

El estado de la cuestión

Teorías actuales de la verdad

Juan A. Nicolás / María J. Frápolli

Se aborda la delimitación de lo que es una teoría de la verdad y la clasificación de las principales teorías elaboradas durante el siglo XX. Una teoría de la verdad ha de incluir al menos cuatro apartados: definición del concepto de verdad, determinación del criterio de verdad, distinción de los tipos de verdad y fijación del lugar sistemático de la verdad y de la teoría de la verdad en el marco del saber y de la acción. En segundo lugar, se han clasificado las teorías de la verdad en siete grupos: teoría de la correspondencia (semánticas y no semánticas), teorías pro- oracionales, teorías fenomenológicas, teorías hermenéuticas, teorías co- herenciales, teorías pragmáticas y teorías intersubjetivistas de la verdad.

1. Introducción

La verdad es uno de los temas centrales de la Filosofía del conocimiento, de la Filosofía de la lógica y del lenguaje, y con ello de todo saber sistemáticamente organizado. Esto se debe, en parte al menos, a dos razones: (a) que toda reflexión al respecto ha de partir, en algún sentido, del *factum* del conocimiento, y en particular del *factum* de la verdad, si no quiere ser auto-contradictoria. (b) Que toda acción cognoscitivo-racional ha de contar como uno de sus fines con la obtención de resultados verdaderos, sea cual sea el modo de entender qué es lo verdadero, y sea cual sea la función que a dichos resultados se les adjudique.

Este papel central de la problemática de la verdad en el conjunto del saber hace que esta noción aglutine infinidad de caras, niveles, aspectos, problemas, intereses, etc., que pueden ser unificados bajo la categoría, en sentido amplio, de *Teoría de la verdad*. Por ello, acercarse a un tópico tan controvertido y de tan larga tradición en el terreno filosófico exige una delimitación drástica para que resulte operativo.

La cantidad de elementos que pueden intervenir en tal teoría sistemática

da idea de la amplitud, importancia y diversidad de esta problemática: concepto de verdad, criterios de verdad, tipos de verdad, lugar de la teoría de la verdad en el conjunto de la filosofía, clasificación de las teorías de la verdad, fuentes del conocimiento verdadero, niveles de la verdad, etc. Se trata de diferentes planos que se combinan de modos diversos para responder a intereses y problemas intelectuales distintos, y elaborar así una determinada concepción acerca de la verdad o de alguno de sus aspectos. En cada una de ellas los componentes que intervienen ocupan un papel propio, según la perspectiva adoptada. Así, p.e., se ha distinguido entre teorías definicionales o teorías criteriológicas de la verdad, se ha considerado a la verdad desde la perspectiva teórica y desde la perspectiva teórico-práctica, se han desarrollado teorías lógico-semánticas y pragmáticas de la verdad al hilo de las dimensiones del lenguaje, se han elaborado múltiples clasificaciones de las teorías de la verdad, se han considerado como criterios de verdad desde la evidencia hasta la praxis histórica, etc. Bajo el mismo rótulo de “problema de la verdad” se esconden proyectos muy diferentes: un proyecto lógico-semántico: ¿qué significa el predicado “es verdadero”? ¿Qué función lógica realiza, qué tipo de operador es?; un proyecto lingüístico-pragmático: ¿Qué hacemos y qué debemos hacer para ponernos de acuerdo acerca de lo que ha de ser considerado como verdadero?; un proyecto metafísico: ¿Qué es la verdad?; un proyecto epistemológico: ¿Cómo sabemos cuándo una proposición es verdadera? ¿Qué rasgos nos permiten distinguir lo verdadero de lo no verdadero? ¿Cuáles son los mecanismos de verificación de nuestros conocimientos?; un proyecto socio-político: ¿Cómo hacer aflorar lo más auténticamente humano y convertirlo en proyecto social predominante?.

Desde estas mismas páginas de *Diálogo Filosófico* ha sido abordado el problema de la verdad por M. Alvarez, a cuyo trabajo, en cierto modo complementario del presente, se remite al lector (cfr. Bibliografía). Aquí nos limitaremos a proponer sucintamente una clasificación de las teorías de la verdad que, en mayor o menor grado, están hoy vigentes.

Esta panorámica ha de servir para orientarse de modo eficaz en el complejo mundo de la filosofía actual. De este modo son descartadas cuestiones históricamente muy relevantes, pero que quedan fuera de nuestro objetivo.

2. ¿Qué es una “teoría de la verdad”?

El primer inconveniente grave para hacer una clasificación de las teorías de la verdad formuladas durante un cierto periodo de tiempo es el de determinar qué es exactamente una *teoría de la verdad*, o cuándo un cierto conjunto de tesis al respecto puede ser considerado como tal. En este sentido aparecen dos inconvenientes:

— (1^º) El término ‘teoría’ se utiliza en sentidos diferentes, más o menos estrictos. La oscilación varía entre dos extremos: desde quienes entienden que lo propio de una teoría es la formulación *rigurosa y sistemática* (‘cien-

tífica') de un conjunto de tesis comunicables, críticamente discutibles, controlables, con pretensión de validez universal y de carácter nomológico (cfr. H. Spinner, 1973); hasta el polo opuesto de quienes consideran que 'teoría' ha de tomarse en un sentido muy amplio, como equivalente de *concepción, comprensión, reflexión, visión*, etc.

— (2^o) Se marcan objetivos diferentes como tarea propia de una teoría de la verdad. Tampoco hay un acuerdo ni siquiera aproximado entre los diferentes autores acerca de qué es lo que se debe pretender al elaborar una teoría de la verdad. Hay quienes proponen como objetivo de una teoría de la verdad la *definición* de tal concepto. Pero otros autores consideran que lo verdaderamente relevante de semejante teoría es constituirse en una interpretación del mundo capaz de orientar *eficazmente* la *acción* autoliberadora del hombre. Para unos autores una teoría de la verdad ha de determinar los *criterios* adecuados para decidir acerca del valor de verdad de una proposición científica, mientras que otros centran sus objetivos en determinar un *modo de vida* comprometido intelectual o prácticamente con la verdad.

Dependiendo de cómo se resuelvan las dos cuestiones anteriores, se produce un tipo u otro de teoría de la verdad. No todos los acercamientos a la amplia problemática de la verdad concluyen con una teoría 'completa' al respecto, sino que muchos de ellos se concentran exclusivamente en alguno de los aspectos. Teniendo esto en cuenta, y exclusivamente con fines taxonómicos, vamos a utilizar una noción amplia de teoría de la verdad. De lo contrario quedaría fuera gran parte de lo producido en el último siglo sobre diversos ámbitos del problema de la verdad. Dos ejemplos: aportaciones tan influyentes como las de Tarski o Heidegger ni se han planteado aspectos importantes tales como la dimensión pragmática del lenguaje en relación con la verdad, o los criterios para decidir acerca de la verdad de una proposición respectivamente.

Una teoría 'completa' de la verdad debería de constar al menos de las siguientes partes (cfr. Puntel, 1987):

— (1) Definición del *concepto* de verdad. En este apartado habría que contestar a preguntas como ¿qué es verdad?, ¿qué se entiende por 'verdadero?', ¿qué significa 'juicio o afirmación verdadera?', ¿qué se quiere decir con 'x' es verdadera?', ¿cuál es la esencia de la verdad?, ¿cuáles son las dimensiones de la verdad?, etc.

— (2) Determinación del *criterio* de verdad. Han de abordarse cuestiones como ¿de qué modos se puede verificar que 'p' es verdadero? ¿qué procedimientos son considerados válidos para determinar la verdad de una proposición? ¿qué mecanismos permiten descubrir la verdad?, ¿cómo decidir si existe alguna verdad?, etc.

— (3) Distinción de *tipos* de verdad. Constituyen esta parte de la teoría cuestiones tales como ¿qué criterios son válidos para distinguir los diversos tipos de verdades? ¿cómo se relacionan, se complementan o se excluyen los diferentes criterios de diferenciación? ¿a qué ámbitos pertenece o afecta un

determinado tipo de verdad? ¿cuál es el hilo conductor que guía una distinción entre tipos de verdades?, ¿existe algún rasgo común a todos los tipos de verdades?, etc.

— (4) *Lugar sistemático* de la verdad y de la teoría de la verdad en el *marco del saber* y de *la acción*. Tienen cabida aquí problemáticas tan diversas como ¿hay saber sin verdad?, ¿hay vida humana sin verdad?, ¿qué relación hay entre los fines del saber (científico, filosófico, religioso...) y la verdad? ¿qué relevancia tiene la verdad de cara a la acción política, educativa, liberadora, etc.? ¿qué condiciones externas (biológicas, sociales, históricas, culturales, etc.) son presupuestos de la verdad?, ¿exige la búsqueda y conocimiento de la verdad algún compromiso ético o vital consigo misma?, etc.

Conviene señalar inmediatamente que prácticamente no hay ninguna teoría de la verdad que aborde sistemática todos y cada uno de los aspectos señalados. Ello obedece, entre otras causas, a que cada teoría ha sido elaborada en un determinado contexto filosófico, y, generalmente, en discusión con otras teorías. De ahí que se ponga el acento en aquellos aspectos discutidos, rechazados o superados de otras propuestas ya existentes. Esto supone un pequeño progreso en una concepción básica de la verdad, pero no una teoría totalmente nueva. Esto da lugar a líneas o corrientes que se van desarrollando históricamente, a veces con muy pocas relaciones entre sí, porque sus puntos de partida, sus intereses y sus instrumentos resultan ya muy distantes.

La relación entre las partes de la teoría de la verdad señaladas varía completamente de una teorías a otras. Quienes abordan el problema de la verdad desde la problemática de lo que se entiende por verdad, elaboran una teoría 'definicional' de la verdad. Si el problema que se considera central es el de los procedimientos para distinguir entre verdadero y no verdadero, se trata de una teoría 'criteriológica' de la verdad. Si el punto de vista adoptado es el la capacidad transformadora y liberadora de la verdad, la teoría resultante puede llamarse ético-práctica. Desde cualquiera de esas perspectivas pueden reorganizarse e interpretarse los demás aspectos, o simplemente darlos por supuestos. Resultan así los diferentes tipos de teorías de la verdad. A su vez, cada perspectiva permite planteamientos muy diversos, según se definan y se relacionen los elementos que intervienen en la teoría correspondiente.

3. Clasificación de las teorías de la verdad

3.1. Criterios de clasificación

Los criterios que pueden adoptarse para clasificar las teorías de la verdad son, de hecho, muy diferentes, y obviamente, el resultado cambia con ellos. He aquí algunos ejemplos recientes. L.B. Puntel (1978), utilizando un

criterio estricto de 'teoría', ha distinguido entre teorías de la correspondencia, y sus variantes, las teorías semánticas, comenzando por la de A. Tarski; teorías analítico-lingüísticas, donde incluye ciertas teorías de la redundancia y algunas teorías semánticas; teorías de la intersubjetividad, donde quedan integradas teorías consensuales y teorías dialógicas; y, teorías coherenciales, tanto lógico-empíricas como de raíz hegeliana.

Con esta clasificación, Puntel deja fuera teorías pragmáticas tradicionales (p.e., W. James), teorías evidenciales (p.e., E. Husserl), teorías hermenéuticas (p.e., M. Heidegger o H.G. Gadamer), etc. En todos los casos, la razón es la incapacidad para precisar una definición y un criterio de verdad, que permitan la constitución de una 'teoría' en sentido estricto.

Por su parte, K.O. Apel (1987), considera la teoría de la correspondencia como el trasfondo de todas las demás, a pesar de su incapacidad para formular un criterio operativo de verdad, especialmente si se la asocia a una metafísica y epistemología realistas. Siendo así distingue ocho tipos de teorías de la verdad: teorías clásicas de la correspondencia o adecuación (Aristóteles); teoría evidencial (R. Descartes, E. Husserl); teoría coherencial (Hegel, O. Neurath, N. Rescher); teorías pragmáticas (W. James, J. Dewey, R. Rorty); teoría semántica (A. Tarski); teorías post-tarskianas de la correspondencia (J.L. Austin, K. Popper); teorías constructivistas del consenso (P. Lorenzen, K. Lorenz); teorías pragmático-trascendentales del consenso (K.O. Apel, J. Habermas). De todos estos tipos, sólo la teoría pragmático-trascendental del consenso ha asumido suficientemente, según Apel, el hecho, en su opinión determinante, de la triple dimensionalidad del signo lingüístico, y en particular su dimensión pragmática. Esta dimensión es utilizada por Apel en conexión con el pragmatismo de Peirce, transformado según el modelo trascendental de racionalidad.

K. Lorenz (cfr. "Wahrheitstheorien"), esboza una ordenación de las teorías de la verdad sintetizando dos criterios: el criterio de verdad empleado por cada una de las teorías, y las dimensiones del lenguaje. Teniendo en cuenta solamente el primero de los criterios distingue tres tipos de teorías de la verdad: teorías de la correspondencia, teorías de la coherencia y teorías del consenso. Pero por otro lado, intenta encajar las diversas variantes de esos tres tipos en el marco de las dimensiones del lenguaje; así distingue teorías sintácticas, teorías semánticas y teorías pragmáticas de la verdad. La condición de la correspondencia no es excluyente con la condición de la coherencia ni con la condición del consenso, por lo que ambas condiciones pueden darse en las diferentes teorías. El resultado de todo ello es el siguiente: incluye entre las *teorías semánticas* (que caracteriza como teorías de la correspondencia, en las que los portadores de verdad son fundamentalmente los significados de las oraciones enunciativas) las teorías de la representación, tales como la teoría isomórfica del atomismo lógico o la teoría marxista del reflejo, la teoría semántico-formal de Tarski, etc. Las *teorías sintácticas* son inviables, dada la insuficiencia del concepto sintáctico de verdad para teorías científicas, señalado por K. Gödel. Entre las *teorías*

pragmáticas incluye la teoría pragmático-utilitarista de W. James; la teoría consensual de Ch. S. Peirce, desarrollada por J. Habermas sustituyendo los procesos de investigación semiótico-pragmáticos por los procesos de argumentación acaecidos en la acción comunicativa; y por último, también la teoría dialógico-constructivista de la verdad, propuesta por el propio K. Lorenz, P. Lorenzen y W. Kamlah.

Por último R.L. Kirkham (1992) ha distinguido tres tipos de teorías de la verdad: las orientadas a desarrollar un proyecto metafísico (descubrimiento de lo que consiste la verdad; encierra tres subproyectos: extensional, naturalista y esencialista), las orientadas hacia un proyecto de justificación (que intenta determinar los criterios en virtud de los cuales algo es o no verdadero), y las orientadas por el proyecto de los actos de habla (encaminadas a determinar el tipo de acto locucionario e ilocucionario llevado a cabo por las preferencias en las que aparece una predicación de verdad; contiene el subproyecto del acto ilocucionario y el de la aserción).

Como resulta evidente a la vista de estos ejemplos recientes de ordenación de las teorías de la verdad, hay múltiples posibilidades tanto en la selección de criterios como en los ámbitos de aplicación y en la delimitación misma de lo que se considera como 'teoría de la verdad'. Por nuestra parte, dado el carácter panorámico del presente trabajo, vamos a utilizar los criterios de clasificación, de tal modo que permitan incorporar más bien que excluir, todas aquellas reflexiones sobre la verdad que, aún siendo puntuales, unilaterales o imprecisas, hayan aportado intuiciones, sugerencias o propuestas que contribuyan o puedan contribuir a la elaboración de una teoría desarrollada y completa de la verdad. Se pretende con ello aportar la mayor riqueza posible de información, sistemáticamente presentada.

Teniendo en cuenta este objetivo, se tendrán en cuenta simultáneamente como criterios de clasificación, fundamentalmente tres: la definición de verdad propuesta, el criterio de verdad utilizado, y la relación que se establece entre las diversas partes que componen la teoría. He aquí el resultado.

3.2. Propuesta de clasificación

Respecto a la presente propuesta hay que tener en cuenta algunas consideraciones. En primer lugar, que aquí se recoge una selección, amplia pero no exhaustiva. Han quedado fuera autores cuya aportación no se ha considerado suficientemente específica y comparativamente relevante dentro de su corriente. Se ha primado el que estuvieran presentes al menos todas las corrientes y movimientos filosóficos influyentes durante el último siglo, aunque haya diferencias muy significativas en cuanto a la aportación de cada uno de ellos. Por ejemplo, en la actualidad la influencia de E. Levinas es más significativa que la de C. Hempel; sin embargo se ha preferido la inclusión de éste último por su relevancia dentro del neopositivismo lógico, a la de Levinas, porque en el ámbito fenomenológico hay representantes más

cualificado en este campo.

En segundo lugar, al tener en cuenta varios criterios, hay teorías que podrían ocupar varios lugares dentro de la clasificación. Esto refleja a su vez el hecho de que algunas teorías son síntesis de diversas corrientes filosóficas y por tanto muestran diversos flancos teóricos por los que acceder a ellas. Por ejemplo, la teoría consensual de K.O. Apel es simultáneamente una teoría pragmática, una teoría intersubjetivista, una teoría hermenéutica, una teoría trascendental, e incluso una teoría lingüística. En cualquiera de estos apartados podría ser legítimamente incluída.

Y en tercer lugar, derivado de lo anterior, el quedar encuadradas en el mismo grupo no confiere una homogeneidad total a cierto conjunto de teorías, ni una divergencia absoluta con respecto a las de otros grupos. Ocurre que a veces hay más cercanía filosófica entre dos planteamientos incluídos en grupos diferentes que entre teorías del mismo grupo. Por ejemplo, hay mucho más en común entre las teorías de Peirce y Habermas, que pertenecen a grupos distintos, que entre el mismo Peirce y Ellacuría, incluídos ambos en el mismo apartado.

No obstante lo anterior, la propuesta que presentamos a continuación salva los mínimos exigibles de unidad interna en cada grupo y de conexión entre los diferentes grupos, y conserva el rigor suficiente en la aplicación de los criterios de clasificación utilizados, como para poder aspirar a constituir una amplia clasificación sistemática de las teorías actuales de la verdad.

1. *Teorías de la correspondencia:*

a) Teorías semánticas:

- Teoría lógico-semántica: A. Tarski.
- Teoría semántico-formal: E. Tugendhat.
- Teoría semántico-fundamental: P. Hinst.
- Teoría semántica del realismo interno: H. Putnam.
- Teoría semántico-naturalista: W.v.O. Quine.
- Teoría semántico-esencialista: S. Kripke.
- Verdad como primitivo semántico: D. Davidson.

b) Teorías no semánticas:

- Teoría de las condiciones de la correlación: J. Austin.
- Teorías lógico-empíricas: B. Russell y L. Wittgenstein, R. Carnap.
- Teorías dialéctico-materialistas: K. Marx, A. Schaff, M. Horkheimer

2. *Teorías pro-oracionales:*

- A. Ramsey, P.F. Strawson, D. Grover, C.J.F. Williams.

3. *Teorías fenomenológicas:*

- a) Teoría evidencial: E. Husserl, F. Brentano.
- b) Teoría perspectivista: J. Ortega y Gasset.
- c) Teoría metafórica: P. Ricoeur.
- d) Teoría de la verdad real: X. Zubiri.

4. *Teorías hermenéuticas de la verdad:*

- a) Teoría hermenéutico-ontológica: M. Heidegger.

- b) Teoría existencialista: K. Jaspers.
 - b) Teoría lingüístico-histórica: H.G. Gadamer.
 - c) Teoría hermenéutico-práctica: M. Foucault.
 - c) Teoría hermenéutico-lingüística: J. Simon.
5. *Teorías coherenciales:*
- a) Teoría lógico-empírica: O. Neurath y C. Hempel.
 - b) Teoría criteriológica: N. Rescher.
 - c) Teoría coherencial-sistemática: L.B. Puntel.
6. *Teorías pragmáticas de la verdad:*
- Teoría pragmático-funcionalista: W. James.
 - Teoría pragmático-correspondentista: Ch.S. Peirce.
 - Teoría ético-pragmática: S. Haack.
 - Teoría hermenéutico-relativista: R. Rorty.
 - Teoría histórico-práctica: I. Ellacuría.
7. *Teorías intersubjetivistas:*
- a) Teoría consensual: K.O. Apel y J. Habermas.
 - b) Teoría dialógica: K. Lorenz, P. Lorenzen-W. Kamlah.

4. Caracterización de los tipos de teoría de la verdad

4.1. Teorías de la correspondencia

La caracterización de la verdad como correspondencia (o adecuación) de la mente (o pensamiento, o juicio) con las cosas (o hechos, o realidad) es quizá la caracterización más inmediata, espontánea y ‘natural’ que viene a la mente de cualquiera que se ponga a pensar en ello. Históricamente tal vez sea la más persistente y de mayor influencia entre las que se han ido elaborando; por ello constituye al menos el punto de referencia de cualquier otra teoría de la verdad. La formulación clásica de esta concepción de la verdad suele situarse en el famoso *dictum* de Aristóteles en *Metafísica*, 1011b25: “Decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, es lo verdadero...”. Ahora bien, esta manera tan intuitiva y a primera vista tan indiscutible de expresar qué sea la verdad ha sido objeto de intensos debates y críticas tanto en épocas anteriores como en nuestro siglo. Por ello, para alcanzar claridad en este controvertido punto, introduzcamos algunas distinciones.

En primer lugar, habría que distinguir entre un sentido débil y un sentido fuerte de la teoría de la correspondencia (Apel, 1995). En un sentido débil la teoría de la correspondencia representa una intuición de sentido común, que de un modo u otro ha de ser tenida en cuenta por cualquier teoría de la verdad, siempre y cuando pretenda elaborar una teoría acerca del conocimiento del mundo real. Este sentido débil es muy poco vinculan-

te, y su exigencia se ha plasmado de múltiples formas. Por ello se la ha entendido a veces como un *minimum* compatible incluso con teorías de la verdad no fundamentalmente correspondentistas.

Pero en un sentido fuerte, o estricto, la teoría de la correspondencia, ligada históricamente a una ontología y una epistemología realistas, encuentra dificultades insalvables: es incapaz de definir los términos de la relación y de ofrecer un criterio operativo de verdad. Presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación S-O como relación ontológica entre 'cosas' comparables objetiva y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo: sólo así podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, lo cual en el contexto humano es inviable.

La confusión de estos dos sentidos de la teoría de la correspondencia la ha colocado en la extraña situación de ser a la vez irrenunciable e irrealizable.

En segundo lugar, conviene también señalar que la teoría de la correspondencia se ha desarrollado en líneas distintas a lo largo de nuestro siglo. Por un lado se ha interpretado en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje, bien como teoría semántica (p.e., A. Tarski), bien como teoría no semántica, en las versiones del atomismo y neopositivismo lógico (p.e., B. Russell, R. Carnap), o en el ámbito de la filosofía del lenguaje ordinario, p.e., J.L. Austin. Por otro lado, se la ha utilizado también en la tradición marxista, en el contexto del materialismo dialéctico, según diversas versiones de la 'teoría del reflejo', p.e., C. Marx, A. Schaff. Cada una de estas líneas de interpretación tienen características propias. Revisémoslas brevemente.

a) En el *atomismo lógico*, la teoría de la verdad como correspondencia estaba arropada por una concepción general del lenguaje como correspondencia o, dicho con la terminología habitual, por una concepción figurativa del lenguaje. En la concepción figurativa, el lenguaje significa porque refleja la realidad, toda oración con sentido es un modelo, una representación figurativa de un estado de cosas efectivo o posible. Las oraciones que son modelos o maquetas de estados de cosas efectivos son verdaderas y las que representan o reflejan estados de cosas sólo posibles son falsas. De este modo la definición de la verdad como correspondencia se ajusta como un guante a la concepción general del lenguaje y la realidad del atomismo lógico.

Otras posiciones correspondentistas son menos simples. Un ejemplo bastante atípico lo proporciona la teoría de *J.L. Austin*, uno de los representantes de la filosofía del lenguaje corriente y de la orientación pragmática en el estudio del lenguaje. Según Austin, para que un enunciado sea verdadero tiene que haber algo — un hecho, un estado de cosas — que lo haga verdadero y el enunciado será verdadero porque corresponde con ese estado de cosas peculiar. La teoría del lenguaje de Austin recoge la existencia de dos tipos de convenciones que nos ayudan a poner en relación lenguaje

y mundo. Tenemos, por un lado, las convenciones descriptivas que relacionan las oraciones de un lenguaje con un tipo de situaciones o de estados de cosas y, por otro, tenemos las convenciones demostrativas, que ponen en relación lo que las oraciones dicen con situaciones concretas del mundo. Sacando partido de estos dos tipos de convenciones, Austin considera que una oración será verdadera cuando la situación concreta con la que las convenciones demostrativas relacionan lo que la oración dice es del tipo correlacionado con la oración mediante las convenciones descriptivas. Estamos aquí ante una posición correspondentista porque el significado de la verdad consiste en ciertas correlaciones entre enunciados y estados de cosas.

La caracterización de otras teorías como teorías de la correspondencia es menos obvia. En un sentido amplio, son correspondentistas F.P. Ramsey, A.N. Prior, A. Tarski, W. Quine, S. Kripke (redundancia y correspondencia derivadamente de Tarski)... *F.P. Ramsey* (1927, 1991) supone que su propuesta será considerada como una teoría de la correspondencia, aunque recuerda que a su posición no se le pueden hacer las críticas típicas que se le hacen a la teoría de la correspondencia estándar puesto que él no utiliza en su definición las nociones problemáticas de “hecho” o de “corresponder”; sí asume, sin embargo, que su posición pueda entenderse como una versión de la correspondencia, entendida ésta en sentido vago. Este no es el rasgo más significativo de su posición, sin embargo. A *A.N. Prior* le ocurre algo parecido en “Correspondence Theory of Truth” (*Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 1) donde expone una posición que, si bien puede ser entendida como correspondencia en sentido amplio, su adscripción al correspondentismo en sentido estricto es discutible.

El problema con *A. Tarski* es bien conocido. Hay una disputa abierta entre los que sostienen que, al reivindicar Tarski la posición aristotélica explícitamente, muestra que su posición es correspondentista y los que dan más crédito a la propia afirmación tarskiana de neutralidad filosófica. En cualquier caso, a la teoría de Tarski se la llama, siguiendo la denominación que él mismo le dió, una teoría semántica de la verdad. Las características que definen la teoría semántica son, por un lado, la definición de la noción de verdad en términos de la noción semántica de *satisfacción* y la eliminación de la noción de satisfacción como noción primitiva en términos fisicalistas y de la lógica matemática. Junto con las motivaciones positivas de la propuesta tarskiana de eliminar las nociones semánticas del conjunto de las nociones primitivas y de ofrecer una semántica formal para el lenguaje del cálculo de predicados, hay asimismo una motivación negativa que consiste en evitar las paradojas semánticas y, en especial, la paradoja del mentiroso. Una de las consecuencias de la teoría semántica es que en los lenguajes naturales, al poseer ellos mismos los medios de referirse a sus propias expresiones junto con predicados semánticos como “es verdadero” y “es falso”, no puede darse una definición de verdad consistente capaz de evitar las paradojas conocidas. Estas tesis tarskianas han tenido un enorme eco, fundamentalmente entre los filósofos de tradición anglosajona y, en una medida

u otra, han seguido presentes en la concepción semántica de S. Kripke (que es una modificación de la posición de Tarski aunque el lecho filosófico en el que se mueven sigue siendo el mismo) y en W.o. Quine (quien propone su teoría desentrecomilladora o del ascenso semántico siguiendo las pautas marcadas por Tarski).

El caso de *D. Davidson* es especialmente interesante: Davidson no ha sostenido las mismas propuestas a lo largo de su vida y en concreto en el tema de la verdad muestra en su artículo de 1990, "La estructura y el contenido de la verdad", unos matices pragmáticos que estaban ausentes en escritos anteriores. Su programa consiste, a grandes rasgos, en introducir la noción de verdad como primitivo semántico (Davidson sostiene que la noción de verdad es una de las nociones semánticas más accesibles y mejor conocidas y que es, por tanto, poco probable que seamos capaces de eliminarla a través de nociones más básicas) y considerar que las oraciones-T de Tarski, oraciones del tipo de "‘la nieve es blanca’ es verdadera si, y sólo si la nieve es blanca", proporcionan una definición extensional de la noción de significado para la lengua que sea, en vez de dar la extensión del predicado de verdad para esa lengua. Las intuiciones de Tarski se usan aquí como camino hacia una teoría del significado y no como camino hacia una teoría de la verdad. En este sentido peculiar es en el que puede decirse que Davidson es deudor de Tarski.

En relación al tema de la verdad, sin embargo, Davidson explícitamente sostiene que hay más en el concepto de verdad de lo que está contenido en la posición de Tarski (lo que, dicho de otro modo, significa que Davidson cree que Tarski no consiguió ofrecer una definición de la noción de verdad), y manifiesta que él considera que tanto las teorías de la correspondencia, como las de la coherencia y aquéllas que hacen de la verdad una noción epistémica están equivocadas. No es así un tarea fácil clasificar la posición de Davidson respecto de la verdad. Una tesis importante de la última posición de Davidson es que la verdad está íntimamente ligada a las actitudes de las criaturas racionales, actitudes del tipo de las creencias, las preferencias y otras actitudes involucradas en la comunicación y en la acción. Todas estas teorías que son, de un modo u otro, herederas de los trabajos de Tarski, se incluirán o no dentro del rótulo general de "Teorías de la Correspondencia" en la medida en que la propia teoría de Tarski se clasifique de este modo, aunque Davidson rechaza explícitamente este rótulo.

b) Una de las corrientes de la 'filosofía continental' que ha asumido la teoría de la verdad como correspondencia ha sido el *materialismo dialéctico marxista*. En este ámbito ha habido desde las versiones más ortodoxas marxistas-leninistas, hasta las concepciones críticas de los diversos 'revisionismos', que abarcan posiciones tan distantes como las de E. Bloch, J.P. Sartre o la primera Escuela de Frankfurt. En el tema de la verdad, la doctrina oficial, compartida por muchas de sus variantes, es la de la *teoría del reflejo*. Nos centraremos en la reciente interpretación de *A. Schaff*. Este caso resulta interesante porque, aún representando una postura ortodoxa, conju-

ga el materialismo dialéctico con cierto análisis del lenguaje y con una determinada dimensión pragmatista. Desde esa plataforma se ha situado en diálogo con otras corrientes no marxistas, tales como el neopositivismo lógico, semanticismo formal, ciertas versiones del pragmatismo y algunas concepciones convencionalistas o relativistas de la ciencia.

A. Schaff (1971) entiende que el materialismo dialéctico asume y desarrolla la definición aristotélica clásica de la verdad, y la interpreta en términos materialistas, cuyo principio es “captar la realidad tal cual es”. La verdad es una propiedad de los juicios, y no de las cosas o de los conceptos, o de las representaciones o de las vivencias. Concretamente la verdad es una propiedad exclusiva de los enunciados que describen la realidad. Un juicio es verdadero si se corresponde con o si es adecuado a la realidad objetiva. Esta correspondencia es interpretada como reflejo: el conocimiento es el reflejo subjetivo de la realidad objetiva en la conciencia. Si ese reflejo es correcto (no distorsionado), entonces estamos en la verdad. Este reflejo afecta a varios ámbitos de la conciencia, como sentimientos, valoraciones morales o estéticas, etc. Pero en ninguno de estos campos cabe hablar de verdad y falsedad. Estas categorías quedan reservadas exclusivamente para el reflejo de la realidad en el entendimiento, y su formulación en juicios y proposiciones.

La proposición tiene la función mediadora de enunciar un pensamiento o juicio. Dada la unidad dialéctica entre pensar y hablar, entre juicios y proposiciones, no puede situarse la verdad más que en juicios-proposiciones. Con ello quiere impugnar tanto la consideración idealista que interpreta los juicios como entidades ideales, existentes en sí, como el análisis nominalista, que pretende separar juicios de proposiciones, y centrar el análisis exclusivamente en éstas últimas. La unidad proposición-juicio es un modo de conocimiento que, dentro de ciertos límites, refleja fielmente la realidad objetiva; el proceso de pensamiento y de lenguaje están inseparablemente conectados. Ni tiene sentido el pensamiento sin lenguaje, ni el lenguaje sin pensamiento.

El materialismo dialéctico integra también una dimensión pragmática, cuando sitúa como criterio de verdad la praxis. Básicamente no se diferencia la actividad cotidiana de la acción científica, cuando se ponen a determinar la verdad de cualquier afirmación: en ambos casos se trata, directa o indirectamente, de verificar la adecuación de las afirmaciones con la realidad mediante el testimonio de las percepciones de los sentidos.

4.2. Teorías de la redundancia, deflacionistas y pro-oracionales

Algunas de las teorías que habitualmente se relacionan con este tipo de rótulos han aparecido ya clasificadas como correspondentistas o semánticas. Teóricamente, la concepción de la verdad como redundancia consistiría en decir que el predicado gramatical “es verdadero” no realiza ninguna

función en el lenguaje natural, que todo lo que se puede decir utilizando este predicado o cualquiera de sus alternativas puede decirse sin él. Así expuesto, hay muy pocas propuestas que puedan considerarse con justicia teorías de la verdad como redundancia (quizá sólo las de A.J. Ayer y W. Sellars) y, desde luego, algunas de las más famosas así llamadas no merecen el título. Un caso espectacular es el de F.P. Ramsey, considerado como el fundador de la teoría de la verdad como redundancia quien, sin embargo, sostiene (Ramsey, 1927) que el papel lógico que las ascripciones de verdad realizan es el de pro-oraciones en los lenguajes naturales. El término pro-oración aparece por primera vez en este artículo de Ramsey y, de manera completamente independiente, vuelve a aparecer en A.N. Prior, en su descripción de la teoría de la verdad como correspondencia ya mencionada. De Prior lo toma Christopher J.W. Williams, quien desarrolla una teoría pro-oracional de la verdad como una parte de una teoría más general de los predicados de segundo orden entre los que se encuentra la verdad. D. Grover, J.L. Camp y N.D. Belnap proponen también una teoría pro-oracional desarrollada asimismo independientemente de la propuesta de Williams. Todas estas teorías son así teorías pro-oracionales, cuyas características básicas comentaremos en breve.

Hay otras teorías que, sin utilizar el término “pro-oración”, tienen evidentes similitudes en objetivos y método con las teorías pro-oracionales propiamente dichas. La concepción desentrecomilladora o del ascenso semántico de Quine, con sus deudas hacia la teoría semántica de Tarski, el minimalismo de P. Horwich, y, aunque esto requiere más explicación, la posición de P.F. Strawson contra J.L. Austin pueden ser todas consideradas como teorías pro-oracionales en sentido amplio o como intentos incompletos de ofrecer una posición pro-oracional.

Una *teoría pro-oracional* de la verdad debe considerarse como un intento de desarrollar un proyecto lógico-semántico de explicación de la verdad. Este tipo de teorías no se proponen dar una explicación metafísica o una visión omnicompreensiva de qué es la verdad, sino más bien determinar el significado de “es verdadero”, su status lógico y el papel que el predicado desempeña en los lenguajes naturales que lo incorporan. Tampoco está dentro del interés de este tipo de teorías el proporcionar una lista de verdades o un criterio que nos permita distinguir lo verdadero de lo falso. Esta aclaración es importante porque muchas de las críticas que habitualmente se dirigen contra esta concepción le reprochan el no ser capaz de dar respuesta a problemas que ella no pretende resolver.

El término “pro-oración” se introduce en la teoría por analogía al usual “pronombre”. La idea básica es la siguiente: los lenguajes naturales tienen un repertorio de expresiones que pueden sustituirse en muchos contextos por nombres, los cuales sirven para referir anafóricamente a otros términos singulares y que pueden usarse para funciones de generalización. Si se dice

(1) Miguel ha comprado un coche y lo cuida muy bien,
“lo” es un pronombre que anafóricamente refiere a “coche”; si se dice

(2) Miguel cuida muy bien todo lo que compra, el pronombre “lo” está aquí al servicio de una generalización. Los lenguajes naturales tienen algunas expresiones simples que realizan la función de pro-oraciones. Los casos típicos son “sí” y “no”. En los siguientes ejemplos:

- (3) ¿Vendrás a cenar el viernes?
- (4) ¿Han entregado todos sus trabajos?
- (5) ¿Existe Dios?

la respuesta afirmativa puede considerarse como una forma abreviada de decir “iré a cenar el viernes”, “todos han entregado sus trabajos” y “Dios existe”. La respuesta negativa equivale a la negación de estas tres oraciones, respectivamente. La razón por la que decimos que “sí” y “no” realizan funciones de pro-oración es porque esas partículas, en sí mismas, no tienen un contenido específico, aunque pueden servir para expresar cualquier contenido; tienen la capacidad de heredar el contenido expresado por cualquier oración a la que puedan remitirse. Esta no es la única función de las pro-oraciones. Un ejemplo de referencia anafórica de una pro-oración es el siguiente:

- (6) Victoria dijo que estaba en completo desacuerdo, pero lo dijo sin ninguna agresividad.

Aunque “lo” en (6) es, desde un punto de vista sintáctico, un pronombre, desde un punto de vista lógico es una pro-oración que refiere anafóricamente a la oración que Victoria profirió. Y en el ejemplo

(7) Todo lo que Miguel dice está muy meditado, “lo”, de nuevo, es lógicamente una pro-oración que completa a la generalización expresada por “todo”.

Está claro entonces que los lenguajes naturales tienen algunas pro-oraciones simples; sin embargo las que hay no son suficientes para realizar todas las funciones pro-oracionales que un lenguaje requiere. El problema no es sólo que haya pocas pro-oraciones simples, sino que además muchas de ellas tienen el status gramatical de términos singulares. Por esa razón no pueden sustituir a oraciones en lugares que exijan expresiones oracionales. Si traducimos algunos de los ejemplos anteriores a un lenguaje artificial que posea cuantificadores y variables nominales y proposicionales veremos esto más claro. Un versión semiformal de (2)

- (2*) (x) (Si Miguel compra x, Miguel cuida muy bien x).

Las versiones de (6) y (7),

- (6*) Victoria dijo que p, y dijo sin ninguna agresividad que p,

- (7*) (p) (Si Miguel dice que p, ha meditado mucho que p).

La tesis central de la concepción pro-oracional es que el predicado “es verdadero” sirve para construir pro-oraciones complejas. Las pro-oraciones complejas del lenguaje natural, construidas mediante el predicado “es verdadero” realizan la misma función que las variables proposicionales ligadas en los lenguajes artificiales. Toda la teoría se resume en que la forma lógica de una oración como (8)

- (8) Todo lo que Miguel dice es verdadero

es

(8*) (p) (Si Miguel dice p, entonces p).

La concepción pro-oracional de la verdad no sostiene que el predicado “es verdadero” es redundante. El predicado sirve para formar pro-oraciones que realizan funciones análogas a las que realizan los pronombres (que no son redundantes), sólo que con expresiones de otra categoría lógica.

4.3. Teorías fenomenológicas de la verdad

La concepción fenomenológica de la verdad tiene como referencia cuestionable la obra de E. Husserl. La situación en que se encuentra es que, por un lado, el idealismo había convertido la filosofía en una lógica del concepto, con lo que el momento de realidad había quedado en un nivel subordinado. Pero, por otro lado, el proyecto realista de priorizar precisamente el momento de realidad de la experiencia frente al momento reflexivo-subjetivo se había mostrado claramente inviable y, a la altura de finales de siglo XIX, en gran medida abandonado.

En este contexto Husserl inicia un proyecto de renovación filosófica del saber, con dos objetivos básicos: en primer lugar, recuperar el momento de realidad y su carácter prioritario en la conformación del conocimiento verdadero; de ahí su lema “a las cosas mismas”. En segundo lugar, asumir lo que significó el giro copernicano de Kant; éste mostró el carácter autocontradictorio del proyecto realista (pre-kantiano), y la necesidad de considerar la conciencia como escenario desde el que y en el que dilucidar el problema del conocimiento.

Estos dos objetivos son los que Husserl sintetiza en su Fenomenología, aunque acaba inclinándose hacia un idealismo trascendental. En lo referente al tema de la verdad, Husserl (1901) dedica minuciosos análisis a la experiencia de la evidencia y a su conexión con la experiencia de la verdad. Elabora así una *teoría evidencial de la verdad*. En ella la verdad consiste en un cierto tipo de coincidencia, pero no entre la mente y lo real, sino más bien en el cumplimiento o satisfacción de una expectativa; esto es, la coincidencia entre lo que espero y los datos que, tal y como se hacen presentes en mi conciencia, satisfacen tal expectativa. Husserl distingue tres grados de cumplimiento de expectativas o intenciones: el “acto signitivo”, que carece de plenitud; los “actos intuitivos”, que tienen plenitud, pero siempre como imagen, y varían en grado; la “percepción”, que presenta la cosa misma, no sólo su imagen. La percepción es el grado máximo de cumplimiento, aunque también tiene grados de perfección. En ella se hacen presentes (no sólo se re-presentan, como en la imaginación) los datos que cumplimentan las expectativas, hay una dimensión de presencia, de autodonación del ser a la conciencia; todo acto de conciencia está intencionalmente abierto a lo que se muestra presente en la percepción. La experiencia del cumplimiento de este incontestable darse se llama evidencia.

La evidencia es la experiencia de la verdad, es decir, la vivencia de la concordancia plena entre lo mentado y lo dado como tal. La verdad es el correlato objetivo del acto de evidencia. La verdad no es sólo la forma de un acto que pone. En el acto de evidencia se vive también el objeto dado. Éste, en cuanto plenitud ideal de una intención, puede ser considerado también como lo verdadero. En este sentido Husserl entiende la verdad en sentido estricto como “adecuación ideal de un acto relacionante a la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva”. La evidencia sería la coincidencia total. No se trata de un sentimiento, sino de un poner absoluto, que en cuanto tal, es incuestionable. La posibilidad de la falsedad o el error son posteriores al acto ponente.

La teoría fenomenológica de la verdad ha sufrido múltiples vaivenes a lo largo del siglo XX, tanto para prolongarla matizadamente como para impugnarla en su totalidad. Quizás la más significativa conexión de esta teoría haya sido la hermenéutica fenomenológica formulada por M. Heidegger. Este autor se separó radicalmente de Husserl en lo referente al tema de la verdad, comenzando por una crítica de la evidencia y de toda filosofía de la conciencia. Entre los autores más próximos a la Fenomenología, que la han prolongado pueden citarse a P. Ricoeur, J.P. Sartre, E. Levinas, M. Merleau-Ponty, J. Ortega, etc. Dentro de este mismo contexto filosófico se halla la propuesta, entre nosotros, de X. Zubiri, en la que se intenta superar algunas deficiencias tanto de la fenomenología husserliana como de la hermenéutica heideggeriana, por lo que nos puede resultar especialmente sugerente.

Zubiri enmarca su teoría de la verdad en el contexto de una teoría de la intelección. En ella impugna la separación tradicional entre sensibilidad y razón, y desarrolla un modelo de intelección unificada con la concepción de la ‘inteligencia sentiente’. En ella coincide con la Hermenéutica heideggeriana en la impugnación de la evidencia como último punto de referencia originario. Toda evidencia se da en el medio de la impresión de realidad, por tanto es siempre mediada, no hay evidencia inmediata. Toda evidencia se da en el medio de lo real, es intelección de lo que la cosa es en realidad, y con ello se abre la perspectiva para establecer el ser de lo real.

Hay pues, un nivel pre-evidencial que es el de la aprehensión primordial de realidad. Este nivel originario tiene su propio tipo de verdad, que es a su vez anterior a toda evidencia, en el orden de la fundamentación. Este primer nivel es formalmente actualidad de lo real en cuanto tal, y su verdad constituye lo que Zubiri llama ‘verdad real’. Ésta es el tipo de verdad propio del nivel primigenio de intelección que es la aprehensión primordial de realidad. Junto a ella se sitúan la verdad dual (lógica) propia del logos, y la verdad racional, propia de la razón.

La verdad real es una cualidad de la realidad actualizada, por eso no coinciden verdad y realidad. Puede haber realidad no actualizada, con lo cual carecería de verdad. La verdad real es *ratificación* de lo real actualizado. Ratificación es “la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección” (Zubiri, 1980). Por

tanto, la verdad real está ligada a la dimensión noérgica de la intelección, y apunta hacia la fuerza de lo real. Rompe así Zubiri con toda filosofía de la conciencia en sentido idealista. La alteridad radical está en el corazón mismo del saber acerca de lo real. La verdad real tiene tres dimensiones que corresponden a tres dimensiones de la realidad, y que a su vez quedan ratificadas en tres modos distintos (Pintor-Ramos, 1994): las dimensiones de la verdad real son riqueza, qué y estabilidad; ellas se corresponden con totalidad, coherencia y duratividad, que son dimensiones de la realidad, y quedan ratificadas como manifestación, firmeza y constatación respectivamente.

La verdad real es sentida, en la medida en que toda intelección es sentiente. Este carácter se transmite igualmente a la verdad dual y a la racional. Cada uno de esos niveles se funda en el anterior. Sólo en la aprehensión primordial hay verdad compacta, aún no escindida, ni discursiva. Por eso en este nivel no hay conocimiento en sentido estricto; éste sólo lo habrá en el nivel de la razón, donde hay categorización y logificación. En el nivel originario no hay ni puede haber crítica ni interpretación, porque no aún no ha intervenido el logos. De ahí que se esté apuntando hacia un nivel pre-comprensivo y pre-interpretativo. Con ello se pone en cuestión el punto de partida de la Hermenéutica. Si bien es cierto que toda comprensión se da ya en un horizonte que la hace posible y que le presta sentido, todo sentido lo es ya de algo, y concretamente de algo formalmente real, es decir, sentido como 'de suyo'. Es el momento de radical alteridad, que se resiste a todo canon interpretativo, que tiene fuerza de imposición, a veces incluso bajo la forma de absurdo o 'sin-sentido'.

La ratificación actualizada de lo real es, según Zubiri, la condición que hace posible todo comprender. Para hacer efectiva esta distinción ha de separar el hecho primigenio e indómito de la aprehensión (con su carácter noérgico), y la descripción, ya logificada del mismo. Este punto de partida no podría ser aceptado por la Hermenéutica. Se trata de dos alternativas del esencialismo husserliano, que avanzan en la línea la ruptura con la filosofía de la conciencia, y hacia un análisis de la experiencia fáctica del estar en el mundo. En un caso desde la perspectiva de la existencia temporal, en otro desde el punto de vista de la formalidad de la aprehensión de lo real en que estamos ya instalados.

4.4. Teorías hermenéuticas de la verdad

Resulta muy difícil identificar rasgos comunes a los diversos planteamientos hermenéuticos, particularmente en lo que se refiere a la concepción de la verdad. Esta particular dificultad procede del hecho de que la Hermenéutica se ha ido desarrollando históricamente en discusión y mutua influencia con las diversas corrientes filosóficas de nuestro siglo. Así, puede encontrarse relacionada con la Fenomenología (M. Heidegger, P. Ricoeur), con las filosofías del lenguaje (K.O. Apel, H.G. Gadamer, J. Simon), con el

existencialismo (K. Jaspers), con el estructuralismo (M. Foucault), o con el pragmatismo (R. Rorty).

El primer punto de referencia lo constituye, sin duda, M. Heidegger, con el decisivo antecedente de F. Nietzsche. En el marco de una crítica generalizada a la metafísica occidental, y con la intención de llevar a cabo una "transformación de la metafísica", Heidegger busca el sentido más originario de la verdad, y lo encuentra bajo la forma de verdad como *aletheia*. Esta propuesta ha sido sumamente polémica desde su formulación, entre otras cosas, por las oscilaciones y autocríticas del propio Heidegger al respecto. Para ganar en claridad nos atenderemos fundamentalmente a *Ser y Tiempo* (1927) y sobre todo a *De la esencia de la verdad* (1930/1943), sin entrar en la discusión sobre la continuidad o ruptura interna en la obra de Heidegger.

Toma como punto de referencia inicial la idea habitual y tradicional (aristotélica) de verdad como correspondencia o coincidencia. Ésta se ha entendido como adecuación mutua entre el intelecto y la cosa, más concretamente entre la proposición y la cosa. Una proposición (enunciado) es verdadero cuando coincide con la cosa. Ahora bien, esta estructura de correspondencia no es más que la superficie: que una proposición sea verdadera significa que descubre lo que el ente es. Por eso Heidegger se pregunta por las condiciones que hacen posible la concordancia y por tanto el descubrir lo que ella manifiesta. Para ello se mantiene fiel a los dos ámbitos presentes en la idea misma de concordancia: el ente (lo manifiesto) y el pensar (lo dicho). En primer lugar, 'verdad' se refiere simultáneamente y en la misma medida al ente y al lenguaje.

Para que la coincidencia sea posible ha de haber, por un lado, manifestación de la cosa en lo que es, de otro modo sería imposible. Ha de haber un "previo don", una presencia, una patencia que abre la posibilidad de la adecuación. Por otro lado, también es necesaria la apertura a lo que se manifiesta para re-conocer lo manifiesto y regirse por ello. Pero la apertura no ha de entenderse como una propiedad de la conciencia, sino más bien como un ámbito que abre la cosa misma y que permite, precisamente, que se "construya" lingüísticamente la adecuación. Por tanto, lo dado previamente ha de ser considerado como más originario que la proposición misma que ha de adecuarse. Lo que permite a un enunciado regirse por lo que se manifiesta es la apertura libre de la presencia de lo patente. El comportamiento abierto a la adecuación con lo patente es posible en libertad. Si la apertura no es libre a la manifestación, sino determinada en algún sentido, se cierra su misma posibilidad, en cuanto ámbito de verdad. La libertad se halla así en el corazón mismo de la concordancia y, por tanto, de la verdad. Tiene carácter trascendental. "La esencia de la verdad es la libertad". Sólo desde la libertad se puede "asumir" la manifestación de lo que la cosa es, y su presentación en un enunciado. Esto no implica algún tipo de arbitrariedad, sino más bien todo lo contrario, porque no se trata de la elección entre alternativas, sino de lo que la hace posible: la libertad deja a lo que se manifiesta ser lo que es. La libertad se perfila como el dejar ser al ente. Esto

significa ya un compromiso con él. El ente rige al enunciado. Ahí se produce exactamente el des-ocultamiento, la *alétheia*, la verdad. El ente se desvela en lo que es y el enunciado se adecúa a él. “La libertad entendida como dejar-ser al ente cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente”. Queda también rebasada la filosofía del sujeto (libre) y la metafísica de la conciencia (aún discutible en *Ser y Tiempo*), en dirección al ente que se manifiesta en su verdad.

Pero el mismo desvelarse el ente en libertad oculta a su vez su verdad, porque lo determina en un sentido, como un ente. El dejar-ser al ente puede no ser tal, se muestra entonces lo aparente, la no verdad. En el conocer surge la apariencia. La no-verdad es ocultación, el misterio, el error. Por eso más allá y más radical que el conocimiento está la apertura al ser, al ser de los entes, en la que se abandona y se supera la subjetividad, la representación, en pos de una transformación de la metafísica que encuentra la esencia de la verdad del ser en la experiencia de la libertad que funda toda adecuación ente-proposición. La diferencia ontológica está a la base de la verdad como adecuación. Ésta tiene lugar en el ámbito de los entes, pero es posibilitada porque lo que no es ni puede ser ente (el ser) mantiene la apertura y la libertad, que se “cierra” y se oculta en su mismo manifestarse cognoscitivo. De ahí que lo literalmente incognoscible, lo misterioso constituya el núcleo más esencial de lo diáfano, lo que se muestra. No se trata de una subjetividad que actúa, pone o descubre, sino del ser del ente que apunta y permite un fondo siempre inagotable y salvaje. En el nivel de los entes el sujeto impone sus leyes y sus parámetros. Reduce la verdad a la adecuación. Pero todo ello es posible sobre la base de lo que el propio sujeto es incapaz de poner por sí mismo, sobre aquello en lo que él está puesto. Por ello, la libertad radical lo es del ser, que late como temporalidad pura.

4.5. Teorías de la coherencia

Un grupo característico de teorías de la verdad está constituido por las teorías de la coherencia. La característica definitoria de este tipo de teorías consiste en la tesis de que la verdad se identifica con la concordancia o adecuación de oraciones o cualquier otro portador de verdad (creencias, proposiciones, etc.), no con el mundo sino con un conjunto suficientemente amplio de otros portadores. La idea que subyace a esta concepción es que la adecuación, o la coherencia, de las creencias (oraciones, proposiciones) con otras creencias, o con el sistema general de nuestro conocimiento, no es meramente un índice de la verdad, un criterio para distinguir entre las verdades y las no-verdades, sino que es justamente aquello en lo que la verdad consiste.

A una teoría de la verdad como coherencia se puede llegar por diversas vías, pero todas ellas dependen, de una forma u otra, de consideraciones

epistemológicas, puesto que las teorías de la verdad como coherencia típicamente constituyen uno de los posibles acercamientos epistemológicos al problema de la verdad. El idealismo constituye un lecho filosófico favorable para la verdad como coherencia al sostener una teoría de las relaciones internas que implica en último extremo que todo esté relacionado con todo, que lleva a la tesis de que lo Verdadero es el Todo. Otras motivaciones para la verdad como coherencia son (a) la búsqueda de soluciones al problema del escepticismo, íntimamente relacionado con las propuestas correspondentistas; y (b) las dificultades relacionadas con los enunciados protocolares o de observación.

(a) La verdad como correspondencia suele ir acompañada de una concepción metafísica que asume la existencia de una realidad independiente, que se nos opone. Esta realidad no parece fácil de captar, aunque ese sea el objetivo del conocimiento. Es habitual considerar que nuestros sentidos, en algún modo, nos engañan y esto pone de manifiesto el problema epistemológico de cómo saber si estamos o no en lo cierto en nuestras apreciaciones acerca del mundo. Entre el lenguaje (o el conocimiento, o las creencias etc.) y el mundo parece haber un hueco que deja resquicio a las dudas del escéptico. Muchos han intentado salvar este hueco. La verdad como coherencia se presenta a veces como una respuesta radical a este problema, como una enmienda a la totalidad a las dificultades epistemológicas planteadas por el realismo metafísico y la verdad como correspondencia. Muchas de las posiciones que incluyen una concepción de la verdad como coherencia rechazan la existencia de este hueco y, por tanto, cierran el paso a las objeciones escépticas. En las teorías coherenciales se rechaza la existencia de una realidad completamente independiente y se subraya, con mayor o menor fuerza, la ductilidad o maleabilidad de la realidad: la idea de que, de algún modo, la realidad se construye. De ahí su conexión básica con el idealismo. Si esto es así, si la realidad no es algo completamente terminado y fijo, entonces no tiene sentido definir la verdad como correspondencia con los hechos. Si la realidad es un constructo, y no es más que lo que las teorías vigentes dicen que es, o lo que el sistema global del conocimiento dirá que es al final de los tiempos, o cosa similar, entonces el llamar a una creencia verdadera no será más que indicar que forma parte de este todo del conocimiento o de la ciencia. La coherencia de una creencias con otras no será ya sólo un criterio sino que expresará el significado mismo de la verdad.

Otra motivación de la propuesta coherencial descansa en la tesis, sostenida al menos desde Popper, de que las relaciones evidenciales no pueden ser (o no pueden ser únicamente) relaciones causales sino que deben ser relaciones lógicas. Sin embargo, las relaciones lógicas sólo pueden darse entre enunciados (u oraciones, o proposiciones), luego sólo un enunciado (oración, proposición) puede contar como evidencia a favor o en contra de otro, o de una teoría completa.

Si se mantiene esta distinción entre criterios o índices de la verdad y su

significado real, entonces las posiciones coherentistas y correspondentistas no necesariamente son incompatibles: uno puede sostener una posición coherentista subrayando que la coherencia es una guía segura de la verdad de ciertos portadores y reconocer, al mismo tiempo, que lo que la verdad en último extremo significa es la correspondencia con los hechos. Una situación como ésta es la que parece sostener Quine respecto del conocimiento, aunque la teoría de la verdad a la que él expresamente presta apoyo no es de ninguno de estos dos tipos.

(b) La decepción respecto de la irrevisabilidad de los enunciados más básicos (de los enunciados protocolares del positivismo lógico) (???). La concepción figurativa del lenguaje del atomismo lógico (Russell y Wittgenstein) fue el origen de la concepción verificacionista del significado del positivismo lógico. En ambas, el significado de los enunciados complejos depende del significado de los enunciados simples que son los que, en última instancia, *tocan* el mundo. La metáfora del sistema del conocimiento, en una concepción fundacionista como la de cierto positivismo, es una pirámide en la que los enunciados que están *sobre el suelo* son los que sostienen todo el edificio. Estos enunciados tenían la forma de registros de sensaciones del tipo: “En este momento estoy viendo una mancha de color gris delante mi”, o “veo lo que me parece que es una mesa”, etc. Las dificultades de esta posición filosófica que ahora nos interesan son de dos tipos: las relacionadas con la verificación completa de estos enunciados (que se mostraron menos fiables de lo que parecían) y las relacionadas con el paso lógico desde el significado y la verificación de estos informes protocolares al significado y la verificación de enunciados menos simples. La pérdida de confianza en los enunciados protocolares significó un cambio en la visión de estos, que pasaron a ser considerados como hipótesis teóricas de bajo nivel, del mismo tipo lógico que los enunciados más complejos.

K. Popper tuvo esta visión de los enunciados básicos que provocan la falsación desde el comienzo, pero para los miembros del Círculo de Viena ésta fue una posición que fue imponiéndose paulatinamente. Si los enunciados básicos no son ya absolutamente fiables, entonces la pirámide como metáfora del conocimiento deja de ser adecuada. El edificio más bien parece una esfera, sin puntos particularmente privilegiados. O. Neurath lo explicó de una forma más poética en su metáfora del barco: el edificio del conocimiento se parece a un barco que debe ser reparado mientras se encuentra en alta mar, de modo que mientras unas partes se arreglan, uno debe confiar en otras, que a su vez pueden necesitar modificación futura. Este planteamiento desemboca con bastante naturalidad en una teoría coherentista de la verdad y del conocimiento: nuestras proposiciones nunca se comparan directamente con el mundo, no descansan directamente sobre él, sino que se prestan apoyo unas a otras. Si unas muestran sus debilidades, otras desempeñan el papel de firmeza por un tiempo, y este papel va cambiando.

Las posiciones coherentistas tienen también sus dificultades, y algunas

de ellas son bastante obvias: ¿cómo distinguir una descripción verdadera del mundo de un cuento de hadas coherente?, ¿cómo ha de entenderse exactamente la “coherencia”?, etc. La respuesta de los positivistas a la primera cuestión echa mano del desarrollo real del conocimiento: hemos aprendido a confiar en la ciencia por sus resultados, mientras que no nos fiamos de hecho de los cuentos de hadas. La diferencia es más fáctica que teórica y desde luego no tiene que ver con ningún rasgo formal de los sistemas coherentes de los que nos fiamos. La respuesta a la segunda pregunta ha merecido diversos tratamientos. Destaquemos aquí dos propuestas actuales en esta línea.

Un caso muy conocido de posición coherentista respecto de la verdad lo proporciona *N. Rescher*, que fue el introductor de la distinción entre teorías definicionales y teorías criterios (o criteriológicas) de la verdad (Rescher, 1973). La distinción ha hecho fortuna, pero aunque puede servir para clasificar teorías, no implica por sí misma una división excluyente. El propio Rescher sostuvo que los criterios de verdad y las definiciones de verdad no pueden estar desconectados sino que más bien debería de haber una continuidad entre el tipo de rasgos que nos permiten calificar algo de verdadero con el tipo de rasgos que nos permiten ofrecer una definición de la verdad y que constituyen su naturaleza. Rescher es consciente de las dificultades que entraña el valorar el mayor o menor grado de coherencia de los enunciados que queremos calificar de verdaderos con el resto del sistema del conocimiento. Su propuesta es así algo más sofisticada: la verdad es *coherencia ideal*, esto es, el tipo de coherencia o de compatibilidad que se produciría si tuviéramos un sistema completo de conocimiento y un adecuado acceso a él. En estas circunstancias, el requisito de coherencia implicaría igualmente adecuación con la realidad, con lo que las dos aproximaciones más extendidas al problema de la verdad y del conocimiento confluirían en último extremo.

Por su parte, *L. B. Puntel* ha desarrollado una teoría coherencial de la verdad que aún compartiendo aspectos básicos, pretende matizar y complementar la de *N. Rescher*. Puntel no desarrolla una teoría criteriológica, sino una *teoría explicativo-definicional* de la verdad, cuya tarea es, en primer lugar, la reconstrucción sistemático-racional del significado de la expresión ‘verdad’ en el lenguaje natural. Esta reconstrucción tiene dos niveles: explicación y definición de dicho concepto (Puntel, 1987, 1992). Esta teoría no asume sin más el sentido de la verdad recogido en la teoría de la correspondencia, sino que lo matiza significativamente.

La verdad es la síntesis de una estructura bipolar en la que concurren dos aspectos (Puntel, 1973). Por un lado la pretensión de validez que sostiene todo sujeto que hace una afirmación. Esta pretensión significa que la verdad de lo afirmado es, en principio, justificable discursivamente. Esta justificación discursiva tiene una dimensión pragmática y una dimensión semántica, ambas ineludibles. Por otro lado, concurre en la verdad otra cara esencial, que es la de la revelación de la cosa misma. No ha de entenderse

este concepto en sentido kantiano, como algo oculto bajo el aspecto que se presenta (fenómeno). La forma de darse no es un aspecto externo, sino que revela su verdadero ser, aunque ello pueda acontecer de diversos modos.

Dados estos dos polos que vienen a coincidir en la noción de verdad, Puntel concibe la verdad como “una pretensión de validez justificable discursivamente que articula la revelación de la cosa misma mediante diversos momentos lingüísticos” y simultáneamente como “la revelación de la cosa misma que se articula bajo el modo de una pretensión de validez justificable discursivamente”. No se trata de dos momentos separados, sino que van intrínsecamente unidos. Por ello no se trata de una teoría realista de la verdad, sino que está más cercana, en su punto de partida, a la fenomenología. El punto de referencia no es la correspondencia entre el intelecto y el mundo, sino que es la cosa misma tal como se presenta en la intelección. Así entendido, concepto de verdad y criterio de verdad coinciden y no son separables entre sí porque no son externos el uno al otro.

Ahora bien, la teoría de la verdad no es algo aislado, sino que adquiere siempre su sentido y su perfil en el contexto de una teoría más amplia: la teoría general del conocimiento, la teoría del lenguaje, la ontología, etc., que están sistemáticamente conectados. Esto apunta al carácter sistemático de la comprensión de la verdad. Siendo así, la teoría coherencial presenta la ventaja, para Puntel, de que es capaz de incluir todo criterio de verdad que se haya propuesto, y encajarlo sistemáticamente, de modo que muestre su aportación específica a una comprensión integral de la verdad. Frente a este planteamiento, otras teorías de la verdad resultan unilaterales porque privilegian una perspectiva parcial frente a las demás. La coherencia se convierte así en criterio último y global de verdad. Elabora con ello una teoría coherencial-sistemática de la verdad (Puntel, 1978).

4.6. Teorías pragmáticas de la verdad

La característica que se destaca cuando se clasifica una teoría como teoría pragmática es la *relación entre la verdad y la acción*, la importancia de la verdad para la práctica. Las diferencias entre las distintas teorías pueden deberse, entre otras cosas, a las distintas funciones que la verdad pueda tener y a las diferentes maneras en las que se entienda la práctica. En algunas de esas teorías, como las propuestas de Ch. S. Peirce, de W. James, de S. Haack o de R. Rorty, esa práctica se entiende en relación con la actividad científica o, en general, con la búsqueda del conocimiento.

En un sentido más amplio se entiende la ‘praxis’ en el planteamiento de lo que se ha llamado la Filosofía de la Liberación, desarrollada fundamentalmente en América Latina. Aunque estos autores no han dedicado su mayor esfuerzo a dilucidar la noción de verdad, sin embargo, sí que ocupa un lugar clave en el conjunto de su filosofía. Concretamente en el caso de I. Ellacuría (1981), praxis no significa solamente ni en primer lugar acción

científica, ni comunicación lingüística, sino fundamentalmente 'realidad histórica'. Este filósofo conjuga la dialéctica hegeliano-marxista, con la fenomenología de X. Zubiri. De ahí resulta una concepción de la filosofía que tiene por objeto la realidad histórica, entendida como totalidad dinámica, estructural y dialéctica. La totalidad de la realidad histórica es la historia de la realidad, con sus múltiples manifestaciones en diversos niveles (desde la realidad material, hasta la realidad personal y social) y siempre abierta, tanto hacia nuevos tipos de realidad, como hacia el futuro.

La realidad histórica es praxis. Y esta praxis es la que va descubriendo progresivamente la verdad de la realidad y de su interpretación. "La verdad no es lo ya hecho, sino lo que está haciéndose y lo que está por hacer". El despliegue histórico de la realidad va desvelando, interpretativa y dialécticamente su verdad. Por ello la historia, situada en el núcleo mismo de la ciencia y de la metafísica, constituye el criterio último de verdad. Criterio que, por su misma índole, no puede ser pre-fijado metodológicamente, porque es apertura. Este proceso de decantación de la verdad de lo real no puede ser individual sino colectivo, comunitario, intersubjetivo. No es sólo teórico, sino también práctico. La verdad ha de ser liberadora, de lo contrario es una mera abstracción. La liberación ha de alcanzarse en la praxis concreta, por ello la verdad ha de ser trabajada y alcanzada dificultosamente. La verdad libera, pero a su vez, no hay posibilidad de verdad si no es en libertad. Este es el reto de la filosofía: no basta con buscar la verdad, sino que hay que procurar realizarla, teórica y prácticamente. En ello se juega su propia autenticidad.

Dentro de la tradición que representa el pragmatismo norteamericano, pueden encontrarse matices muy diferentes. A grandes rasgos, aprovechando la distinción de N. Rescher entre teorías definicionales y teorías criterios de la verdad, podría decirse que alguien puede denominarse "pragmatista" por dos tipos de razones: (a) porque crea que el rendimiento práctico es un rasgo que acompaña a la verdad y que nos sirve para identificarla, (b) porque crea que llamar 'verdadera' a una idea no es más que decir de ella que tiene utilidad práctica. Estas dos versiones del pragmatismo admiten además diferentes matices dependiendo, entre otras cosas, de lo que se entienda por el rendimiento de una idea o por su utilidad práctica.

El primero de los dos casos es el de W. James. Para él la verdad es el rendimiento práctico de una idea, y esto constituye la definición de verdad, hasta tal punto que él considera que la verdad es algo que se construye, no es una propiedad estática de las ideas sino que es algo que sobreviene. En el caso de James, Schiller y Dewey, y en esto coinciden con Ch. Peirce, el rendimiento es siempre a largo plazo, contrastable e intersubjetivo, y hay un imperativo moral y racional que obliga al filósofo y al científico a la búsqueda de esa verdad que no puede moldearse a medida.

Ch. Peirce desarrolla la segunda posibilidad: el rendimiento a largo plazo de una idea para la investigación o el desarrollo es un indicio de que la idea es verdadera, aunque la verdad no se identifique con esto. La conexión

estrecha entre los valores epistémicos y morales es particularmente patente en Ch. Peirce, aunque también está en cierto modo presente en F.C. Schiller, J. Dewey y W. James.

Ch. Peirce defiende una ontología realista que implica que el mundo no se construye (o no completamente) por la acción o el conocimiento de los humanos, sino que la realidad es algo que se nos opone. El descubrimiento de la estructura de la realidad es el fin de cualquier investigación, y esta estructura es independiente de lo que los humanos pensemos o sepamos. Este filósofo defiende la correspondencia como la esencia de la verdad, de la cual el éxito práctico no es más que una evidencia.

El pensamiento pragmático de Ch. Peirce ha sido prolongado en los últimos años en dos líneas distintas: la de S. Haack y la K.O. Apel. Ambos incluyen en sus planteamientos filosóficos una cierta interpretación de la filosofía de Peirce. En el caso de Apel, esta concepción es aprovechada para transformar la filosofía trascendental kantiana, lo que junto con algunos aspectos de la teoría de los actos de habla, da lugar a una Pragmática trascendental del lenguaje. En este contexto se privilegia la noción de praxis en su vertiente de acción comunicativa, del uso real del lenguaje. En lo referente al tema de la verdad, elabora Apel, siguiendo a Peirce, una teoría consensual de la verdad, entendida según el modelo trascendental de racionalidad. Se constituye así una teoría que pone en primer plano, contra Kant, el carácter dialógico, lingüísticamente mediado del conocimiento y de la verdad. Por ello, la teoría apeliana ha sido incluida en el grupo de teorías intersubjetivistas de la verdad.

S. Haack también se considera a sí misma como heredera de los puntos de vista pragmatistas de Peirce, aunque incorporando a sus concepciones las modificaciones exigidas para acomodar dentro del pragmatismo los datos descubiertos por los filósofos de la ciencia, los semánticos y los epistemólogos de este siglo. Hay en las posiciones de Haack una mayor insistencia en los aspectos sociales de la ciencia y el conocimiento, también presentes en Peirce quien en este terreno se adelantó mucho a su tiempo, aunque en Haack están más desarrollados. Haack discute, por otra parte, contra lo que ella llama los *nuevos cínicos*, encarnados principalmente en Rorty, en una polémica que también se asemeja a la que Peirce tuvo en su día contra el nominalismo y el relativismo. Tanto Haack como Rorty califican de "pragmatistas" a sus propios puntos de vista en filosofía y a sus concepciones de la verdad, aunque las posiciones de estos autores están muy alejadas entre sí. En Haack hay un genuino respeto por la verdad, siendo la búsqueda de la verdad el objetivo de cualquier empresa intelectual. Para Rorty, por otra parte, la verdad es relativa a cada sociedad y decir de alguna proposición no es más que constatar que se ajusta a los estándares de justificación vigentes en la sociedad de la que se trate. Para Haack la verdad es única, seamos o no capaces de encontrarla, para Rorty puede haber muchas verdades distintas e incompatibles. La verdad es siempre relativa a contextos e intereses. La conexión entre la actividad humana y la verdad en ambos

autores permite que puedan ambos considerarse pragmatistas, aunque en sentidos muy distintos. En el caso de Haack su pragmatismo se pone de manifiesto en el requisito de honestidad del investigador que tiene que valorar la evidencia disponible, requisito que le conducirá en algún momento al éxito; la idea optimista de que vamos avanzando en la tarea de la búsqueda de la verdad y su adscripción a la posición peirceana del Sentido Común Crítico. En el caso de Rorty, los rasgos pragmatistas tienen más que ver con la idea de que la verdad no es algo objetivo sino que está conectado con los intereses humanos y que debe de estar subordinada a la conveniencia política. Para ambos la praxis es importante aunque los resultados de sus posiciones difieren mucho entre si.

4.7. Teorías intersubjetivistas de la verdad

Los autores que constituyen este grupo de teorías de la verdad parten del hecho de que todo conocimiento (y por tanto, toda verdad), consiste en una acción comunicativa, en la cual se comparten algunos supuestos, y se llega a un acuerdo o no acerca de algún hecho o alguna tesis. De ahí que se ponga en un primer plano la tesis de que todo conocimiento está lingüísticamente mediado. Se pretende superar la concepción del conocimiento según la cual un sujeto puede obtener conocimientos verdaderos (=válidos) recurriendo exclusivamente a recursos individuales propios, p.e., la conciencia individual, las evidencias para sí mismo, los datos de sus propios sentidos, etc. Esta concepción es abandonada bajo la acusación de solipsismo. En todo conocimiento hay un componente lingüístico, de origen social, que determina el acceso al conocimiento. Nuestro aparato gnoseológico se constituye social y culturalmente. Sin esta mediación no se posible ni el conocimiento, ni consecuentemente, la verdad.

En consecuencia, estos autores centran su reflexión sobre el conocimiento y sobre la verdad, en la dimensión de validez intersubjetiva, y las condiciones que las hacen posible. El análisis de la verdad desde esta perspectiva se ha desarrollado de manera explícita desde los años setenta, fundamentalmente en dos ámbitos teóricos: la ética discursiva de K.O. Apel y J. Habermas, en cuyo seno se ha elaborado una teoría consensual de la verdad; y el constructivismo de K. Lorenz, P. Lorenzen y W. Kamlah, quienes han desarrollado una teoría dialógica de la verdad. En los dos casos se ha construido una teoría de la verdad que gira en torno a la noción de 'consenso'.

La *teoría consensual de la verdad* se enmarca en una concepción de la racionalidad configurada por la teoría de las pretensiones de validez de la comunicación lingüística (Habermas, 1973). Se trata de cuatro pretensiones contenidas en todo juego lingüístico que funcione; por ello constituyen un consenso de fondo, que sólo se hace manifiesto cuando alguna de esas pretensiones presupuestas se pone en cuestión. La cuatro pretensiones de vali-

dez son: inteligibilidad (condición de la comunicación misma), verdad y rectitud (pretensiones resolubles en el discurso) y veracidad (sólo resoluble en la acción). La teoría consensual de la verdad comprende no sólo la verdad de los enunciados, sino también la rectitud de las normas y valoraciones.

La cuestión de la verdad se plantea no en el contexto de la acción, sino en el marco del discurso, es decir, en la forma argumentativa de comunicación en la que las pretensiones de validez se han problematizado. Por ello el tema de la verdad no afecta en primer lugar a algún tipo de relación entre nosotros y el mundo (teoría de la correspondencia), sino que es una cuestión de justificación en el discurso. Consideramos verdaderos aquellos enunciados que pueden ser fundamentados. Se entiende por verdad en este contexto precisamente aquella pretensión de validez vinculada con los actos de habla constatativos. La verdad es una propiedad de los enunciados. Pero está ligada a la dimensión pragmática de la acción comunicativo-lingüística. Afirmar de "x" que es verdadera, efectivamente no añade nada (teoría de la redundancia), con lo cual toda teoría de la verdad sería superflua. Ahora bien, en la afirmación misma de "x" hay ya contenida una pretensión de verdad, que no se manifiesta en el nivel semántico, sino en el pragmático; esto queda de manifiesto, cuando dicha pretensión se pone en cuestión.

La génesis de la teoría consensual de la verdad se sitúa en su confinamiento en una teoría de la pretensiones de validez del discurso. El sentido de la verdad está ligado al significado de lo que es desempeñar (sostener) pretensiones de validez en el discurso. Esto es justamente lo que pretende dicha teoría de la verdad.

Al ligar verdad y validez, se pone en primer plano el aspecto de la intersubjetividad. Validez significa vigencia para otros o para todos. Por ello, en la dilucidación de la verdad de un enunciado tiene un papel decisivo el juicio de los otros. Hasta el punto de que se considera como condición (=criterio) de verdad el "potencial asentimiento de todos los demás". La noción de consenso ideal (=racional) desempeña la función de idea reguladora. Se entiende por consenso ideal el que se produciría en torno a un enunciado al que cualquier interlocutor racional que pudiera participar en su discusión asentiría, siempre que se dieran unas ciertas condiciones, que constituyen lo que sería la situación ideal de habla. Habermas incluye como condiciones la observación de un mínimo de reglas lógicas elementales (p.e., no contradecirse) y ciertos deberes y derechos de carácter ético (p.e., la obligación de poder justificar lo que se afirma, el derecho a participar en la discusión y a cuestionar o introducir cualquier tesis, etc.). Se trata por tanto de un discurso racional-ideal en el sentido de no distorsionado por coacciones, influencias de poder, amenazas, asimetrías, etc.

Con la teoría consensual de la verdad se intenta rebasar tanto la teoría clásica de la correspondencia, como la teoría fenomenológico-evidencial y la teoría semántico-formal (Apel, 1995). Para ello integra los criterios de verdad habituales (evidencia, deducibilidad y coherencia) en una semiótica

trascendental que quiere hacer valer efectivamente la tridimensionalidad del signo establecida por Ch. Morris, y que remite en última instancia a Ch. Peirce. Con ello se tiene en cuenta (a diferencia de las teorías semióticas) al sujeto lingüístico y sus pretensiones de verdad en el discurso, sin reducirlo a un aspecto psicológico. Se trata de un momento estructural del proceso interpretativo (por tanto, lingüísticamente mediado) del conocimiento. En este sentido, toda acción cognoscitiva es una acción lingüística, y consiguientemente, perteneciente a una comunidad interpretativa, teóricamente indefinida. Ahí es donde tiene su lugar el consenso, en un sentido ya presupuesto, y en otro sentido siempre por lograr (Nicolás, 1994). El consenso último tiene la función de una idea reguladora, y por tanto, nunca alcanzable fácticamente, pero con función crítica.

En cuanto idea reguladora, la orientación hacia el consenso último exige la búsqueda de todos los criterios posibles de verdad: correspondencia, evidencia, coherencia, etc. más todos los nuevos que pudieran descubrirse, se muestran insuficientes individualmente considerados. Conjuntamente colaboran a la obtención de consensos fácticos, provisionales, pero críticamente abiertos a un consenso racional-ideal, implícito en el uso mismo del lenguaje, en cuanto acción con sentido. Resulta así una pragmática del lenguaje de carácter normativo, no meramente descriptivo, que tiene como horizonte un ideal de verdad como consenso último contrafácticamente presente en las argumentaciones de la comunidad real de comunicación como *telos* de su propia acción comunicativa. Se hace patente en este contexto la tesis según la cual la acción comunicativa no distorsionada se mueve por el impulso de fondo de la búsqueda cooperativa de la verdad. Ese horizonte es el que configura la noción de consenso.

Otro análisis de la noción de la verdad que pone en primer plano la dimensión intersubjetiva de la misma es el desarrollado por el constructivismo de la Escuela de Erlangen. K. Lorenz (1972) ha esbozado una *teoría dialógica de la verdad*, que intenta incorporar con sentido tanto la teoría de la verdad como correspondencia como la teoría habermasiana de la verdad como consenso. Ahora bien, adopta una perspectiva sistemática diferente a la de Habermas y Apel para abordar el análisis de la constitución dialógico-inter-subjetiva de la verdad, y el consenso estructuralmente presente en ella.

Toma como punto de partida el hecho de las situaciones de uso del habla (diálogos) en que nos encontramos habitualmente. En ellas funcionan consensos fácticos, cuya reconstrucción racional (y en relación con ello la formación de las condiciones de verdad) Lorenz refiere a situaciones paradigmáticas de introducción de expresiones, que son situaciones de enseñanza-aprendizaje. En esta reconstrucción se ha de atender tanto a la identificación de objetos como al entendimiento con quienes se dialoga. La validez de una expresión acerca de objetos depende de la comparación de su uso con las condiciones de introducción de dicha expresión en el habla. Pero para la reconstrucción de dichas condiciones Lorenz no se refiere a ninguna situación ideal de habla, que encierra en sí misma condiciones trascenden-

tales del uso con sentido del lenguaje (Apel), sino que refiere dicha reconstrucción a la situación en la que de hecho se aprende a introducir expresiones, esto es, a una situación de enseñanza-aprendizaje. Esta es la situación de diálogo que hay a la base del consenso que garantiza el uso adecuado del lenguaje. Las reglas que gobiernan el uso de las palabras conforman también las reglas que constituyen dialógicamente el consenso acerca de la verdad de los enunciados. Pero el ámbito de reconstrucción no es lógico-pragmático-racional (Apel, Habermas), sino que es de tipo pragmático-empírico. El proceso de aprendizaje de introducción de una expresión es un proceso fáctico.

La reconstrucción de esta situación de aprendizaje muestra, entre otras cosas, que está regida por los principios de simetría, autonomía, sinceridad e inteligibilidad, que Habermas introduce como propios de la situación ideal de habla. El consenso acerca de estos principios (no problemáticos aún en la 'praxis primaria' del diálogo) que racionalizan el uso del habla es previo, y ello es lo que no hace posible la reconstrucción misma, y no al revés. Por ello Apel le atribuye carácter 'cuasi trascendental'. La distinción entre introducción y uso, según el propio Lorenz, es irrebasable, y gracias a ello se pueden actualizar situaciones mediante el habla, con independencia de la situación de introducción de una expresión. Pero la validez de la misma queda garantizada por un proceso dialógico-argumentativo, que no pertenece ya a la praxis primaria del diálogo, sino a la praxis secundaria de la fundamentación.

Según Habermas, a la base de este planteamiento hay una confusión de las pretensiones de validez, concretamente de inteligibilidad y verdad. Supuesto que las condiciones de verdad de un enunciado depende de las reglas de uso de las expresiones que contiene, la comparación de un uso actual con la situación de introducción racionalmente reconstruida de esa expresión puede garantizar la inteligibilidad de dicho uso, pero no su verdad para este caso particular (Habermas, 1973). Para ello se requeriría además un momento de evidencia, siempre y cuando no se trate de verdades meramente lógico-formales, junto con otros criterios de verdad (Apel, 1987). Con ello se conseguiría incorporar en cierto modo, parte del sentido sentido de la teoría de la correspondencia, tal y como era la intención inicial de Lorenz.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, M., "La verdad", *Diálogo Filosófico*, 18/6 (1990), 355-391.
- APEL, K.O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991 (ed. orig., 1987).
- APEL, K.O., "¿Husserl, Tarski o Peirce? Para una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso" en Nicolás J.A./Frápolli, M.J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997 (redac. orig., 1995).

- DAVIDSON, D., *De la verdad y la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990 (ed. orig., 1984).
- DAVIDSON, D., "Estructura y contenido de la verdad", en Nicolás J.A./Frápolti, M.J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997 (ed. orig., 1990).
- ELLACURIA, I., "El objeto de la filosofía", *Estudios Centroamericanos*, 396-7 (1981), 963-80.
- FRAPOLLI, M.J., "The logical Enquiry into Truth", *History and Philosophy of Logic*, 1997.
- GADAMER, H.G., "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 51-62 (ed. orig., 1957).
- HABERMAS, J., "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 113-158 (ed. orig., 1973).
- HAACK, S., "We pragmatist: Peirce and Rorty in Conversation", *Partisan Review*, 64/1 (1997), pp. 91-107.
- HECKMANN, H.D., *Was ist Wahrheit?*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1981.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 3ª reimp., 1980, § 44 (ed. orig. 1927).
- HEIDEGGER, M., *De la esencia de la verdad*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, pp. 109-131 (redac. orig., 1930/ed. orig., 1943).
- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2ª ed., 1985, esp. Inv. VI, cap. 5 (ed. orig., 1901).
- KIRKHAM, R., *Theories of Truth*, Cambridge Mass., 1992.
- LORENZ, K., "El concepto dialógico de verdad", en Nicolás J.A./Frápolti, M.J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997 (ed. orig., 1972).
- LORENZ, K., "Wahrheitstheorien", *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, B.I.W. Verlag, Mannheim/Viena/Zurich, vol. IV (en prensa).
- NICOLAS, J.A., "Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real", en D. Blanco et al. (eds.) *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 144-156.
- NICOLAS J.A./FRAPOLLI, M.J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, U.P.S., Salamanca, 1994.
- PUNTEL, L.B., "Verdad", en *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1979 (ed. orig., 1973).
- PUNTEL, L.B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- PUNTEL, L.B. (ed.), *Wahrheitsbegriff*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
- PUNTEL, L.B., "Theorie der Wahrheit. Thesen zur Klärung der Grundlagen",

- Ethik und Sozialwissenschaften*, 3 (1992), pp. 123-135.
- RAMSEY, F.P., "La naturaleza de la verdad" en Nicolás J.A./Frápolli, M.J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997 (redac. orig., 1927; ed. orig., 1991).
- RESCHER, N., *The coherence Theory of Truth*, Oxford, 1973.
- RORTY, R., "Pragmatismo, Davidson y la verdad", en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 173-205 (ed. orig., 1986).
- SCHAFF, A., *Theorie der Wahrheit. Versuch einer marxistischen Analyse*, Europa Verlag, Viena, 2ª ed. rev., 1971.
- SIMON, J., *Verdad como libertad*, Sígueme, Salamanca, 1983 (ed. orig., 1978).
- SPINNER, H., "Teoría", en *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1979, vol. III, pp. 484-516 (ed. orig., 1973).
- TARSKI, A., "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en J.A. Nicolás/M.J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (ed. orig., 1944).
- ZUBIRI, X., "La verdad en la intelección sentiente: la verdad real", en *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 229-246.