno inmaterial, que emerge de la conducta y de otros procesos materiales que acontecen en las sociedades humanas.

² La expresión «ideas flotantes» en este contexto me fue sugerida por José López Martí. En (Picazo, 2014, p. 726) escribí: «Los significados no son entidades estáticas, que floten en el aire».

Por eso dije antes que el significado de la palabra «sombrero» desaparecerá si todo el mundo deja de hablar de los sombreros. El hablar de los sombreros es, bajo mi concepción, como un ciclo hidrológico que alimenta el río consistente en el significado de la palabra «sombrero». De acuerdo con esto, si todo el mundo deja de hablar de los sombreros entonces el concepto de sombrero desaparece, deja de estar fijado dentro sus límites particulares. Porque lo que fija esos límites es justamente el uso social de las palabras que corresponden a ese concepto, es decir, la práctica y reconocimiento mutuo de uso comunicativo en relación a tales palabras³.

Por otra parte, el hecho de que un concepto se haya perdido no significa que no pueda volver de nuevo a la existencia más adelante, animado por una nueva comunidad cogno-lingüística. Al igual que un río que ha quedado como cauce seco por ausencia de lluvias durante largo tiempo, puede volver a la vida si llueve de nuevo en su cuenca, y el agua vuelve a fluir por él regularmente. En este sentido, es interesante constatar que cuando se reconstruye un concepto ya perdido a partir de pruebas históricas, puede ocurrir una de estas dos cosas: o bien la nueva comunidad cogno-lingüística no está interesada en hacer un uso del concepto reconstruido —sino solo en recrear el uso anterior—, o bien la nueva comunidad cogno-lingüística se dispone a recuperar ese concepto para volver a usarlo de forma activa, como pieza genuina de comunicación.

En el primer caso, el único criterio de corrección en el uso del concepto reconstruido seguirán siendo las pruebas históricas. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación sobre el concepto de flogisto en la química de los siglos XVII y XVIII: hay indagaciones

³ Es verdad que esos límites, cuando existen, suelen ser vagos (es decir, permiten casos dudosos de aplicación). Pero ello no equivale a que no haya criterio de aplicación. De hecho, no puede haber duda en la aplicación de un criterio si no existe criterio del que dudar.

actuales sobre este concepto, pero nadie pretende incorporarlo a la física actual.

En el segundo caso la situación es distinta: el uso activo supone un patrón de corrección en sí mismo, así como la posibilidad de que aparezcan matices nuevos. Un ejemplo de este segundo caso podría ser la reintroducción de Heidegger del concepto griego de *alétheia* bajo su propia impronta filosófica (cf. p. ej. Inwood, 1999, pp. 13-15). En la medida en que una parte de la comunidad filosófica ha vuelto a usar el concepto, y concede a Heidegger el rango de patrón de uso, se puede decir que este ha cobrado vida nueva, o que ha reiniciado con modificaciones su vida anterior⁴.

2. Significados sin procesos

2.1. La concepción del significado más diametralmente opuesta al modelo procesual es la que llamaré «concepción del significado como ideas flotantes». Dicha concepción consta de dos tesis, una superpuesta a la otra: en primer lugar, los significados se identifican con

⁴ Aplicando el mismo razonamiento, es incorrecto decir que gracias a la piedra Rosetta hemos conseguido averiguar lo que significan los jeroglíficos egipcios. Los jeroglíficos egipcios dejaron de significar en el momento en que desapareció la comunidad lingüística que los utilizaba para comunicarse. Lo que la piedra Rosetta permitió conocer es lo que los jeroglíficos *significaban* en la época en que estaban en uso en la comunidad egipcia. Y en la medida en que estos signos no vuelvan a ser utilizados como herramientas genuinas de comunicación, sino solo como objetos a investigar históricamente, no será correcto decir que han vuelto a la vida. De la misma manera, por el hecho de investigar un río seco, y averiguar cuánta agua circulaba por él, el río no vuelve a llenarse; ni tampoco por el hecho de investigar una prenda que estuvo de moda, y averiguar exactamente en qué consistía aquella moda y cuánto tiempo duró, etc., se puede decir que esa prenda está de moda otra vez. (La mención a los jeroglíficos y la piedra Rosetta en este punto me fue sugerida por Alejandro Villa Torrano).

ideas, esto es, con contenidos mentales (objetos que la mente humana es capaz de elaborar o aprehender); en segundo lugar, dichas ideas se consideran autosubsistentes (esto es, objetos que existen sin necesidad de que haya una mente para captarlos).

La tesis según la cual los significados son ideas podemos verla expuesta con claridad en las siguientes citas de Agustín de Hipona y John Locke:

No tenemos otra razón para señalar, es decir, dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal (Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, 396-427 d. C., Libro II, Cap. II, § 3);

Resulta, pues, que el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas; y las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1689, Libro III, Cap. 2, § 1).

La tesis según la cual las ideas son entidades autosubsistentes la podemos leer en este extracto de Frege:

Decimos que una oración expresa un pensamiento (Frege, «El pensamiento», 1918, p. 54);

Así por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero. No necesita portador. No es verdadero solamente desde que fue descubierto; al igual que un planeta, ya antes de que alguien lo hubiese visto estaba en interacción con otros planetas (Frege, 1918, pp. 69-70);

¿Cómo actúa un pensamiento? Siendo captado y tenido por verdadero [...] Si, por ejemplo, capto el pensamiento que expreso en el teorema de Pitágoras, la consecuencia puede ser que lo reconozca como verdadero y, además,

que lo aplique al tomar una decisión que dé lugar a la aceleración de las masas (Frege, 1918, p. 84)⁵.

Dummett ha calificado la posición de Frege a este respecto como mitológica, sobre la base de tres objeciones: (i) no explica cómo los pensamientos, siendo entidades de un reino separado de realidad, pueden versar sobre entidades de los otros reinos; (ii) no explica en qué consiste el mecanismo de captación por el cual los pensamientos son apprehendidos por la mente humana; (iii) no explica, en definitiva, cómo es que los pensamientos vienen a convertirse en significados de nuestras expresiones lingüísticas (Dummett, 1986, pp. 251-252).

Ahora bien, a pesar de las críticas recibidas, este tipo de platonismo semántico sigue siendo moneda común entre muchos filósofos

⁵ En realidad, Frege distingue entre el tipo de contenido mental que es idiosincrásico de cada mente individual, y el tipo de contenido que es «universal», es decir, que comparten por igual todas aquellas mentes que lo han conseguido captar. Frege llama al primero «representación» (*Vorstellung*), y reserva el término «pensamiento» (*Gedanke*) para este último: «[T]oda representación tiene solamente un portador: dos personas no tienen la misma representación» (Frege, 1918, p. 67); «Cuando se capta o se piensa un pensamiento no se lo crea, sino que se entra en una determinada relación con él, que ya existía antes; una relación que es distinta de la de ver una cosa o la de tener una representación» (Frege, 1918, p. 70, nota 5); «Aunque el pensamiento no pertenece al contenido de conciencia del que piensa, sin embargo algo en la conciencia tiene que apuntar al pensamiento. Pero esto no debe ser confundido con el pensamiento mismo» (Frege, 1918, p. 80). La diferencia así trazada resulta problemática, porque deja sin explicar la forma en que un pensamiento conecta con aquello que apunta a él en cada conciencia particular (y que será, presumiblemente, una representación); pero al margen de esa dificultad, parece claro que el tipo de contenido mental al que la teoría del significado como ideas necesita apelar no puede ser algo idiosincrásico de cada mente individual, sino algo compartido por todas aquellas mentes que, por medio del lenguaje, se comunican ese contenido.

actuales. Un ejemplo cristalino de ello lo tenemos en la siguiente cita de Rodríguez-Pereyra⁶:

Para que la rosa sea roja no se requiere que la proposición de que la rosa es roja sea propuesta. Pero que la rosa sea roja requiere que haya algo significativo que puede ser dicho o pensado, a saber, la proposición de que la rosa es roja. Porque si la rosa es roja, entonces la proposición de que la rosa es roja es verdadera, y por consiguiente la proposición existe. En consecuencia, necesariamente, la rosa es roja si y sólo si la proposición de que la rosa es roja es verdadera. Y por tanto, el que la rosa sea roja requiere que la proposición sea verdadera no menos que el que la proposición sea verdadera requiere que la rosa sea roja (Rodríguez-Pereyra, 2009, § 4).

2.2. Dos de los mayores opositores a la teoría de los significados como ideas flotantes han sido Wittgenstein,

El significado de una palabra ha de ser definido por sus reglas de uso [...] Dos palabras tienen el mismo significado si tienen las mismas reglas de uso (*Cambridge Lectures 1932-1935*, 1932-1935, I, § 2);
[S]i tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su *uso* (*Los cuadernos azul y marrón*, 1933-1935, p. 31)⁷;
No nos interesan los procesos psicológicos que sabemos por experiencia que acompañan a una oración (*Gramática filosófica*, 1932-1934, I, § 6),

y Quine:

⁶ Más citas recientes en esta línea se mencionan en (Picazo, 2014, pp. 721-725).

⁷ Las cursivas están como en el original, a menos que se indique lo contrario.

Dewey fue explícito sobre esta cuestión: «[...] el significado [...] no es una existencia psíquica; es primariamente una propiedad de la conducta» («Relatividad ontológica», 1968, p. 44 [en referencia a J. Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, 1925]);

La semántica acrítica es el mito de un museo en el cual las piezas son significados y las palabras son rótulos [...] La objeción fundamental del naturalista a esta visión no es una objeción a los significados sobre la base de que son entidades mentales, aunque ésta sería una objeción suficiente. La objeción fundamental persiste incluso si tomamos las piezas rotuladas no como ideas mentales, sino como ideas platónicas o incluso como los objetos concretos denotados. La semántica está viciada por un mentalismo pernicioso en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta (Quine, 1968, pp. 44-45).

Es en estos dos autores, de hecho, en quienes más me he inspirado en mi reflexión sobre el modelo procesual, aunque hay puntos importantes en que difiero de ellos. En concreto, ni Quine ni Wittgenstein enfatizan suficientemente la relevancia que tiene para la teoría del significado la interacción de la comunidad cogno-lingüística con su entorno. Y ninguno de los dos enfatiza suficientemente el carácter procesual de la significación, aunque es cierto que la idea de «uso» remite a un proceso.

Además, tanto Wittgenstein como Quine fueron demasiado lejos en su rechazo a que los procesos psicológicos pudieran tener relevancia alguna para la teoría del significado. Negar que los significados se identifiquen con estados mentales o psicológicos no implica que este tipo de procesos sea completamente irrelevante para la teoría del significado. El uso competente del idiolecto de la cata de vinos, por ejemplo, exige una especialización fisiológica de la percepción olfativa que no se puede presuponer al hablante ordinario. Y el hecho de que la gradación claro/oscuro resulte inaplicable al significado de las palabras «infrarrojo» y «ultravioleta», a diferencia de lo que ocu-

re con los nombres del resto de colores del arco iris, sin duda tiene que ver con nuestra imposibilidad fisiológica de percibir directamente esas dos franjas de ondas luminosas, a ambos extremos del arco. Nuestra psicofisiología es parte del proceso global de interacción del cual emerge el fenómeno del significado, y su relevancia para la explicación de ese proceso no puede ser descartada de antemano.

Por último, aunque Quine es un naturalista convencido, su teoría del lenguaje no abunda precisamente en estudios empíricos en los que sustanciar sus tesis, ni en indicaciones sobre el tipo de estudios que convendría acometer. Y sí es rica, en cambio, en disquisiciones de sillón y experimentos de pensamiento (como el de «gavagai» y la traducción radical), enfocados directamente a la introspección, o al contraste de intuiciones introspectivas con otros investigadores. Por su parte, también la metodología que Wittgenstein preconiza y practica en su investigación semántica es eminentemente analítica⁸. Pero si el lenguaje es un fenómeno empírico, que emerge de procesos empíricos, entonces ¿cómo no ha de ser relevante la investigación empírica para estudiarlo? Es cierto que el investigador, como hablante competente, posee un conocimiento de primera mano de su propia lengua; pero se trata de un tipo de conocimiento práctico (una habilidad), que por sí sola no le proporciona una explicación teórica sobre su mecanismo de funcionamiento, y a veces incluso hace más difícil encontrarla⁹.

⁸ «Tampoco nos interesan los hechos empíricos sobre el lenguaje considerados como tales» (Wittgenstein, 1932–1934, I, 30); «Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideradas científicas ... Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje ... no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido» (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1953, I, §109).

⁹ En (Picazo, 2015) señalo cuatro lugares en la obra de Quine en los que su investigación semántica se ve contaminada por su propia competencia lingüística, hasta

La metodología de análisis lógico-introspectivo delata, en definitiva, un reducto de adhesión al platonismo semántico. En efecto, solo si pienso que el lenguaje está «en mi cabeza» entonces siento que no hay necesidad de mirar más allá. Por el contrario, bajo un enfoque genuinamente empírico del significado, en el que este se contempla como un fenómeno social más, la investigación empírica aparece como la herramienta natural para abordar su estudio¹⁰.

2.3. En perspectiva, veo la historia de la teoría del significado como una sucesión de etapas, en las que el objeto de análisis ha ido descubriendo sus distintas capas de complejidad. Así, en un primer estadio el significado de la palabra aparece como una entidad aislada, auto-subsistente —a modo de astro solitario, que se va desplazando por el mundo de las ideas. En un segundo momento, Frege advierte que el significado de la palabra no debe ser analizado con independencia de la oración en que aparece¹¹. Algunas décadas después, aludiendo a ese paso dado por Frege, Quine proclama a su vez que el significado oracional tampoco debe tomarse como unidad de análisis, sino el lenguaje entero al que pertenece, conjuntamente con el corpus de creencias que ostentan sus usuarios¹². En un cuarto momento (cro-

caer en la inconsistencia.

¹⁰ Es cierto que la historia que conté en §1.4 (y que volverá a aparecer en §3.3) constituye una pura invención. Sin embargo, esa historia no se usa aquí a modo de experimento de pensamiento del cual extraer una tesis filosófica. La función de tal relato, en efecto, es sólo la de ilustrar el tipo de hechos que la investigación empírica podría ayudar a establecer — si no con respecto momento primigenio mismo en que surge el lenguaje, al menos con respecto a los ecos de ese momento inicial que puedan resultar detectables en la interacción lingüística actual.

¹¹ Es su célebre principio contextual, cf. p. ej. (Frege, *Fundamentos de la aritmética*, 1884, Introducción, p. 20, y § 60).

¹² «[...] la importante reorientación de la semántica por la cual se pasó a ver el vehículo primario de la significación en el enunciado y no en el término. Esta reorienta-

nológicamente solapado con el tercero), Wittgenstein subraya la necesidad de poner el significado en el contexto de la forma de vida de la comunidad lingüística¹³. Y lo que yo sugiero ahora es enfatizar la consideración del entorno en el que vive la comunidad, los aspectos de la interacción con ese entorno que son relevantes para la fijación del significado, y el carácter procesual y genuinamente empírico del fenómeno de la significación entero.

De esta manera, la concepción inicial del significado de la palabra como una esfera perfecta, sin aristas, va dando paso a otra concepción más compleja, en la que el significado aparece como una pieza de puzle, llena de entrantes y salientes. Una pieza cuyos lados tienen que tener las características adecuadas para encajar en varios puzles (la oración, el lenguaje, el conocimiento, la comunidad, el entorno), porque si no tiene la forma adecuada para encajar en esos otros puzles, y si no se contempla como imbricada en ellos, entonces deja de funcionar como pieza significativa, es decir, desaparece su funcionalidad como engranaje de la comunicación y el conocimiento lingüísticos.

La parte más difícil de este cambio de mentalidad es, sin duda, el abandono del platonismo semántico en favor de la concepción social del significado. Es tal la tensión entre estas dos cosmovisiones, hay tanta diferencia entre las consecuencias que emanan de cada una, y es tal la dificultad de transitar de la una a la otra, que podemos afirmar que nos encontramos ante un auténtico cambio de paradigma filosófico. Yo creo que este cambio está actualmente en curso, y veo a Wittgenstein y Quine como los dos grandes pioneros

ción, ya explícita en Frege [...]» (Quine, «Dos dogmas del empirismo», 1951, § 5, p. 72); «Lo que ahora afirmo es que nuestra red sigue siendo de mallas demasiado estrechas incluso cuando tomamos el enunciado entero como unidad. La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia» (Quine, 1951, § 5, p. 76).

¹³ «[I]maginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (Wittgenstein, 1953, I § 19).

del mismo. Aunque ni siquiera ellos, lastrados por el peso del paradigma anterior, fueron capaces de llevar este cambio hasta sus últimas consecuencias: así se explica, en efecto, su oposición extrema a lo mental, como maniobra de diferenciación del paradigma del que querían huir, pero llevada demasiado lejos; y así se explica su adhesión a la metodología lógico-introspectiva, más propia del platonismo mentalista que de la nueva visión del lenguaje que tan esforzadamente trabajaron por alumbrar.

3. Verdad y vaguedad

3.1. Para terminar este artículo voy a señalar, a modo de ejemplo, dos problemas en filosofía del lenguaje respecto de los cuales la aplicación del modelo procesual del significado puede arrojar alguna luz. Empezaré con la cuestión de la vaguedad.

Vamos a tomar un caso sumamente sencillo, el enunciado (*h*) «Hay humedad». Al hablar de *h* me refiero al acto de habla consistente en pronunciar la oración «Hay humedad» en circunstancias ordinarias, en las que la interpretación razonable de dicho acto de habla es como acto de habla declarativo, realizado con intención de afirmar que el ambiente del lugar de conversación es un ambiente húmedo. Esta presentación presupone un conjunto de asunciones previas que, en rigor, no se pueden hacer en ausencia de una teoría semántica que permita dar cuenta de cada una de ellas independientemente; pero supondremos que hemos podido salvar esos escollos iniciales, por mor del argumento.

La medida del grado de humedad a partir del cual se justifica la emisión de *h* por parte de un hablante competente es algo que no se puede anticipar, es justamente el tipo de dato que no por ser hablantes competentes tenemos la capacidad de explicitar. En efecto, como hablantes tenemos la habilidad de hacer un uso correcto de *h* a partir

de nuestra propia percepción sensorial de la humedad ambiente; pero esa habilidad es bien distinta de la capacidad de explicitar teóricamente el umbral que estamos manejando para hacer ese uso. Para determinar el umbral a partir del cual la emisión de *h* está justificada, necesitaremos contar con una serie de elementos: en primer lugar, una escala de medida de la humedad; en segundo lugar, un aparato de medición; y en tercer lugar, necesitaremos realizar las comprobaciones correspondientes a partir de un muestreo de hablantes suficientemente representativo. Es en esas condiciones en las que podemos intentar determinar un dato numérico correspondiente a la emisión justificada de *h*, y es entonces cuando el problema de la vaguedad se plantea propiamente.

¿En qué consiste el problema de la vaguedad, planteado en tales términos? Pues consiste en el hecho de que no todos los hablantes competentes, ni siquiera un mismo hablante en distintas ocasiones, apreciamos que *h* está justificado en las mismas condiciones de humedad exactamente. El estudio empírico al que me acabo de referir no arrojará un número exacto como umbral para la emisión justificada de *h*, sino un intervalo. E incluso estudios empíricos distintos, realizados en distintas ocasiones, arrojarán intervalos ligeramente diferentes también.

Entonces ¿qué es lo que nos permite comunicarnos, a través de tales diferencias? Pues precisamente el hecho de que nosotros y nosotras, como hablantes competentes, ya contamos de un modo tácito con ellas: estamos dispuestos a admitir la duda en determinados casos —que vendrán a coincidir, aproximadamente, con las franjas de umbral detectadas en los estudios empíricos. Y estamos dispuestos a matizar la aseverabilidad de *h* en distintos grados de firmeza —grados de firmeza que, a su vez, estarán correlacionados con su lugar en la escala de medida. El hecho social, estadísticamente comprobable, de una coincidencia conductual así vertebrada, es lo que dota de significación

a un enunciado prototípicamente vago como *h*, y es lo que explica su uso como instrumento comunicativo a pesar de esa vaguedad.

3.2. La aplicación de este tipo de perspectiva «mundana» puede ayudar también a revisar el concepto de verdad, liberándolo de cargas metafísicas como la teoría de la correspondencia, pero sin caer en la trivialización de las teorías identitaria o desentrecomilladora. Es cierto que, en calidad de hablantes competentes, todos tenemos la habilidad de determinar cuándo un enunciado de nuestra lengua es verdadero, suponiendo que contemos con los elementos de juicio necesarios. Pues bien, a lo que tiene que ayudarnos el modelo procesual del significado es a encontrar características distintivas de la emisión lingüística verdadera que vayan más allá de la constatación de esa habilidad.

Un aspecto revelador, en este sentido, es el modo en que la constatación de que una declaración es verdadera potencia la significación, es decir, alimenta el proceso global del que emana el carácter comunicativo de la oración utilizada, y contribuye a cerrar el ciclo. Mientras que, por su parte, la constatación de que una declaración es falsa (tanto si se trata de una falsedad intencionada, como si el/a hablante estaba siendo sincero/a, pero se equivocó) tiene un efecto desgastador del engranaje comunicativo: invita a un reajuste (a una corrección, o a una rectificación) al respecto de esa declaración, sin el cual la comunicación lingüística resulta dañada.

De hecho, como mencioné en (Picazo, 2014, p. 715), en el supuesto de que un/a hablante emitiera únicamente declaraciones falsas una detrás de otra, y asumiendo que no encontraríamos la manera de reinterpretar sus palabras para darles un sentido aceptable, la comunicación con esa persona se interrumpiría, se volvería imposible. Lo que ocurriría en un caso así no es que seguiríamos indefinidamente tomando sus declaraciones en sentido literal, y extrañándonos por cada

una de ellas. Lo que ocurriría es que llegado un momento dejaríamos de tomar en serio lo que nos está diciendo esa persona, y pondríamos en entredicho el valor comunicativo de todo lo que sale por su boca.

3.3. Además, la transmisión de una falsedad (tanto si se trata de una falsedad intencionada como si se trata de una equivocación) se hace siempre sobre la base de una convención comunicativa previa. Lo cual contrasta con la ceremonia social que origina la significación, la que la inaugura y cimenta su funcionamiento, que tiene que consistir necesariamente en la transmisión de una información verdadera. Así, volviendo al escenario idealizado descrito en § 1.4, el descubrimiento de la utilidad comunicativa de la onomatopeya se produce en el momento en que, quien ha emitido esta en ausencia de comida visible, conduce al grupo al lugar donde está el alimento. La comprobación de que ese alimento existe, y la saciedad obtenida por su ingesta, es lo que refuerza de modo crucial el juego consistente en emitir la onomatopeya para alertar al grupo de que se ha encontrado comida. La veracidad de la alerta conduce a un refuerzo positivo que alimenta la repetición del juego, consolida sus límites, y hace transparente a los miembros del grupo el carácter comunicativo del juego en su conjunto.

Por el contrario, supongamos que, sobre la base de este juego ya establecido, se produce el caso de un miembro del grupo que emite la onomatopeya, pero después no es capaz de llevar al grupo ante la comida. Pues bien, ello tendrá sin duda un efecto desgastador sobre la práctica del juego. En efecto, un caso así desgastará, en un primer nivel, la credibilidad de ese miembro del grupo, es decir, desgastará la significación de la onomatopeya en labios de ese miembro en concreto. En un segundo nivel, y en grado menor, desgastará la significación de la onomatopeya en labios de cualquiera. Y en un tercer nivel, y en grado mínimo, el descubrimiento de esa falsedad rudimentaria

tendrá un efecto desincentivador de la atención hacia cualquier otra emisión comunicativa.

Claro que caracterizar la verdad como algo cuya constatación potencia la significación, y caracterizar la falsedad como algo cuya constatación la debilita, no constituye un análisis definitivo, porque hay muchos otros factores involucrados en el proceso global de la comunicación, que contribuyen a fomentar o a desgastar la significación de diferentes maneras. Pero creo que puede ser un buen paso en la dirección de sacar el estudio de esta noción fuera del terreno del análisis lógico, y acercarlo al terreno empírico y realista del resto de las ciencias sociales.

Agradecimientos

He tenido la oportunidad de discutir versiones preliminares de este artículo en las universidades de Murcia y Granada, y me gustaría expresar mi agradecimiento, en particular, a Juan José Acero Fernández, Lilian Bermejo Luque, David Bordonaba Plou, Paco Calvo, Marta Luisa Cecilia Martínez, María Cerezo, Samuel Cuello Muñoz, Víctor Fernández Castro, Pedro Fernández Martínez, Nemesio García-Carril Puy, Alfonso García Marqués, José Luis Liñán Ocaña, Eduardo Martínez Cano, Fernando Martínez Manrique, Patricio Peñalver Gómez, Manuel de Pinedo García, Vicente Raja Galián, y Alberto Neftalí Villanueva Fernández, por las aportaciones recibidas. Además, estoy especialmente agradecido a Colin Howson, José López Martí y Alejandro Villa Torrano, por numerosas críticas y sugerencias a versiones previas de este artículo, que han contribuido notablemente a su mejora.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (396–427 d. C.), *Sobre la doctrina cristiana*. Aquí citado por la ed. de B. Martín en *Obras de San Agustín, vol. XV*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, pp. 45-285.
- Dummett, M. (1986), «Frege's Myth of the Third Realm». Aquí citado por la ed. en M Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 249-262.
- Frege, G. (1884), *Fundamentos de la aritmética: Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. Aquí citado por la ed. de J. Mosterín, trad. U. Moulines, 2.ª ed., Barcelona: Laia, 1973.
- (1918), «El pensamiento: una investigación lógica». Aquí citado por la ed. y trad. de L. Ml. Valdés Villanueva, en G. Frege, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 49-85.
- Inwood, M. (1999), *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Locke, J. (1689), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Aquí citado por la ed. de J. A. Robles y C. Silva, trad. E. O'Gorman, 2.ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Picazo, G. (2014), «Truths and Processes: A Critical Approach to Truthmaker Theory», *Philosophia* 42(3), pp. 713-739.
- (2015), «Four Quine's Inconsistencies», *Organon F* 22(2), pp. 163-177.
- Quine, W. van O. (1951), «Dos dogmas del empirismo». Aquí citado por la trad. de M. Sacristán, en W. v. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962.

- (1968), «Relatividad ontológica». Aquí citado por la trad. de J. Ll. Blasco, en W. V. Quine, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974, pp. 43-91.
- Rodríguez-Pereyra, G. (2009), «Postscript to “Why truth-makers”», en E. J. Lowe y A. Rami (eds.), *Truth and Truth-Making*, Stocksfield: Acumen, pp. 242-250.
- Wittgenstein, L. (1932–1934), *Gramática filosófica*. Aquí citado por la ed. de R. Rhees, trad. de L. Felipe Segura, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- (1932–1935), *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1932–1935*, ed. por A. Ambrose a partir de las notas de A. Ambrose y M. Macdonald, Oxford: Blackwell, 1979.
- (1933–1935), *Los cuadernos azul y marrón*. Aquí citado por la trad. de F. Gracia Guillén, Madrid: Tecnos, 1968.
- (1953), *Investigaciones filosóficas*. Aquí citado por la trad. de A. García Suárez y U. Moulines, México: Instituto de investigaciones filosóficas y Barcelona: Crítica, 1988.