**WARNOCK, G.J**. (1989). *J.L. Austin. The Arguments of the Philosophers.* London: Routledge.

***II***

***Perception and otres Matters***

P. 10

Consideremos las líneas generales de un argumento que, siguiendo muy de cerca a Ayer, se podría escribir así: el hombre corriente cree que, en la percepción, es directamente consciente de las cosas materiales. Pero la recurrencia de “ilusiones” –de refracción, reflexión, espejismos, visión doble, alucinaciones– muestra al menos que esto no siempre puede ser cierto. Porque en estos casos, o no hay ninguna cosa material de la que él sea consciente, o las cosas no son en realidad como le parecen. En tales casos debe ser algo más de lo que el perceptor tenga conciencia directa; llamemos a este tipo de elemento, el objeto de la conciencia directa, con el término técnico "*dato sensoria*l". Pero ahora estos casos de "ilusión" en los que el perceptor es engañado por sus sentidos no son intrínsecamente distinguibles de aquellos en los que no está tan engañado. Esto significaría que hay razones para concluir que lo que percibe directamente es siempre un dato sensorial, nunca una cosa material como supone el hombre corriente; y estos datos sensoriales serán a veces "verídicos", a veces "engañosos": las cosas a veces son como parecen, pero a veces no.

p. 11

Hay muchos más detalles, por supuesto, en el análisis que hace Austin de esta parte del “argumento” tradicional, pero creo que ya es posible resumir lo que primero intenta mostrar y (seguramente) logra mostrar. La alegación implícita es (en esta etapa) que el "argumento de la ilusión" efectivamente socava las creencias del hombre común y muestra que, en sus puntos de vista generales sobre la percepción cotidiana, está de alguna manera equivocado. La contra alegación es simplemente que no demuestra tal cosa. El "hombre corriente" simplemente no cree que cada vez que es perceptivamente consciente de algo, siempre percibe una "cosa material": por lo tanto, no tiene sentido señalar que a veces no es así; lo sabe muy bien. También es perfectamente consciente de que hay casos, a veces muy familiares por cierto, en los que de una forma u otra las “apariencias” pueden ser “engañosas”, o en los que incluso puede parecer que percibe lo que no existe en absoluto; Nuevamente, no tiene sentido señalarle que eso es así, porque no lo duda. ¿Cree que percibe las cosas "directamente"? Pero primero, no está nada claro qué significa esa pregunta; y en segundo lugar, si entendemos que significa lo que naturalmente podría significar (¿ve él, por ejemplo, alguna vez lo que está claramente ante él, lo que está mirando directamente?), entonces parece que a menudo (por supuesto, no siempre) piensa que percibe las cosas directamente y que obviamente tiene razón al pensar así. Parece, entonces, como si la idea de que el argumento basado en la ilusión socava las creencias del hombre corriente se basa en parte en una tergiversación muy descuidada de lo que el "hombre corriente" cree, y hasta cierto punto también en una descripción errónea y descuidada de los fenómenos que se supone que deben refutarlo.

p. 12

Hemos considerado, entonces, la cuestión de si el hombre corriente siempre se equivoca al creer que los objetos que percibe directamente son cosas materiales; y está bastante claro que Austin, si bien no está nada contento con los términos en que se plantea la pregunta (particularmente con las expresiones poco explicadas "directamente" y "cosas materiales"), respondería: no, no se ha demostrado que siempre está tan equivocado. Ahora debemos señalar –trayendo a escena los argumentos particulares de Ayer– que el propio Ayer da exactamente la misma respuesta, añadiendo la importante salvedad, a la que tendremos que volver, "si la pregunta... se toma como una cuestión de hecho'. Pero luego, sorprendentemente, Ayer va mucho más allá y pregunta: "¿El argumento [de la ilusión] prueba incluso que hay casos de percepción en los que tal creencia sería errónea?" . Por un lado, ya hemos señalado que ningún hombre sencillo y sensato cree, de hecho, que lo que percibe («directamente») es siempre «una cosa material»; Mientras contempla un cielo azul claro, por ejemplo, sería muy improbable que dijera por su parte, y probablemente más reacio a aceptar como sugerencia, que está directamente (o de cualquier otra manera) "percibiendo una cosa material”, porque seguramente el cielo no es 'una cosa material', ni tampoco lo es el arco iris, por poner otro ejemplo. Apenas es necesario argumentar para refutar lo que nadie cree. Pero aparte de eso, seguramente al menos algunos de los ejemplos estándar de (llamada) ilusión pueden considerarse apropiadamente para establecer al menos algo; de hecho, la mayoría de ellos (como los casos de perspectiva, refracción e "ilusión óptica") no tienen ninguna tendencia a mostrar que lo que se percibe y se considera percibido "no es una cosa material", pero seguramente hay algunos, al menos hay casos (algunos casos de alucinación, por ejemplo) en los que el sujeto realmente cree, o en todo caso muy bien puede creer, que percibe alguna cosa material, y se equivoca al pensar así. Pero Ayer va aún más lejos: el argumento tradicional no ha demostrado, sugiere, que (muy aparte de casos tan extremos como la alucinación) cualquiera de nuestras percepciones sea "engañosa" de alguna manera, incluso la del familiar palo que parece doblado en el agua. ero eso parece equivaler a decir no sólo que tales “ilusiones” no prueban todo lo que se suponía, sino que simplemente no ocurren. ¿Ayer realmente puede decir eso?

----------------------

P. 13 *Perception and Other Matters*

Bueno, no, no lo hace; y lo que realmente quiere decir, como continúa señalando Austin, es de considerable interés. Debemos recordar la salvedad señalada anteriormente: "si la cuestión... se toma como una cuestión de hecho". La afirmación que Ayer realmente hace aquí no es que un palo que es realmente recto nunca parece como si estuviera doblado, por ejemplo, sino que de alguna manera la cuestión de si es "realmente" recto o doblado no es una cuestión de hecho. Y lo mismo ocurre con otros casos; incluso cuando alucino ratas rosadas, no es una cuestión de hecho si hay o no ratas a la vista y cuáles veo.

Es la forma en que Ayer explica este punto adicional lo que Austin encuentra particularmente notable. A primera vista, por supuesto, uno podría pensar que lo que está diciendo es simplemente falso, porque en cualquier sentido ordinario, claramente, es una cuestión de hecho si un palo, que parece doblado y parcialmente sumergido en agua, es un palo recto o un palo con una curvatura. Incluso puede ser un hecho bastante importante, ya que un remero, por ejemplo, deseará que se le asegure firmemente que no se espera que reme con un remo torcido. Además, aunque el hecho de que un remo de aspecto torcido sea realmente recto puede establecerse mediante la observación común y como un hecho de ella, también es un hecho susceptible de una explicación científica bastante elaborada, ya que encaja con otros, e incluso se deriva de ellos. cosas que sabemos sobre la luz y (algunas) sustancias transparentes. ¿Por qué entonces Ayer sugiere que estas preguntas no son cuestiones de hecho?

La respuesta, tal como la ve Austin, es simple y sorprendente: lo que Ayer resulta estar diciendo es que simplemente no hay hechos sobre las “cosas materiales”, ni hechos científicos ni hechos de observación común. Si digo que el remo parece doblado pero está recto, y usted dice que está doblado, es la tesis de Ayer de que "en lo que respecta a los hechos, en realidad no hay disputa entre nosotros";6 si digo que usted y yo vemos lo mismo, y tú 'prefieres decir' que yo veo una cosa y tú otra, 'los hechos a que se refieren estas expresiones son en ambos casos los mismos'. La interpretación que se debe dar a estas sorprendentes observaciones es la siguiente: el único hecho —el único hecho que alguna vez existe— es que ocurren ciertas experiencias sensoriales; todas las demás cuestiones, cuestiones que no se refieren a los acontecimientos reales de las experiencias sensoriales, no deben considerarse cuestiones de hecho sino, en términos generales, cuestiones de lo que vamos a decir, de cómo vamos a describir las cosas, incluso de lo que decimos ‘prefiero' o 'elijo' decir. Las únicas declaraciones genuinas de hechos, o declaraciones de hechos genuinos, son aquellas que registran claramente que ocurren tales o cuales experiencias sensoriales; en todas las demás formas de discurso hablamos, en el mejor de los casos, como si hubiera hechos distintos a estos.

La queja justificada de Austin, en este punto bastante temprano, no es (todavía) que esta afirmación de Ayer sea falsa o incoherente, sino que parece, un par de cientos de páginas más adelante en su libro, ser más o menos la conclusión a la que se llega, finalmente llega.7 Si es así, es decididamente desconcertante encontrarlo afirmado, y de hecho asumido, en una etapa tan temprana, en la exposición de parte del argumento que se supone conduce a esa misma conclusión. Y de manera más inmediata, seguramente resulta inquietante encontrar la afirmación de que las cuestiones nunca son fácticas, sino que se refieren sólo a elecciones de terminología, respaldadas no por argumentos sino simplemente por la afirmación de que así es. De hecho, esa audaz afirmación tampoco significa exactamente lo que dice; porque la licencia liberal para elegir nuestra terminología preferida se concede, por así decirlo, sólo después de que los hechos concretos se hayan restringido a ser hechos sobre "fenómenos" o experiencias sensoriales; si el hombre corriente "prefiriera decir", como probablemente haría, que mediante el ejercicio de sus sentidos a veces se enteraba de hechos relacionados con mesas y sillas, Ayer seguramente se vería obligado a decir que estaba equivocado, porque no existen tales hechos.

P. 14

Podemos abordar muy brevemente el siguiente giro del argumento. Habiendo sostenido que el "argumento de la ilusión", cuando se entiende correctamente en la forma en que lo expone, no establece ninguna cuestión de hecho, Ayer continúa preguntando si tal vez sí establece algo sobre nuestro lenguaje: "¿no prueba que ¿necesitamos en cualquier caso hacer alguna modificación en nuestra forma habitual de hablar si queremos ser capaces de describir todos los hechos empíricos?'8 Ayer cree que 'incluso esta afirmación limitada' no está bien fundada; pero apoya este punto de vista de maneras que Austin (aunque no disiente del punto de vista en sí) nuevamente encuentra altamente objetables.

Lo que hay que entender, sostiene Ayer, es que “nuestra forma ordinaria de hablar” es más versátil, más flexible de lo que a veces se cree. Hay, observa de manera indiscutible y acertada, un uso "correcto y familiar" de la palabra "percibir" —y de otros verbos de percepción, como "ver" u "oír"— en el que "decir de un objeto que lo percibido conlleva la implicación de que existe»: si vi un zorro, entonces había un zorro a la vista; pero, afirma, hay otro sentido o uso de estos verbos, también "perfectamente correcto y familiar", en el que "decir de un objeto que se percibe no implica decir que existe en ningún sentido". 9. De manera similar, dice, hay un sentido de, por ejemplo, la palabra "ver" en el que no es posible que lo que se ve "parezca tener cualidades que en realidad no tiene"; pero también hay otro “sentido” en el que eso es realmente posible. Así, con estos recursos, el hablante común nunca necesita quedarse sin algo que decir. Por ejemplo, el que sufre de visión doble puede, con una sola hoja de papel ante él, negar que realmente ve dos hojas de papel (aunque tal vez así lo parezca); pero también puede decir, en otro sentido “correcto y familiar”, que realmente ve dos. Si se enfrenta al palo recto refractado en agua, se sugiere que puede negar que ve el palo (ya que “no es posible que [cualquier cosa vista] parezca tener cualidades que en realidad no tiene”); pero también puede insistir en que lo ve, en ese otro sentido en el que “no es necesario que tenga las cualidades que parece tener”. En realidad, dice Ayer, éstas son “ambigüedades” en el lenguaje corriente; pero “normalmente no son una fuente de confusión para nosotros”:10 esta “variedad de sentidos” es, después de todo, “familiar”.

Austin no está en desacuerdo con la tesis presentada sobre esta base: que el “argumento de la ilusión” no confronta el “lenguaje ordinario” con fenómenos que es incapaz de describir, de tratar coherentemente. Sin embargo, sostiene correctamente que los fundamentos así ofrecidos son, en efecto, mera fantasía lingüística. La pregunta, bastante difícil, de cómo se puede establecer que una palabra dada tiene “diferentes sentidos” y, en caso afirmativo, qué sentidos diferentes y cuántos, no se plantea explícitamente; está claro, sin embargo, que al menos algunos de los “sentidos” propuestos, y que se dice que son “correctos y familiares”, son puramente ficticios. Por ejemplo, no existe un “sentido” de la palabra “ver” tal que decir que algo se ve “no implica decir que existe en ningún sentido”. Si no hay ningún zorro a la vista, sólo por eso no puede ser que yo vea un zorro. De hecho, puedo decir del borracho que alucina que “ve ratas rosadas”, cuando sé que en realidad no se ven ratas en su vecindad; pero esto no demuestra más que que la frase "ver ratas rosadas" es una forma aceptada, más bien abreviada, de caracterizar una especie de experiencia alucinatoria, que no inducirá a error sólo en la medida en que todos los interesados sean conscientes de que se trata de una experiencia alucinatoria en cuestión; no muestra que exista, en general, ningún “sentido” especial del verbo “ver”. En general, que alguien haya visto ratas ciertamente implica que se podían ver ratas reales. Nuevamente, la palabra “ver” no tiene ningún sentido tal que lo que se ve no pueda “parecer tener cualidades que en realidad no tiene”; es posible que haya algún particular elemento —quizás imágenes residuales (si se ven)— respecto de los cuales realmente no hay distinción entre cómo “parecen” y cómo son realmente; pero eso no tiende a mostrar que exista, en general, algún sentido especial de "ver". En general, que alguien vea algo es siempre compatible con la suposición, la posibilidad, de que realmente sea en algún aspecto distinto de la forma en que se veía o le parecía. ¿Y cómo, en cualquier caso, pregunta Austin, podría haber un sentido único de “ver” en el que lo que se ve (1) debe tener las cualidades que parece tener, pero (2) puede no existir? “¿Qué debe tener las cualidades que parece tener?”11 Un lenguaje que incorporara tal “sentido” ciertamente estaría en problemas.

---------------------

P. 15

Dije al comienzo de este capítulo que *Sentido y Sensibilia* puede causar confusión en parte debido a la debilidad o inestabilidad de su objetivo dialéctico. Es en este punto del progreso de Austin cuando llama explícitamente la atención sobre este fenómeno. Consideramos primero la alegación, familiar en la tradición, de que la persona sencilla y poco filosófica adopta y expresa en sus juicios de percepción creencias que en realidad son erróneas; que el argumento basado en la ilusión demuestra que eso es cierto y, por lo tanto, justifica el argumento. para la intervención reparadora del filósofo. El propio Ayer llega a la conclusión de que esa idea está infundada, y Austin (aunque no por las mismas razones) está de acuerdo. Luego pasamos a la idea alternativa de que el argumento basado en la ilusión tal vez expone alguna deficiencia grave en el lenguaje del hombre corriente, es decir, en nuestro lenguaje ordinario. Ayer nuevamente concluye que la sugerencia está infundada: armado con “diferentes sentidos”, todos “correctos y familiares”, de verbos de percepción, el hombre corriente nunca necesita perder el lenguaje al describir los fenómenos sensoriales que puede encontrar. Sin embargo, dice ahora Ayer, aunque en su opinión así es, se demuestra que la terminología del hombre corriente incorpora en cualquier caso “ambigüedades”; y aunque estos pueden no ser engañosos para los propósitos más comunes, el filósofo considera "deseable" su eliminación. Por lo tanto, puede decidir razonablemente abrazar o aferrarse a un (supuesto) "sentido" de los verbos de percepción: aquel en el que el elemento percibido debe existir y debe tener las cualidades que parece tener. Decide utilizar verbos de percepción sin ambigüedades en ese sentido. Pero, por supuesto, encuentra que, en ese sentido, los elementos percibidos no pueden ser “cosas materiales”; porque, por supuesto, las cosas materiales a veces pueden parecer que tienen cualidades o características que en realidad no tienen, e incluso pueden parecer que existen cuando y donde no las tienen. Así, finalmente, el filósofo introduce un nuevo término especial, "**dato sensorial**", para representar aquello que se percibe en el sentido elegido por el filósofo: un dato sensorial debe ser tal que no pueda parecer que existe cuando no existe, ni parece tener cualidades que en realidad no tiene y, por lo tanto, puede ser —como ninguna otra cosa— **objeto de percepción** en el sentido del filósofo. Ése es el motivo real de la intervención terminológica del filósofo: evitar la ambigüedad.

La respuesta de Austin a todo esto es un asunto bastante complejo. Primero dice, correctamente, que esta motivación sugerida debe ser en realidad falsa, por la razón suficiente de que, de hecho, en nuestro lenguaje ordinario no existen ambigüedades como las que el filósofo supuestamente pretende eliminar. Pero continúa haciendo lo que podría parecer una sorprendente afirmación de que la falsedad de la motivación sugerida en realidad no importa; que, de hecho, evitar la ambigüedad no es asunto de Ayer en absoluto, y que la fuerza motriz, por así decirlo, detrás de sus maniobras filosóficas hay en realidad algo muy diferente, para lo cual las circunvoluciones del argumento de la ilusión y su "interpretación", no menos que la fantasía sobre los diferentes sentidos de los verbos, son de hecho totalmente irrelevantes.

---------------------

P. 16

La sugerencia de que Ayer haya expresado erróneamente la motivación de su propio argumento podría parecer sorprendente. Sin embargo, Austin tiene toda la razón; y es digno de mención que, en sus propios comentarios críticos sobre *Sense and Sensibilia*, Ayer parece haber admitido, por implicación tácita, que eso es así. Dice allí que todo el argumento de la ilusión, por más que se despliegue o se “interprete”, es en realidad bastante irrelevante para su verdadero punto:

no necesitamos confiar en el hecho empírico de que las ilusiones... realmente ocurren, es decir, no es necesario para este propósito [es decir, su propósito] que alguna vez nos dejemos engañar por las apariencias o incluso que algo realmente parezca diferente de lo que es. Basta que estas cosas sean posibles.12

Y un poco antes dice que “como he interpretado expresiones como “ver directamente”, sería *contradictorio* [cursiva mía] hablar de ver directamente cosas materiales, o cualquier parte de ellas”; y no se necesita ningún argumento empírico, por supuesto, para demostrar que una proposición que en realidad es autocontradictoria es falsa. Tenemos así la extraña posición dialéctica de que en sus últimos comentarios Ayer parece dispuesto a conceder que todo (o casi todo) lo que Austin ha dicho hasta ahora es cierto o al menos puede ser cierto y, por lo tanto, que muchos cosas que él mismo había dicho que no lo eran, pero responde que esto realmente tiene poca importancia, ya que en cualquier caso todas las cuestiones sobre la ilusión y el engaño, la refracción y la reflexión y la alucinación, sobre nuestro lenguaje ordinario y su real o ambigüedades imaginadas, no vienen al caso, son irrelevantes para cualquier posición que realmente desee proponer. Austin se habría sentido inclinado a comentar, creo, que incluso si ciertas proposiciones son realmente irrelevantes para alguna tesis importante aún no revelada, seguramente también debe serlo observar (no es meramente obtuso y obstructivo observar) que en realidad son no es verdad; y en cualquier caso, si el argumento de la ilusión y su interpretación es realmente la irrelevancia que Ayer declaró más tarde que era, se habría ahorrado mucho tiempo y problemas si lo hubiera dicho en una etapa anterior.

En este punto de la discusión de Austin —el comienzo del capítulo X de Sense and Sensibilia— el argumento cambia sustancialmente de rumbo. Queda claro que (si se me permite poner las cosas por un momento a mi manera) Ayer, en cierto sentido, no está realmente interesado en absoluto en la percepción: sin duda, esta es en gran medida la razón por la que más tarde mantuvo tal ecuanimidad frente a la queja de que algunas de las cosas que dice al respecto son falsas; En esto, dicho sea de paso, difiere tanto de Price,13 que realmente estaba extremadamente interesado en la percepción misma, como, por supuesto, de Austin. Su verdadero interés (atestiguado por el hecho de que en realidad da título a su libro) está en “los fundamentos del conocimiento empírico”; y si bien se da por sentado, razonablemente, que el conocimiento empírico presupone la ocurrencia de algún tipo de experiencia sensorial, en realidad creo que a la tesis de Ayer le importa muy poco qué tipo de sentidos, o incluso cuántos sentidos, tengamos. realmente tienen, cómo es realmente su disfrute o empleo, o incluso, como hemos visto, si alguna vez realmente nos engañan y, en caso afirmativo, cómo y por qué. El interés y los términos del debate a partir de ahora no se refieren a la percepción sino a la teoría del conocimiento. En consecuencia, primero intentaré exponer, sin duda demasiado brevemente, cuál era la posición de Ayer al respecto, y luego pasaré a la cuestión bastante complicada de evaluar el impacto de las críticas de Austin. Está bastante claro que considera que la posición, tal como la expone Ayer, está al menos errónea en aspectos importantes; Hasta dónde van sus objeciones y por qué no es tan evidente.

--------------------

P. 17

Creo que el conjunto de proposiciones de Ayer puede expresarse con razonable equidad en términos como los siguientes. Tenemos experiencias sensoriales, por ejemplo, la de sentarnos en una tumbona mientras escuchamos un cuco en el bosquecillo adyacente. Pero, en principio, es posible que uno se encuentre exactamente en ese estado sensorial (que sea exactamente como si estuviera sentado en una tumbona, etc.), cuando en realidad no se encuentra. (Ayer no necesita, como insiste, afirmar que esto sucede realmente, sólo que es en principio posible.) En tal caso, aunque tal vez no habría tumbona, ni cuco, ni bosquecillo, la experiencia sensorial en principio podría ser exactamente el mismo. Tener una experiencia sensorial es, por definición, ser consciente "directa" o "inmediatamente" de un dato sensorial. Ahora bien, si se hiciera un juicio simplemente sobre el dato sensorial mismo, sería verificable de manera concluyente; de hecho, sería verificado "directamente" por la ocurrencia de la experiencia sensorial de ser directamente consciente de ello. Y tal juicio sería "incorregible", en el sentido de que, dado que su alcance está restringido, por así decirlo, sólo a ese dato sensorial, ninguna otra experiencia, ya sea propia o ajena, ningún juicio sobre cualquier otra cosa, podría ser de importancia. Ninguna relación con él y, a fortiori, no podían demostrar que era falso ni obligar a su retractación. Tal juicio, al ser así concluyentemente verificable y, de hecho, incorregible, puede, por supuesto, ser cierto; y se puede decir que sus términos, añade Ayer, son “precisos”, en el sentido de que se refieren sólo a este dato sensorial específico y a nada más.

Cualquier juicio sobre un “objeto material” (que efectivamente significa, en este contexto, sobre cualquier cosa que no sea un dato sensorial específico) contrasta con esto en todos los puntos. Mi juicio de que oigo un cuco (que no es simplemente como si lo oyera, sino que de hecho lo oigo) necesariamente "va más allá" de la experiencia sensorial que tengo aquí y ahora, ya que me compromete con la disponibilidad, a la ocurrencia al menos posible no sólo de esta experiencia sensorial presente sino de una gran variedad (dice Ayer, de una infinitamente grande) de experiencias sensoriales apropiadas, propias o de otras personas. Una cosa material como un cuco es a la vez duradera y pública, abierta a la observación de cualquiera; en consecuencia, si juzgo, sobre la base de mi experiencia sensorial actual, que escucho un cuco, en eso 'infiero', 'asumo', o doy por sentado que los otros elementos apropiados de la experiencia sensorial, propios o la voluntad, la voluntad o el deseo de otras personas o, en principio, podrían estar disponibles. Si es así, tal juicio no puede ser verificado "directamente", porque la experiencia sensorial sobre la base de la cual se hace no es en sí misma una condición suficiente de su verdad; de hecho, no puede verificarse de manera concluyente en absoluto, porque el conjunto implícito o supuesto de otras experiencias sensoriales disponibles no es finito: por muchas que pueda encontrar consistentes con el juicio de que escucho un cuco, sigue siendo posible que nuevas experiencias sean consistentes con el juicio de que oigo un cuco negará, o negaría, ese juicio, al ser de alguna manera del tipo "incorrecto". Por lo tanto, en principio, tales juicios nunca pueden ser “ciertos”; y son inevitablemente, añade Ayer, “vagos en su aplicación a los fenómenos”, ya que no es posible estipular ningún conjunto definido de experiencias sensoriales cuya disponibilidad proporcione condiciones necesarias y suficientes para su verdad.

Debemos reconocer, entonces, sostiene Ayer, que el conocimiento empírico tiene una cierta estructura. Los fundamentos del conocimiento empírico son las experiencias sensoriales (cualquiera que sea su naturaleza precisa) o, quizás más exactamente, son proposiciones sobre los datos sensoriales individuales de los cuales en la experiencia sensorial somos o podríamos ser inmediatamente, "directamente" conscientes. . Estas proposiciones no se basan en ninguna evidencia, pero son directa y, de hecho, concluyentes, verificables; son ciertos, incorregibles, precisos. Todo lo demás es, sin duda en diversos grados, teoría, inferencia, hipótesis, extrapolación. Porque las proposiciones sobre cosas materiales (es decir, sobre cualquier otra cosa) van más allá de los datos; no son directamente verificables, por lo que se basan en evidencia, inferencia o suposición, son en principio siempre corregibles y nunca ciertas, y son (en algún sentido) vagas.

--------------------

P. 18

Consideremos primero cuáles son las objeciones de Austin a todo esto, y luego abordemos la cuestión más difícil de a qué equivalen, cuál es su “efecto” real. En primer lugar, sostiene que las proposiciones sobre datos sensoriales no podrían ser, como tales, incorregibles. Por supuesto, no está perfectamente claro (una de las principales insatisfacciones de toda la discusión es que no está claro) cómo sería realmente una "proposición de datos sensoriales", cuáles serían sus términos (intenté hacer esto), claro en mi libro sobre Berkeley, pero vemos en el último capítulo de *Sense and Sensibilia* que Austin no pensó mucho en ese esfuerzo particular);14 pero se nos dice en términos generales que el sentido, o contenido, de un dato sensorial. La proposición es tal que su verdad o falsedad debe descansar únicamente en ese mismo dato sensorial, no debe correr ningún riesgo de inferencia o extrapolación, debe estar lógicamente aislada de cualquier otra cosa y, por lo tanto, invulnerable a ella. Que eso se conceda. Pero aún así, si su proponente dice algo, está diciendo que su dato sensorial actual es de cierto carácter; ¿Y cómo es posible que, en principio, no pueda equivocarse en modo alguno al decirlo? Los riesgos extrapolatorios no son los únicos riesgos que existen. Existe la posibilidad de una descripción errónea, una clasificación errónea o una identificación errónea, no sólo por deslices lingüísticos quizá insignificantes o por el uso idiosincrásico e inofensivo de algún término descriptivo, sino también por causas tan deplorablemente conocidas de errores reales como la precipitación, la casualidad, la falta de atención debida y la falta de atención, quizás también falta de experiencia o habilidad. ¿Cómo, podríamos preguntar —cualquiera que sea exactamente un dato sensorial— podría cualquier tipo de elemento ser tal que garantice que un ser falible nunca pueda, en principio, equivocarse de ninguna manera en su juicio sobre él? Por definición de este caso, puede estar exento de la posibilidad de cometer cierto tipo de error, el que a menudo se produce tras suposiciones arriesgadas o inferencias injustificadas. Pero puede caer en errores importantes en otros aspectos y, por tanto, estar sujeto a corrección, aunque sólo sea, en algunos casos, por sí mismo.

De modo que las proposiciones de datos sensoriales, cualesquiera que sean, no son como tales incorregibles. Austin añade que tampoco son “precisos” en sí mismos. La sugerencia de Ayer parece ser que tales proposiciones son "precisas" en el sentido de que su "referencia" debe ser, por definición, absolutamente específica: cuando propongo tal proposición, se trata "de" sólo este dato sensorial y nada más. Pero la precisión (para expresar lo que dice Austin con una brevedad empobrecedora) en realidad no es una cuestión de lo que estoy hablando, sino de lo que estoy diciendo al respecto. Me preguntas qué hay en ese vaso que está sobre la mesa, y supongamos que está absolutamente claro que mi respuesta se refiere a eso y a nada más; podría responder vagamente (sin embargo, queda absolutamente claro de qué hablo) que se trata de una especie de líquido rojizo o, más precisamente, que se trata de un Médoc, Château Terre Rouge, de 1981. La información sobre un dato sensorial podría ser, sin duda, tan vaga como se quiera: "algo rosado", tal vez, o incluso "algún color oscuro u otro".

Una dificultad aquí es que nunca queda realmente claro si Ayer considera el "lenguaje de datos sensoriales" como algo que ya existe y que utilizamos, o si lo considera simplemente un lenguaje posible que, en principio, podría inventarse; por esta razón uno nunca sabe exactamente qué se supone que debe estar considerando, o dónde buscar ejemplos.15

Hasta que no se nos diga, de hecho, cuál debe ser realmente el vocabulario de las proposiciones de datos sensoriales, no se puede plantear en absoluto la cuestión de si tales proposiciones son precisas o vagas. Pero, señala Austin, si la caracterización de los datos sensoriales ha de ser siempre "precisa", entonces con ello disminuyen sus posibilidades de ser incorregible. Nos “refugiamos” en la vaguedad cuando queremos minimizar las posibilidades de error; ser extremadamente preciso es correr el riesgo de equivocarse.

--------------------

P. 19

¿Qué pasa, entonces, con la antítesis general de las proposiciones de datos sensoriales, las proposiciones sobre “cosas materiales”? Se dice que nunca son incorregibles ni verificables de manera concluyente; pueden estar, y siempre deben estar, respaldadas por “evidencia”, pero dicha evidencia nunca puede ser suficiente para asegurar su verdad. Austin tiene objeciones que hacer a todo esto. Primero, la tesis de que tales proposiciones nunca pueden ser verificadas de manera concluyente parece descansar en la suposición de que cualquier proposición sobre un objeto material debe permanecer, ineluctable y para siempre, vulnerable a la falsificación por la aparición de algún sentido inesperado, recalcitrante y adverso. experiencia: su "compromiso" a ese respecto con el futuro, y de hecho con el presente, es en principio infinito. ¿Pero es esto cierto? Supongamos que he vivido en términos de compañía cercana y equitativa con cierto animal durante varios años, y que yo y otros tomamos, y siempre hemos tomado, que este animal es un gato. ¿Es realmente cierto que nuestra experiencia futura podría en cualquier momento obligarnos a todos a concluir que siempre hemos estado equivocados? En principio, es concebible, sin duda, que puedan ocurrir cosas muy extraordinarias: el animal se vuelve gradualmente de pelo hirsuto y comienza a ladrar o a hablar francés, se reduce al tamaño de un ratón o desaparece inexplicablemente ante nuestros ojos. ¿Pero entonces estaríamos obligados a concluir que nunca fue un gato? Seguramente no. Podemos decir, con asombro, que parece que se está convirtiendo en un perro, o podemos quedarnos, con mayor asombro aún, sin palabras; pero no debemos cuestionar que durante años sin duda fue, como todos creíamos, un gato. Esto se estableció de manera concluyente, no mediante un número infinito de pruebas, sino mediante la experiencia de todos nosotros durante varios años. Para estar seguros (conclusivamente seguros) de que algún objeto es de cierto tipo familiar, necesitamos tener suficiente experiencia con él, en algunos casos para llevar a cabo suficientes pruebas o comprobaciones; y cuando estemos suficientemente seguros de que esta cosa es, digamos, un teléfono, entonces, aunque es posible que el curso futuro de los acontecimientos nos desconcierte y asombre, no tiene por qué obligarnos (no nos obligará) a abandonar esa proposición por falsa, como si fuera otra que, como resulta ser, nos equivocamos desde el principio al aceptarlo. Sabíamos y sabemos que, en cualquier caso, era un teléfono.

La “evidencia” necesaria, entonces, para establecer tal proposición de manera concluyente no es infinita en cantidad (y por esa razón nunca se puede obtener por completo). Suficiente es suficiente. Pero, ¿todas esas proposiciones, en cualquier caso, se presentan sobre la base de “evidencias”? Parece totalmente antinatural decirlo. De hecho, la policía puede concluir, sobre la base de ciertas pruebas, que el malhechor a quien desean que les ayude en sus investigaciones se encuentra ahora en algún lugar de Londres. Pero supongamos que luego van a Londres y encuentran al malhechor; ¿Es su presencia ante ellos una prueba más de que él está allí? Seguramente no: ahora han obtenido para la proposición de que se encuentra en Londres algo mucho mejor que la evidencia: a saber, la presencia física de la persona misma. (Posteriormente podrán declarar, como prueba, que él estaba allí; pero su prueba entonces es que él estuvo allí, no que tuvieran pruebas de que él estaba allí.) En este momento estoy sosteniendo una pluma en mi mano derecha; No tengo evidencia, ni siquiera muy buena, de que haya un bolígrafo allí, puedo verlo y sentirlo.

--------------------

P. 20

Austin tiene aquí un punto general y un punto de importancia. Es que, en principio, es un error suponer que podemos hablar útilmente en cualquiera de estos términos sobre tipos de proposiciones. Tomemos, por ejemplo, la proposición de que Simpkin es un gato. Podemos preguntar, si queremos, qué “tipo” de proposición es esa; Podemos decir, si queremos, que el tipo de proposición que es, s una proposición empírica y contingente sobre un objeto material. Ahora bien, dado únicamente que se trata de una proposición de ese tipo, claramente no podemos pretender responder de manera sensata a la pregunta: ¿es verdadera o falsa? Porque, por supuesto, en lo que respecta a eso, podría ser: cierto si el objeto al que se hace referencia como "Simpkin" es de hecho un gato, en caso contrario, no. Pero Austin sostiene que ocurre exactamente lo mismo con las preguntas: ¿es cierto o sólo probable? ¿Es necesario verificarlo? ¿Se podría verificar o no? ¿Se basa en pruebas? ¿Qué tan fuerte es la evidencia? ¿Aporta pruebas? ¿Podría resultar que en algún momento posterior no es cierto? Porque todas estas preguntas giran, no sobre de qué tipo de proposición estamos hablando, sino –en términos amplios y breves– de las circunstancias particulares en las que se propone la proposición. Lo dicho por mí de mi propia mascota desde hace diez años, es ciertamente cierto que Simpkin es un gato; **para esa proposición no necesito ni evidencia ni verificación**. Si un conocido me habla de su propia mascota Simpkin, puedo pensar que probablemente sea cierto que Simpkin es un gato, basándose tal vez en la evidencia de que se sabe que el nombre "Simpkin" es uno que se da a menudo a los gatos; y podría continuar, si me preocupara, para verificar esa suposición. Una vez más, que Simpkin sea un gato podría en algunos casos ser una "evidencia", por ejemplo, para la suposición de alguien de que me gustan los animales, etcétera. Si es así, seguramente debe ser una empresa equivocada en principio, habiendo identificado (supongamos) dos tipos o clases de proposiciones, una sobre "datos sensoriales", otra sobre "objetos materiales", preguntar cuál clase es, como tal, , cierta o incierta, corregible o no, verificable o no, basada en evidencia o en el suministro de evidencia, o verdadera o falsa. No puede haber respuesta a tales preguntas. Y Austin hace aquí la audaz observación, que tendremos que considerar, de que "si la Teoría del Conocimiento consiste en encontrar fundamentos para tal respuesta, no existe tal cosa".

Es típico de la rareza dialéctica de todo este asunto que Ayer, en el artículo que defiende su posición que mencioné antes, en realidad conceda (con bastante impaciencia) casi todo esto, pero argumente una vez más que en realidad no importa.17 Que los juicios ordinarios sobre objetos ordinarios de percepción, tales como que ahora tengo un bolígrafo en mi mano derecha, pueden ser, y a menudo son, ciertos, "es cierto, hasta donde llega". Austin sostiene que, como veo y siento la pluma como lo hago, no se diría que tengo evidencia de que estoy sosteniendo una pluma, ni la proposición de que, dadas las circunstancias, sí la tengo, necesita verificación; "Todo esto puede aceptarse como comentario sobre el uso habitual". Cuando miro la pluma y extiendo la mano para cogerla, no concluyo por inferencia que la sentiré en mi mano; "Esto es cierto, pero no para el propósito". Probablemente sea cierto que las “declaraciones experienciales” no son incorregibles; en cualquier caso, “no deseo comprometerme con la opinión” de que lo son; y en cuanto a la opinión de que otros tipos de afirmaciones nunca son verificables de manera concluyente, “Austin se opone a esta forma de hablar, creo que con razón”. Si es apropiado hablar de diferentes “sentidos” de “ver” y de otros verbos de percepción, “es irrelevante; y si bien es cierto que muchos de los casos citados bajo el título “argumento basado en la ilusión” no son casos de ilusión, “estos puntos carecen de importancia”. Admitamos que las afirmaciones y tesis que Austin objeta a veces son falsas, a menudo están formuladas de manera engañosa, a menudo ultrajan el uso común o usan términos comunes en sentidos “técnicos” poco explicados. Todo eso realmente no importa; porque queda, dice Ayer, formulado de estas maneras quizás poco afortunadas, un punto lógico, una tesis lógica, que las objeciones críticas (¿pedantes?) de Austin dejan bastante intacta. Esto es, se nos dice ahora, que “la ocurrencia de la experiencia que da lugar al juicio perceptual es lógicamente consistente con el hecho de que el juicio sea falso”; la sentencia “reclama más de lo que está contenido en la experiencia que la origina”; '**Nuestros juicios de percepción van más allá de los datos en que se basan”**. "Las afirmaciones sobre objetos físicos están en un nivel teórico con respecto a las afirmaciones experienciales." Y si alguien objetara que no parece mucho una teoría decir que hay mesas y sillas, sin duda se respondería que ese estado. El comentario también plantea el mismo "punto lógico", tal vez de manera engañosa, pero ¿qué pasa con eso?

--------------------

P. 21

¿Qué tan efectiva es esta defensa? Bueno, en primer lugar, es seguro que a Austin no le habría agradado la notable suposición de Ayer de que la falsedad, la descripción errónea, la clasificación errónea, el lenguaje engañoso, las desviaciones no anunciadas del “uso ordinario”, y todo lo demás, no son importantes o son irrelevantes. Por lo menos, aquí como en otras partes de la filosofía, si bien tales deficiencias en la acierto y la exactitud de la declaración y la expresión pueden ser "irrelevantes" para algún punto que realmente está en cuestión, es seguro que hacen que sea innecesariamente difícil ver con claridad qué significa eso. El punto "real" en realidad es, y generar una niebla o un smog de falsas perplejidades que, se podría decir, simplemente hacen perder el tiempo y crean problemas. En palabras de Austin, “no hay nada tan aburrido como la repetición constante de afirmaciones que no son ciertas y, a veces, ni siquiera ligeramente sensatas; si podemos reducir esto un poco, todo será para bien”.18

Pero ¿qué pasa con el “punto lógico” que Ayer sí considera importante? "La ocurrencia de la experiencia que da lugar al juicio perceptivo es lógicamente consistente con el hecho de que el juicio sea falso." Por ejemplo, podría estar en un estado tal que sea exactamente como si escuchara un cuco, y por esa razón podría suponer que escuché un cuco, pero en realidad no fue así; tal vez escuché algo más, o incluso nada en absoluto. ¿Austin desea negar que esto sea así? Seguramente no; porque eso que es (lógicamente) posible parece no sólo cierto, sino incluso una perogrullada. Pero Ayer, por supuesto, por su parte no desea simplemente afirmar que esto es cierto; quiere sostener que también es importante; importante no, presumiblemente, porque por sí solo resuelve cualquier problema filosófico, sino más bien porque al menos plantea un problema importante y permite formularlo y discutirlo sucintamente. Históricamente, “el” problema se ha planteado en varios términos. ¿Cuál es la relación entre las “ideas de sensación” y los “cuerpos” externos? ¿Entre “impresiones” y objetos externos? entre los datos de los sentidos y las cosas materiales? ¿Entre la experiencia sensorial y el “conocimiento empírico”? En su libro, Ayer formula el problema en términos más formales: ¿cuál es la relación entre “el lenguaje de datos sensoriales” y el “lenguaje de objetos materiales”? Si el lenguaje de objetos materiales “va más allá” del lenguaje de datos sensoriales, ¿cómo efectuamos la transición, por así decirlo, de uno a otro? La razón, parece clara, de su considerable impaciencia ante las críticas de Austin es que las considera equivalentes a una mera negativa a abordar el problema "real", una negativa incluso a permitir que se formule, tal vez incluso a un intento de negación de la existencia del problema. Si se nos prohíbe rotundamente introducir el término “datos sensoriales”, ¿cómo vamos a abordar la cuestión de cómo se relacionan los datos sensoriales con las cosas materiales? No basta con negarse a afrontar el problema por completo.

En mi opinión, esto equivale a malinterpretar la posición de Austin. Ciertamente, esto no significa que no haya ningún “problema” en absoluto, sino de que siempre que hablemos cuidadosa y exactamente en el lenguaje ordinario, no encontraremos absolutamente nada en el área general de la percepción que dé lugar a algún tipo de perplejidad “filosófica”. Sin duda pensó (y con razón) que la tradición del debate filosófico en esta área estaba realmente cargada con una serie de perplejidades más o menos falsas generadas por el descuido en cuanto a los hechos, por la mala expresión, por la repetición mecánica de "ejemplos no examinados". ', por simple confusión; pero ciertamente no habría querido afirmar una tesis tan dogmática como la de que si se evitaran o aclararan esas falsas perplejidades, no quedaría nada para una debate racional.

-----------------------

P. 22 22 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

La verdadera carga de su libro es que, tal como lo planteó Ayer en 1940 (y, por supuesto, en términos al menos similares por una serie de escritores anteriores), "el problema" le parecía tener un aire de mera fantasía. . Se supone que debemos considerar la relación entre "el lenguaje de datos sensoriales" y el "lenguaje de objetos materiales", entre proposiciones sobre datos sensoriales y proposiciones sobre cosas materiales. Pero en realidad no sabemos cuáles son. El término "objeto material" no está bien definido. Parece bastante seguro que si estuviera bien definido, habría un residuo considerable de elementos que, si bien no serían "datos sensoriales", tampoco serían cosas materiales; ¿que hay de ellos? Entonces las “proposiciones sobre” cosas materiales tampoco están bien definidas; o al menos, si lo son (si simplemente van a ser proposiciones "acerca de" cosas materiales, o incluso más liberalmente, proposiciones empíricas que no se refieren a "datos sensoriales"), constituirán una clase de vastas y casi ilimitadas diversidad. ¿De qué estamos hablando? Una vez más, se supone que un dato sensorial es el objeto, o quizás el contenido, de una experiencia sensorial. ¿Pero qué es eso? ¿Cuántos datos sensoriales surgen en, digamos, treinta segundos? ¿De qué sentido estamos hablando? ¿Todos ellos con indiferencia? (¿Qué es 'un sentido'? ¿Qué es una 'experiencia'?) Cuando no intentamos decir simplemente cómo son las cosas en el mundo, sino que de una forma u otra nos acercamos a nosotros mismos y a nuestra 'experiencia', o nuestras 'impresiones', en el cuadro, no hay sólo un tipo de cosa disponible para decir. Nuestro idioma es muy rico en diferentes palabras, diferentes modismos, diferentes expresiones; ¿Cuánto de él se supone que constituye el “lenguaje de datos sensoriales”? O si nada de esto realmente es así, ¿cuál será exactamente el nuevo lenguaje? Una vez más, ¿de qué estamos hablando? Austin no está en desacuerdo con la suposición de que existen problemas; sin duda los hay, como siempre los hay; es la sugerencia de que en realidad estamos en posesión de dos lenguajes, que tenemos ante nosotros de manera identificable y clara, de modo que podemos sentarnos provechosamente a considerar “el problema” de cómo uno se relaciona con el otro. Si uno realmente mira las cosas que decimos, y que están a nuestra disposición para decir, sobre las cosas (¡no un solo tipo de cosas!) que percibimos y nuestra 'experiencia' (¡ni un solo tipo de experiencia!) al percibir, la noción de "dos lenguas" parece mera fantasía, presumiblemente no reconocida como tal debido a su venerable pedigrí; y si esa noción es una fantasía, entonces “el problema” planteado en esos términos no será tanto obviamente inexistente como no inteligiblemente planteado. Esto es lo que Austin quiso decir con “desmantelar toda la doctrina antes de que despegue” (la última frase de Sense and Sensibilia). No quiso decir: negarse a discutir o negar que existan problemas. Quería decir: no sucumban a la fantasía de formular sus problemas como si hubiera "dos lenguajes" cuyas relaciones debemos examinar. Si lo planteamos de esa manera, casi literalmente no sabemos de qué estamos hablando. Sucumbir a esa fantasía –si se me permite mencionar aquí una frase que utilizó en otro sentido– es “simplemente ladrar para subir al árbol equivocado”19.

De manera muy similar –en conclusión– con su obiter dictum sobre la Teoría del Conocimiento: si se pregunta qué clase de oración es en la que se expresan proposiciones que, única y exclusivamente, son incorregiblemente ciertas; que, únicamente, puede ser conocido; que, de manera única, constituyen evidencia de otras proposiciones; que, de manera única, puede ser verificada de manera concluyente o “directa”, y así sucesivamente: entonces, dado que no existe tal tipo de oración, si se supusiera que la Teoría del Conocimiento fuera la respuesta a esa pregunta, no existiría tal cosa. Austin, por supuesto, no habría deseado negar rotundamente que había cuestiones o problemas que podrían ser etiquetados útilmente como constituyentes de la Teoría del Conocimiento; pero él hubiera deseado para una declaración clara, coherente y libre de fantasías de cuáles eran en realidad esas preguntas y problemas.

----------------------------

P. 23 Perception and Other Matters

Debo mencionar una última cuestión. A veces se ha dicho, al criticar a Austin, que no tenía derecho a su rechazo total de "la teoría de los datos sensoriales", o a su rechazo del término "datos sensoriales" en sí, ya que, según él mismo admite, no considero en absoluto una de las formas estándar en que se ha tratado de introducir ese término, o algún equivalente. Concentra su fuego en el despliegue para este fin del argumento de la ilusión; pero no considera, y de hecho omite explícitamente de la consideración,20 una tradición argumental bastante diferente que toma como premisa que la percepción es algún tipo de transacción causal. **En pocas palabras: si ver un tomate implica ser afectado causalmente por un tomate,** ¿cuál es el efecto? ¿Qué es lo que se causa? Según H.H.Price,21 por ejemplo, que soy perceptivamente consciente de (por ejemplo, que veo) algún objeto es decir que ese objeto “causa un dato sensorial que conozco”; ¿Y no es al menos discutible que algún término como “dato sensorial” sea absolutamente necesario, si se quiere analizar esclarecedoramente, o incluso describir, la transacción causal de, digamos, ver? Pero si es así, no tenemos derecho a un rechazo total del término “dato sensorial” simplemente porque el maltrecho armamento del argumento basado en la ilusión no requiere tal acuñación.

Me inclino a pensar, de hecho, que estas consideraciones "causales", que Austin abiertamente deja de lado, probablemente puedan constituir la base para un "argumento a favor de los datos sensoriales" mucho más sólido que el que pueden argumentos que Austin tiene en la mira.22 Sin embargo, si bien puede ser lamentable que Austin no haya examinado el caso que podría presentarse de esa manera, no veo que el hecho de no hacerlo socave lo que dice en *Sense and Sensibilia*. Porque seguramente no pretende demostrar en ese libro que un término como "dato sensorial" que se suponía no podía demostrarse, mediante ningún tipo de argumentación, como deseable o incluso admisible como pieza neologismo de reflexión filosófica.; su opinión era simplemente que, según el tipo de argumentos que consideró, la cosa en realidad no se había hecho. Si alguien le hubiera dicho que la cosa podría hacerse satisfactoriamente de alguna manera muy diferente, por supuesto lo habría alentado a seguir adelante, a intentar hacerlo. Quizás se hubiera mostrado escéptico, pero no dogmáticamente prohibitivo.

**III**

**KNOLEDGE AND OTHER MINDS**

P. 24-25

El primer artículo publicado por Austin fue "¿Existen conceptos a priori?", una contribución a un simposio de tres artículos celebrado en la Sesión Conjunta de la Mind Association y la Aristotelian Society en 1939. Ese artículo (excepto por su insistencia inusualmente decidida en distinguir una pregunta de otra, y su marcado escepticismo en cuanto a los méritos de la mayoría de las respuestas filosóficas, no es particularmente característico de la obra de Austin; en él mostró más disposición que de costumbre a participar en el debate más o menos dentro de los términos y la terminología adoptados convencionalmente, y se refirió con bastante libertad, como rara vez lo hizo después, a la historia del tema. Sin embargo, comenzó con una observación que es realmente reveladora y característica: "Francamente, todavía no entiendo lo que significa la pregunta que tenemos ante nosotros: y dado que, sin embargo, no tengo opiniones firmes sobre cómo debería responderse,... 1. Su artículo "Otras mentes", una contribución de 1946 a otro simposio, comienza de manera bastante similar; su política será, dice, la de "partirse los pelos para evitar ponerlos en marcha".2 El "problema" de las "otras mentes" consiste, sin duda, en la perplejidad en cuanto a cómo se sabe —cómo es posible saber— lo que es en la mente de otra persona, qué está pensando, cuáles son sus sentimientos, por ejemplo, si está enojado. Austin comienza, no con este tipo de caso quizás obviamente algo problemático, sino con una consideración más general de la pregunta "¿**Cómo lo sabes**?".

En primer lugar, para que me pregunten de manera bastante apropiada y natural cómo lo sé, no es necesario que yo haya dicho explícitamente que lo sé. Porque si hago cualquier afirmación sin reservas, como por ejemplo que hay un jilguero en el jardín, hay un sentido en el que al hacerlo 'implica' que sé que eso es cierto, de modo que la pregunta de cómo lo sé puede surgir naturalmente. Pero, por supuesto, podría conceder o decir, a pesar de esa implicación habitual, que no lo sé, pero que de todos modos creo que lo hay; y si es así, es posible que me pidan que diga por qué pienso eso.

Los dos casos son muy diferentes. Si se considera que mis respuestas no son satisfactorias, se me objetará en un caso que no lo sé, pero en el otro que, aunque sin duda creo que hay un jilguero en el jardín, no debería creerlo; no hay una buena razón para hacerlo. “¿Por qué piensas eso?” no cuestiona la “existencia” de mi creencia, aunque puede cuestionar su validez o sus fundamentos. “¿**Cómo lo sabes**?” **puede poner en duda la “existencia” de mi supuesto conocimiento**. Si no es, o no hay, un jilguero, bien puedo pensar, por supuesto, que lo es o que lo hay; pero ciertamente no lo sé ni podría saberlo si no fuera así.

A la pregunta “¿Cómo lo sabes?”, son posibles respuestas de muy diferentes tipos. Puedo afirmar que tengo competencia general en cuestiones de este tipo: "Soy ornitólogo"; o condiciones actuales particularmente favorables para el ejercicio de dicha competencia como las que tengo: “Lo vi muy claramente”. Puedo mencionar lo que, en general, identifica a ciertas aves como jilgueros; o puedo decir sobre qué base identifiqué a esta ave en particular. O, por supuesto, puedo referirme a la autoridad: "El jardinero me lo dijo". Naturalmente, al responder así doy por sentado que el jardinero mismo lo sabía, pero no hay nada en lo más mínimo excepcional en un caso así; sin duda de lejos la mayor parte de lo que cada uno de nosotros sabe se sabe "porque", o por el hecho de que alguien más lo dijo, en forma impresa o de otro modo.

---------------------------------

Conocimiento y otras mentes p. 25

Sobre esta cuestión de la “autoridad”, me parece que el siguiente párrafo de Austin une de manera bastante confusa dos puntos que, aunque ambos importantes, son significativamente distintos.

La aparición de un testimonio humano altera radicalmente la situación. Decimos: "Nunca sabremos cuáles fueron los sentimientos de César en el campo de batalla de Filipos", porque no escribió un relato de ellos: si es así, entonces decir "Nunca lo sabremos" no servirá en el futuro. de la misma manera...3

Pero esto parece plantear dos cuestiones a la vez, sobre las cuales volveremos. La primera, que menciona Austin, es que "es fundamental al hablar (como en otros asuntos) que tenemos derecho a confiar en los demás, excepto en la medida en que exista alguna razón concreta para desconfiar de ellos": cuando una persona habla o no. se pronuncia sobre algún asunto, no debe tratarse, siempre y en principio, como una cuestión simple y completamente abierta sobre si se le debe creer o no. Pero su ejemplo particular seguramente toma gran parte de su fuerza de un punto diferente: que un individuo está en posición de hablar con una autoridad muy especial y peculiar sobre la cuestión de cómo se siente él mismo, cuáles son o fueron sus sentimientos. Si César nos hubiera dicho eso, la situación habría cambiado radicalmente en el sentido de que habríamos tenido no sólo “un testimonio humano”, sino el testimonio proporcionado por la única persona en posición realmente autorizada para brindarlo. Si digo que puedo decir que el pájaro era un jilguero, identificarlo como un jilguero, “por su cabeza roja”, mi interlocutor podría responder que eso “no es suficiente: hay muchas otras cosas”. los pájaros tienen la cabeza roja”. De hecho, no siempre tengo por qué avergonzarme por esto, incluso si admito que es cierto, porque la expresión (útil) vaga “por su cabeza roja” no significa simplemente “por el hecho de que su cabeza era roja”. Si hubiera dicho esto último, habría dado a entender, sin duda erróneamente, que ningún otro tipo de pájaro (pequeño británico) tiene la cabeza roja; pero "por su pelirroja" se entiende más natural y apropiadamente como diciendo sólo que había algo en su pelirroja, no necesariamente simplemente en el hecho de que fuera roja (y tal vez no pueda especificar más qué), que me permitió decir que esta era un jilguero. Sin embargo, "**Eso no es suficiente**" puede ser a menudo un comentario perfectamente justificado, siempre que, insiste Austin, el objetor tenga en mente "alguna falta más o menos definida";4 si no tiene idea de por qué no es suficiente, es completamente incapaz de hacerlo. especificar de qué manera la respuesta no es adecuada para el propósito y luego seguir diciendo "Esto no es suficiente" es simplemente inútil y tonto. Además, insiste Austin, ya es suficiente: si estoy justificado al decir que sé, necesito alguna base para decirlo que, dentro de lo razonable, excluya la posibilidad de que no sea así. Somos, dice Austin más tarde, seres falibles: rara vez, quizá nunca, es inconcebible que nos equivoquemos, incluso en el caso aparentemente más favorable.5 Pero sugerir que no lo sé, que mi respuesta a «¿Cómo lo sabes?» no es suficiente; no lo es, al menos si la sugerencia tiene algún interés, simplemente para señalar que soy un ser falible que posiblemente podría equivocarse; es para implicar alguna razón concreta para suponer que podría estar equivocado (o haber omitido alguna precaución, etc.) en este caso. Si es así, entonces, aunque falible, a menudo estaré justificado al decir que lo sé; y, añade Austin de manera importante, puedo estar perfectamente justificado al decirlo, incluso si en realidad resulta que me equivoqué. En tal caso, efectivamente, no lo sabía (como resulta); pero de ello no se sigue que no estuviera justificado al decir que lo hice. Equivocarse al decir algo no implica necesariamente estar injustificado al decirlo.

-------------------------------

p. 26 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

Podemos señalar aquí que Austin aborda un par de puntos con los que nos hemos topado antes (véase la página 24). A veces se sugiere (en este caso por uno de los otros simposios, John Wisdom) que hay un tipo particular de caso en el que, dado que no implica "predicción", no puedo estar equivocado, al menos en cualquiera de los sentidos. en el que normalmente puedo estar.6 Este es el caso del "conocimiento que un hombre tiene de sus propias sensaciones". Por supuesto, un hombre puede decir falsamente que tiene cierta sensación; pero eso es mentir, no equivocarse. O puede nombrar mal su sensación, ya sea sin darse cuenta o por alguna idiosincrasia del uso lingüístico; pero eso es sólo un error "verbal". En “el sentido más favorecido”, si, digamos, siente dolor y dice que lo siente, entonces seguramente no es posible que esté equivocado. Austin objeta.7 Por supuesto, en muchísimos de estos casos, no habrá ninguna duda seria de que un hombre esté equivocado; pero no hay ninguna base sólida para la idea de que nunca podría existir. La frase “conocer mis propias sensaciones”, señala Austin, no es (si es que realmente es una construcción aceptable) gramaticalmente análoga a, digamos, “comer mis propias lechugas”; "mis propias sensaciones" no son análogamente el objeto directo del verbo "conocer", de modo que mis sensaciones son literal y completamente conocidas por mí como mis lechugas, pueden ser literal y completamente comidas por mí. "Conocer mis sensaciones", si la frase es admisible, debe significar "saber cuáles son mis sensaciones"; y una vez que hemos visto eso, debe parecer muy poco convincente decir que necesariamente debo saberlo y que nunca podría estar equivocado. Tal vez no pueda identificar, reconocer mi "sensación" en absoluto: "Simplemente no sé qué es: nunca antes he probado algo remotamente parecido".8 O puede que no esté seguro de haberlo hecho bien; no es del todo adecuado para el sabor de la piña. O puede que simplemente me equivoque, tal vez por puro descuido: digo “magenta” cuando la apariencia (para mí ahora) simplemente no es magenta (como tal vez me dé cuenta más adelante). Austin añade, en buena medida, que las afirmaciones más ordinarias no son (en cualquier caso no porque impliquen "predicción") de alguna manera especial y diferente propensas a una incertidumbre incurable.9 Si digo, contemplando el desierto: "Hay una oasis», tal vez al decirlo esté prediciendo —apostando, suponiendo, dando por sentado— que no resultará ser un espejismo, que realmente encontraremos agua cuando lleguemos allí; y, por supuesto, en tal caso puedo resultar equivocado. Pero si luego llegamos allí y encontramos agua, seguramente ya no estoy “prediciendo”: No puede ser, es un oasis, como ya hemos comprobado. Por supuesto, es concebible que el futuro me siga sumiendo en una confusión muda: el "agua" puede estallar en llamas o volverse de color rosa, o toda la escena puede desaparecer. Pero eso es lo que ocurriría: me quedaría mudo, sin palabras. Eso no significaría que, al decir que era un oasis, me hubiera equivocado antes.

La siguiente sección del artículo de Austin ha atraído más atención que cualquier otra; Y es realmente interesante, aunque creo que en este contexto también es realmente poco rentable y equivocado.

Austin había estado interesado, dijo más tarde,10 desde 1939 en el fenómeno de lo que llegó a llamar enunciado "performativo": enunciado cuyo papel o función no es (meramente) decir algo sino (principalmente) hacer algo, como «Te apuesto seis peniques a que mañana lloverá» es hacer una apuesta, no (simplemente, en todo caso) decir que sí. Este se convirtió, por supuesto, en el tema de *Cómo hacer cosas con palabras*, y será examinado en detalle a su debido tiempo (págs. 105 y siguientes). Pero Austin registra que "hizo uso" de algunos de sus pensamientos sobre este tema en "Otras mentes", muchos años antes de que se pronunciaran las conferencias tal como se imprimen ahora.

Su objetivo al presentar estos pensamientos es tratar de arrojar más luz sobre el dicho popular pero no claro: "Si lo sé, no puedo estar equivocado". Austin señala, por supuesto correctamente, que

----------------------------------------n

Knowlwdge and Other Minds p. 27

No es sensato interpretar que esto significa que sólo un ser infalible podría saber algo, un ser que en general, al adoptar cualquier punto de vista, nunca podría estar equivocado. La manera en que la máxima adquiere, dice, “perfectamente sentido común” es más bien así:

se te prohíbe decir: "Sé que es así, pero puedo estar equivocado", del mismo modo que se te prohíbe decir: "Prometo que lo haré, pero tal vez sea justo". Si eres consciente de que puedes estar equivocado, no debes decir que lo sabes, del mismo modo que, si eres consciente de que puedes faltar a tu palabra, no tienes nada que prometer.

Ahora bien, “lo prometo” es, por supuesto, típicamente una expresión performativa; Al decirlo no hago (simplemente, si lo hago) una afirmación, hago una promesa. “El paralelo”, dice Austin, “entre decir “lo sé” y decir “lo prometo” puede ser elaborado”.11

En primer lugar, existe un cierto paralelo entre cualquier afirmación “S es P” y un enunciado de la forma “Haré A”. Si afirmo que S es P, "importo" al menos que lo creo, incluso que estoy bastante seguro de ello; Si digo “haré A”, implica al menos que espero (o espero) hacerlo, tal vez incluso que tengo toda la intención de hacerlo y estoy seguro de que puedo hacerlo. Si digo que S es P cuando no lo creo, o que haré A cuando no tengo ninguna expectativa o intención de hacer tal cosa, entonces estoy engañando deliberadamente; Si digo que S es P cuando creo que lo es pero no estoy completamente seguro, o que haré A cuando no tengo la intención de hacerlo o no estoy seguro de poder hacerlo, puedo ciertamente inducir a error, pero no estoy engañando a mi oyente de la misma manera en blanco y negro.

Ahora supongamos que digo no sólo "haré A", sino "prometo hacer A". Decir esto, dice Austin con razón, es dar "un nuevo paso"12: "al utilizar esta fórmula (realizar este ritual)", no simplemente confieso mi intención, incluso mi intención plena y firme, de hacer A; me ato a lo prometido, me juego mi crédito, asumo un compromiso, de una manera nueva y especial. No sólo lo llevo a contar con mi desempeño, sino que le doy el derecho a contar con él. "Del mismo modo, decir "lo sé" es dar un nuevo paso". No es simplemente confesar mi creencia, o incluso mi plena convicción, y menos aún profesar algo más que una plena convicción, porque no hay nada más "en esa escala". . "Cuando digo "lo sé", doy mi palabra a los demás: les doy a los demás mi autoridad para decir que S es P. Si doy este paso especial, si prometo, no puedo fallar, es decir, de por supuesto, no es que el incumplimiento sea imposible, sino que estoy comprometido con el cumplimiento; usted tiene derecho a esperar, confiar en y, de hecho, exigir que: si digo "lo sé", no puedo estar equivocado, es decir, no que mis pronunciamientos sean infaliblemente correctos, sino que estoy específicamente comprometido con la proposición. que S es P, y que usted tiene derecho a confiar en ello y, de hecho, a decir, bajo mi autoridad, que usted también lo sabe. “Por lo tanto, si lo digo a la ligera, puedo ser responsable de meterte en problemas.”13

Sin embargo, observó Austin, existe una “objeción bastante natural a decir que “lo sé” cumple el mismo tipo de función que “lo prometo”. Parecen funcionar de manera bastante diferente. Si a su debido tiempo no hago A como lo prometí, puedes quejarte: "No lo hiciste, aunque lo prometiste". Pero si resulta que S no es P, aunque dije que sabía que era , su queja es: "Resulta que estaba equivocado, por lo que no lo sabía." Austin dice, lamentablemente en mi presentación, que este contraste es "más aparente que real". El sentido en el que “prometiste” es que dijiste que prometiste... y dijiste que sabías”.14 Volveremos a esto.

Austin continúa haciendo algunas observaciones generales sobre los “performativos”. Estamos hablando, dice, de “frases rituales”; y “la pronunciación de frases rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no describe la acción que estamos realizando, sino realizándola”.15 Por supuesto, el

------------------------------------------

p. 28 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

las circunstancias concomitantes deben ser adecuadas para el propósito sí, 'en estos casos "rituales", el caso aprobado es aquel en el que, en las circunstancias apropiadas, digo una determinada fórmula': 'Haré' en el momento prescrito en una ceremonia de matrimonio, 'Doy' cuando sea lo que sea que sea mío dar, 'ordeno' cuando tengo la autoridad para emitir una orden al destinatario, etcétera. Pero ahora, continúa, si resulta que las circunstancias no son en absoluto, o al menos no del todo, apropiadas, “tendemos a dudar bastante sobre cómo decirlo”. Si, por ejemplo, ya estaba casado, entonces la segunda ceremonia no era realmente un matrimonio, era “nula y sin efecto”; él me dijo que lo hiciera, pero si no tenía autoridad, ¿era realmente una orden?, etcétera. ‘Pero los factores esenciales son (a) Usted dijo que sabía: dijo que prometió; (b) Te equivocaste: no actuaste. La vacilación se refiere sólo a la forma precisa en la que debemos redondear el “lo sé” o el “lo prometo” original.' Y finalmente: Suponer que “lo sé” es una frase descriptiva es sólo un ejemplo de la falacia descriptiva. tan común en filosofía.'16

Creo que esta comparación ampliada, aunque de gran interés en su momento porque introduce el fértil tema de Austin sobre la expresión performativa, es a la vez poco esclarecedora y, de hecho, engañosa sobre el conocimiento.

'Tienes prohibido decir: "Sé que es así, pero puedo estar equivocado", del mismo modo que tienes prohibido decir: "Prometo que lo haré, pero puedo fallar".'17 Podemos ver que al menos la frase ' así como 'está mal aquí, si cambiamos la persona gramatical. De hecho, yo mismo no puedo decir correctamente: "Lo prometo, pero puedo fallar"; tú, por el contrario, puedes perfectamente decir de mí: "Él promete"; o "ha prometido", "pero puede fallar": he asumido un compromiso que no estás seguro de que pueda (podré) cumplir realmente, llevar a cabo, y no hay nada desagradable en ello. Esto, sin embargo, no funciona con el “saber”. Como antes, no puedo decir correctamente: "Lo sé, pero puede que me equivoque"; pero ni usted ni nadie puede decir de mí: "Él sabe, pero puede estar equivocado": si cree que puedo estar equivocado, entonces su afirmación de que lo sé está "descartada" no menos firmemente que mi afirmación, si Creo que.

¿Porqué es eso? Bueno, decir “prometo hacer A” es hacer una promesa, comprometerse “ritualmente”, comprometerme, hacer A a su debido tiempo. Si es así, decir “Prometo hacer A, pero puedo fracasar” sólo puede ser una actuación bastante contraproducente; la primera cláusula emite un compromiso, una garantía de cumplimiento, de la que la segunda cláusula procede a retractarse. Pero eso no supone ningún problema para alguien que hable de mí. Porque al decir de mí “Él promete”, como insiste con razón Austin, otro orador no emite ningún compromiso; él simplemente dice que sí; y, por supuesto, es perfectamente coherente que diga que me comprometo y que puedo no cumplirlo. El caso de "saber" es bastante diferente de ese. 'Sé que S es P' implica (por supuesto, entre otras cosas) que S es P, que tengo razón al sostener que S es P. Si es así, decir 'Sé que S es P, pero puedo estar equivocado'. ' no es sólo una actuación ineficaz y contraproducente; en realidad es la expresión de una proposición contradictoria en sí misma; y siendo así, nadie más puede decirlo de mí que de mí mismo. Si puede no ser cierto que S es P, entonces, simplemente, no puede ser el caso que yo sepa que S es P, sea quien sea que diga que lo sé, yo mismo o cualquier otra persona, o incluso si nadie lo dice.

Éste es, por supuesto, el fundamento (válido) de la objeción que Austin lamentablemente minimiza como “más aparente que real”. Puede ser cierto que prometí pero no cumplí, ya que, por supuesto, puede darse el caso, sin problemas, aunque lamentablemente, de que asumí un compromiso que posteriormente no cumplí. Pero como 'sé que S es P' implica que S es P, entonces necesariamente, si resulta que S no es P, tiene que ser falso que yo sabía que S es P, aunque sea positivamente o incluso con la mayor precisión posible. justificación, yo o cualquier otra persona podemos de antemano

-----------------------------------------

Conocimiento y otras mentes p. 29

he dicho que sí. En este caso, existe al menos este aspecto en el que no hay ninguna vacilación en cuanto a “la forma precisa en la que debemos redondear el “yo sé” original”. Podemos discutir sobre si estaba justificado, o en qué medida, al decir que lo sabía; pero en realidad no lo sabía, no hay lugar para discusión ni motivo para dudar al respecto.

Creo que la comparación performativa confunde a Austin, al menos temporalmente, en otro aspecto. Con una fórmula performativa genuina, una fórmula “ritual”, podemos plantear adecuadamente la cuestión de qué hace quien la emite (en circunstancias apropiadas); es, por así decirlo, específicamente “para” hacer algo en particular, y podemos preguntar (a menudo será obvio) qué es eso. Desafortunadamente, Austin –aunque sólo sea temporalmente– sugiere que podemos hacer esto también para el “yo sé”. “Cuando digo “lo sé”, les doy a los demás mi palabra: les doy a los demás mi autoridad para decir que S es P”. 18 Pero eso, como muestran algunos de sus ejemplos anteriores, se ajusta sólo a algunos de los casos. Si me preguntas como médico si

Estoy seguro de que el medicamento recetado es seguro para los niños, puedo responder que sé que lo es; y al responderle le doy mi palabra como médico, mi autoridad profesional: eso es lo que hago. Pero, ¿qué pasa si me dices que George vendrá a almorzar y yo digo sin entusiasmo: "Sí, lo sé"? Al decir esto seguramente no "te doy mi autoridad": en tal caso, después de todo, no necesitas mi autoridad, ya que tú, por tu parte, ya sabes (perfectamente) que George vendrá a almorzar, como ya lo has hecho. Me dijo: lo único que he hecho es decirte que yo también lo sé. Además de pronunciar o declarar con autoridad, por ejemplo como médico, que lo sé, puedo, por ejemplo, admitir con vergüenza, o confesar de mala gana, o revelar descuidadamente que lo sé, y sin duda hacer también muchas otras cosas, incluidas, como en el caso citado, simplemente "diciendo" incoloramente que conozco algún hecho que quizás ya sea conocido por todos mis oyentes y que no sea ni remotamente objeto de duda o disputa. Compárese con el propio ejemplo de Austin: “Lo sé, lo sé, lo he visto cientos de veces, no sigas contándomelo”. 19 Claramente no se trata aquí de “dar a otros mi autoridad”.

El hecho seguramente es que “yo sé” no es en absoluto, en el sentido de Austin, una “frase ritual obvia”, una frase mediante cuya emisión (apropiada) se hace “ceremonialmente” algo en particular. Por supuesto, es notoriamente obvio que, mientras que decir “prometo” es prometer, decir “apuesto” es apostar, y así sucesivamente, decir “sé” no es saber; pero tampoco es, en sí mismo, hacer otra cosa en particular, excepto, por supuesto, decir, verdadera o quizá falsamente, que lo sé. Me parece que Austin en realidad no da ninguna razón para su sorprendente conclusión de que es un error, un ejemplo de la "falacia descriptiva", suponer que "yo sé" es "una frase descriptiva";20 pero creo que veo cómo llegó a esa conclusión. Sus frases rituales y performativas, "lo prometo", etc., son de hecho frases en cuya emisión se hace algo. Había observado, por supuesto con toda razón, que al decir "lo sé" se hace algo. Y eso le hizo pensar en ese momento que “lo sé” debía ser en sí mismo una especie de frase ritual, o algo parecido a ella. Creo que, en 1946, Austin todavía no había visto claramente que, además de su clase especial de performativos, en todo enunciado (normal), incluido el enunciado de frases descriptivas indudables, se hace algo; en ese sentido, cualquier enunciado (normal) es en cierto modo performativo, tiene su aspecto performativo si se quiere, pero, no obstante, puede ser de manera bastante común y estándar descriptiva. Pero, siendo así, que haga algo (u otra cosa) al decir “lo sé” no tiende a mostrar que no sea una frase descriptiva.

En todo este pasaje, Austin parece haber olvidado un punto que en realidad había planteado, y correctamente, desde el principio: a saber, que puedo saber algo, y tal vez se me pregunte con toda naturalidad si lo sé o cómo lo sé. sin necesariamente decir o haber dicho alguna vez que lo sé.

-------------------------

30 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

**Prometer, apostar** y todo lo demás consisten (casi) esencialmente en decir algo: si voy a hacer algo, tengo que pronunciar realmente la “**frase ritual**” prescrita; pero saber algo no es necesariamente, y ciertamente no esencialmente, decir nada en absoluto. Por ejemplo, durante todo el día de hoy me ha sucedido que sé que hoy es miércoles; sin embargo, no he tenido ocasión de decir que hoy es miércoles, y menos aún de decir que sé que lo es. (Por cierto, podría ser cierto en mi caso que sepa que hoy es miércoles, no sólo a pesar de que no he tenido ocasión de decirlo, sino incluso aunque nunca haya pensado en ello. Si usted Si preguntáramos "¿Crees que sabe qué día de la semana es?", la respuesta "Sí, estoy seguro de que lo sabe" no presupone necesariamente que la pregunta se me haya pasado alguna vez por la cabeza: algo puede estar "dentro de mi cabeza". conocimiento" sin estar nunca realmente en mis pensamientos, mucho menos en mis labios.) La comparación con lo prometedor lleva a Austin, temporal e infelizmente, a concentrarse en el caso de alguien que realmente dice "lo sé", a pesar de ser, realmente, perfectamente consciente de que alguien que sabe no necesariamente dice eso, y también de que alguien que (incluso con razón) lo dice tal vez no lo sepa.

Entonces, ¿qué se puede decir acerca de “Si lo sé, no puedo equivocarme”? La razón, sin duda, por la que esto tiene “perfectamente sentido” es mucho más simple de lo que Austin pretende. No se trata –o no se trata simplemente– de a qué me comprometo al decir que lo sé; es simplemente que el hecho de que una proposición sea conocida implica que es verdadera, de modo que, si una proposición es o resulta ser falsa, cualquier afirmación de que alguien la conocía debe retractarse. Y esa, por supuesto, es la razón por la que “Él lo sabe, pero no es así” es tan erróneo, y por la misma razón, como “Lo sé, pero no es así”.

En las últimas cuatro páginas de su artículo, Austin confronta directamente el tema oficial del simposio “Otras mentes”. “¿Cómo puedo saber lo que hay en la mente de otra persona?” Muy cautelosamente, dice que “parece probable” que la pregunta abarque una serie de casos significativamente diferentes: ¿cómo puedo saber lo que alguien piensa (o tal vez “ ¿Qué piensa realmente) en las próximas elecciones, en mis posibilidades de ascenso o en la inmortalidad del alma? ¿Cómo puedo saber en qué está pensando aquí y ahora? ¿Cómo puedo saber cuáles son sus sensaciones? ¿O cuáles son sus sentimientos, sus intenciones, sus gustos y disgustos, o su estado de ánimo? Considerará, dice, el caso de los “sentimientos y emociones, con especial referencia a la ira”21.

Por supuesto, como observa sensatamente, muy a menudo la respuesta será que no puedo decirlo y no lo sé; pero no hay razón para angustiarse o aturdirse por eso; porque nadie supone que siempre sepamos “lo que hay en la mente de otra persona”, o incluso que podamos descubrirlo. Hay tipos de personas («la realeza, por ejemplo, o los faquires, los bosquimanos, los wykehamistas o los simples excéntricos»22) cuyos sentimientos pueden resultarnos muy difíciles o imposibles de adivinar. Incluso más que en el caso del jilguero, podemos necesitar, o incluso carecer, de alguna experiencia previa tanto de este tipo de individuo como, probablemente, de este individuo en particular. Sentado frente a un completo desconocido en un ferrocarril turco, ¿por qué debería esperar poder decir lo que está pensando?

Parece ser un punto especial acerca de los sentimientos que, si realmente quiero saber lo que estás sintiendo, debo ser capaz de imaginar o "apreciar" lo que estás sintiendo, y esto tal vez incluso pueda equivaler al requisito de que yo sepa lo que estás sintiendo. Debí haber sentido lo mismo yo. De lo contrario, aunque podría saber muy bien cómo se llama tu sentimiento, bien podríamos decir que no sé realmente "cómo es", cómo es tener ese sentimiento (miedo físico real, por ejemplo). , o hambre aguda. Incluso puedo dudar en decir que sé que su motivo es, digamos, ambición, si soy consciente de que yo mismo nunca he sentido tal cosa y no sé realmente “cómo es” sentirlo.

----------------------------------------

Conocimiento y otras mentes p. 31

Es tentador decir (y plantear el "problema" de esta manera) que un hombre enojado siente ira "en su mente", pero que el resto de nosotros podemos ser conscientes, en el mejor de los casos, sólo de "signos" de su ira. ; ¿Cómo entonces vamos a hacer una transición segura de los signos al sentimiento? Austin considera que esta manera de exponer el caso es engañosa.23

Primero, dice que la noción ordinaria de signo, en general, contrasta con la de la presencia manifiesta de la cosa misma. De la misma manera que cuando encuentro al malhechor en Londres, eso no es una prueba (ni siquiera muy buena) de que esté allí,24 del mismo modo encontrar un zorro en el gallinero no es una señal (particularmente buena) de que haya entrado un zorro. Así, "signos de ira" tienden, dice Austin, a significar signos de ira creciente, inminente o reprimida; y tienden a contrastarse, no con el “sentimiento” de ira, sino con la explosión real, la manifestación o exhibición de ira. Ciertamente, si tuviéramos sólo las señales para continuar, podríamos dudar en decir que sabemos (todavía) que está enojado; pero el caso es diferente cuando la ira realmente se muestra, como cuando encontramos al zorro en el gallinero.

Es una simplificación excesiva decir que (una emoción como) la ira es esencialmente sólo un sentimiento interno, con el que ciertos “signos” detectables están asociados de manera más o menos confiable. Eso deja fuera de escena las “manifestaciones” de ira, y otras cosas también. De hecho, sugiere Austin, existe un "patrón" o paquete bastante complejo, en tal caso, compuesto de varios elementos.25 Hay ocasiones, o circunstancias, que naturalmente tienden, y se esperaría que lo fueran, comprensiblemente. despertar la ira: hay maneras de comportarse, incluso de mirar, a las que una persona enojada está naturalmente inclinada, que no son sólo signos de su ira, sino que expresan o dan rienda suelta a ella. Estar enojado no es sólo, pura y simplemente, tener un cierto sentimiento, independientemente de cualquier pensamiento sobre la situación en la que se encuentra, o “cualquier impulso, por vago que sea, de desahogar la ira de manera natural”. Por eso, señala Austin, una persona que dice estar enojada puede “a veces aceptar correcciones de personas externas”; cualquiera que sea "el sentimiento" que tenga, tomar nota más cuidadosamente de las circunstancias y el resto del "patrón" puede llevarlo a aceptar que en realidad no estaba tanto enojado como, digamos, indignado, celoso o resentido.26 Es importante recordar que aprendemos a decir que estamos enojados al observar lo que sucede cuando otros dicen que están enojados y lo que sucede cuando otros dicen de nosotros que estamos enojados. Sería ciertamente “muy difícil estar seguro” de los “simples” sentimientos, si los hay, sin ocasiones naturales o formas naturales de expresión: pero las emociones, en general, ciertamente no son “simples” sentimientos en ese sentido.

Por supuesto, continúa Austin, hay dificultades especiales relacionadas con las emociones, que no surgen en el caso de saber que se trata de un jilguero. Una emoción puede ser reprimido: una persona puede estar realmente enojada sin mostrar deliberadamente enojo de ninguna manera natural (o de cualquier otra forma). Además, una emoción puede ser fingida: una persona puede hacer una demostración convincente de, digamos, ira, aunque en realidad no esté enojada en absoluto. Nuevamente, si no conozco bien a una persona, o incluso si la conozco, puedo malinterpretarla, malinterpretar, por así decirlo, las partes del patrón que observo en su comportamiento o comportamiento. Incluso puedo estar inseguro, en mi propio caso, de cuáles son realmente mis propios sentimientos, si no estoy, por así decirlo, fingiendo, reprimiéndome o entendiéndome mal. Pero, insiste Austin, hay maneras de tratar de tratar casos tan difíciles, no del todo diferentes de las formas de tratar de lidiar con las incertidumbres sobre las aves: maneras de establecer si realmente estaba, o no, enojado; A veces al menos podemos hacer eso, aunque por supuesto no siempre. "No hay ninguna sugerencia de que nunca sepa cuales son las emociones de los demás", ni tampoco que en casos particulares pueda estar equivocado sin ninguna razón especial o de ninguna manera especial”.27

------------------------------------------------

p. 32 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

Pero finalmente hay otra particularidad. El jilguero, el objeto material, está... sin inscripción y mudo; pero el hombre habla”. Aquí surgen dos cuestiones distinguibles. La primera es que, como dice Austin, “un lugar peculiar lo ocupa la propia declaración del hombre sobre cuáles son sus sentimientos”. En el caso habitual, aceptamos esta afirmación sin cuestionarla”.28 ¿Por qué? Austin parece sentir, y creo que tiene razón, que para él al menos no hay ningún misterio en particular aquí. Por supuesto, no sostiene que, al decir lo que siente, un hombre no pueda estar equivocado, de modo que su afirmación ocupa "un lugar peculiar" por esa razón, es "incorregible". Ciertamente, en casos bastante complejos como el de las emociones, una persona puede identificar erróneamente su propio sentimiento e incluso puede ser inducida, como hemos dicho, por otras personas a darse cuenta de que así es. (Esto es así, insiste Austin, por supuesto, incluso si sólo se trata de sus sensaciones). Una vez más, puede ser un fantaseador habitual o un autoengañador, o en un caso particular ser obviamente propenso a la fantasía o al autoengaño. : en tal caso deberíamos estar bastante contentos de rechazar su declaración o, en cualquier caso, no sentirnos particularmente inclinados a aceptarla. Quizás podamos decir dos cosas pertinentes. Una es que, aunque una persona no es en modo alguno un evaluador y reportero infalible de sus propios sentimientos, en la forma habitual está al menos en la mejor posición posible para hacerlo bien; él es, por así decirlo, su propio testigo ocular perpetuo, y no está impedido, como pueden estarlo otros, por la mera falta de oportunidad de discernir cómo le van las cosas. Quizás valga la pena mencionar también que, tal vez muy a menudo, simplemente no tiene sentido o interés cuestionar lo que dice; si dice que sintió una chispa de irritación, normalmente sería inútil y poco rentable no aceptar simplemente que así fue. ¿Por qué discutir sobre eso?

Pero en segundo y último lugar, Austin plantea, y reconoce que "como filósofos" ciertamente desearemos plantear, una pregunta diferente: cuando una persona habla, ¿qué razón tenemos para creerle? ¿Qué nos justifica suponer, alguna vez, que cuando una persona habla lo que dice tiene más probabilidades de ser verdad que de mentira? “¿Qué “justificación” hay para suponer que hay otra mente comunicándose contigo?”29 ¿Cómo sabes, cómo podrías saber, que no eres el único habitante humano en un mundo de robots? Algunos filósofos dirían que el problema “real” acerca de otras mentes es precisamente ese.

Lo que Austin tiene que decir sobre este asunto sin duda importante es extremadamente breve y bastante críptico. Hay, dice, respuestas tentadoras que en realidad no sirven. Podemos sentirnos tentados a decir que, muy a menudo, descubrimos en realidad, en todo tipo de casos no problemáticos, que lo que la gente dice es verdad, de modo que, aunque nuestra experiencia a ese respecto no es siempre tranquilizadora, es posible construir una especie de argumento inductivo que haga racional, en general, creerlos en lugar de no creerlos. Esto, sin embargo, presumiblemente no descarta la posibilidad teórica de que “todos ellos” sean robots; pero aquí podemos sentirnos tentados a decir que la suposición de que lo que parecen ser personas en realidad son personas es una teoría o hipótesis que explica bastante bien el curso de nuestra experiencia y debe preferirse a la hipótesis del robot como hipótesis mucho más simple y menos fantástico. Creo que lo que Austin quiere decir al sostener que tales respuestas en realidad no sirven es que, aunque tentadoras e incluso en cierto modo obvias, son demasiado débiles, demasiado académicas para encajar en el caso. Parece ser una "distorsión" sugerir que estamos dispuestos en general a aceptar lo que la gente dice porque tenemos —o que estamos "justificados" para hacerlo sólo en la medida en que lo hay— un argumento inductivo que muestra que ser lo racional. La cuestión, en general, simplemente no se plantea de esa manera. Y parece fantástico sugerir que nuestra "creencia" de que existe una Somos personas además de nosotros con de quién es posible la comunicación es sólo una teoría que encaja bien con la experiencia que tenemos.

------------------------

Conocimiento y otras mentes p. 33

"Parece, más bien", dice Austin, "que creer en otras personas, en la autoridad y en el testimonio, es una parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos realizamos constantemente". Una pregunta completamente y genuinamente abierta es si la tarea de comunicar (que nos proporciona, dicho sea de paso, todos los términos en los que nosotros mismos pensamos y hablamos) está dirigida, por así decirlo, a la comunicación de la verdad. Creer en otras personas (a menos que tengamos una razón particular para no hacerlo) es, dice Austin, "una parte irreductible de nuestra experiencia".30 No es sensato tratarlo con frialdad, como algo que podemos o no estar "justificados" en hacer, o que necesita alguna justificación argumentativa. Casi se podría decir que no hacerlo, si fuera realmente posible, sería una especie de locura, una desviación grave y fundamental de la normalidad humana. Si realmente, de repente, me afligiera la sospecha de que mi esposa, digamos, y todos mis colegas podrían ser en realidad robots, tratar de disuadirme de ello sería malinterpretar la situación. No necesitaría una discusión, sino un período de licencia sabática o un curso de terapia. Creo que está bastante claro que algo de ese tipo es lo que Austin tenía en mente.

**IV**

**TRUTH**

P. 34

La ponencia de Austin "La verdad", que fue la primera contribución a un simposio de tres ponencias en la Sesión Conjunta de 1950, ha sido la ocasión de una controversia tan aguda como cualquiera de sus escritos. No voy a examinar en detalle esta polémica, ya que creo que gran parte de ella no viene al caso: a veces se insiste en cosas que Austin no negó, a veces se niegan firmemente cosas que él no afirmó, y a veces se debaten cuestiones que, para el tema principal, no tienen mucha importancia. Será bueno, sin embargo, echar un vistazo a algunos de estos puntos mediante una o dos observaciones preliminares.

En primer lugar, cabe destacar que, en este sentido, Austin no comete de manera muy clara y definitiva el tipo de error, como yo lo he considerado, en el que se desvió temporalmente al escribir sobre el conocimiento. Allí, como hemos visto, dio un lugar temporalmente conspicuo a la pregunta de qué hace quien dice '**Yo sé..**.' al decirlo—no, por supuesto, una pregunta impropia en sí misma, pues sin duda quien habla así siempre hace algo; tampoco, sin embargo, una pregunta muy útil, ya que, dependiendo de las circunstancias, quien habla así puede estar haciendo cualquiera de un número de cosas diferentes. La cuestión tampoco tiene nada que ver con el asunto central de qué significa que es cierto que sabe, ya sea que él mismo diga que lo sabe,— o que otras personas lo digan, o incluso si lo que sabe no lo dice nadie en absoluto. Austin, como se recordará, en este caso se engaña a sí mismo hasta el punto de decir que "yo sé" no es en absoluto "una frase descriptiva", con lo que parece implicar claramente (¿qué otra cosa podría querer decir?) la falsedad seguramente manifiesta de que "**yo sé que...**", de todos modos, cuando lo digo de mí mismo, no hace ninguna afirmación en absoluto y no puede ser ni verdadero ni falso. Ahora bien, no habría sido muy sorprendente que, con su agudo y característico interés por el aspecto "performativo" del habla, hubiera buscado la iluminación sobre la verdad preguntándose qué hace en realidad un hablante que dice "...es verdad". Sin embargo, en este caso rechaza firme y explícitamente esa táctica. No hay duda, dice, de que decir que una proposición p es verdadera será, dependiendo de las circunstancias, hacer una u otra cosa: confirmar que p, por ejemplo, o insistir, conceder, otorgar, enfatizar o reconocer que p. Pero de ello no se sigue, dice con razón, que decir que p es verdadera no sea también hacer alguna afirmación sobre p; y deja en nuestras manos la cuestión central de qué es lo que se afirma. De hecho, que p sea verdadera, dice —y por supuesto uno podría desear que hubiera dicho lo mismo (que sabía perfectamente que era verdad) sobre que p sea conocida— no implica necesariamente que nadie diga nada en absoluto. Y su última palabra en el artículo es la sugerencia explícita, que él considera claramente correcta, de que "...es verdad", a pesar de sus múltiples posibles papeles performativos, es una "frase descriptiva".1 La parte de la controversia, por tanto, que consiste en sugerir que Austin de alguna manera no había visto, había pasado por alto culpablemente, que "...es verdad" tiene (muchos) papeles performativos, no viene al caso. Austin lo vio con bastante claridad, pero también vio, y dijo, que es sustancialmente irrelevante para la cuestión, como podría decirse, de qué significa "...es verdad". Es irónico que en este caso otros personas parezcan haber sido llevadas por el mal camino exactamente como uno podría haber temido que Austin lo fuera, pero no lo fue.

-----------------------------------

***Truth***  p.35

En segundo lugar, del artículo de Austin surgió una discusión muy aguda sobre los "hechos". Strawson argumentó inmediata y enérgicamente que no podía ser provechoso tratar de iluminar la noción de verdad considerando una supuesta relación entre verdades y hechos, puesto que esa relación es demasiado estrecha, demasiado formal y, por tanto, demasiado trivial para ser esclarecedora.2 Si es verdad que p, entonces, trivialmente, es un hecho que p; pero el hecho de que p no es algo "en el mundo" que "hace" verdad que p; es simplemente lo que afirma el enunciado que p (si es verdad), y es una perogrullada inevitablemente poco esclarecedora decirlo así. La imagen dialéctica queda aquí algo oscurecida por la circunstancia de que Austin se esforzó mucho por disentir de esto, al menos en parte. En su artículo posterior "Unfair to facts "3 (escrito en 1954 pero no publicado entonces) plantea una batería bastante elaborada de objeciones a la tesis bastante oscura de que los hechos no están "en el mundo", o son "pseudo-entidades". Sin embargo, creo que está claro que, a la hora de evaluar la tesis central de su artículo "La verdad", esta línea particular de controversia es realmente irrelevante. Su "definición" —si eso es lo que es— de la verdad en ese artículo no menciona los "hechos"; y de hecho, inmediatamente después de presentarla, dice explícitamente que "surgen problemas" por el uso de la palabra "hechos", por lo que es mejor evitarla.4 Aquí tenemos otro caso, creo, de disparos mal dirigidos.

Sin embargo, cabe decir —y ésta es mi última observación preliminar— que el autor invitó a un malentendido al manifestar su aprobación general de la "**teoría de la correspondencia**" de la verdad y al afirmar que "**cuando corresponde a los hechos**" es una respuesta perfectamente válida a la pregunta "¿**Cuándo es verdadera una afirmación**? De hecho, debo confesar que no creo que sea incorrecta en absoluto: la teoría de la verdad es una serie de obviedades.5 Pero añade: "Aun así, puede ser engañoso", y así puede ser; porque, como pasa inmediatamente a decir, el hecho de que una afirmación sea verdadera, tal como él lo ve, no es una cuestión de que esté en una única relación —que se llamaría "correspondencia"- con algún otro término - "los hechos"—, sino de más de una relación entre, como él dice, "las palabras" y "el mundo", relaciones en las que "los hechos" no figuran sustancialmente.

Creo que será útil introducir un examen más detallado de sus puntos de vista sobre la verdad examinando en primer lugar otro artículo, el muy extraño titulado "Cómo hablar: algunas formas sencillas". Es cierto que este artículo fue escrito, o en todo caso publicado, unos tres años más tarde que "La verdad"; también es cierto que su objetivo declarado no era arrojar luz sobre la noción de verdad, sino avanzar en nuestra comprensión de una cierta clase (bastante pequeña) de "actos de habla". Pero "Cómo hablar" incorpora, de forma más o menos inexplícita, una "imagen" distintiva y muy simplificada de lo que es la verdad. Creo que es mucho más que probable que Austin ya tuviera esta imagen en mente cuando escribía "La verdad"; en cualquier caso, si nos fijamos primero en la imagen simplificada, me parece que ciertos rasgos del relato anterior resultan más fáciles de entender6.

“Cómo hablar" es, como he dicho, una obra muy extraña. Su propósito declarado, de hecho, no es sorprendente: Pero normalmente, cuando deseaba "elucidar algo de nuestro lenguaje ordinario", lo hacía, como podría decirse, directamente, examinando en detalle los usos de ciertas frases o expresiones ordinarias en el tipo de circunstancias y contextos en los que ocurren de forma ordinaria y natural. En este caso, el procedimiento es totalmente distinto. Nos pide que imaginemos un "mundo" casi extravagantemente artificial, y un "lenguaje" que lo acompañe despojado, o simplificado, hasta casi el mínimo de recursos que puedan contar como un lenguaje en absoluto, y luego a considerar, en ese escenario claro pero sombríamente esquemático, qué actos de habla son distinguibles. Es de suponer que este modo de proceder tan poco característico fue adoptado, en este caso único, como un experimento metodológico; y tal vez podamos deducir, del hecho de que no volviera a intentarlo, que no consideraba que el experimento hubiera tenido un éxito especial. Creo, sin embargo, que puede resultar instructivo para nuestros propósitos actuales.

-----------------------------------

P. 36 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

Hemos de imaginar, pues, lo que Austin denomina "Speech-situation So". El "mundo", en esta situación, consistirá en un número indefinido de "elementos" individuales, cada uno de un único "tipo" definido: un conjunto, como ejemplo aproximado quizás, de parches de colores, cada uno de ellos de un tono de color distinto y específico, o cada uno de ellos de una forma geométrica distinta y específica. (Ignoramos que los parches de colores tengan formas o que las formas tengan colores; podemos suponer que todos los parches de colores tienen la misma forma —por lo tanto, poco interesante, poco llamativa— o que las formas son todas del mismo color, por lo tanto, poco significativo). Cada cosa debe ser "total e igualmente distinta" de las demás, y cada tipo "total e igualmente distinto" de los demás.8 Puede haber muchas cosas del mismo tipo, pero, como hemos dicho, ninguna de más de una. Tanto las cosas como los tipos se comprenden por simple inspección.

El "lenguaje" que hemos de imaginar, en esta situación, consiste en expresiones de tres y sólo tres clases mutuamente excluyentes. En primer lugar, hay "palabras I", por ejemplo los números, cada una de las cuales se asigna de forma única como "referencia" a —en cierto modo como un nombre propio— su propio elemento individual. En segundo lugar, están las "palabras T", que son vocablos cada uno de los cuales se asocia de forma única a su propio tipo de artículo (por ejemplo, un color o una forma). En tercer lugar, está el "es un", que podemos llamar "nexo asertivo". El lenguaje permite la formación de frases de una y sólo una forma, a saber, "Yo soy una T", por ejemplo "1227 es un rombo". 1227" está unido por "convenciones de referencia" a su elemento individual; es puramente convencional que se haga referencia a este elemento de esta manera. Rombo" está unido por "convenciones de sentido" a su tipo particular; es puramente convencional que a ese tipo se le asigne ese nombre particular. Es, pues, puramente convencional que la frase "1227 es un rombo" tenga en So el significado que tiene; y es puramente convencional que, cuando esa frase se pronuncia a modo de afirmación, la afirmación que se hace es que 1227 es un rombo. Pero, por supuesto, no es una cuestión de convención, sino de simple hecho, si 1227 es o no un rombo.

Creo que el principal propósito de Austin es mostrar que, incluso en este mundo tan simple y empleando este lenguaje tan mínimo, las posibilidades de los actos de habla son más numerosas de lo que cabría esperar. Al utilizar cualquier palabra I, por ejemplo "1227", me estoy refiriendo, por supuesto, a un elemento individual; y al utilizar cualquier palabra T, por ejemplo "rombo", estoy (lo que Austin llama de forma bastante extraña) nombrando un tipo. Pero uno podría pensar que, al producir el enunciado "1227 es un rombo", hay una y sólo una cosa que puedo estar haciendo: simplemente decir, afirmar, declarar que 1227 es un rombo. Austin dice que no es tan simple como eso: tal vez siempre estoy "afirmando" que 1227 es un rombo, pero hay, dice, cuatro maneras distintas de hacerlo - "cuatro especies, si se quiere, del acto de habla genérico de afirmar "9 .

No voy a entrar en esto con mucho detalle porque se sale bastante del tema que nos ocupa, pero en resumen lo que Austin tiene en mente es lo siguiente. En primer lugar, puedo empezar, por así decirlo, con un elemento dado ante mí, digamos 1227, y tengo que encontrar un patrón que coincida con él, es decir, establecer su tipo; si lo consigo, digo "1227 es un rombo". Austin llama a esto "colocación" o a veces "ajuste de la tapa": Ajusto el rombo de la tapa al elemento dado. En segundo lugar, puedo partir de un tipo dado, digamos rombo, y tengo que encontrar una muestra o espécimen que se ajuste a él; si lo consigo, digo "1227". es un rombo". Austin llama a esto 'casting' o 'bill-filling': como rombo, el artículo 1227 llena la cuenta. En tercer lugar, está lo que él llama "afirmar": Tengo este elemento dado y tengo que encontrar un patrón, no para que coincida con él como en "colocar", sino para que coincida con él. Y, por último, "instanciar": Tengo un patrón dado y tengo que encontrar un elemento, no para que encaje con él como en la "colocación", sino para que encaje con él. Tenemos cuatro especies, al parecer, porque, al decir "I is a T", ajustamos el nombre al ítem o el ítem al nombre sobre la base de que el tipo del ítem y el sentido del nombre coinciden";10 pero en el emparejamiento hay una distinción en la carga del emparejamiento: el emparejamiento del tipo con el sentido es distinguible del emparejamiento del sentido con el tipo (igual o mucho que el emparejamiento del ítem con el nombre es distinguible del emparejamiento del nombre con el ítem).

-------------------------

Verdad **(Truth) p.** 37

Sea como fuere (lo he estropeado un poco, sospecho, en aras de la brevedad), planteemos la cuestión de interés actual: ¿qué significa que una afirmación en So sea verdadera? Obsérvese, en primer lugar, que en So, por simple que sea, hay que distinguir una frase -digamos "1227 es un rombo"- de la afirmación de que 1227 es un rombo; yo podría, por ejemplo, pronunciar o escribir la frase "1227 es un rombo" no para afirmar que 1227 es un rombo, sino, digamos, para practicar la formación y el enunciado de frases, o para dar ejemplos de cadenas de palabras que son frases bien formadas en So. En tales casos no estoy (realmente) refiriéndome o nombrando nada, sino simplemente, por una razón u otra, produciendo una oración. Sin embargo, si al producir la oración "1227 es un rombo", (realmente) me refiero y nombro, entonces, en So, no hay más cuestión de lo que he afirmado, qué "afirmación" he hecho; porque es una característica estipulada de So que "1227", si se usa para referirse, se refiere siempre y únicamente (o, más estrictamente, el hablante se refiere así) al ítem 1227; y está estipulado que 'rombo' nombra un solo tipo; de modo que en cada enunciado asertivo de '1227 es un rombo' cualquier hablante dice lo mismo sobre la misma cosa, a saber, de 1227 que 1227 es un rombo. En estas circunstancias, pronunciar asertivamente la misma frase es siempre hacer la misma afirmación. Entonces, ¿en qué consiste que la afirmación sea verdadera (no, podemos observar, que se diga que es verdadera, ya que So no proporciona ningún medio para decir tal cosa)? Pues bien: la afirmación de que 1227 es un rombo es verdadera (Austin también dice "satisfactoria") cuando el elemento al que se refiere la palabra I —'1227'— es de un tipo que coincide con el sentido de la palabra T—'rombo'. O planteemos la cuestión de esta manera: para que yo esté en condiciones de ver -y tal vez, en un lenguaje más rico que el de So, de decir- que es cierto que 1227 es un rombo, ¿**qué necesito saber?** Al parecer, dos cosas. **Primero, necesito saber, en virtud de las convenciones de referencia de la lengua, qué elemento, o qué elemento, es pertinente inspeccionar para la cuestión que nos ocupa**; y **segundo, necesito saber, en virtud de las convenciones de sentido de la lengua, qué es lo que se dice que es ese elemento**. Por lo tanto, no puede surgir ningún problema en ninguno de los dos casos: la palabra I "1227" hace referencia únicamente al elemento 1227, de modo que ése es el elemento que hay que inspeccionar; y el enlace asertivo de la palabra T "rombo" dice sin ambigüedad que el elemento al que se hace referencia es un rombo. Si al inspeccionarlo veo que efectivamente es un rombo, entonces veo que la afirmación de que 1227 es un rombo es cierta. Las cuestiones cruciales son: (1) qué inspeccionar, y (2) qué se dice que es, y también por supuesto finalmente (3) si es lo que se dice que es.

Volvamos ahora al artículo "La verdad", en el que debemos considerar "el uso, o ciertos usos" de "verdadero", no ahora con referencia únicamente al lenguaje y al "mundo" de So, sino en los lenguajes "ordinarios" y en el mundo "real". Veremos que el relato de Austin se asemeja bastante al relato de la verdad que hemos extraído de So -tiene mucho que ver con el de So-.pero con ciertas diferencias que, si tenemos en cuenta a So, creo que serán más fáciles de entender.

-----------------------

p. 38 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

En primer lugar, ¿qué es aquello de lo que puede predicarse la verdad? Pues, dice Austin, no de oraciones. Hemos visto que, incluso en So, era necesario distinguir la oración "1227 es un rombo" de la afirmación de que 1227 es un rombo, sobre la base (y quizá sólo sobre la base) de que la oración podría producirse no asertivamente, quizá simplemente como un ejemplo de oración bien formada, en cuyo caso no se plantea la cuestión de la verdad; Pero, por supuesto, en So, si una oración dada se produce asertivamente, no hay lugar para la incertidumbre en cuanto a qué aserción se hace en ella: cualquier enunciado asertivo de la oración "1227 es un rombo" sólo puede ser la afirmación de que 1227 es un rombo. En una lengua natural, la distinción entre oración y aserción es más necesaria, ya que, por supuesto, la misma oración puede ser pronunciada para hacer diferentes aserciones: "Mi gato es atigrado", dicho por dos o más dueños de gatos diferentes; y la misma aserción puede ser hecha en diferentes oraciones, ya que puedo afirmar que mi gato es atigrado tanto en francés como en inglés. Además, en las lenguas naturales, pero no en el So, las palabras y las oraciones pueden ser ambiguas. Si es así, lo que es verdad (o no) no puede ser la frase "Mi gato es atigrado"; lo que es verdad (o no) es lo que algún uso particular de esa frase (o de otras frases) afirma que es el caso: a saber, que el gato concreto al que se hace referencia es atigrado. Austin opta, sin ningún fervor, por decir que lo que es verdadero (o no) son las afirmaciones; y no parece haber ninguna razón en particular para oponerse a ese uso, siempre que distingamos las afirmaciones, en este sentido, no sólo de las oraciones en las que se hacen o podrían hacerse, sino también de las ocasiones fechables ('afirmaciones' quizás) de que se hagan -y siempre que recordemos también que una afirmación, en este sentido, no tiene por qué hacerse en absoluto: que los cerdos pueden volar -la "afirmación" de que los cerdos pueden volar- puede, por supuesto, ser cierta (o no), independientemente de que alguien haya afirmado alguna vez que los cerdos pueden volar. 11 La pregunta "¿Es cierto que los cerdos pueden volar?" quizá sugiere, o implica, que alguien ha afirmado que pueden hacerlo; porque si tal afirmación no se ha hecho o ni siquiera se ha previsto, sería más natural, quizá, plantear simplemente la pregunta "¿Pueden volar los cerdos?". Sin embargo, sería obviamente erróneo sugerir que puede ser cierto (o no) que los cerdos pueden volar, sólo si alguien ha afirmado que pueden (o no).

A continuación, Austin se pregunta cuáles son las condiciones necesarias para que "haya comunicación del tipo que logramos con el lenguaje". En primer lugar, dice, debe haber "un conjunto de símbolos de algún tipo" que un "hablante" pueda producir y un "público" observar. Podemos llamar a esto "palabras", aunque, por supuesto, es una cuestión contingente que nuestro "stock" consista en el tipo de sonidos complejos e inscripciones que normalmente se llaman así. Luego, además de las palabras (aunque las incluya), debe haber algo sobre lo que las palabras sirvan para comunicar: llamémosle "mundo".

Y, por último (para los fines que nos ocupan, por supuesto también hay que cumplir otras condiciones), debe haber dos conjuntos de convenciones:

**Convenciones descriptivas**, que correlacionan las palabras (=sentencias) con los tipos de situaciones, cosas, acontecimientos, etc., que se encuentran en el mundo.

**Convenciones demostrativas** que correlacionan las palabras (=enunciados) con las situaciones históricas, etc., que se dan en el mundo.

Se dice que un enunciado es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas (aquél al que "se refiere") es de un tipo con el que la frase utilizada para formularlo está correlacionada por las convenciones descriptivas.12

-----------------------

***Truth*** *P.* 39

Ahora bien, esto recuerda claramente, y se parece bastante, a lo que Austin tenía que decir (o, históricamente hablando, dijo más tarde) sobre 'Speech situation So'. Allí también teníamos "un conjunto de símbolos" por un lado, y "un mundo" por el otro; y allí también teníamos "dos conjuntos de convenciones", que no se llamaban convenciones "descriptivas" y "demostrativas", sino "**convenciones de sentido**" y "**convenciones de referencia**". Pero hay una diferencia notable. En So, las llamadas convenciones de sentido se correlacionaban con "tipos", no con "palabras (=sentencias)", sino con algunas de las palabras, a saber, las Palabras-T, partes de las oraciones; y las convenciones de referencia se correlacionaban con individuos, no con "palabras (=enunciados)", sino, de nuevo, con algunas de las palabras, en este caso las Palabras-I, partes de las oraciones. ¿Por qué, en "Verdad", Austin lo expresa de otro modo?

La respuesta, creo, es bastante clara, e incluso puede ser obvia. Se trata de que las "palabras" de las lenguas naturales no pueden dividirse clara y exclusivamente en palabras I y palabras T, y de hecho no las incluyen. En So, las palabras I, los numerales, no tenían "sentido"; su uso, y su único uso, era referirse, cada una inequívocamente y siempre a su propio elemento individual; y tales palabras, y sólo tales, aparecían invariablemente en el lugar del sujeto en el único tipo de oración que So permitía. Del mismo modo, las palabras T tenían sentido, pero nunca podían usarse para referirse, e invariablemente aparecían -nombrando "tipos"- en el lugar del predicado en las únicas oraciones permitidas. **Las lenguas naturales no contienen tales clases de palabras mutuamente excluyente**s, ni mucho menos nombres propios (ha habido decenas de personas diferentes, y algunos animales, llamados "Napoleón"). De nuevo, en las lenguas naturales la mayoría (¿todas?) de las palabras que pueden aparecer en el lugar del predicado en oraciones sujeto-predicado pueden aparecer también en el lugar del sujeto; no sólo tenemos "Esto es un gato", sino también "Este gato es negro"; tenemos "Negro es" -o, como algunos insisten pedantemente, no es- "un color", y "El gato negro es un gato".

**Pero esto no nos lleva hasta el final. Se puede estar de acuerdo en que las lenguas naturales no contienen palabras I y palabras T**, palabras sin "sentido" que sólo se pueden utilizar para hacer referencias absolutamente únicas, y otras palabras con "sentidos" que sólo se pueden utilizar para predicar sin ambigüedad. Sin embargo, se podría decir que, aunque de ello se deduce que las "convenciones demostrativas" no rigen en el lenguaje natural el uso de una clase específica de palabras, ¿no rigen, no obstante, el uso de partes identificables de las oraciones? En una oración como "El gato negro es un gato", aunque la frase "el gato negro" tiene sentido y es cierto que no es una palabra I en el sentido de So, sin duda es la parte de la oración que, cuando la oración se pronuncia para afirmar, se refiere (o se usa para referirse); y aunque "gato", o "un gato", es cierto que no es una palabra T, ¿no es en este caso la parte de la oración que "describe", que asigna la cosa a la que se refiere a un cierto "tipo"? Si es así, ¿no debería considerarse que los dos conjuntos de convenciones de Austin, en 'Verdad', no se aplican a clases de palabras mutuamente excluyentes, como en So, sino, como podría decirse, a funciones distinguibles -convenciones demostrativas para aquellas partes de las oraciones que (aunque normalmente también tienen significados descriptivos) se usan para referirse, convenciones descriptivas para aquellas partes de las oraciones en las que se hace predicación? De hecho, se ha dicho que es un grave error por parte de Austin sugerir, como él hace, que hay algo a lo que oraciones enteras "se refieren", de forma parecida a como, en "El gato negro es un gato", parte de esa oración se refiere, sin problemas, a un gato negro en particular.

--------------------------

Truth p 40 *J.L.Austin: The Arguments of the Philosophers*

Bien, error o no, creo que está perfectamente claro por qué Austin plantea el caso como lo hace, y no como se sugiere que debería haberlo planteado. Debemos observar aquí otro aspecto en el que las lenguas naturales difieren del modelo simplificado de lengua de So. En ese modelo, cada oración tenía exactamente la misma forma, 'I is a T'; cada oración tenía una palabra I como sujeto gramatical, y una palabra T como predicado; en consecuencia, las distintas funciones de referir y describir ('nombrar') podían asignarse siempre a distintas partes de las oraciones, el sujeto y el predicado. En las lenguas naturales, sin embargo, no sólo no hay palabras I ni palabras T, sino que tampoco hay una única forma de oración permisible; no todas las oraciones tienen la forma sujeto-predicado, en la que se podría decir que una parte de la oración se refiere a algo y otra parte predica algo del elemento al que se refiere. Por lo tanto, si queremos tener una idea, aunque sea bastante general, de lo que significa que un enunciado sea verdadero, esa idea no debe plantearse en términos que la restrinjan sólo a las oraciones con sujeto-predicado, oraciones en las que las funciones de referir y describir pueden asignarse a partes distintas de esas oraciones. Si es así, parece que las convenciones demostrativas necesitan 'operar', por así decirlo, no sobre partes de oraciones -ya que muchas oraciones no contienen partes apropiadamente distinguibles- sino sobre oraciones en su totalidad.

Sí, puede decirse, sin duda algo de este tipo es lo que necesita el relato de Austin, si no quiere resultar, inaceptablemente, como "ajustado" sólo a una forma de oración particular. Pero, ¿está claro que lo que se necesita puede suministrarse de forma inteligible? Se ha sugerido que el tipo de explicación que Austin ofrece realmente se ajusta, de forma inteligible, sólo a oraciones de sujeto-predicado, por mucho que él haya deseado, e intentado, que cubriera otros casos.

Creo que se puede demostrar que esta sugerencia es errónea. Volvamos por un momento al modelo simple de So. En So se hace una afirmación, por ejemplo, que 1227 es un rombo; y yo pregunto -quizá me pregunto a mí mismo, en silencio- si eso es cierto. Como dijimos antes, si quiero estar en condiciones de responder a esa pregunta, hay dos cosas que esencialmente necesito saber: En primer lugar, tengo que saber qué elemento es pertinente inspeccionar para la cuestión en cuestión y, en segundo lugar, qué es lo que se afirma que es ese elemento. Necesito saber que es irrelevante qué puede ser 1225, o 193, o 2215, que sólo 1227 es pertinente para la cuestión; y necesito ser capaz de reconocer el tipo "rombo". En So, estas cuestiones se resuelven fácilmente. Si conozco la lengua, sé de entrada que se trata del número 1227, y sólo de él; después de todo, no se puede hacer referencia a ninguna otra cosa, y sé sin ambigüedad lo que se dice que es. Sé, como podría decirse, dónde mirar, es decir, a 1227; y sé también lo que estoy buscando, es decir, el tipo que se dice que es, y que es (o, como puede resultar, que no es) de ese tipo, es decir, un rombo.

En los lenguajes naturales, las cosas, aunque sean bastante sencillas, nunca son 50 sencillas. Supongamos que se afirma que Félix está dormido. Si conozco la lengua, sé muy bien qué tipo de situación se pretende obtener: "Félix" es un nombre propio, presumiblemente de algún animal o persona, y se dice que ese animal o persona está dormido. Pero no hay duda de que muchas personas y animales se llaman "Félix", y para saber qué estado actual es realmente relevante para la verdad o falsedad de la afirmación hecha, necesito saber a quién, o qué, se refiere el nombre "Félix" en esta ocasión particular. Pero eso se puede hacer; y, suponiendo que se haga, tenemos una situación simple muy parecida a la de So. Sé dónde mirar, es decir, a (digamos) esta persona en particular, y qué buscar, es decir, si está (o, como puede resultar, si no está) dormida.

------------

Truth p. 41

Pero consideremos ahora una afirmación de un tipo muy diferente, por ejemplo, la afirmación de que el dodo se ha extinguido. En So no había ningún enunciado de este tipo, pues mientras que en So todo enunciado se refería a un individuo concreto o era "sobre" él, este enunciado (a pesar de la forma singular de su sujeto gramatical) no es "sobre" ningún dodo concreto, ni sobre ningún grupo de dodos; y mientras que en So todo enunciado "describía" el objeto al que se refería de una manera específica, asignándolo a un tipo, este enunciado no dice nada en absoluto sobre cómo son los dodos (o cómo es el dodo). Lo que dice es que antes había algunos dodos y ahora no hay ninguno. No hay en este enunciado nada que corresponda a la referencia y predicación de '1227 es un rombo', o 'Félix está dormido'. Se podría pensar, entonces, que en este caso, puesto que no hay cuestión de qué o de qué individuo, o incluso de qué o de qué individuos, se está hablando, no hay nada en absoluto que hacer por parte de las "convenciones demostrativas"; que, para estar en condiciones de investigar si la afirmación es verdadera, todo lo que necesitamos saber es lo que -en virtud de las convenciones "descriptivas"- significa la oración utilizada para hacerla. Sin embargo, es fácil ver que eso no puede ser cierto. Supongamos que el dodo se extinguió en 1713. Entonces la afirmación de que el dodo se extinguió, hecha en 1712, habría sido falsa; mientras que la afirmación hecha hoy, en una frase que tiene exactamente el mismo significado, es verdadera. Es decir, tanto en este caso como en el de la afirmación de que Félix está dormido, necesito saber, al ponerme a investigar si la afirmación es verdadera, qué es lo que corresponde investigar, "inspeccionar". Las convenciones demostrativas "correlacionan" la afirmación hecha en 1712, no con individuos concretos, sino con el estado del mundo -su contenido faunístico, por así decirlo- en esa fecha y antes de ella. ¿Contenía dodos en esa fecha? Si es así, la afirmación es falsa. Si la afirmación se hace hoy, entonces es pertinente investigar el estado del mundo en esa fecha y antes de ella; si había dodos en alguna fecha anterior y ahora no hay ninguno, entonces la afirmación de que el dodo se ha extinguido es cierta, y no tiene ningún sentido que una afirmación hecha con las mismas palabras en una fecha anterior pueda haber sido falsa -excepto, por supuesto, que tal afirmación en alguna fecha anterior debe haber sido falsa, para que hoy sea cierto que el dodo se ha extinguido. (Los unicornios no están "extinguidos").

Hay que señalar aquí que nos enfrentamos a cuestiones que no se planteaban en So, no sólo porque "El dodo se ha extinguido" es una forma oracional que So no contemplaba, sino también porque el "mundo" en el que vivimos nosotros y las lenguas naturales se diferencia del de So en un aspecto de enorme importancia: cambia. De hecho, en So se daba por sentado, o se estipulaba, que si, por ejemplo, 1227 es un rombo, siempre ha sido y siempre será un rombo, por lo que el lenguaje no tenía tiempos verbales ni otras indicaciones de tiempo, y para la cuestión de si es cierto que 1227 es un rombo, no importaba lo más mínimo cuándo se hizo esa afirmación. Pero nuestro mundo y las cosas en nuestro mundo cambian; y por lo tanto, al considerar si una afirmación es verdadera, necesitamos saber crucialmente a qué estado de cosas se refiere; esto lo podemos saber a veces por los términos en que se hace la afirmación, o, más comúnmente, por el momento en que se hace. Y, por supuesto, una afirmación hecha en un momento determinado puede ser verdadera, y una afirmación hecha con idénticas palabras en otro momento puede ser falsa, si las cosas han cambiado.

Permítanme exponer el argumento de Austin de la forma más general posible. Al considerar si una afirmación es verdadera o no, está diciendo que siempre hay dos tipos distintos de cosas que necesitamos saber: podríamos decirlo así, más bien como lo hicimos hace un momento: una es lo que hay que buscar, la otra es lo que hay que mirar. En Así que esto es una cuestión sencilla. Toda afirmación dice que

-----------------------------------

p. 42 J.L.Austin: Los argumentos de los filósofos

algún elemento es de un cierto tipo: un caso de ser de ese tipo (o no) es siempre lo que estamos buscando, y la palabra T siempre "nombra" el tipo en cuestión; y siempre sabemos por la palabra I a qué mirar, a saber, el individuo específico al que la palabra I dada se refiere única e invariablemente. En las lenguas naturales las cosas no son tan sencillas. Los enunciados pueden tener muchas formas, no sólo una; y las palabras no sólo no se dividen ordenadamente en clases mutuamente excluyentes de palabras referentes y palabras caracterizadoras, sino que ni siquiera es cierto que cada oración tenga "partes" referentes y caracterizadoras distinguibles. **Pero podemos decirlo así: cuando se hace una afirmación en el uso de una oración dada, podemos esperar saber a partir de la oración, explotando las convenciones descriptivas, qué quiere decir la oración, es decir, qué tipo de situación en el mundo 'describe' -eso es lo que debemos buscar**-; y podemos esperar saber, explotando (varias clases de) **convenciones demostrativas**, dónde y cuándo se afirma que se da una situación de ese tipo, en esta ocasión del uso de la oración -y eso es lo que debemos mirar, para ver si intensifica o no el 'tipo'-. 13 Por supuesto, en este contexto (a diferencia del de So) no se trata de decir, en general, qué clase de cosa es una "situación" o un "estado de cosas", qué clase de cosa será una instancia de un tipo; porque, por supuesto, dependerá de cuál sea el enunciado. A veces se trata simplemente del estado actual de un individuo ("Félix duerme"); otras, del comportamiento habitual de una clase de individuos ("Los tigres gruñen"); o de una amplia variedad de sucesos ocurridos en una gran región a lo largo de un período (La tasa de inflación en Brasil está aumentando"); o incluso del estado del mundo entero en una fecha determinada y antes de ella (El dodo se ha extinguido"). Pero lo que puede decirse que es común a todos los casos es que, al considerar si una afirmación dada es verdadera, necesitamos saber qué estamos buscando, qué tipo de estado de cosas "describe" la frase, y qué (es relevante para la cuestión en cuestión) hay que mirar para ver si el estado de cosas real es o no de ese tipo, Si el enunciado es de una generalidad totalmente ilimitada, puede que incluso se nos pida que "miremos" todo -el estado de cosas en todo momento y lugar- para ver si las cosas son como se dice que son, lo que siempre se ha reconocido que es, como mínimo, una tarea difícil de llevar a cabo.

Debería añadir algunas observaciones sobre otros asuntos, dos bastante sencillos y dos mucho más desconcertantes. En primer lugar, las más sencillas.

Además de decir de vez en cuando que tal o cual cosa es cierta, también tenemos ocasión de decir de vez en cuando que tal o cual cosa no es cierta. Sorprendentemente, Austin dice algo sobre esto en "Cómo hablar", pero casi nada en "La verdad"; y es justo comentar que lo que dice en este último artículo sobre "cuándo se dice que un enunciado es verdadero" en realidad sólo se aplica al caso de los enunciados afirmativos. Se podría intentar argumentar que no es así. Tomemos la afirmación de que Félix no está dormido. ¿Podríamos sostener que el "tipo" de estado de cosas que se dice que se da es el de "Félix no está dormido", y que el enunciado es verdadero cuando el estado de cosas histórico relevante -es decir, el estado actual relevante de Félix- es de ese tipo? Esto equivaldría a decir que, para cada "tipo" de estado de cosas tal como se ha concebido hasta ahora, por ejemplo, que algún objeto sea rosa, hay otro "tipo" de estado de cosas contrastado y de hecho opuesto, por ejemplo, que el objeto no sea rosa; y que lo que realmente hace cualquier afirmación llamada negativa es afirmar que alguna situación histórica es de este último tipo. (En otras palabras, toda afirmación es realmente afirmativa.) No intentaré decidir, y de hecho no estoy seguro en absoluto de cómo hacerlo, si en general ésta sería una línea concebiblemente factible; pero estoy bastante seguro, en cualquier caso, de que Austin no lo haría.

------------------------------------------

Verdad (**Truth) p.**43

de la verdad. En "Cómo hablar", donde explícita aunque brevemente considera los enunciados negativos, no sugiere que éstos puedan acomodarse en So -que un enunciado así llamado negativo podría seguir siendo de la forma "Yo soy una T", siempre que la clase de palabras T se ampliara para incluir, por ejemplo, "no es un rombo" o "no es un rombo" además de "rombo". Su razón para no favorecer esa sugerencia debe haber sido, creo, simplemente que parecería demasiado artificial y torpe considerar una frase como "no es un rombo" como una forma de decir de qué tipo es un elemento: si lo consideráramos así, tendríamos que decir, por desgracia, que un hexágono, un círculo, un triángulo y una elipse, por ejemplo, son a este respecto todos del mismo tipo: "no es un rombo" es realmente afirmable de todos ellos. Lo que Austin hace en "Cómo hablar" es prever una nueva situación de habla llamada SON, en la que, además de las palabras I y T y del nexo asertivo "es un", tenemos disponible lo que podría llamarse el nexo asertivo negativo "no es un". Es cierto, entonces, que I no es un T cuando el tipo de ítem referido por 'I' y el sentido nombrado por 'T' no coinciden. Y esto se considera, seguramente con razón, un tipo de caso para el que el discurso-situación original So no preveía nada. Si es así, entonces "Verdad" tampoco lo prevé; y deberíamos añadir que se dice que un enunciado negativo es verdadero cuando el estado de cosas histórico al que "se refiere" no es de un tipo con el que la versión no negada de la oración utilizada para hacerla esté correlacionada por las convenciones descriptivas. Cómo se identifican exactamente los enunciados negativos en las lenguas naturales es una cuestión aparte, en la que creo que no es necesario entrar aquí.15

El siguiente punto (creo) incontrovertible es el siguiente.16 Se incorporó al modelo de So que cada afirmación hecha, o susceptible de ser hecha, en esa situación era, definitivamente, o verdadera o falsa. Las palabras T debían tener "sentidos" completamente firmes y específicos, y cada objeto debía ser o no ser definitivamente de un "tipo" determinado; también se daba por sentado que para cada palabra I existe el objeto al que esa palabra pretende referirse; si es así, entonces cada afirmación de que I es una T es o (exactamente) cierta o (definitivamente) falsa. Por supuesto, nuestra situación real no es en absoluto así. En el mundo real, los estados de cosas posibles (y reales) no se dividen claramente en "tipos" muy específicos y claramente distintos17 ; a menudo, incluso normalmente, se trata de gradaciones penumbrosas en una serie de casos no idénticos pero tampoco totalmente diferentes. Además, es posible pretender hablar de algún individuo o estado de cosas (etc.) que en realidad no existe en absoluto. Además, muchas de las palabras de las lenguas naturales no tienen un sentido absolutamente preciso y delimitado. (Piénsese en todos los estados posibles de las cabezas humanas entre la ausencia absoluta de pelo y una abundante cabellera; piénsese en la vaguedad de lo que se entiende por "calvo"). Si es así, podemos tener un "problema" que no podría surgir en So: cuando se dice que un estado de cosas es tal o cual, puede ser no sólo difícil de decidir, sino genuinamente indeterminado, si es (para ser llamado) tal o cual o no. Tenemos una idea bastante clara de lo que es una calva típica; a menudo no nos cabe duda de que una cabeza determinada es o no calva; pero ¿qué pasa con esta cabeza? ¿Se parece lo suficiente a una calva "típica" como para decir (con razón) que es calva? ¿O tiene suficiente pelo para que se pueda decir (sin engaño, o quizá sin halagos) que no es calva? Así pues, en la realidad, aunque no en So, existe la posibilidad de que se hagan, o puedan hacerse, afirmaciones sobre las que no es posible pronunciarse de forma directa y segura, ya sea que son ciertas o que no lo son: las palabras ni se ajustan claramente a la situación, ni claramente no se ajustan; a menudo no tendrá mucho sentido, o incluso no tendrá sentido en absoluto, esforzarse por hacer una elección entre esas crudas afirmaciones.

----------------------

**Truth** p. 44 *J.L.Austin: The Arguments of the Philosophers*

alternativas; y a veces, si pensamos que algún estado de cosas se parece lo suficiente a algún estado de cosas "típico" como para que se pueda decir que es cierto que tal y tal cosa, surgirá la pregunta de con qué propósito podemos juzgar que se parece "lo suficiente".18 Por poner un ejemplo de Austin: ¿qué pasa con la afirmación de que la galaxia tiene la forma de un huevo frito? o, en otro lugar, ¿que Francia es hexagonal? Estas afirmaciones pueden ser "suficientemente buenas" para muchos fines, pero probablemente no lo sean si nos dedicamos a la astronomía o la cartografía. Luego está el caso diferente de las afirmaciones que pueden juzgarse indudablemente verdaderas o falsas si se cumplen otras condiciones determinadas; pero ¿y si no se cumplen? A menudo será claramente cierto, y a menudo claramente falso, que Smith está en casa; pero ¿qué pasa si acaba de morir en su cama? ¿Es entonces cierto o falso que está en casa?

Austin añade que es "ridículo suponer que todo lo que un enunciado pretende ser es "verdadero"". De hecho, no estoy muy seguro de lo que tenía en mente al decir esto, pero al menos puede haber tenido en mente que la verdad -incluso, por así decirlo, en su mejor y más clara expresión- no es la virtud suficiente para hacer afirmaciones. Una vez dijo, en una sentencia muy citada en un capítulo anterior, que "la importancia no es importante: la verdad lo es"; y uno puede ver lo que quería decir con eso. Es posible que aquí haya querido añadir que la verdad no es necesariamente importante y, por supuesto, también se entiende lo que quería decir con ello. Una "buena" afirmación no sólo debe ser verdadera ("como mínimo", dice19), sino también, por una u otra de las muchas razones posibles, digna de ser hecha, o apropiada para hacerla: adecuada, relevante, interesante, informativa, pertinente, o algo por el estilo. Si no me importa lo triviales, aburridas o irrelevantes que sean mis afirmaciones, nada sería más fácil que asegurarme de que absolutamente todas las afirmaciones que hago son verdaderas.

Paso ahora a un asunto más desconcertante. A menudo se ha objetado que la explicación de Austin de "cuándo se dice que una afirmación es verdadera" es inadecuada, al menos en el sentido de que está demasiado restringida: sólo se ajusta, en el mejor de los casos, a algunos de los casos. Ya he admitido en parte que esto es así -ciertamente no se ajusta, tal como está, a los enunciados negativos, en los que se dice, tal vez de verdad, que un estado de cosas no es tal o cual; pero creo que esto podría acomodarse sin mucha dificultad. La objeción más frecuente -que sólo se ajusta a enunciados de forma subjeto-predicado, en los que alguna cosa o cosas son referidas y "descritas" de alguna manera- es, he argumentado, infundada; esa restricción está presente (y es perfectamente aceptable) en el "relato" de la verdad que podríamos obtener de So, pero he intentado argumentar que el relato de la Verdad introduce diferencias con el modelo de So cuyo efecto es precisamente liberarlo de esa restricción particular. Por lo que puedo ver, la explicación funciona perfectamente bien para afirmaciones tales como que hay camellos en Australia, que hay cosas tales como camellos, o que todos los camellos son, digamos, malolientes. Pero Austin admite "inquietud" acerca de otro caso, el de las hipótesis.20 Es comprensible; porque cuando hago una afirmación hipotética, no parece que esté diciendo que cualquier "estado de cosas histórico" es (o no es) de un cierto tipo, sino que si un estado de cosas es, o era, o iba a ser, de un cierto tipo, entonces algún otro estado de cosas es, o era, o sería, de un cierto tipo. Puede ser que ninguno de los dos estados de cosas se dé realmente, "históricamente", o se haya dado o se dará alguna vez. Sin embargo, a menudo nos conformamos con decir que tales afirmaciones son ciertas. No me ocuparé de este difícil tema en particular, salvo para decir que una vía de escape concebible, a saber, un análisis plenamente funcional a la verdad de las hipótesis, no habría parecido, creo, atractivo a los ojos de Austin. Quiero discutir otro tipo de restricción que, en mi opinión, está incontestablemente presente en el relato de Austin, pero sobre la que, como me parece bastante sorprendente, no dice nada, sino muy poco.

-----------------------

***Truth*** *p.* 45

Lo que tengo en mente es que el recuento de Austin de "cuando una afirmación parece verdadera" se ajusta sin duda al caso -y parece haber sido diseñado deliberadamente para ajustarse al caso- sólo de afirmaciones cuya verdad o falsedad es una cuestión contingente. Cuando la verdad está en cuestión, como aquí se representa, tenemos una frase que describe ('correlacionada con') un 'tipo' de 'situación, cosa, acontecimiento, etc., que se encuentra en el mundo'; tenemos que identificar qué, o qué, 'estado histórico de cosas,… que se encuentra en el mundo' está implicado de forma relevante en este caso; y finalmente, ver si ese estado histórico de cosas es, o no, del tipo representado. Se nos representa siempre terminando, por así decirlo, inspeccionando "el mundo", o alguna parte espacial o temporal o región o aspecto del mundo; y tal inspección es siempre crucial para determinar si la afirmación es de hecho cierta o no. Pero ahora, ¿qué ocurre con la verdad necesaria? ¿Qué pasa con las "afirmaciones" de que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, que los hermanos son varones, que los solteros no están casados? ¿Qué hay de la falsedad necesaria? Un director de escuela me escribió una vez sobre cierto niño que era "único por tener dos hermanos en la escuela": seguramente no necesitaba inspeccionar "el mundo" -cualquier escuela o sus alumnos- para ver que esto era falso (porque si él tenía dos hermanos en la escuela, también los tenía cada uno de sus hermanos). En tales casos, **los "estados históricos de las cosas" no intervienen en absoluto en la determinación de la verdad o la falsedad, no tienen ningún papel que desempeñar.** Sin embargo, aquí se trata de verdades y falsedades, ¿no es así?

Creo que en realidad hay pistas suficientes para establecer lo que Austin quería decir al respecto, aunque es muy poco lo que dice. Pregunta: "¿Cuándo una afirmación no es una afirmación?". Y responde: "Cuando es una fórmula en un cálculo... "21 Y unas líneas más adelante: "Sólo mientras no se reconoció la naturaleza real de las fórmulas aritméticas, digamos, o de los axiomas geométricos, y se pensó que registraban información sobre el mundo, fue razonable llamarlos "verdaderos"...". Estas observaciones no cubren del todo los casos de 'Un soltero es soltero', o 'Ningún niño puede ser único por tener dos hermanos': No son exactamente "fórmulas" ni, por supuesto, axiomas; pero supongo que podría decirse que éstas y otras "verdades" necesarias son esencialmente de la misma naturaleza que las "fórmulas en un cálculo": si tenemos un sistema bien definido de términos conectados como "soltero", "casado", "hermano", "tío", "tía", etc., podemos jugar con ellos para producir varias "fórmulas" del tipo de las que a veces se dice que son "verdaderas por definición". **Austin realmente desea sostener**, creo -y creo que éste es el meollo de la cuestión-, tres puntos. El **primero** es la idea de que hay un caso central, fundamental y "clásico" de uso del lenguaje en el que se afirma algo sobre "el mundo" o alguna parte o región o constituyente del "mundo"; esto nos da el caso central, fundamental y "clásico" de enunciado; y lo que significa que los enunciados de ese tipo sean verdaderos nos da el concepto central, fundamental y "clásico" de verdad. El **segundo** es que es posible formular en cualquier lenguaje natural (no en So) oraciones que formalmente se parezcan, y que lingüísticamente quizá se parezcan, a las oraciones en las que se hacen las afirmaciones "clásicas"; pero cuanto más claramente nos demos cuenta de que no son y no pueden usarse para hacer afirmaciones "clásicas", menos nos inclinaremos, y deberíamos inclinarnos, a describirlas como afirmaciones. Y el **tercer punto** es que, aunque "es una cuestión de decisión... la amplitud con la que deberíamos estar preparados para extender los usos de "verdadero" y "falso" en "diferentes sentidos""22 , cuanto más claramente, una vez más, nos demos cuenta de que ciertas oraciones no se utilizan en la elaboración de enunciados "clásicos", menos nos inclinaremos, y deberíamos inclinarnos, a comentar los usos de las mismas como "verdaderos" o "falsos". Si pensamos que es "razonable" calificar de verdadera, por ejemplo, "Ningún niño puede ser el único que tiene dos hermanos", puede ser porque, además de parecerse superficialmente a una afirmación "clásica" como que ningún chico de la escuela infringe nunca ninguna norma, es, como lo es esa afirmación si es cierta, perfectamente "satisfactoria"; después de todo, no entra en conflicto con nada, concuerda con todo. No sé si Austin habría negado rotundamente que eso fuera razonable.

------------------

p .46 *J.L.Austin: The Arguments of the Philosophers*

En cualquier caso, estoy seguro de que esto es lo que creía Austin, aunque no aporta muchos argumentos en su apoyo. Su idea básica -algunos dirían que era su "intuición"- era que, al tratar de comprender mejor la noción de verdad, no deberíamos, por así decirlo, meter en el mismo saco todos los usos de "verdadero" que se dan realmente: deberíamos dejar de lado, al menos para empezar, no sólo "verdadero amigo", "verdadero amor", "verdadero pequinés", "verdadera democracia", etc., sino también al menos algunos de los usos de "verdadero" aplicados a cosas que se pueden decir o que se dicen. **Supone que hay un caso central claramente identificable: aquel en el que, con ciertas palabras, se dice o se puede decir algo informativo, factual, empírico o contingente del "mundo"; y se plantea la cuestión de si eso es verdad.** El objetivo central, al menos para empezar, debería ser intentar llegar a una mejor comprensión de ese caso central; y si podemos hacerlo, entonces podremos permitir, o resistir, o en cualquier caso también comprender mejor, los usos de "verdadero" por analogía o extensión, en los diversos casos no centrales. Creo que habría sostenido que, si tratamos de encontrar algo que se ajuste o cubra todos los usos de "verdadero" que se dan en la actualidad, es probable que, en el mejor de los casos, obtengamos algo que no sea mejor que una especie de sinónimo o paráfrasis, cuyo uso en realidad no entenderemos mejor que el de "verdadero" en sí mismo. Por lo que a mí respecta, creo que esta afirmación es convincente y que hay argumentos que la apoyan. Se podría observar, por ejemplo, que algunos filósofos morales han considerado importante sostener -y **Austin, más bien entre paréntesis, parece inclinado a estar de acuerdo con ellos- que los "juicios de valor" no deben etiquetarse como "verdaderos" o "falsos".** Pero, cabe preguntarse, ¿en qué consiste este argumento? Es incontestable que, en el uso ordinario del lenguaje corriente, los juicios evaluativos se califican muy a menudo de verdaderos o falsos; nadie sugeriría que hablar así es un solecismo obvio; entonces, ¿qué podría motivar el argumento de que este uso tan comúnmente aceptado debería ser objetado? La respuesta parece razonablemente clara. Evidentemente, estos filósofos tienen una idea como ésta: el caso central, paradigmático y más aprobable de "verdadero" es su uso en aplicación a enunciados de hecho;23 y quieren insistir en que los "juicios evaluativos" no son lo suficientemente parecidos a enunciados de ese tipo (sea cual sea ese tipo) como para hacer deseable, o incluso tolerable, el uso de "verdadero" o "falso" con referencia a ellos. Puede que no esté claro cuáles serían los méritos de tal argumento, pero es relevante para nuestro punto actual que la cuestión pueda siquiera plantearse de forma inteligible. Si no existiera una noción central y paradigmática de la verdad, y una cuestión de hasta qué punto otros tipos de casos se parecen o deberían parecerse a ese caso central, sería difícil ver de qué podría tratar el argumento.

Queda una pregunta que, en mi opinión, no es fácil de responder, aunque tampoco estoy seguro de que sea especialmente importante. Se podría plantear así: ¿qué es exactamente lo que Austin se comprometió a hacer en "La verdad" y supone que ha hecho? O bien: ¿qué debemos hacer con las palabras finales del artículo de Austin?

Si se admite (si) que la relación bastante aburrida pero satisfactoria entre las palabras y el mundo que aquí se ha discutido se da realmente, ¿por qué la frase "es verdadero" no debería ser nuestra forma de describirla? Y si no lo es, ¿qué otra cosa lo es?

Esto parece un poco extraño; la "relación entre las palabras y el mundo" de la que se ha hablado puede ser "aburrida pero satisfactoria", pero también tiene una complejidad considerable,

--------------

***Truth p.*** 47

y parece bastante extraño sugerir que "es verdadero" describe esa relación. Pero supongo que, por extraña que sea la formulación, lo que Austin quiere decir es esto. Ha dicho que una afirmación es verdadera "cuando" ella (o las palabras con las que se formula) está "relacionada" de un modo bastante complejo con "el mundo". Pero si "es verdadero" es "una frase descriptiva", entonces decir que un enunciado es verdadero es en sí mismo decir algo (verdadero o falso) sobre ese enunciado. Su pregunta es: ¿la afirmación de que una afirmación dada es verdadera significa, y por lo tanto afirma, que las palabras en las que se hace la afirmación dada están relacionadas con "el mundo"? Y está bastante claro que su respuesta preferida es: sí.

Entrar a fondo en esta cuestión sería muy largo. Dar una respuesta específica a una pregunta como "¿Qué significa la frase "es verdad"?" podría implicar -presumiblemente debería implicar- alguna consideración general de lo que significa 'significar' en sí mismo, qué es el significado, cómo para cualquier palabra o frase debemos buscar respuestas a la pregunta de cuál es su significado (a diferencia de otras preguntas sobre ella o sus usos). 24 Quizá sea suficiente para los fines actuales señalar que Strawson, el primer y más persistente crítico de Austin en todo este tema, sostuvo primero (en 1950) que la respuesta preferida de Austin era obviamente y de hecho desastrosamente errónea, y parece haber llegado más tarde (en 1964), con mucho menos fervor, a la conclusión de que probablemente no era tan mala después de todo.

La primera opinión de Strawson, expresada en un comentario directo e inmediato al artículo de Austin, es bastante clara. Insiste en que, aunque es obviamente correcto, por lo que vale, decir que una afirmación como "Lo que Félix dijo es cierto" es "sobre" una afirmación, a saber, la afirmación que Félix hizo, eso no es en realidad más que una cuestión trivial de gramática; en realidad no dice más que la frase "Lo que Félix dijo es cierto" tiene un sujeto y un predicado, y que su sujeto gramatical es "lo que Félix dijo". Si, no contentos con este poco esclarecedor aunque sin duda incontestable punto de la gramática, insistimos en la cuestión de qué trata realmente, sustancialmente, la afirmación de que lo que dijo Félix es cierto, la única respuesta sensata posible, dice Strawson, es que trata de lo que sea que tratara la afirmación de Félix: si Félix dice que la Revolución Francesa fue un asunto terrible, y yo digo "Eso es cierto", ambos decimos algo, y de hecho lo mismo, sobre la Revolución Francesa. Más concretamente: si lo que Félix dice es verdad, entonces "es, por supuesto, necesario que las palabras usadas por [Félix] al hacer la afirmación estén en una cierta relación convencional (semántica) con el mundo"; pero el propio Félix no dijo en su afirmación que se cumplieran estas condiciones semánticas -sería absurdo sugerir que lo hizo; pero no menos absurdo suponer que yo digo algo así al decir "Eso es verdad". Al decir "Eso es verdad", estoy haciendo algo distinto de lo que hizo Félix; porque él hizo una afirmación, mientras que yo expresé mi acuerdo con la afirmación que él hizo. Pero sugerir que nuestros comentarios son "sobre" asuntos fundamentalmente diferentes -que el suyo era sobre la Revolución Francesa y el mío sobre las palabras y sus relaciones semánticas con el mundo- es, dice rotundamente Strawson, "patentemente falso".25 Austin ha propuesto, dice, una "confusión fundamental... entre: (a) las condiciones semánticas que deben satisfacerse para que la afirmación de que una determinada afirmación es verdadera sea en sí misma verdadera; y (b) lo que se afirma cuando se afirma que una determinada afirmación es verdadera. "26

Para poner el punto de Strawson en los términos de Austin: la frase 'es verdadero' no 'describe' ninguna relación, ya sea aburrida o de otro tipo, entre las palabras y el mundo; no 'describe' nada; la aparición de la frase 'señala, sin hacer comentarios, la ocurrencia de una cierta manera de usar el lenguaje';27 'señala' la ocurrencia de un poco de afirmación de hecho, pero no dice nada sobre eso, ni de hecho sobre nada a menos que, como hemos visto, de lo que se trataba la afirmación original enunciado original. Y por último Austin

-------------------------------------

p. 48 *J.L.Austin: The Arguments of the Philosophers*

pero no dice nada al respecto, ni de hecho sobre nada, a menos que, como hemos visto, de lo que la

declaración original. Y por último: Austin describe las condiciones que deben darse para que podamos declarar correctamente que un enunciado es verdadero.... El error central es suponer que al usar la palabra 'verdadero' estamos afirmando que se dan tales condiciones.... Lo que más confunde la cuestión es no distinguir entre la tarea de dilucidar la naturaleza de un determinado tipo de comunicación (la empíricamente informativa) y el problema del funcionamiento real de la palabra "verdadero" en el marco de ese tipo de comunicación28.

No he podido encontrar mucho en el artículo de Strawson de 1950 sobre por qué sostenía que la línea adoptada por Austin "confunde extraordinariamente la cuestión", o por qué se pensaba que era tan perjudicial. Creo que el hecho es simplemente que, en aquel momento, lo que Austin decía le parecía a Strawson "patentemente falso"; incluso admitiendo que, cuando una afirmación es verdadera, ciertas palabras (usadas para hacerla) están relacionadas de la manera descrita con "el mundo", parecía patentemente obvio que no decimos que estén tan relacionadas al decir que la afirmación es verdadera. Ahora bien, el tipo de error que Strawson trata aquí de achacar a Austin se comete en ocasiones; de hecho, él mismo, en su entonces muy reciente artículo "On referring",29 acusó -y algunos dirían que condenó- a Russell de cometer un error exactamente de ese tipo. Para que la afirmación de que el actual rey de Francia es calvo sea cierta, una de las condiciones que deben cumplirse -una "presuposición"- es que haya un actual rey de Francia; pero puede parecer "manifiestamente falso" sugerir que la afirmación de que el actual rey de Francia es calvo, entre otras cosas, dice que hay un rey de Francia. Esa sugerencia, además, podría considerarse seriamente que "confunde la cuestión" al confundir las proposiciones de sujeto-predicado con las proposiciones existenciales. Pero la dificultad estriba simplemente en que, a mi modo de ver, la sugerencia de Austin sobre 'verdadero' no parece 'patentemente falsa' en absoluto de la misma manera. No cabe duda de que una persona que dice "ordinariamente eso es verdad" no suele tener en mente ningún pensamiento elaborado, o ningún pensamiento en absoluto, sobre las relaciones semánticas; puede muy bien "tener en mente" sólo lo que está haciendo, digamos, expresar su acuerdo, como bien podría haber estado feliz de hacer en alguna forma bastante diferente de palabras. Pero eso, por supuesto, no es concluyente en cuanto a lo que "lo que dijo" podría considerarse propiamente que significa. Y en este caso, la suposición de que lo que significa que una afirmación sea verdadera puede ser también lo que significa decir que es verdadera no puede considerarse obviamente falsa.

En cualquier caso, como ya he mencionado, podemos terminar con la observación pacificadora de que el propio Strawson, en 1964, parece haberse distanciado de su anterior postura intransigente. Escribe:

En lo que antecede no me he esforzado por distinguir (1) de qué se trata que una afirmación... sea verdadera, (2) qué significa (o qué afirma) una afirmación (o alguien que afirma) que cierta afirmación es verdadera y (3) cuál es el significado (el sentido) de la frase 'es verdadera'; sino que he dado por sentado que la respuesta a cualquiera de estas preguntas lleva directamente consigo la respuesta a las otras..... Si alguien quiere sostener que no conocemos realmente, o no conocemos plenamente, el significado de 'es verdadero' a menos que sepamos qué tipos de relación convencional se obtienen entre las palabras y las cosas cuando algo verdadero se afirma o se expresa de otro modo con palabras, entonces el argumento no me parece en absoluto extravagante.30

Por supuesto, decir que una sugerencia como la de Austin no es en absoluto extravagante no significa en absoluto que sea absolutamente correcta. Pero podemos dejarlo así, en una nota comparativamente pacífica.