

El estado de la cuestión

La verdad

Mariano Alvarez Gómez

A Saturnino Alvarez Turienzo, maestro y amigo.

«Das Richtige meistert das Wahre und beseitigt die Wahrheit».

Heidegger

«Alles Wirkliche (ist) nur insofern, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt».

Hegel

I. Planteamiento

Cuando se habla del estado de una cuestión, se presupone que se van a tener en cuenta las opiniones más relevantes y significativas sobre la misma. Al mismo tiempo, de forma general y muy especialmente tratándose de una cuestión filosófica, se presupone también que las opiniones, por más importantes que sean y por más avaladas que estén por la autoridad de quien las emite, se legitiman sólo en virtud de la cosa misma. Tanto más, si ésta no es otra que la verdad. La cuestión de la verdad tiene una radicalidad superior a cualquier otra, porque es presupuesto de todas las demás cuestiones. Preguntar en efecto por algo implica la búsqueda de aquello en que consiste, de su verdad. Y esto a su vez sólo es posible si se posee explícita o implícitamente un concepto de verdad, una noción que permita identificar como verdadero este o aquel conocimiento y como falso a su contrario.

En razón de esto, el tratamiento de determinadas opiniones sobre la verdad habrá de legitimarse de antemano desde un cuestionario que, si no se deduce necesariamente, sea al menos coherente y comprensible desde el planteamiento más sencillo de la verdad, es decir, desde el análisis de lo que implica decir algo sobre alguna cosa determinada. A partir de aquí formulamos las cuestiones siguientes: 1. Para que el decir algo sobre algo pueda tener lugar, es preciso que la cosa a la que se refiere se nos desvele. ¿Cómo acontece y qué implica tal des-

velamiento? 2. Toda proposición sobre algo, sea afirmativa o negativa, va unida a la pretensión de que su contenido corresponda a la cosa a la que se refiere. ¿Cómo se ha de entender esta correspondencia? 3. ¿Desde dónde se decide, por otra parte, el sentido de esa correspondencia? ¿Desde el entendimiento, en el que se asienta en todo caso la proposición, o desde las cosas mismas? 4. ¿Cuál es el significado de la proposición verdadera, supuesto el carácter general de la correspondencia? Es lo que pretende aclarar la «teoría semántica» de Tarski. 5. ¿De qué forma y en qué medida se puede simplificar el significado de una proposición verdadera sin anular por ello su ineludible complejidad? Es lo que en términos generales intentan lograr las llamadas teorías analíticas de la verdad. 6. Que una proposición no está nunca aislada y ha de ser coherente con aquellas proposiciones con las que tiene que ver, a la vez que debe responder a las expectativas y a los intereses de quien la formula, es lo que de forma general expone la teoría pragmático-coherencial de la verdad de Rescher. 7. Cómo se puede lograr con garantía la comunicación de la verdad y en qué relación se encuentra tal comunicación con la verdad misma, es lo que pretende aclarar la teoría consensual de Habermas. 8. Por último, ¿qué consideraciones cabe hacer acerca del estado actual de la cuestión acerca de la verdad?

¿Tiene sentido, sin embargo, la cuestión de la verdad? El supuesto de que una cuestión tenga sentido es que sea determinada, que se refiera a esto o aquello. Es lo que no parece darse cuando de la verdad se trata. Con un grado de mayor o menor convicción se admite la legitimidad de la verdad en los más distintos campos. Según eso, hay formas concretas de verdad, como la verdad del arte o de la política, la verdad de la experiencia personal o del destino de un pueblo, la verdad de la ciencia o del progreso técnico, la verdad acerca de algo que tenemos a mano o la verdad relativa al universo como tal. Por más dispares que sean entre sí estas verdades, se refieren a algo determinado y al menos bajo ese aspecto las cuestiones correspondientes parecen tener sentido. La pregunta por la verdad, en cambio, prescinde de toda referencia concreta y concita comprensiblemente sobre sí un escepticismo radical, expresa incluso directamente una actitud escéptica, si se formula en contraste con la afirmación o la personificación pretendidamente absolutas de la verdad, como ocurre con la famosa pregunta de Pilato. Se puede intentar eludir en primera instancia esa falta de concreción diciendo que el concepto de verdad tiene sentido como una especie de extracto de las distintas formas de verdad, como aquellos que, siendo común a todas, no se identifica con ninguna de ellas. Pero esta respuesta, válida en su orden como siempre que se pone en juego legítimamente el proceso de abstracción, es insuficiente.

La cuestión de la verdad es no sólo legítima sino ineludible, y como tal plenamente dotada de sentido, ya que es la raíz de toda concreción. Tiene sentido en sí y es a la vez principio de toda cuestión concreta sobre la verdad, de esta o aquella verdad. La verdad del arte o la verdad de la ciencia, al igual que toda otra verdad determinada, presupone la noción de verdad que permite identificar como verdadero esto o aquello. Hay, pues, verdad. De lo contrario no se

puede hablar con sentido de ninguna verdad determinada. La legitimidad de la verdad misma no se mide por el resultado de un proceso abstractivo, sino que se hace valer como algo previo a ese mismo proceso. Bajo este aspecto tampoco se puede hablar de un sinsentido de la verdad por el hecho de que no aporte ningún tipo de utilidad, pues la consecución de ésta implica una orientación que no es posible sino en el marco de la presencia de la verdad misma.

II. El desocultamiento de lo verdadero

Para enunciar algo sobre una cosa, ésta nos ha de estar presente. ¿Cómo y en virtud de qué se nos hace presente como tal cosa? De hecho, tal presencia nos lleva a un sin fin de presupuestos. En un enunciado, por ejemplo, sobre una pluma, se presupone que es de materia, que es de tal materia, como metal, plástico, etc., que la tinta con la que escribe posee una determinada composición química, que tiene tal tamaño y tal o cual forma. Los presupuestos que es preciso aclarar no son aquellos que están implícitos en un enunciado sobre las cosas. Nunca se podría llegar al fin en ese orden ni en consecuencia podríamos hablar una sola vez con sentido. Es algo así como si se pretendiera que nadie puede ni debe hablar en general si antes no sabe en qué consiste el lenguaje. Los presupuestos que vamos buscando son aquellos que de forma general se dan en todo enunciado haciendo posible que éste tenga sentido, aunque no sean objeto de consideración en forma explícita. No son la serie de cosas que están materialmente implícitas en un enunciado, sino lo que *a priori* posibilita cualquier enunciado y sin cuyo conocimiento no es posible la comprensión del sentido y del alcance del mismo. No son, por tanto, presupuestos propios y peculiares de un enunciado determinado, sino comunes a todo enunciado. No se refieren a los ingredientes implícitos en un enunciado. Por ejemplo, en el enunciado: «El libro es verde» no tenemos que ver en la línea del material con papel, madera, árbol, bosque, suelo, ni bajo otro aspecto, con el tamaño, la forma, etc. Se trata simplemente de supuestos previos a la verdad presunta del enunciado.

En todo enunciado sobre una cosa hay tres tipos de presupuestos: a) en relación con la cosa, se presupone, por una parte, lo que es común a toda cosa, por otra parte, lo que permite identificar a la cosa en cuestión como tal cosa, como un árbol, por ejemplo, a diferencia de una piedra. Ambas dimensiones se dan en todo enunciado. En muchos se da incluso explícitamente la referencia a un individuo: a este árbol, p. ej., a diferencia de los demás árboles. Y en todo caso, la referencia al individuo se da siempre aunque sólo sea implícitamente. La pregunta que abre el presupuesto básico de que aquí se trata sería: ¿qué es lo que permite identificar a una cosa bajo distintos aspectos y dimensiones? b) En relación con el enunciado mismo, la presuposición se abre a una doble perspectiva: 1) la que nos permite ver la cosa, suponiendo que ésta se encuentre ahí. En este caso la pregunta sería: ¿qué es lo que hace que algo esté a la vista? 2) La otra

perspectiva nos lleva a los supuestos de los que surge la actividad que enuncia algo.

Estos tres tipos de presupuestos son distintos y al mismo tiempo indisociables. Si por ejemplo nos orientamos por la que en Husserl es palabra clave en este tema de la verdad, «*Selbstgegebenheit*» —«dación» o patentización— es obvio que se manifiesta algo determinado, que ese algo está a la vista porque hay una luz que permite verlo, y por último que sólo se nos puede manifestar a nosotros si nos encontramos también en una predisposición predeterminada. Tales presupuestos son originarios en igual medida. Bajo un punto de vista podría decirse que para ver una cosa lo fundamental es que la cosa en cuestión se dé. Pero éste es un punto de vista. No menos fundamentales son, por una parte, la luz que permite que la cosa se nos haga patente así como, por otra parte, la visión misma. Las consideraciones que siguen se centran en aspectos relativos a la cosa misma.

Cuando se enuncia algo sobre una cosa, por más concreta que sea, se está abstrayendo de otras cosas, con las que se sobreentiende sin embargo que está conexiónada. Un enunciado sobre un árbol, por ejemplo, para ser verdadero no necesita referirse a otras cosas de su entorno: la calle, el jardín, el parque, el campo, el bosque, etc. Pero se sobreentiende que el árbol tiene su entorno y que no puede separarse de él so pena de negar o anular su propio ser.

Toda cosa pertenece a un ámbito de cosas. Esa pertenencia cabe caracterizarla como constitución de un mundo. El conocimiento de una cosa está presuponiendo la existencia o vigencia de un mundo al cual pertenece. El mundo es así un *apriori*, un carácter constituyente del hombre mismo en su referencia a las cosas. Aunque consideremos las cosas por separado y de forma individualizada, no podemos verlas o sobreentenderlas sino como pertenecientes a un mundo.

El lenguaje corriente utiliza cada vez con más frecuencia esta referencia al mundo: existe, por ejemplo, el mundo de la política y el de la economía, el mundo del deporte y el de la religión, el mundo de la educación y el de los negocios, el pequeño mundo de la universidad y el gran mundo de las finanzas. Hay, pues, múltiples mundos. Desde cada uno de ellos se ve todo lo demás bajo una perspectiva muy determinada, siempre distinta y con frecuencia opuesta a las perspectivas de otros mundos, hasta el punto de que hoy es especialmente problemática la unidad en lo esencial. Cada uno de esos mundos representa algo así como una unidad de sentido, más o menos amplia y también más o menos consistente, pero en todo caso suficientemente coherente para integrar o unir una serie de elementos que se copertenecen por el hecho de pertenecer a un mismo mundo.

La consideración por separado de una cosa con independencia del mundo es legítima y necesaria además, cada vez más necesaria si se tiene en cuenta el ritmo creciente de la especialización. Y sin embargo esa misma abstracción está presuponiendo el *apriori* de la pertenencia al mundo. El hecho innegable es que si se considera como separada o escindida de ese mundo, deja de tener sentido. Toda cosa, pues, de que se habla en un enunciado pertenece a un ámbito de cosas, o

dicho de otra forma, está inserta en el mundo desde el que nos referimos a las cosas en general. Eso supuesto, la cosa a que nos referimos remite a un contexto determinado. Es decir, ya no se trata de un proceso indefinido en el que nunca se llega al fin, como ocurre en la consideración puramente «objetiva» de las cosas: p. ej., la pluma, que es de metal y tiene por tanto una constitución material que es de tal tamaño y de tal forma. Lo cual lleva a su vez a preguntas tales como ¿qué es la materia?, ¿qué es el tamaño?, ¿qué es la forma?, etc. Se trata de la pluma que es ante todo un instrumento que sirve para escribir. En relación con este carácter instrumental se van configurando, hasta formar una constelación, las distintas afirmaciones que se hagan sobre la pluma.

Para poder hacer enunciados sobre las cosas, tenemos que entendernos previamente sobre ellas —nos las entendemos con ellas o no, nos dicen algo o no nos dicen nada, etc.— y esto sólo es posible cuando se nos patentizan en su referencia a otras cosas con las que forman un mundo. Esta referencia no es el equivalente de la concepción tradicional según la cual es preciso relacionar lo desconocido a lo ya conocido. Ahora se trata, como paso previo, de que las cosas en general se nos hagan manifiestas en un ámbito con el que nos sentimos en mayor o menor medida familiarizados.

Con las cosas no nos las entendemos nunca por separado, aisladamente, sino que situados ante ellas nos remiten siempre a otras con las que están en una relación de mayor o menor proximidad. Ante un martillo, por ejemplo, nos las entendemos —o sabemos a qué atenernos con él— cuando sabemos para qué sirve y nos remite al «mundo» de los usos domésticos o al «mundo» del carpintero: Una guadaña nos dice algo porque y en cuanto que nos remite a la actividad del segador, y ésta a su vez a la más amplia del labrador. En el mismo sentido, un árbol nos dice algo cuando sabemos dónde está o dónde le corresponde estar. Y esa referencia o remisión de una cosa a otra es paralela a nuestra propia referencia o remisión a las cosas. No hay actividad nuestra que no sea actividad en relación a algo, de forma que a su vez este algo se conexiona con otro algo, y así en una serie de referencias que forman un contexto.

Esa doble referencia: de unas cosas a otras formando un contexto, y a su vez de nosotros mismos a las cosas, no es separable; ambas tiene que ver entre sí y son correlativas. Pues unas cosas remiten a otras dentro de la unidad de sentido o mundo que el hombre proyecta sobre las cosas. Pero a su vez tal proyección prerrequiere la inserción de las cosas en un contexto —por ejemplo, el árbol en el bosque— o su aptitud para dejarse insertar en él.

Lo que llevamos dicho se puede resumir planteando la cuestión desde la perspectiva del entenderse con las cosas. La cuestión se refiere por de pronto a la desvelación de aspectos relativos a la cosa sobre que versa el enunciado. Es obvio que con anterioridad a la formulación de enunciados sobre las cosas —sean éstas de la índole que fueren— poseemos una intelección acerca de las cosas. Enunciados tan simples como: «El libro es verde», «...es grande», «... es bueno», «... es interesante», presuponen que sabemos de qué se trata en cada caso. La proposición previa a ésta: «Esto es un libro» tampoco empieza desde

ceros. Supone como algo previo fundamental saber a qué atenernos cuando nos referimos a cosas en general.

Esa intelección previa y el saber que se expresa mediante enunciados no tienen por qué oponerse, pero pueden darse por separado. Puede darse la primera sin la segunda y al contrario, aunque esto es menos probable. Alguien puede entenderse muy bien con un martillo, una garlopa, una sierra, sin necesidad de enunciar nada sobre tales cosas. Y al contrario, alguien puede hacer enunciados muy pertinentes sobre un martillo, y sin embargo no saber qué hacer con un martillo en la mano.

Este previo entenderse con las cosas se caracteriza por no ver las cosas aisladamente o por separado. Centrado siempre en algo, se ve siempre este algo como inmerso en una constelación de relaciones, simples y complejas a la vez: simples en cuanto que en ellas nos orientamos fácilmente; complejas, porque intervienen muchos elementos con muchas variables. Pero, en medio de tal complejidad, no nos encontramos ante un proceso indefinido, ante la «mala infinitud» en términos de Hegel, sino que todas esas cosas se integran en una unidad de sentido, en un mundo. Ello hace que las series de cosas se cierren sobre sí mismas y no sigan, por así decirlo, avanzando. ¿Qué implica esta unidad de sentido?

Es por de pronto donde acontece ese entenderse con las cosas, donde se produce la referencia o remisión de unas cosas a otras. No es un espacio indiferente, es el lugar que hace posible que estas o aquellas cosas, estos o aquellos acontecimientos «tengan lugar». La expresión «tener lugar» implica justamente que las cosas ocupan un lugar, el que les corresponde en el contexto, en la unidad de sentido a la que pertenecen. Tienen lugar, el cual es siempre *su* lugar. Una cosa puede tener muy distintos lugares: el lugar que ocupa un mismo árbol para el labrador como labrador, para el pastor, para el caminante, para el contemplador del paisaje, para el pintor, etc..., es distinto. El espacio que ocupa es siempre objetivamente determinable. En cambio, el lugar que una cosa ocupa en un contexto o unidad de sentido es en cada caso distinto. El mundo no es sólo el lugar en que tienen lugar cosas y acontecimientos. Es aquello por referencia a lo cual o por orden a lo cual las cosas tienen lugar, su lugar.

Es lo que en parte posibilita, en parte hace que las cosas nos salgan al encuentro de una forma determinada, ciertamente como lo que son, pero siendo infundiblemente lo que son dentro de un mundo y en relación con él.

En rigor, la razón de ser del «dónde» es el «por orden a» o «en relación a». Las cosas ocupan un lugar porque están ordenadas a un fin, porque están ahí por algo. El mundo es el lugar en que se encuentran las cosas, porque es aquello en razón de lo cual están las cosas. Porque vemos las cosas ordenadas a un fin, dotadas de sentido y cumpliendo ese sentido, por eso les asignamos un lugar. La pluma está sobre la mesa de escribir porque la necesitamos para escribir. Ese es su lugar porque tal es su sentido y también su función. Lo uno no es separable de lo otro. Las cosas están ahí siempre para algo, o en función de algo.

Ambos aspectos: el mundo como el «dónde» y el «para qué» las cosas tienen un lugar, es lo que hace que éstas nos salgan al encuentro de una determinada forma. Las cosas no tienen un significado neutro. Significan por el contrario algo, esto o aquello, según sea el mundo a que pertenecen. Y al revés, nosotros al percibir las cosas las relacionamos con un mundo, porque sólo en relación con este o aquel mundo nos dicen algo.

Una cosa nos dice algo o no nos dice nada. No nos dice nada cuando es opaca; es opaca porque no pertenece a un mundo, i. e., a un ámbito. La expresión contraria: «esto me dice algo» no significa tanto «me dice esto o lo otro» cuanto «me revela todo un mundo», i. e., la cosa en cuestión se nos abre a una constelación de cosas con las que está en relación.

El mundo, además de ser el dónde y el para qué de las cosas, es lo que hace que éstas tengan su peculiaridad. Es lo que les confiere individualidad. Lo demás son elementos previos. Que la tinta posea estos o aquellos componentes químicos es una cosa, pero lo que la caracteriza, lo que la individualiza como tinta, es que sirve para escribir, o mejor, que es un elemento de escribir, junto con la pluma, el movimiento de la mano, etc...

Hay estos o aquellos mundos, que se pueden diversificar indefinidamente. Mundanidad, como aplicable a este y aquel mundo, como presente en cada uno de ellos, es lo que hace que nuestra relación con las cosas se dé como una forma determinada de mundo. El mundo, en este supuesto, es *a priori*: está presente de antemano, «previamente» a la acción del hombre y al ser de las cosas. Previamente no significa que aquí esté el mundo y allí estén las cosas y el hombre. Significa que la relación recíproca entre el hombre y las cosas sólo es posible como mundo, que surge en un mundo y por razón de un mundo. Significa, además, que el mundo se concreta en y a través del hombre y de las cosas. El mundo no es, pues, en rigor, ni «subjetivo» ni «objetivo».

III. La verdad como correspondencia

El enunciado sobre una cosa presupone, como hemos visto, que la cosa en cuestión se haga presente en cuanto perteneciente a un mundo. Ahora bien, ¿qué ocurre con una proposición —afirmativa o negativa— respecto del contenido concreto a que se refiere? Que o bien corresponde a lo que es tal contenido o no corresponde. En el primer caso estamos ante una proposición verdadera; en el segundo, ante una proposición falsa. Es la verdad como correspondencia, la falsedad como lo contrario, como no correspondencia. La verdad como correspondencia goza de una larga tradición. La fórmula «*adaequatio rei et intellectus*» se atribuye a Isaac Irraeli —845/940 u 865/955— considerado cronológicamente como el primero de los filósofos judíos medievales, pero en su significado dicha fórmula se retrotrae a Aristóteles, quien en *Met. IV 7, 101b 26/28* afirma: «decir en efecto que lo que es no es o que lo que no es es, es falso, y decir que lo que es es y lo que no es no es, es verdadero». En la tradición medieval se utilizaron tér-

minos más o menos afines para expresar la misma idea: *adaequatio*, *correspondentia*, *conformitas*, *consonantia*, *coincidentia*, *assimilatio*, *similatio*, *convenientia*, *concordia*, *conmensuratio*, *comparatio*...

¿De qué índole es la adecuación o correspondencia? Los términos como tales han llevado a pensar que se trata de la reproducción de un «objeto» —de la cosa en cuestión— por parte del «sujeto». De ahí se ha pasado a decir que nos representamos aquello a que se refiere el enunciado, o incluso que nos lo imaginamos. Sin embargo, el texto de Aristóteles antes citado, al que se retrotrae la verdad como correspondencia, no da pie de suyo a estas derivaciones. No se trata de tener una imagen de la cosa y de que la imagen corresponda a la cosa en cuestión. Si así fuera, serían poquísimas las proposiciones verdaderas. La mayor parte de las cosas sobre las que hacemos enunciados que pretenden ser verdaderos, no nos las imaginamos o no nos las podemos imaginar. Por otra parte, aun en los casos en que nos podemos imaginar el objeto, la imagen es con frecuencia engañosa o muy inexacta.

Tampoco se puede tratar de que nos representemos la cosa mediante una especie de mapa interior. En el caso de la representación, no se pretende reproducir la cosa imaginativamente con las dimensiones o propiedades que aquella tiene, sino expresarla mediante la reducción a parámetros distintos. Es el sentido en que, por ejemplo, un mapa nos representa un país. El mapa no pretende decirnos cómo es ese país, pero sí nos posibilita orientarnos en él. Análogamente, la representación de índole cualitativa no pretende una reproducción de la cosa tal cual es, una especie de trasposición de la cosa al orden o ámbito del conocimiento. Pretende, más bien, mediante la indicación de estas o aquellas características comunes, orientarnos respecto de la cosa. Pero también en este caso ocurre lo mismo que respecto de la imaginación. La mayor parte de las cosas que conocemos o no nos las representamos de hecho o no nos las podemos representar. Y en todo caso, el conocimiento como tal no se apoya en el hecho de la representación misma. Lo más importante de lo que es tema de conocimiento, sea en el mundo ordinario, sea en el microcósmico o en el macrocósmico, no es representable. Es por otra parte nocivo en extremo confundir lo representable con lo cognoscible sin más, no ya porque no se logra exponer aquello que se trata de conocer, sino porque se cierra el paso a lo esencial, porque la representación que nos formamos de las cosas se interpone en el proceso de manifestación de las cosas mismas.

¿De qué se trata, entonces? De que la cosa de que hablamos se nos manifieste de hecho como decimos o pensamos que se manifiesta. No se afirma con ello que la cosa se manifieste como es en sí misma. Decimos, por ejemplo, con verdad que esta pluma es negra. En sí la pluma puede no ser negra o ciertamente no es negra, pero a una visión «normal» se muestra como negra. O decimos, por ejemplo, que la mesa es lisa. Ello significa, no que en sí sea lisa, sino que el tacto, a «nuestro» tacto, se muestra como lisa. O decimos que mide X metros de larga. Ello tampoco quiere decir que lo mida en sí misma, dado que la

medida es en todo caso convencional, aunque esa medida se sobreentiende que es equivalente a cualquier otra que se exprese según otra unidad de medida.

Lo que acabamos de decir no implica que la verdad sea relativa, puesto que se sobreentiende que la cosa se muestra universalmente como tal cosa. ¿Quiere ello decir al menos que no conocemos las cosas como son en sí mismas? No exactamente. Quiere decir que hablar del en sí de las cosas sólo tiene sentido en cuanto que se lo determina de esta o aquella forma, y que a su vez tal determinación es en sí patente, universalmente accesible.

La cosa en cuestión puede ser de cualquier índole: real o ficticia, existente o posible, sustancial o accidental, esencial o fenoménica, necesaria o contingente. Incluso sobre cosas que no existen ni han existido, ni pueden existir, puede haber verdad. Así, sobre Júpiter puede haber verdad, si lo que se dice sobre él le corresponde en el ámbito en que se lo considera. En estos casos hay un doble tipo de verdad, no una doble verdad, puesto que la verdad no es sobre lo mismo, i. e., la proposición no se refiere a una y la misma cosa. En un caso se refiere a las notas propias de Júpiter, en otro se refiere a la no existencia de Júpiter.

En las proposiciones del tipo: «Júpiter no existe» o «X no es valiente» lo que corresponde por parte de la cosa no parece ser la cosa misma sino su negación. No sólo hay proposiciones negativas verdaderas, sino que se sobreentiende que se pueden formular proposiciones con sentido y verdaderas sobre el no-ente en general. Con lo cual estaríamos ante tres dificultades: a) Al afirmar algo sobre el no-ente, nos situamos fuera o más allá del ente, lo cual imposibilita que del no-ente se pueda predicar algo —el algo es un ente— o que al no-ente se lo conciba como un algo. b) Lo verdadero tendría una amplitud mayor que el ente en contra de la tesis tradicional de la convertibilidad del ente y de lo verdadero, aparte de que reaparece la dificultad anterior, puesto que la «adaequatio intellectus et rei» parece tener que implicar una correspondencia entre la mente y el algo o la cosa en general que hay, lo que a su vez supone, o bien excluir simplemente el no-ente o concebirlo como un ente. c) La tercera dificultad afectaría a las proposiciones simplemente negativas en general. La verdad —se dice— es la correspondencia del entendimiento con la cosa. Ahora bien, si proposiciones como «no está lloviendo» o «X no es valiente» son verdaderas —y se acepta que lo son o que lo pueden ser, puesto que tienen un significado— ¿con qué se da la correspondencia: con la cosa, con la negación o con la cosa en cuanto «afectada» por la negación? No con la cosa, que es simplemente lo que es. Tampoco con la negación pura y simple, puesto que ésta es negación de algo. ¿Con la cosa en cuanto afectada por la negación?

Pueden reducirse a tres los intentos de hacer inteligible la verdad de proposiciones negativas o la negación inherente a proposiciones tales como «el libro no es verde», «la mesa no es cuadrada», «X no es valiente», «la Tierra no es plana», «la batalla de Waterloo no tuvo lugar en 1807», «Tokio no pertenece a España», «el átomo no es simple», etc...: 1. Las proposiciones negativas remiten a una especie de negación ontológica. Las proposiciones negativas verdaderas que se hacen, y

sobre todo las que se pueden hacer, son innumerables. Tal vez esta omnipresencia de la negación haya llevado a considerar su contenido, el no, como inherente a las cosas mismas. Esta doctrina viene ya de los griegos —el vacío como concepto ontológico, el no-ente de Platón, la alteridad de los neoplatónicos...— y bajo distintas perspectivas, la contingencia de los medievales y la nada hegeliana, llega hasta Heidegger, según el cual se da la negación porque existe el no, y éste porque existe la nada (cf. *W.z.M.*, 28 y 36).

A favor de este planteamiento está una doble experiencia: la de la limitación —cada cosa, incluso Dios, «limita» ontológicamente con todo lo demás que no es ella— y la de la finitud: las cosas que son finitas son no-siendo, teniendo que haber comenzado a ser, teniendo que dejar de ser y teniendo que abdicar de su ser al tiempo que lo afirman. Incluso las cosas infinitas —en su vigencia para nosotros— son y dejan de ser, o no siendo comienzan a ser. La muerte de Dios —sin duda real desde el punto de vista de la vigencia— es un caso manifiesto de máxima finitización, de contagio de la infinitud por la finitud.

Esto, sin embargo, no aclara satisfactoriamente la índole de las proposiciones negativas. La razón es que siempre la negación presupone la afirmación y remite a ella como a su fundamento. Tal cosa es así, tiene esta o aquella constitución y por eso no es lo que son las demás. Más aún, cabe el ser mismo de cada cosa —en y desde él mismo— tenemos inmediatamente la certeza de que no es en rigor nada de lo que son los demás. Desde lo que cada cosa es se sabe qué no es —todo lo demás—, aunque de esto no se tenga conocimiento propiamente, a veces ni la menor idea. En resumen: una cosa no es lo que no es, no es esto o aquello, porque es lo que es, porque es ella misma. En cambio, no se puede decir que una cosa es lo que es porque no es lo que no es. La definición —demarkación— de algo implica su delimitación frente a lo otro, frente a lo que no es, pero no consiste en lo otro de lo otro. Consiste en estas o aquellas notas o propiedades, que tienen cada una —y en conjunto— un límite. Se trata, pues, de pensar ese límite que en todo caso es el límite de algo positivo a lo cual remite.

2. La negación como ente de razón. En el extremo opuesto se intenta explicar la negación como un fenómeno puramente mental. En sí mismas las cosas —todas y cada una— son algo positivo en mayor o menor grado. Y la negación no remite a nada negativo, sino que sirve sólo para expresar la delimitación de unas cosas frente a otras. En la hipótesis de que no se formulara proposición alguna sobre las cosas —ni positiva ni negativamente—, las cosas serían simplemente lo que son y no tendría sentido decir que no son lo que no son, como si el no-ser fuera una dimensión constitutiva de las mismas. Dicho imaginativamente: la realidad —lo que es— sería un lleno, en el que hay infinitos entes, que además de expresar una forma de ser —genérica o específica— expresan sobre todo su propia forma de ser. La negación simplemente expresa la línea que configura —y en ese sentido delimita— a cada cosa frente a las demás.

Tampoco esta concepción es satisfactoria: de forma general cabe decir que es abstracta en el sentido de que deja de lado los aspectos complejos de lo que

es, sobre todo de lo que es real. Concibe, en efecto, las cosas como clausuradas en sí mismas o cerradas sobre sí mismas, sin tener en cuenta que cada cosa no simplemente está o es en sí misma, sino que por de pronto está en el mundo contribuyendo a determinarlo en mayor o menor medida. Está además en otras cosas, haciéndose realmente presente en ellas de forma más o menos intensa. La representación que ve las cosas en un coto cerrado para sí mismas es abstracta y no da cuenta de ellas. Por otra parte, al considerar la negación como mero ente de razón, como un mero instrumento de la razón para expresar la índole positiva de las cosas, ve en éstas sólo contenidos positivos, pero no da razón de que justamente esos contenidos son limitados, son ciertamente estos contenidos, pero, en cuanto éstos, no son aquéllos. Es decir, la limitación es inherente a la cosa y, en esa medida, también la negación.

3. La negación, inherente a la cosa. La negación, en cuanto que es inherente a la cosa, puede ser: a) simplemente ontológica, y como tal propia de todo cuanto es. Aún en el supuesto de un ser absoluto que fuera todo cuanto es y puede ser de modo perfecto, dicho ser estaría afectado por la negación en el sentido de que no podría ser lo que es cualquier otro ser según su modo de ser peculiar. b) Hay además una negación finita, la propia de las cosas en cuanto no son algo absoluto, pero válida ciertamente también en el supuesto de que posean todo aquello que ontológicamente les corresponde. Esta negación, a diferencia de la anterior, implica carencia, mucho más amplia y abismal que lo que realmente es la cosa en cuestión, la que sea. c) Hay por último una negación privativa, que se refiere a una carencia de algo que le es debido a la cosa en cuestión, como la visión, la inteligencia, la capacidad de volar, etc.

En cada uno de estos casos se puede decir con propiedad que la negación es de la cosa en cuestión, y que en ese sentido la negación pertenece a la cosa o la cosa está afectada por la negación. De forma general, las cosas se perciben como no siendo lo que son las demás —negación ontológica que afecta a lo que es en cuanto que es—; como no teniendo lo que tienen las otras —negación finita—; o como careciendo de aquello que deberían tener y no tienen. Pero esta percepción posee en sí las implicaciones siguientes. Por una parte, la negación es la condición de que las cosas se muestren como siendo lo que efectivamente son en y por sí mismas. Con otras palabras, lo que las cosas mismas son, su mismidad, presupone que no son lo que son las demás, pues en caso contrario se confundirían con ellas, i. e., no serían ellas mismas, no serían nada de lo que son. Con lo cual, la negación se revela como condición de que las cosas no sean simplemente nada. Por otra parte, la negación en el sentido indicado es igualmente condición de la totalidad, puesto que sólo no siendo lo que son las demás pueden las cosas integrarse en un todo. El todo supone, en efecto, una diferenciación de las cosas entre sí, la cual no se da sino mediante la delimitación de las unas frente a las otras, y ello a su vez supone que las unas no son las otras. Por último, la percepción de la negación tiene algo paradójico en sí. De suyo se intenta percibir y se perciben las cosas en lo que ellas son, con mayor o menor precisión, en mayor o menor medida. Y a una con eso se perciben también, aunque sólo sea implícita-

mente, que ellas no son esto o lo otro. La percepción positiva y la percepción negativa van unidas y se requieren mutuamente. En este sentido, la negación se percibe como inherente a las cosas mismas. Pero es obvio que la relación entre ambos aspectos no es indiferente. No son las cosas esto o lo otro porque no son lo demás, sino que son esto o lo otro y por lo mismo no son lo demás. Y unido a esto, lo siguiente. La percepción de la negación no añade nada a lo que las cosas son positivamente. Son, simplemente, las cosas mismas lo que se percibe, en su versión negativa; lo que simplemente son, no siendo esto o lo otro. ¿Por qué, entonces, la negación misma?, ¿por qué no hablar de afirmación pura y simple?, ¿o aporta algo la negación que la afirmación misma no puede expresar?

La negación es necesaria porque surge de la concentración de las cosas sobre sí mismas, como expresión de la subsiguiente delimitación frente a las demás. Es distinta de la afirmación, pero no expresa nada distinto del contenido de aquella. La afirmación pura y simple, sin embargo, no basta porque queda de suyo fijada en el contenido de la cosa, abstraído de todo lo demás, y no es capaz de expresar los contornos que dibujan la concentración de la cosa hacia sí misma y simultáneamente su delimitación frente a las demás. Paradójicamente, la negación expresa de modo definitorio lo que la cosa es en sí misma, puesto que sin ella no sale a luz la peculiaridad y la mayor o menor autonomía de la cosa.

Desde esta forma de entender la índole de las proposiciones negativas en general se comprende que al hablar del no-ente, se está diciendo algo sobre el ente mismo, justamente que el ente es lo que es y no es lo que no es. Lo que no es, es por tanto obligada expresión de lo que es. Tampoco está, consiguientemente, en peligro la convertibilidad del ente y de lo verdadero, puesto que lo verdadero no hace sino expresar lo que el ente de por sí es y, de por sí igualmente, no es.

La verdad como correspondencia provoca, sin embargo, otra dificultad desde dos ángulos complementarios. Si la mente —o algo que tenemos en la mente— se ha de corresponder o adecuar a las cosas —a cada cosa en cuestión— parece presuponerse que las cosas están ya definitivamente cerradas o clausuradas, sin que por tanto quepa esperar nada nuevo. Más bien, habría por principio que excluir todo lo nuevo. Esa misma actitud excluyente vendría reforzada desde la perspectiva opuesta, en cuanto que se pretende aplicar a las cosas un concepto, como medida a la que aquéllas tienen que ajustarse. Con ello queda por principio excluido o rechazado todo aquello que no se ajuste a tal medida. Ambas perspectivas: que la cosa es ya, o expresa simplemente, algo clausurado en sí, y que la cosa es o no es, vale o no vale, y en definitiva es o no es verdadera en la medida en que se ajusta al concepto como a su medida, viene a expresar lo mismo: la identificación de lo verdadero con un ámbito determinado y la exclusión de su contrario, de lo que se considera como falso. Por otra parte, esto mismo viene favorecido por la concepción de la negación como desvinculada de la afirmación. De hecho, en la filosofía, como actividad que profesa una dedicación de la verdad, tiene lugar habitualmente una actitud excluyente o dogmática, que no se da —o al menos no es tan frecuente— en otros campos de la cul-

tura. En música, por ejemplo, se acepta como válida en su orden la de Luis de Vitoria, Mozart, Bach, Beethoven, Mahler, etc., al igual que en literatura son válidas sin más Don Quijote, El Fausto, La montaña mágica. En cambio, en filosofía no parecen poder coexistir Aristóteles al lado de Kant, Platón al lado de Hegel, Descartes al lado de Hume, o Husserl al lado de Heidegger. Parece, entonces, que en los otros campos lo que importa es que una cosa valga y adquiera por ello vigencia, mientras que en filosofía lo que importa es que algo sea verdadero, aunque valga menos que otras cosas o no valga en absoluto. Se llega así a la paradójica situación de que, mientras en otros ámbitos se estima que es preciso crear ininterrumpidamente, en filosofía lo mejor es no crear nada, sino reafirmarse en lo que ya se creó en su día. Paradójica es tal actitud tanto más cuanto que, en relación con la verdad misma, la filosofía preconiza por principio el ejercicio del pensamiento, que por el contrario aparece neutralizado en aquel supuesto. ¿Tiene acaso que ver esto con la propia noción de verdad, y muy expresamente con la noción de verdad como correspondencia? Sin duda, no con lo primero, pero probablemente sí con una forma de entender lo segundo. Nos imaginamos, por ejemplo, que la célebre fórmula de Einstein, si es verdadera, lo ha tenido que ser siempre y lo será siempre también. Puesto que siempre ha habido energía, siempre habrá sido verdad que $E = m v^2$. Pero la verdad de la energía no ha existido antes de que fuera dicha o formulada, antes de que fuera descubierta o de que se desvelase. Antes existía la energía, pero no su verdad. La verdad acontece, como ha dicho Heidegger con razón, sacando por lo demás consecuencias de una noción de verdad muy antigua. Acontece en la ciencia, como acontece en el arte, en la literatura, y debería acontecer muy especialmente en la filosofía misma. Aquí sin embargo ha sido hipostasiada, convertida en noción, en lugar de dejar curso libre a su manifestación. Al hipostasiarla se la ha sometido a medida, en lugar de reconocer que sólo ella es la medida, de sí misma y de su contrario, lo falso. A ese fenómeno de la hipostasiación ha contribuido el hecho de haber interpretado uno de los términos de la «adaequatio», el «intellectus», como noción o concepto en el sentido de expresar la idea que posee la mente acerca de algo determinado, idea con la que la cosa en cuestión concuerda o que ella misma concuerda o se hace concordar con aquélla, pero que en todo caso está ya, como tal, establecida. El «intellectus» en cambio es la palabra, el «verbum mentis», que no expresa una idea previamente establecida, sino el proceso que va de una noción forzosamente abstracta a una noción concreta, resultado de todo aquel proceso. Ante mí tengo, por ejemplo, un libro, un libro que veo por vez primera. Me doy cuenta en seguida de que es un libro y pude afirmarlo «en verdad», sin miedo a equivocarme. Pero esto es una verdad abstracta, aquélla en lo que coincide con cualquier otro libro. La verdad del libro es muy otra: exige conocer la intención, la construcción, la tesis, el desarrollo, i. e., forma y contenidos determinados del libro en cuestión. Y para ello es preciso dejar y hacer que el libro se nos manifieste, es ineludible dejarlo hablar su propio lenguaje. Esto es válido no sólo para el libro, donde encontramos formalmente lenguaje, sino para cualquier cosa. Toda cosa tiene en

efecto algo que «comunicar» desde sí misma. Sólo por ello es posible decir sobre ella algo con sentido. Para entonces la idea que inicialmente teníamos de libro, o incluso de este libro, habrá tenido que confrontarse una y otra vez con los contenidos que la cosa ha ido desvelando de sí misma. La noción de cosa a que se llega es así fruto de un proceso lingüístico, y como tal modificable, puesto que se ha llegado como consecuencia de abordar la elaboración del concepto desde una perspectiva concreta y siguiendo un camino determinado. El concepto se sabe por ello deudor de aquella perspectiva y de este camino. La diferencia entre considerar la palabra o considerar el concepto —en cuanto noción definitivamente fijada— como lo que corresponde a la cosa está, por tanto, en que en el primer caso se anula el carácter dogmático, que es en principio inherente al concepto en cuanto que a éste se lo ve como medida establecida a la cual ya de antemano haya de ajustarse la cosa.

IV. Sentido de la correspondencia

¿Qué es la correspondencia misma? No quiere decir que las cosas que se corresponden sean idénticas. Más bien se supone que no lo son. El mundo en general, así como las diversas especies de mundo, están llenas de correspondencias, sean naturales o establecidas, en las que los términos que se corresponden son muy diferentes entre sí. Al monte corresponde el valle, al llano la altura al día corresponde la noche como al invierno corresponde el verano a los edificios corresponde la calle y al contrario las cosas que se requieren para el sustento guardan una relación de correspondencia con el dinero necesario para adquirirlas. De cosas que son iguales o idénticas no se dice que se corresponden, ni al contrario: de cosas que simplemente se corresponden tampoco se dice que sean iguales o idénticas. La correspondencia presupone, pues, la diferencia entre las cosas que se corresponden. Esa misma diferencia es obvia entre la mente y la cosa. Si digo con verdad que el árbol es verde y tiene 40 cm. de diámetro y 5 m. de altura, es obvio que mi mente nada tiene que ver con esas propiedades. Es por el contrario, como con mucho sentido afirmó Aristóteles, inmaterial en el amplio sentido de que no puede quedar circunscrita a un determinado contenido, porque de ser así no podría estar abierta a los demás y no sería en cierto modo todas las cosas.

Pero siendo diferentes las cosas que se corresponden, tienen sin embargo que ver entre sí, sea por afinidad, por complementariedad o simplemente porque la una está referida a la otra, bien de forma constitutiva, bien de forma convencional. La diferencia entre la mente y las cosas es tan grande y manifiesta que difícilmente se puede hablar ni de afinidad ni de complementariedad. Si hay en todo caso una referencia, que tiene por de pronto una índole muy paradójica, en cuanto que el más elemental análisis lleva a una consecuencia del todo distinta de la que parece darse a primera vista. La mente, al pronunciarse sobre la cosa, tanto si afirma como si niega, tanto si es verdadero como si es falso lo que

dice, se refiere a la cosa misma. No hay en este sentido actividad mental alguna que no tenga su referente propio. Nada más obvio que la intencionalidad constitutiva de todos los actos del sujeto. Nada más obvio, y sin embargo se trata de una gran contribución porque supone la renuncia definitiva de la subjetividad a cerrarse sobre su propio mundo. A su vez parece que la referencia no es recíproca. Mientras que ningún acto de la mente tiene sentido si no se refiere a la cosa en cuestión, ésta de suyo no se refiere para nada a la mente misma. Si conocemos, por ejemplo, hemos de conocer cosas, si deseamos, hemos de desear esto o aquello. Las cosas por el contrario son en general indiferentes a que de hecho las pensemos, conozcamos, deseemos, etc... Parece así a primera vista. Pero lo que de hecho pensamos y en definitiva lo que llegamos a conocer sobre las cosas responde a lo que de ellas nos imaginamos, nos representamos y en definitiva concebimos. Bajo este punto de vista, cualquier proposición sobre las cosas vuelve de rebote a inscribirse en la esfera del concepto. En consecuencia también, la referencia de las cosas a la mente no es menos constitutiva que la referencia de ésta a aquéllas, pues esas cosas a que nos referimos no son nunca cosas en sí, sino cosas en cuanto pensadas, y por tanto no sólo son término de una relación mental a ellas, sino que el significado que tienen en cuanto cosas no es separable del significado que tienen en cuanto pensadas. Dicho de otra forma más estricta: la cosa a la que la mente se refiere esencialmente, se refiere por su parte, también de modo esencial, a la mente, porque el significado que tienen las cosas en cuanto cosas no es sino el que tienen como pensadas y por tanto como referidas al sujeto.

¿Qué queda, entonces, de esa convicción de que las cosas son de suyo y en sí mismas con independencia de que nos refiramos a ellas y de que en concreto las pensemos? ¿Se trata acaso de una actitud ingenua que ha de ser corregida por el pensamiento? ¿Pero no es acaso el pensamiento mismo el que postula que, al referirse a las cosas, lo que busca y en todo caso presupone son las cosas mismas? No hay forma, sin embargo, de eludir un idealismo elemental en tanto consideremos como uno de los términos de la correspondencia al concepto mismo, sobre todo si al concepto a su vez lo vemos bajo la perspectiva de la representación. El concepto, en efecto, se refiere a las cosas en cuanto que las tiene cabe sí mismo, se refiere ciertamente a ellas, pero sólo en cuanto que a su vez las refiere a sí mismo. En ese sentido, las cosas de que se habla serán siempre cosas en cuanto que son concebidas. Sabemos, sin embargo, que nuestras actividades tienen que ver siempre con cosas y que se legitiman en cuanto que están en ellas y permanecen en ellas. Pero este estar en o cabe las cosas no es sino el hacerse presente de las cosas mismas. A nuestra estancia en las cosas corresponde la presencia o la manifestación de aquéllas. Lo que se nos muestra son siempre las cosas; de lo que hablamos y a lo que nos referimos son siempre las cosas. Si se nos muestran —como ocurre siempre— de forma limitada, es porque ellas mismas hacen ver que hay otra dimensión que desborda nuestra capacidad de captación. Y si lo que decimos de ellas no corresponde a lo que son, es porque las cosas se reafirman en lo que son y no se ajustan a nuestros esquemas de interpretación.

En resumen, la correspondencia tiene por de pronto sentido en y desde las cosas mismas, estando en ellas y porque se está en ellas, en cuanto que se nos hacen presentes.

Sólo desde este supuesto se comprende el significado originario de la correspondencia. Esta implica, en efecto, que se corresponde a algo porque se responde a ello. La mente corresponde a las cosas en cuanto que responde a lo que las cosas mismas son. De suyo la respuesta puede ser positiva o negativa, conveniente o inconveniente, acertada o desacertada. Pero cuando algo responde sin más se sobreentiende que la respuesta es verdadera y que estamos ante la correspondencia en sentido estricto. Ahora bien, para que la respuesta sea posible o tenga sentido, se requiere la interpelación por parte de las cosas. Sólo se puede responder a lo que las cosas son si somos interpelados y nos dejamos interpelar por ellas. La admiración que en nosotros despierta, y que según Platón es el origen de la filosofía, es la forma como se inicia tal interpelación. Según esto, puede decirse que las cosas mismas plantean preguntas y que nos vemos llevados a intentar una respuesta. También pudiera decirse lo contrario, como hizo Kant, es decir, que somos nosotros quienes hacemos preguntas y las cosas o la naturaleza quienes responden. Pero en realidad es lo mismo, puesto que preguntar a la naturaleza presupone que la naturaleza misma ha despertado en nosotros determinadas expectativas, desde las que la pregunta misma es posible.

¿Qué es o qué implica la interpelación? Implica que se está abierto a las cosas en cuanto cosas, más propiamente, que se está en ellas. Estar abierto a las cosas no es encontrarse en camino hacia ellas o simplemente dispuesto a recibirlas. Es estar ya en y cabe las cosas mismas, bien que sabedores a la vez de que, necesitados de ellas y vinculados a ellas, necesitamos una y otra vez —siempre en realidad y constitutivamente— volver a ellas desde las preguntas que nos hacemos acerca de lo que son. Cuando respondemos a la interpelación de las cosas, o lo que es lo mismo, a las preguntas que acerca de ellas nos hacemos, entonces estamos en la verdad. La apertura a las cosas no tendría sentido ni sería posible a su vez si las cosas mismas en cuanto tales no nos salieran al encuentro, no se nos dieran. El darse de las cosas en cuanto cosas y el estar en las cosas —abierto a ellas— son dimensiones correlativas. En rigor se trata del mismo fenómeno, aunque de un fenómeno que es esencialmente dual. Pues no es lo mismo considerarlo desde la vertiente de las cosas que se nos dan, que considerarlo desde la vertiente de estar en ellas o abiertos a ellas. En el primer caso predomina el aspecto de que por nuestra parte se produce o se ha de producir un ajustamiento a las cosas, en tanto que en el segundo se cuenta con que las cosas mismas se ajustan a nuestras expectativas. Pero en rigor un aspecto es inseparable del otro.

¿En qué medida se da la correspondencia? Nos encontramos ante un hecho paradójico. Por una parte, contamos todos con un sinnúmero de proposiciones de cuya certeza no dudamos ni nos cabe dudar. Y al mismo tiempo nos vemos rodeados por una ignorancia abismal respecto de lo que son las cosas. Tenemos,

con otras palabras, muchos conocimientos acerca de que esto o aquello es. En cambio, apenas sabemos nada acerca de qué sea esto o aquello. En la zona intermedia entre el «que algo es» y «qué es ese algo» está el «para qué» de las cosas, o dicho de otra forma, lo que corresponde al modo de atenernos a ellas. Podemos no saber hacer una pluma ni tampoco explicar cómo es o de qué consta, pero tenemos en todo caso una respuesta de antemano a la pregunta por el para qué de la pluma. Y conocido esto, nos son conocidas de forma bastante aproximada la serie de cosas referidas o complicadas en el hecho de escribir con una pluma. En todo caso, nuestros conocimientos están bordeados por el ámbito más o menos denso de la ignorancia. Si bien es verdad que sobre algún aspecto determinado de las cosas podemos tener conocimientos no sólo exactos sino plenos en su orden, acerca de la cosa misma nuestros conocimientos son en extremo precarios. Por eso sólo con ciertas cautelas cabe hablar de «*Bedeutungserfüllung*» de «cumplimiento del significado». Respecto a un ámbito concreto y bajo un aspecto bien determinado puede el significado ciertamente cumplirse, realizarse plenamente. Pero aún prescindiendo de que sobre eso mismo podrían aumentar también los detalles indefinidamente, en todo caso aquello que conocemos está enmarcado por el mar inmeso de lo que desconocemos, no sólo en el sentido de que más allá del límite de lo que conocemos hay infinitas cosas que ignoramos, sino en cuanto que aquello mismo que conocemos posee, bajo otros puntos de vista, aspectos que simplemente ignoramos o nos son profundamente enigmáticos. Por otra parte, la «llenación» de un vacío abre nuevos vacíos que piden ser llenados y así indefinidamente.

V. Significado de una proposición verdadera. La concepción de Tarski

¿Qué significa, dentro de esta misma concepción de la verdad como correspondencia, que una proposición es verdadera? La caracterización que Aristóteles hace de la verdad y que de una manera o de otra está en la base de eso que convencionalmente se llama teoría de la verdad como correspondencia, parece entenderse por sí misma y sin embargo plantea difíciles problemas en relación con el significado tanto de los dos polos de la correspondencia como de la correspondencia misma. ¿Qué significan —si se admite como fórmula simplificada de lo enunciado por Aristóteles la «adecuación» (coincidencia, correspondencia) del entendimiento y la cosa— el entendimiento, la cosa, la correspondencia entre aquél y ésta...? Tarski, quien, según él mismo afirma, pretende clarificar las intenciones que van implícadas en la definición aristotélica, (*S.K.W.*, 57) logra una simplificación mucho mayor que la tradicional, que es conveniente y que a su vez no está exenta de problemas. Esa simplificación o sencillez por él pretendida recorre varios estadios que se condensan en las fórmulas correspondientes:

1. «Una proposición verdadera es una proposición que afirma que las cosas se conducen de esta y aquella manera, y las cosas se conducen justamente de esta y aquella manera» (*W.F.S.*, 450)

Esta caracterización es muy similar a la de Aristóteles. Por tanto, lo que de aquélla dice Tarski valdrá también para ésta: «El sentido intuitivo y la intención general de esta fórmula parecen ser justamente claras y comprensibles» (l.c.). Se trata simplemente de aclarar y precisar esta intención. Puntel ha llamado la atención sobre una ambivalencia en la concepción de Tarski. Pretende, en efecto, lograr una definición de verdad que sea objetivamente adecuada (*sachlich angemessen*) y formalmente correcta (*formal richtig*) (*W. Tb.*, 46). En el primer caso se trata de una precisión del concepto tradicional de verdad, centrado ante todo en la pertinencia de las proposiciones en su referencia a estos o aquellos contenidos. En el segundo caso, por el contrario, se trata de lograr un procedimiento formal que es de suyo indiferente a las distintas teorías sobre la verdad. Aquí nos interesa saber en qué medida la concepción de Tarski es objetivamente adecuada.

La primera fórmula, antes mencionada, se concreta en:

2. « x es una proposición verdadera si y sólo si p » (*W.F.S.*, 450).

Esta fórmula expresa la llamada «convención» de la verdad de Tarski. p significa una determinada proposición y x el nombre particular que se da a tal proposición. Lo que quiere decir Tarski con este lenguaje un tanto confuso es lo siguiente: por una parte, dada una proposición $-p-$, se la puede caracterizar de distintas formas, diciendo p. ej. que es fácil o difícil, simple o compleja, que suena así o de la otra forma, que es ingeniosa o no, que tiene tantas palabras, sílabas, vocales, etc...; se puede decir también que es verdadera. Pues bien, si a la proposición la caracterizamos diciendo que es verdadera, entonces queremos decir que p , i. e., que tiene efectivamente lugar que la proposición afirma tener lugar. De ahí la equivalencia que se da entre las dos partes de la fórmula: « x es una proposición verdadera» equivale a « p ». Lo cual se pone más claramente de manifiesto mediante una fórmula que es ejemplificación de la anterior:

3. «Nieva» es una proposición verdadera si y sólo si nieva (*W.F.S.*, 451)

Este ejemplo, que de suyo no dice nada nuevo respecto de la fórmula anterior, expresa que la caracterización de x como proposición verdadera es la originaria, frente a caracterizaciones del tipo de las mencionadas anteriormente. Quiere esto decir que lo propio de x es expresar p ; lo propio y originario de «Nieva» es significar que de hecho está nevando. Que además esa proposición se caracterice como impersonal, constituída por una palabra de dos consonantes y tres vocales, etc., es secundario. Por eso, es decir, porque expresa lo originario,

su sentido propio, por eso podemos afirmar la equivalencia entre « x es una proposición verdadera» y « p ». Es la equivalencia más simple justo porque expresa lo originario. Se pueden construir otras equivalencias, pero en ese caso hay que recurrir a fórmulas más complejas. Por ejemplo, que «nieva» es una palabra de dos sílabas y cinco letras es una proposición verdadera, si p . En este caso, hay también una proposición verdadera, pero no se trata ya, por así decirlo, de una equivalencia inmediata y obvia entre la expresión «nieva» y el hecho de que está nevando. Otras consideraciones muy sutiles de Tarski no interesan en este contexto. Interesa, en cambio, la pregunta acerca del alcance de este planteamiento, que proponiéndose simplemente clarificar la intención que subyace a la concepción tradicional, tiene consecuencias importantes. La primera de ellas es que implícitamente queda anulada la explicación de la verdad en términos de representación, a favor de la intencionalidad de la palabra misma. Lo que importa es que cuando decimos algo, ese algo sea como decimos que es, con independencia de que nos lo podamos representar o no. En segundo lugar, tal intencionalidad queda centrada coherentemente en la cosa misma, no en lo que nosotros pensamos o nos imaginamos que ésta es. Se trata de lo que la cosa es en sí o de suyo en el orden de que se trate o según la modalidad correspondiente. En el ejemplo aducido más arriba, se trata de la existencia de algo contingente. Pero puede tratarse de algo necesario o simplemente posible. ¿Está con ello Tarski afirmando explícitamente la verdad de las cosas? En realidad acepta el supuesto de que el término «verdadero» se aplica a proposiciones, pero lo que hace que las proposiciones sean verdaderas es que de hecho se den los contenidos a que las mismas se refieren. En este sentido, resulta indiferente considerar las cosas como verdaderas o no, puesto que en todo caso son ellas las que hacen posible que las proposiciones sean verdaderas.

Tarski ha llevado a cabo una simplificación beneficiosa en cuanto que el sentido de la proposición verdadera está para él en dejar o hacer que se ponga de manifiesto la cosa misma. Poco o nada nos dice, en cambio, sobre estas otras cuestiones: ¿qué presupone p ?, ¿cómo conocemos p ?. Dicho de forma más concreta: la certeza de que está nevando presupone que de antemano se sabe qué es estar nevando. Al igual que la certeza de que está nevando presupone que se puede legitimar o mostrar esta afirmación.

VI. La enigmática lucidez del análisis. Teorías analíticas sobre la verdad

Con anterioridad a Tarski se habían iniciado ya investigaciones en el marco de la filosofía analítica, tendentes a poner en claro el significado de la verdad por la vía de simplificar al máximo los conceptos. El resultado es paradójico, pues a la vez que se logra centrar la reflexión en puntos fundamentales y simples, hacen su aparición problemas de muy difícil solución.

Ya en 1927, F. P. Ramsey había afirmado que el llamado problema de la verdad no existe en realidad, sino que es simplemente «una confusión lingüística»

(*F. P.*, 16). Es la llamada «teoría de la redundancia». A primera vista nada más obvio, tanto desde el punto de vista lógico como desde el punto de vista del lenguaje ordinario. Decir en efecto «es verdad que p » parece ser lo mismo que « p ». En realidad, no añadiría nada a lo afirmado en p , sino que se limitaría a acentuarlo. Si alguien dice, por ejemplo, «estoy escribiendo», no añade nada nuevo al decir «es verdad que estoy escribiendo», sino que con ello se pretende sólo enfatizar o poner de relieve lo enunciado por la primera proposición. Es cierto que en el lenguaje ordinario se recurre con frecuencia a los términos «verdad» o «verdadero», p. ej. cuando para explicar la frase «el tiene siempre razón» se afirma querer decir con ello que «sus afirmaciones son siempre verdaderas». Ahora bien, esta proposición se puede reducir a la siguiente: «Para todos los casos p : si él afirma p , entonces p es verdadera». Y a su vez « p es verdadera» significa lo mismo que p , como se puede ver en la proposición: «es verdad que César fue asesinado» de todo punto equivalente a «César fue asesinado». (*F. P.*, 17).

Esta teoría de la redundancia, a la que es obligado hacer referencia en las discusiones actuales y que ha sido asumida por Ayer entre otros, ha sido reiteradamente criticada sobre todo por A. R. White, quien entre otras cosas ha hecho observar que la teoría de la redundancia confunde la equivalencia lógica con la equivalencia del significado. La proposición «A, B, C es un triángulo equilátero», equivale lógicamente a «A, B, C es un triángulo equiángulo», en cuanto que todo triángulo equilátero es un triángulo equiángulo, pero los significados de estas proposiciones no son equivalentes, puesto que en un caso se habla de lados iguales y en el otro de ángulos iguales. Por otra parte, la teoría de la redundancia lleva a ciertos absurdos, puesto que si la proposición «es verdad que Bruto asesinó a César» equivaliera a «Bruto asesinó a César», también serían equivalentes las preguntas «por qué Bruto asesinó a César» y «por qué es verdad que Bruto asesinó a César» (cf. *Truth*, 92 ss.).

Esta teoría no es tan trivial como la crítica de White pudiera hacer pensar. Quienes la defienden, hacen de hecho gravitar el sentido de las proposiciones en torno a las cosas mismas, procurando que éstas se destaquen en lo que son y significan. En este sentido es superfluo «verdadear», es decir, emplear proposiciones del tipo «es verdad que...», como es superfluo jurar por el nombre de Dios. Y sin embargo a partir de simples proposiciones el problema de la verdad se plantea inevitablemente. Es decir, el problema de la verdad no surge, ni para nada queda afectado, por el hecho de que aquí y allá se utilice la expresión «es verdad que p ». Surge en toda proposición que dice algo obre algo, al intentar saber si lo que se dice expresa o no lo que pretende, si hace aparecer la cosa en lo que es, positiva o negativamente. El problema de la verdad existiría, aunque esta palabra no se utilizara.

Semejante en principio a la opinión de Tarski, pero de intención muy distinta, es la de Strawson. Por una parte, las expresiones «verdadero», «es verdad que» etc. no son aplicables a proposiciones puesto que no están en la misma línea. Con ellas, en efecto, no se hace afirmación alguna, sino que sólo se exterioriza algo que nada tiene que ver con lo expresado por la proposición, pues lo

que se pretende es confirmar subjetivamente el contenido de aquélla. Así en la proposición «lo que dijo el policía es verdadero» lo que se afirma, implícitamente, es el hecho de que el policía hizo una afirmación. Aparte de eso, lo que se hace es confirmar lo que dijo el policía poniéndose de su parte. A esto es a lo que Strawson llama «performancia», con la que no se describen las cosas diciendo lo que son, sino que se adopta una actitud ante una proposición determinada, como aceptar, rechazar, exhortar, advertir, etc. En el caso del ejemplo citado se confirma lo que ha dicho el policía en el sentido de que se lo da por válido. Que sea verdad o no, que responda a la realidad o no, esto habrá que evidenciarlo (cf. L. B. Puntel, o. c., 74 s.).

A diferencia de Ramsey, Strawson no dice que las expresiones «verdadero» o «es verdad que» sean redundantes, sino que representa una «performance» en una línea distinta del contenido del enunciado. Lo que hace con ello es adoptar las precauciones necesarias para no dar por «verdadero» lo que puede ser una simple opinión, una conjetura, o una expresión de determinados intereses. En todo caso pretende evitar cualquier juicio precipitado acerca del contenido de las proposiciones. Y es cierto, por lo demás, que la expresión «es verdad que» no siempre se refiere a la constitución de las cosas, como lo es que la confirmación a que se refiere Strawson tiene más bien un carácter perlocucionario y que el decir es con frecuencia prioritariamente un hacer. Sin embargo, Strawson ha extremado las cosas. De una parte porque, al igual que Ramsey, no ha tenido en cuenta que el problema de la verdad es inherente a cualquier proposición y se plantea por ello siempre, explícita o implícitamente. En consecuencia, no siempre la expresión «es verdad que» es una confirmación en el sentido preconizado por Strawson, sino con frecuencia una forma espontánea de sacar a luz lo que es propio de toda proposición: decir algo sobre algo pretendiendo que lo que se dice responda a lo que es la cosa misma. En todo caso, el afán de quitar a las proposiciones ropajes innecesarios obedece al intento laudable de ver las cosas en su desnudez, de sumirse en la cosa misma.

En esta misma línea de simplificación están las teorías de Mackie y de Williams. Ambos representan la «teoría simple» de la verdad, llamada así en un doble sentido: en primer lugar, porque se demarca el ámbito donde tiene lugar lo verdadero —aquél en que se expresa lo que son las cosas— frente a todos los demás: observaciones, deseos, etc.; en segundo lugar, porque, supuesta tal demarcación, es muy simple y fácil el significado de lo verdadero que según Mackie se concreta en lo siguiente: «para una afirmación, ser verdadera significa que las cosas se comportan como se dice que se comportan» (*T. P. P.*, 22). Reducido a fórmula sería: «Para algunos p : decir que p , si p , es verdadero» (l.c.). La formulación definitiva, síntesis de las dos anteriores, es la siguiente: «Decir que una afirmación es verdadera significa decir que las cosas son como en la afirmación se afirma que son» (*T. P. P.*, 50, 53). La concepción de Mackie es asumida por Williams, quien sin embargo introduce explícitamente, en su formulación definitiva, la referencia al sujeto de la afirmación: «Decir que lo que Percy dice es verdadero significa decir que las cosas son tal como Percy dice que son». Y en

fórmula abreviada, muy similar a la que hemos visto en Mackie: «Para algunos p : Percy dice que p y efectivamente (es) p » (*W. T.*, 1).

No se puede negar el esfuerzo de ambos autores por lograr una versión realmente simple de la teoría de la verdad. Y no es ni mucho menos claro que, como algún crítico ha hecho notar, la simplicidad tenga en este caso el sentido peyorativo de lo deficitario. En la línea de lo que hemos dicho acerca de las concepciones de Ramsey y Strawson, es preciso reconocer que se acentúa legítimamente la referencia al ser de la cosa en cuestión, así como es igualmente legítimo, para preservar tal referencia, la demarcación del ámbito de lo verdadero, así como la negativa a explicar el significado de la verdad mediante el recurso a nociones como representación, idea, etc., que pueden mediatizar en exceso la referencia a las cosas mismas. Es cierto, sin embargo, que en ese afán de simplificación se rehuye afrontar cuestiones que de suyo no se pueden eludir, por exigencias del propio lenguaje. Así, ante la consideración de que esta teoría simple de la verdad no parece ser sino una expresión más de la teoría de la correspondencia, —lo que por lo demás parece a primera vista obvio en frases tales como «las cosas se conducen tal como Percy afirma que se conducen» o «él es tal como Vd. le ha descrito» Williams responde a esto que sería un malentendido, puesto que la teoría en cuestión se puede reducir a fórmulas en las que no entra en juego para nada la relación de correspondencia. Así, las dos formulaciones anteriores se pueden reducir respectivamente a las siguientes: «para algunos p : la afirmación de Percy dice que p y p » (*W. T.*, 14); y «para algunos F : Vd. le ha descrito como F y es F » (*W. T.*, 82). A poco que se reflexione, no ya sobre la estricta formalidad de las fórmulas, sino sobre el sentido de las mismas —para concretar más, sobre el simple sentido de la conjunción «y» en: «dice que p y p » o: «le ha descrito como F y F », salta a la vista que en ellas se afirma implícitamente la correspondencia entre cosas muy distintas: decir que p o describir como F , por una parte, y p y F , por otra.

A propósito de la alusión del tema de la correspondencia, hora es ya de aludir explícitamente a otras cuestiones de fondo, que son inherentes a las propias formulaciones de los filósofos analíticos. Así, partiendo de la fórmula de Mackie, que según mi estimación podría ser generalmente aceptada: «Decir que una afirmación es verdadera significa decir que las cosas son como en la afirmación se dice que son», se plantean de por sí cuestiones como las siguientes: ¿qué significa el ser propio de las cosas?, ¿qué es lo que hace que las cosas posean su ser? ¿Son lo mismo las cosas y su ser?, ¿qué significa hablar del ser?, ¿cómo, cuándo y por qué se nos patentiza el ser, tanto el ser de las cosas como el ser, simplemente?, ¿Pueden considerarse por separado el ser de las cosas y el ser mismo?, ¿qué es lo que nos permite acceder a este tipo de contenidos? Puede afirmarse, ciertamente con razón, que tales cuestiones son en mayor o menor medida ajenas a la filosofía analítica. Pero ello no implica que las preguntas mismas no sean legítimas, sobre todo si se tiene en cuenta que surgen de la intención de comprender lo que dicha filosofía afirma. Pues ¿qué significa en efecto, decir que las

cosas son como se dice que son?, ¿o es que tal expresión se comprende por sí misma?

La teoría de Davidson conecta con la de Tarski. Su fórmula «*s* es *T* (=verdadero) si y sólo si *p*» (*T. M.*, 110) viene a equivaler a la del creador de la teoría semántica. Pero no es esto, como tampoco el hecho de que Davidson reconozca más autonomía y por ende más peso significativo al lenguaje hablado, lo que ahora nos interesa, sino lo que representa su concepción como correctivo de la excesiva simplicidad de las teorías analíticas. Pretende relativizar a la vez que enriquecer la noción de verdad, al hacer constar en la formulación correspondiente las condiciones de su vigencia: «La proposición *s* es verdadera (en el lenguaje «*L*») para el hablante *u* en el tiempo *T*, si y sólo si *p*» (*T. F.*, 756). Esto implica, aunque Davidson no lo intente explícitamente, una vuelta decidida a la teoría clásica de la correspondencia.

Por una parte se afirma en efecto, de modo equivalente, la correspondencia entre la proposición formalmente considerada (*s*) y la realización de su contenido. En segundo lugar, esa correspondencia es concreta, puesto que tiene en cuenta las circunstancias del sujeto que enuncia la proposición —con lo que Davidson parece defender la opinión un tanto arriesgada de que lo que es verdad para uno puede no serlo para otro— y la circunstancia de tiempo. Por último, Davidson entiende *p* como «la realización plena» de *s*, con lo cual está volviendo a la teoría de la correspondencia en un sentido pleno. Realización plena supone en efecto una doble correspondencia de signo distinto. Por una parte, que se realice simplemente el contenido de la proposición en cuestión, lo que implica la correspondencia en el sentido habitual, i. e., la correspondencia de la idea, llamada aquí proposición con la cosa. Implica también, por otra parte, que aquel contenido se realice plenamente, i. e., que se acerque a lo que representa su propia norma o medida. En este caso, la correspondencia se da entre el contenido supuestamente realizado y la «idea» objetiva del mismo a la que aquél ha de corresponder para ser plenamente lo que es, para ser lo que debe ser. Realización plena es una fórmula feliz que aún esa doble correspondencia que desde Platón a Hegel ha venido siendo inherente a la noción de verdad. Si digo, por ejemplo, «esta agenda es verde» significo con ellos dos tipos de correspondencia: por una parte, que lo que en la afirmación se dice que es, corresponde a lo que la cosa es; por otra, que lo que la cosa es, corresponde a aquello con relación a lo cual se dice que la cosa es lo que es. Sólo porque la agenda es verde, es verdad nuestra afirmación de que es verde, pero la agenda es verde sólo porque y en cuanto expresa el color verde.

Más compleja es la concepción de Tugendhat, si bien tiene en común con la de Davidson la referencia a las condiciones de verdad, en este caso a las condiciones de carácter verificacionista. Si bien critica la concepción de Aristóteles, afirma que el término «verdadero» ha de explicarse por el contenido real, y no al contrario, como se ha tendido a hacer. Presuntamente esto no había sido afirmado nunca. Tal vez en esto Tugendhat esté más influido por la teoría heideg-

geriana del predominio de la subjetividad de lo que estaría dispuesto a reconocer.

En la línea de la referencia a ese contenido real, lo que prioritariamente le interesa a Tugendhat es cómo se accede a él, es decir, su verificación, lo que por otra parte tiene su reflejo en expresiones relativamente frecuentes que no son, en contra de la opinión de Ramsey, redundantes tales como «realmente», «verdaderamente», «es verdad que...». Dicha contrastación gira en torno a dos ejes: por una parte, la relación a algo identificable, a objetos, los cuales a su vez no son proposiciones, sino «estados de cosas» (Sachverhalte). En definitiva, esto que Tugendhat llama «componente objetivo» abunda en la referencia al contenido real que comienza postulado y que se hace patente en un «más allá» de toda mediación por parte del sujeto. Por otro lado, la contrastación o verificación sólo es posible mediante las reglas correspondientes, lo que en el fondo vendría a expresar siempre que la comprensión de la proposición correspondiente depende de lo que se afirma en la proposición. Con otras palabras, lo formal de una proposición no descansa nunca en sí mismo, sino que se reafirma en y mediante la contrastación con el contenido de la proposición. Lo que parece estar defendiendo este buen conocedor de Husserl y Heidegger es una especie de círculo hermeneútico entre la formalidad de las proposiciones y el contenido material de las mismas. Es coherente que Tugendhat termine planteando la exigencia de identificación de los objetos singulares conforme a la siguiente definición de verdad para afirmaciones predicativas: «La afirmación de que *a* es *F* es verdadera precisamente si el predicado *F* conviene al objeto representado por el término singular *a*» (V. E., 321). Las explicaciones de Tugendhat al respecto, muy sutiles, se pueden reducir a lo siguiente. La verdad de las proposiciones predicativas depende de dos reglas: una regla de aplicación de los predicados y una regla de intelección de los términos singulares. El modo como se relacionan estas dos reglas, más concretamente, las dos expresiones semánticas, «representa» y «conviene», sólo se puede explicar mediante la comprobación correspondiente. Pero ésta carece de palabras y sólo se puede hacer mediante ejemplos. Por lo demás, Tugendhat defiende de hecho la verdad como correspondencia respecto tanto de las proposiciones asertóricas, como de las no-asertóricas, como son aquéllas que expresan el acatamiento de un mandato, el cumplimiento de un deseo, etc. En las primeras (proposiciones teóricas) se expresa la correspondencia de la proposición con la realidad, en las segundas (proposiciones prácticas), la correspondencia de la realidad con la proposición.

La referencia al contenido real, incluso más allá de la mediación por parte del sujeto; la necesidad de la verificación y de las reglas que la garantizan, la identificación de los términos singulares unida a la aplicación del predicado al objeto correspondiente; la concreción tanto de la correspondencia, mediante el «acontecimiento lingüístico» (Sprachereignis), como de las reglas de verificación (relación esencial de la proposición a su contenido), son otros tantos temas en los que la aportación de Tugendhat es de interés, aparte de la complejidad y de la riqueza de los desarrollos. En dos puntos, sin embargo, esta teoría no ha

alcanzado el nivel de concreción que la cosa misma requiere. Por una parte, la identificación de los individuos parece poder llevarse a cabo sólo de modo deíctico o mediante el recurso a la ejemplificación. Paradójicamente, esto supone la vuelta a una concepción abstracta, por lo mismo que olvida la ineludible implicación de lo individual y de lo universal. La función deíctica es válida, pero no tiene la última palabra. Por otra parte, la exigencia de concreción en el ámbito de las condiciones, en cuanto que ha de tenerse en cuenta el acontecimiento lingüístico, se queda también a medio camino, si al fin se vuelve a la distinción clásica entre proposiciones teóricas y prácticas, que agotan presuntamente las posibilidades y no se tiene en cuenta que en el nivel previo existe un proceso de comprensión antepredicativa, que va desocultando zonas del contenido real. Por último, tampoco parece tener en cuenta Tugendhat, como consecuencia del prejuicio antimetafísico vigente en los últimos decenios, que en las proposiciones teóricas se da también, como ya hemos indicado previamente, una correspondencia del contenido con la «idea».

VII. *La concepción pragmático-coherencial de Rescher*

Hay algo que puede llamar especialmente la atención en lo que llevamos visto: ninguna de las teorías expuestas hasta ahora rechazan la concepción de la verdad como correspondencia, sino sólo determinadas formas de entenderla. Cabría decir, incluso, que queda en cualquier caso perfectamente a salvo la caracterización de Aristóteles citada en uno de los capítulos anteriores. Tampoco la teoría de la coherencia está en oposición, como pudiera parecer, a la concepción de la verdad como correspondencia. Rescher, su representante más destacado, lo afirma explícitamente (*C. Tb. T.*, 262).

En la concepción de Rescher confluyen momentos idealistas, lógico-positivistas y pragmatistas, en una combinación que podrá resultar tan ilustradora como difícil de comprender. En el título he recogido la referencia del pragmatismo porque éste posee un peso especial, como pone de manifiesto el propio Rescher. Esta intenciónn desvelada al final de la obra, condiciona, a poco que se reflexione, sus capítulos fundamentales:

«El hombre no es sólo un ser teórico, que se orienta exclusivamente a comprender, sino un ser práctico que actúa en el mundo (...). Las proposiciones que aceptamos son *una guía para la vida*, y el éxito de todo modo de proceder (incluida la teoría criteriológica de la verdad) puede ser juzgado en relación al resultado obtenido.» (*C. Tb. T.*, 259/260).

De forma más concreta formula Rescher su intención en estos términos:

«¿Conduce este procedimiento a los intereses de nuestro control sobre la naturaleza?... es en esta perspectiva de los fines de la acción humana, más que en la formación humana de la teoría, como ha de entenderse la confirmación pragmática de una teoría criteriológica de la verdad». (*C. Th. T.*, 260).

La intención es manifiesta y desde ella se comprende también mejor un supuesto al que se hace alusión en los dos textos citados. A Rescher le interesa elaborar una teoría criteriológica de la verdad, no el significado o definición de la verdad misma, que para él ha quedado determinada de forma tan clara como válida en la doctrina de la verdad como correspondencia. «Afirmar p es verdadero» significa afirmar que p es el caso (p es verdadero si y sólo si p) (*C. Th. T.*, 262).

El criterio de verdad está en todo caso vinculado a la verdad misma, bien de forma absoluta, como ocurre con el «criterio garante», que para aceptar una proposición determinada exige que sea verdadera (*C. Th. T.*, 4), bien de forma simplemente «razonable», como ocurre con el «criterio legitimante» que afirma también en todo caso la verdad de una proposición, aunque sólo con una «seguridad conjetural» (l.c.). Dada la índole constitutivamente limitada de nuestro conocimiento, no debe extrañar que Rescher desarrolle el segundo de los criterios, sobre todo si se tiene en cuenta el objetivo antes mencionado en el que no tiene sentido hablar de seguridades absolutas, no porque no existan seguridades sino porque en el nivel en que se centran las reflexiones de Rescher —el control de la naturaleza— la seguridades se sacuden unas a otras. El criterio, es por otra parte, parcial, lo que en concreto quiere decir que está restringido a las verdades de hecho o extralógicas.

A partir de aquí Rescher expone los dos elementos fundamentales de su concepción: el concepto de dato, que tiene un sentido prioritariamente metódico, y el propio concepto de coherencia, que tiene un significado más bien sistemático. Un dato es una proposición que sin ser ya verdadera, «realmente verdadera», es un candidato a la verdad, una «verdad potencial» (*C. Th. T.*, 59). Para que ésta se dé, tiene lógicamente que haber razones sólidas que la hagan aparecer como plausible. Pero son otros los aspectos a destacar en este contexto.

En primer lugar, que una proposición sea un dato no puede ser una propiedad aislada, sino que se debe al contexto en que la proposición se encuentra con otras, es por así decirlo una propiedad contextual. Ello significa, obviamente, que el dato tiene que ver con la coherencia, puesto que la interdependencia o el encontrarse en un contexto es, como veremos, una característica de aquélla. En segundo lugar, el criterio que debe aplicarse para decidir si una proposición puede considerarse como dato en el sentido indicado es de índole pragmática. Se trata, como dice el mismo Rescher, de una «justificación esencialmente prag-

mática» (o. c., 63/64), en cuanto que es preciso decidir si la proposición en cuestión es o no la adecuada para solucionar el problema planteado, habida cuenta del contexto de experiencia en que nos estamos moviendo. Ante un número determinado de opciones posibles nos decidimos, pues, por la más «práctica» y llevamos así a cabo una especie de «selección tipo Darwin». Esta perspectiva pragmática se abre pues a dos vertientes complementarias: una, según la cual el dato ha de ser coherente con las demás proposiciones de un mismo contexto y otra, por la que el dato además ha de corresponderse con los hechos. La verdad como correspondencia, que Rescher por lo demás no se detiene a exponer, es no sólo un presupuesto en el proceso de elaboración de los criterios, sino también requisito de la validez del mismo criterio. En tercer lugar, de esta noción de los datos saca Rescher una consecuencia de gran alcance. El punto de partida no es en ningún caso una certeza que se apoya en una presunta evidencia de los datos. No es legítimo un planteamiento fundamentalista, puesto que no hay proposiciones protocolarias, básicas o fundamentales, de que partir. Hay, por el contrario una «epistemología de la coherencia» (o. c., 316), un conocimiento que no se funda en la certeza, sino que toma como punto de partida datos cuya verdad es preciso poner de manifiesto.

El segundo elemento fundamental es el concepto mismo de coherencia, cuyas características por una parte son obvias y por otra se desprenden fácilmente de lo que llevamos visto.

De forma general, coherencia significa no simplemente consistencia o carencia de contradicción, sino «conexión contextual» (o. c., 175). Con otras palabras, para que una proposición sea coherente no basta con que no sea contradictoria. Es necesario que sea conciliable con el resto de las proposiciones. Esto supuesto, los aspectos fundamentales de la coherencia son los siguientes: a) Comprensión tanto externa como, sobre todo, interna. La primera tiene lugar cuando se tienen en cuenta todos los datos relevantes, la segunda, cuando de esos datos se aceptan como verdaderos el mayor número posible. b) Consistencia, en el sentido de que el conjunto de las proposiciones no contenga ninguna proposición junto con su opuesta y contradictoria. c) Cohesión, que incluye los dos «preceptos» siguientes: 1) «La verdad de una proposición tiene que determinarse como explicación de sus relaciones a otras proposiciones en su contexto lógico-epistémico, y consiguientemente, 2) las proposiciones verdaderas forman una unidad firmemente articulada, un conjunto; cada uno de sus elementos está unido, mediante conexión lógica, con otros elementos de este conjunto, de forma que el todo constituye un ensamblaje ampliamente conexionado y unificado». (cf. L. B. PUNTEL, *T. Th.*, 193 s.). Las declaraciones de Rescher acerca de la «conexión contextual» son claras y precisas, aunque también algo retóricas, si se tiene en cuenta el carácter contingente y oscilante de los contenidos a los que se refiere (cf. PUNTEL, o. c., 195). En todo caso, a la «conexión contextual» que implica una pluralidad de elementos articulada y firmemente cohesionada corresponde por parte del sujeto un trabajo orientado

interpersonal y socialmente. Esto nos permite enlazar con el apartado siguiente.

VIII. Teoría consensual de la verdad

De la concepción de Habermas interesa aquí poner de relieve lo que explícita o implícitamente representa una respuesta a la pregunta por el significado de la verdad. Según Habermas, sólo de las proposiciones podemos decir en rigor que son verdaderas, pues son las proposiciones (*Aussagen*), y no los simples enunciados (*Sätze*), quienes se legitiman por el contenido de lo que expresan —las proposiciones acerca de un mismo enunciado son únicas, en tanto que los enunciados pueden ser múltiples—; y por otra parte lo expresado por las proposiciones no es episódico o variable, como en las simples aserciones (*Ausserungen*), sino invariable (*Wahrh.* 211 s.). Implícitamente, Habermas está reconociendo la vigencia de la verdad como correspondencia, en cuanto que las proposiciones de que habla no sólo expresan un contenido, sino que lo afirman de algo y en cuanto que es la cosa misma la piedra de toque de la legitimación de las proposiciones (*Wahrh.* 212 s.). Critica ciertamente de modo explícito la teoría de la correspondencia, pero sólo en cuanto que ésta tiende a interpretarse en términos de imagen o representación, es decir, de afinidad entre el contenido de la proposición y el contenido real (o. c., 235).

La legitimación de lo verdadero no tiene que ver con la relación entre las proposiciones y la realidad, sino con la coherencia entre proposiciones dentro de un sistema. Sin embargo, en ese mismo contexto presupone la correspondencia de las proposiciones con el ámbito objetivo, una correspondencia que el juicio tiene la tarea de legitimar (o. c., 245 ss.). Con otras palabras, acepta en contra de su propia intención, la concepción de la verdad como correspondencia, en cuanto que no sólo presupone la adecuación de las proposiciones a la realidad, sino que viene a afirmar también que el lugar de la verdad es el juicio, puesto que es éste el que tiene que legitimar aquella correspondencia.

En rigor, se trata de legitimar. Se trata, con otras palabras, no del significado sino del criterio de la verdad, aunque sea a esto último exclusivamente a lo que Habermas llama verdad. Dicho brevemente, verdaderas —según Habermas— son las proposiciones no simplemente en cuanto que afirman algo, sino en cuanto que tienen validez. O dicho con sus propias palabras: «La verdad es una pretensión de validez que vinculamos a proposiciones en cuanto que las afirmamos» (o. c., 212). ¿Qué implicaciones y alcance tiene eso que Habermas llama «pretensión de validez» (*Geltungsanspruch*)?

Por de pronto, esa distinción entre la proposición y su validez mediante la legitimación correspondiente hace comprensible otras dos distinciones, paralelas a ésta: por una parte, la que se da entre la acción, que afirma o niega algo ateniéndose a la información, y el discurso, que tiende a justificar una proposición mediante argumentos; por otra parte, la distinción que se da entre un ob-

jeto, es decir, aquello sobre lo que afirmamos algo, y el hecho, que es lo que legítimamente afirmamos, el contenido del discurso (o. c., 213 ss.). Es obvio que esa triple distinción entre proposición y validez, acción y discurso, objeto y hecho, presupone la distinción entre el plano lingüístico y el metalingüístico. Es en este último donde se decide el asunto de la verdad, puesto que se trata de mostrar discursivamente la validez de una proposición.

En síntesis, hay cuatro tipos de «pretensiones de validez», o de proposiciones que aspiran a ser verdaderas, o que son candidatos legítimos a la verdad (aspecto éste que tiene afinidad con el planteamientos que hemos visto en Rescher). Aparte de la inteligibilidad y de la veracidad, los más importantes son la verdad (*Wahrheit*) en sentido estricto y la rectitud (*Richtigkeit*). La verdad tiene que ver con «afirmaciones y explicaciones» (*Behauptungen und Erklärungen*), se refiere, con otras palabras, a lo que las cosas son y a lo que legítimamente podemos decir acerca de ellas. La rectitud se refiere tanto a las acciones, en el sentido de su ajustamiento o desajustamiento a las normas, como a las normas mismas. Tiene que ver en todo caso con justificaciones (*Rechtfertigungen*) en este campo. Dicho en terminología más técnica, que Habermas toma en parte de la filosofía analítica: la verdad tiene que ver con actos locucionales constativos, la rectitud, con actos locucionales regulativos (o. c., 227 ss.).

Una precisión ulterior del concepto de verdad viene proporcionada por la distinción entre objetividad y verdad, respondiendo la primera a las condiciones de posibilidad de la experiencia y la segunda a las condiciones de posibilidad de la argumentación (*E. I.*, 382 ss.). Lo que de este punto interesa no es tanto la insistencia de Habermas en dicha distinción —nada fácil de legitimar en su presunta radicalidad—, sino la reiteración de que la verdad se sitúa en el ámbito de la argumentación.

Lo que legitima un discurso teórico, la piedra de toque que decide sobre su validez, es la universalidad en el sentido de que cualquier otro hablante pudiera atribuir al sujeto de la proposición el mismo predicado. Para lograrlo no bastan ni la «coacción lógica» ni la «coacción empírica», sino «la fuerza del argumento mejor» (*Wahrh* 240). A su vez, ésta sólo puede quedar preservada si la lógica del discurso es tal que proporciona garantías suficientes a tal efecto. Es lo que Habermas llama «lógica pragmática» (o. c., 240 s.), que consta no de una cadena de proposiciones sino de una cadena de actos locucionales mediante los cuales se expresa la coherencia entre leyes, hipótesis y principios por una parte, y observaciones, comprobaciones, etc., por otra. Tal coherencia no significa, ciertamente, que se dé una deducción de lo segundo a partir de lo primero, sino que lo segundo representa una motivación suficiente para hacer plausible lo primero (o. c., 242 s.). Se advierte, por tanto, que allí donde Habermas pretende asentar las bases de la legitimación del discurso no puede eludir, bien que envuelto en una fórmula especial, la concepción de la verdad como correspondencia. Este tipo de discurso que postula la universalización vale también análogamente para el discurso práctico (o. c., 251). De lo que Habermas dice sobre el lugar (el lenguaje) así como sobre el modo de desarrollar el discurso, la por él

llamada «situación lingüística ideal» (o. c., 252 s), podemos muy bien prescindir en este contexto. En cuanto que dice algo más que cosas de sentido común, ha sido ya implícitamente expuesto en lo que antecede.

IX. Reflexiones finales

En las páginas que preceden se ha procurado recoger los que pudieran considerarse como capítulos principales de la discusión actual en torno al problema de la verdad. Si no están todos los contenidos, sí creo que están referidos los que corresponden a la opinión dominante. Esta no tiene por qué ser la más auténtica ni simplemente la verdadera. Más aún, si tenemos en cuenta lo originario del pensamiento filosófico, la simple opinión no es nunca verdadera, sino que representa el reverso de la verdad o, en el mejor de los casos, un estadio previo de la misma. Pero la opinión dominante nos pone ante los ojos el ámbito en el que para bien o para mal nos encontramos todos. Es así paso obligado. Enseña además que lo que se dice sobre la verdad no siempre es a su vez verdadero, no es ni puede ser la verdad acerca de la verdad.

En lo que sigue se exponen algunas de las que entiendo son deficiencias graves y preocupantes de esa opinión dominante. Son consideraciones sugeridas en su mayor parte por la lectura de autores que al parecer no cuentan en absoluto para la llamada discusión actual. Sería de interés saber por qué no tienen presentamente nada que decir Platón y S. Agustín, Aristóteles y Tomás de Aquino, Descartes y Malebranche, Spinoza y Schelling, Hegel y Husserl, Heidegger y Zubiri, etc... La opinión dominante tiene una respuesta obvia: «no tienen nada que decir porque eso que dicen no es lo que se entiende cuando hablamos de la verdad». Se entiende naturalmente lo que se sobreentiende. Y se sobreentiende lo que es opinión dominante, mucho más si ésta viene refrendada por el llamado sentido común. Pero las consideraciones que siguen no son arbitrarias, sino que vienen exigidas por la cosa misma.

1. En las discusiones actuales se da por supuesto que existen conocimientos verdaderos y se pretende saber en qué consiste la verdad: qué queremos decir al afirmar que un conocimiento es verdadero, o qué es lo que legitima tal afirmación. El concepto de verdad a que se tiende y que en mayor o menor medida se logra es una noción general que expone lo que es común a los distintos conocimientos verdaderos y que como tal se da en ellos. Dicho de otra forma: no existen, según esta concepción más o menos explícita, conocimientos verdaderos y además la verdad, sino que lo que se llama verdad no es otra cosa que la reflexión sobre esos conocimientos verdaderos. No existe en rigor la verdad. Sólo existen conocimientos verdaderos. Se trata, con otras palabras, de una actitud decididamente nominalista ante el problema de la verdad. Ahora bien, ¿es tan obvio que la cuestión de la verdad pueda plantearse como apéndice de la adquisición de conocimientos verdaderos? Al reconocer como verdadero un conocimiento, ¿no se admite que éste reproduce en su orden el contenido de la verdad

misma? ¿Tiene, acaso, sentido el lenguaje acerca de las cosas o conocimientos verdaderos si no se reconoce la vigencia de la verdad como tal? ¿Y no tiene la verdad una prioridad ontológica frente a lo verdadero?. Estas cuestiones no son en modo alguno abstractas. Si la verdad misma tiene tal prioridad, el problema de la verdad no puede tratarse sin referencia a lo absoluto, a la concepción del mundo o a la relación del hombre con las cosas. De todo esto se prescinde en las teorías reseñadas y por tanto la concepción que a través de ella se expresa es abstracta en exceso.

2. Una tendencia dominante en las teorías actuales es el intento de eludir los problemas, presuntamente metafísicos, que son inherentes a la verdad como correspondencia, y de lograr fórmulas simplificadas del tipo « x es verdadera si p ». Pero bien mirado, con ello los problemas no desaparecen sino que se agudizan. El término correspondencia es lo suficientemente flexible para, por una parte, expresar la coincidencia de la proposición con la cosa y al contrario, y para aludir, por otra parte, a la diferencia insalvable entre los modos de ser de esos dos extremos. Tal diferencia es muy importante, sobre todo para introducir las cautelas necesarias a la hora de decidir qué proposiciones son verdaderas y para establecer los criterios imprescindibles. En cambio, las fórmulas estereotipadas de la filosofía analítica expresan pura y simplemente la identidad entre lo expresado por la proposición y su realización. Tal identidad pudiera parecer incuestionable a primera vista, pero hace que las cosas se vuelvan oscuras a poco que se pregunte por las condiciones de posibilidad de tal identidad. ¿Cómo puede hablarse de identidad, si se tiene en cuenta la diferencia entre el modo de ser de la proposición y el de la realidad? La proposición: «Sobre la mesa hay un atril de madera» tiene como tal proposición una índole muy distinta de la que es propia del atril. Este es de madera, aquélla en cambio no es en modo alguno material; el atril tiene forma rectangular, la proposición no tiene índole espacial; el atril tiene color marrón, la proposición es ajena al color; sobre el atril se colocan libros, la proposición no sirve para nada similar. No sólo son cosas muy diferentes, sino que es muy claro que la diferencia entre ambas es condición básica de que se pueda hablar de coincidencia, adecuación o incluso identidad. Si la identidad se entendiera en sentido material estricto y en consecuencia la proposición deviniera atril, desaparecería como proposición y no podría expresar en modo alguno la correspondencia entre esas dos cosas tan diametralmente distintas. Pero, ¿qué significa entonces el mantenimiento de la diferencia para la comprensión de la propia identidad? ¿Hace ésta referencia a la cosa tal como es en sí misma o sólo al modo como aparece? ¿Aparece la cosa de forma incondicionada, universalmente válida, o está su aparición condicionada por factores que afectan a su propia validez? Las teorías de la verdad expuestas son, además de abstractas, ingenuas en exceso por falta de crítica.

3. Esas teorías son, por otra parte, demasiado simples al caracterizar la verdad, implícitamente siempre, como correspondencia de la proposición con la cosa y olvidarse de que esta correspondencia presupone otra: la de la cosa con la proposición, o para ser más precisos, con la idea de la cosa inmanente a la pro-

posición. La proposición: «Hay papel blanco sobre la mesa» es verdadera sí lo que expresa se da en la realidad, i. e., si sobre la mesa hay realmente papel blanco. La proposición se corresponde entonces con la realidad y es verdadera. Es la verdad de la proposición. Pero tal verdad no es posible sin una correspondencia de signo inverso, la de la cosa con su idea. La proposición arriba mencionada presupone que el objeto en cuestión que hay sobre la mesa sea identificable como papel blanco, en cuanto que corresponde a la idea que tenemos de papel, y más concretamente en este caso a la idea de papel blanco. Es esta idea previa la que nos permite distinguir el papel de lo que no lo es, el papel blanco de cualquier otro color de papel, etc. Tampoco ésta es una cuestión abstracta, ni mucho menos cabe decir que es una noción que se sobreentiende. En primer lugar, eso que presuntamente se sobreentiende introduce una vertiente distinta que permite decir de un objeto determinado que es con mayor o menor propiedad tal cosa. Permite decir p. ej., que el papel es mejor o peor, más o menos resistente, más o menos terso, más o menos blanco, etc., según el modo y grado en que se ajuste a una determinada idea. De Platón a Hegel no sólo se ha tenido en cuenta esta doble vertiente de la verdad, sino que la segunda de ellas ha sido considerada con frecuencia como la más importante, como la raíz además de la primera, la verdad de las cosas como fundamento de la verdad de las proposiciones. Hegel llega a decir incluso que sólo aquélla es verdad en sentido propio, no siendo esta otra sino pura y simple rectitud (*Richtigkeit*). En todo caso, sólo si se reconoce la verdad de las cosas como correspondencia con su idea, cabe una legitimación del rango ontológico de las cosas, puede establecerse una conexión de ser y deber ser o lograrse una diferenciación gradual y organizada de la serie de proposiciones posibles acerca de una misma cosa. En todas las consideraciones de la filosofía analítica acerca de la verdad no se tiene en cuenta este significado fuerte de la verdad, por lo que, en analogía con el olvido del ser de que habla Heidegger, se podría hablar en este caso de un olvido de la verdad, nada casual sin duda.

4. Las proposiciones todas —verdaderas o no verdaderas— se refieren a algo. Esa dualidad fundamental tiene lugar además en un espacio que se abre entre la proposición misma y la presunta realidad de su contenido. En tal espacio tienen lugar varios acontecimientos que es preciso tener en cuenta para comprender el carácter concreto y definido de la verdad. Por una parte, el objeto de que hablamos debe estar patente para que nuestro lenguaje sobre él tenga sentido. También en este caso podría pensarse que estamos ante algo obvio que se sobreentiende o que se entiende por sí mismo. Sin embargo, cabe preguntar si las cosas están patentes de suyo, por sí mismas, o si por el contrario se hacen patentes en virtud de algo distinto de ellas mismas. Tanto en un caso como en otro queda por saber de qué índole es una patencia o manifestación que es conciliable con el ocultamiento de las cosas en la mayor parte de sus aspectos y dimensiones. En todo caso, esta cuestión no es indiferente o superflua respecto de la cuestión de la verdad misma, puesto que sólo el desocultamiento de las cosas posibilita que sobre ellas se puedan formular o no proposiciones

con sentido. Hay en este campo una observación elemental al alcance de cualquiera. Es obvio que las cosas, a la vez que nos muestran este o aquel aspecto de sí mismas, nos ocultan todos los demás. La dualidad no tiene lugar en este caso entre lo fenoménico como tal y lo que presuntamente está oculto por naturaleza, sino que en cualquier supuesto la manifestación de algo concreto sólo es posible mediante el ocultamiento del resto, también de aquellas cosas que por principio están presentes. Luego la presunta patencia de las cosas no es suficiente para poder denunciar algún tipo de verdad sobre ellas, puesto que la iluminación de una zona de la realidad implica el oscurecimiento inmediato de todas las demás. Esto lleva además a preguntar si la desvelación que tiene lugar en la verdad no se debe a la acción de desvelamiento por parte del hombre. En todo caso, puesto que tan cierto es que nosotros vemos las cosas como que éstas han de dejarse ver, será preciso preguntarse por la relación entre la presencia misma de las cosas y la acción mediante la cual las hacemos presentes. Será preciso, además, saber en qué ámbito o espacio son posibles esas dos acciones y la relación entre ellas.

5. Aun cuando la verdad se sitúe, como ocurre hoy con exclusividad en el ámbito de la representación o simplemente de la proposición, lo cierto es que toda proposición, tanto la afirmativa como la negativa, presupone una medida o un paradigma con relación al cual algo puede ser reconocido como tal cosa. Sólo puedo decir con sentido que hay papel blanco sobre la mesa si poseo una idea de papel que representa la medida con relación a la cual algo puede ser reconocido como tal cosa. Sólo puedo decir con sentido que hay papel blanco sobre la mesa si poseo una idea de papel que representa la medida con relación a la cual identificamos como papel lo que tenemos delante. Pero no es menos cierto que eso que llamamos habitualmente ideas o representaciones no las tenemos nunca formadas de antemano. En el mejor de los casos se poseen virtualmente. Se necesita un proceso incesante y reiterado de desvelamiento de las cosas para que vaya cristalizando, nunca ciertamente de modo definitivo ni sobre todo perfecto, la idea como medida de las cosas. Pero tal idea no es en rigor distinta de las cosas. Es, cabe decir, la cosa misma en cuanto extracto de las cosas. Lo único que legitima el juicio sobre las cosas es el intento de atenerse a las cosas. Es ésta también la única cura posible contra el dogmatismo, que se produce como tendencia de las ideas a su propia fijación. Si en el proceso de desocultamiento de las cosas, lo que consideramos como su medida se configura y modula, es obvio que, siendo las cosas idénticas a sí mismas, las proposiciones sobre ellas no pueden ser en rigor nunca idénticas. Esto puede explicarse bien porque a la cosa como tal se le reconoce un carácter excedente que impulsa a la inteligencia a trascender en cada caso el conocimiento obtenido, bien porque es el espíritu el que está constituido de forma que forzosamente ha de ir siempre más allá de la verdad determinada hacia la verdad absoluta en la que presuntamente llegaría a ser idéntico a sí mismo. En cualquier caso, lo cierto es que el hombre está constitutivamente comprometido en la acción de desvelar las cosas dejando y ha-

ciendo que éstas se manifiesten, de forma que de tal manifestación extraiga el concepto su propia norma y medida.

6. Una de las cosas que más llaman la atención en el tratamiento actual de la verdad es la ausencia de toda referencia al tema del error. Las alusiones son esporádicas y no afectan ni condicionan el desarrollo de la cuestión. Podría pensarse que esto expresa el hecho de que el hombre se siente cada vez más seguro en la conquista de la verdad y que por eso el error no pasa de tener un carácter anecdótico. Puede ocurrir, por el contrario, que el hombre se está volviendo cada vez más ciego, hasta el punto de no percibir sus propios errores. Si fuera así, ésta sería la peor de las cegueras. Tampoco falta, por otra parte, en este caso la voz de la vieja sabiduría que por boca de Heidegger nos recuerda que «el yerro domina al hombre» o que el hombre es constitutivamente un ser errante, hasta el punto de que lo que habitualmente se considera como error en el sentido de la inadecuación del juicio o de la falsedad del conocimiento es sólo una forma del yerro, y por añadidura la más superficial. El problema en todo caso existe. Es cierto que se acumulan conocimientos en una progresión geométrica que se ha vuelto incalculable. Pero en la misma medida se va tomando conciencia de que los errores se acentúan, sobre todo cuando se trata de lo primario y fundamental. Cada vez son más los conocimientos, pero cada vez se vuelven más inconsistentes y se suceden con más rapidez unos a otros. Cada vez se vuelve más fácil predecir hacia donde se va a ir y a dónde se va a llegar, y sin embargo esto va unido a una deplorable pérdida del sentido de la orientación. Las seguridades son cada vez mayores y más numerosas, pero la seguridad de la propia existencia se vuelve cada vez más quebradiza. En lo exterior somos dueños cada vez de más instrumentos y las posibilidades de dominación se presumen ilimitadas, pero el ámbito de la interioridad se ha vaciado y en consecuencia también hemos perdido el señorío sobre nosotros mismos. ¿No hay, acaso, razón para tratar a fondo el tema del error, cuando el hombre no sólo yerra y se equivoca sino que se ha convertido en un ser errante en el propio espacio que él ha conquistado?

7. Otra diferencia entre las teorías actuales acerca de la verdad y la actitud dominante en la Historia de la Filosofía desde Parménides hasta Heidegger es que aquéllas llevan a cabo un desplazamiento de lo desconocido en cuanto tal. A primera vista nada más obvio. Lo verdadero, que es propio de la proposición, es lo conocido. De lo desconocido, de lo que permanece oculto sea por su propia naturaleza sea por limitación de las posibilidades del conocimiento, no se debe porque no se puede hablar y cualquier cuestión que se plantee en este terreno es una pseudocuestión. Pero las cosas tampoco son tan fáciles en este punto. Pues no sólo es cierto que cada conocimiento, por el hecho de ser determinado, éste y no otro, implica encubrimiento del resto; no solamente lo poco que se conoce se logra en lucha tanto contra lo que se desconoce como contra la apariencia de conocimiento. Ocurre además que en todo caso permanece oculta la totalidad del ente en cuanto tal. Lo paradójico es que de antemano la mente tiene una noción de la totalidad, puesto que está abierta a ella y sin embargo esa

misma totalidad se le oculta. No se trata, pues, de que lo que desconocemos y por tanto nos está oculto sea infinitamente más amplio que lo conocido. Se trata de que en cada conocimiento, en cada estadio de la desvelación del ente, el todo sólo se nos hace presente en cuanto que se oculta y se sustrae a nuestra mirada. No sólo esto. La falta de referencia a este problema por parte de los teóricos actuales de la verdad está poniendo de manifiesto un fenómeno singular: la insistencia, programada y exclusiva, en lo particular que no es patente, al margen de toda referencia al misterio que nos envuelve. Esto es un indicio de la dramática paradoja en que nos encontramos: la concentración de los conocimientos que progresivamente se acumulan y la pérdida de conciencia del ocultamiento del ser mismo revelan que, pretendiendo caminar hacia la luz, nos hundimos irreversiblemente en la sombra.

Bibliografía

- ALVAREZ GÓMEZ, M.: «La verdad como interpretación en Ortega», en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, 1983, 275-297.
- ARISTÓTELES: *Metaphysica*. Ed. de W. Jaeger, Oxford, 1960.
- AYER, A. J.: *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, 1971. (ed.), *El positivismo lógico*. 4.ª ed., México, 1986.
- BERKAK K., KREISER, L.: *Logik-Texte*. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik, 3.ª ed., Berlín, 1983.
- BRENTANO, F.: *Wahrheit als Evidenz*. Leipzig, 1930. Reedic., Hamburg, 1974.
- CUSA, N.: *De Coniecturis*. Ed. de E. Hoffmann, P. Wilpert y K. Bormann, Hamburg, 1971.
- DAVIDSON, D.: «Truth and Meaning» (T. M.), en: *Synthese*. 17 (1967), 304-333. «True to the Facts» (T. M.), en *The Journal of Philosophy*. 66 (1969), 748-764.
- FRANZEN, W.: *Die Bedeutung von «wahr» und «Wahrheit»*. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien. Freiburg, 1982.
- HABERMAS, J.: *Erkenntnis und Interesse*. (E. I.), 3.ª ed, Frankfurt, 1975. «Wahrheitstheorien» (*Wahrh.*), en: FAHRENBAACH, H. (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, 211-265.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister (6.ª), Hamburg, 1952. *Wissenschaft der Logik*, ed. de G. Lasson, 2 t. Hamburg, 1966 y 1967.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, (10.ª), Tübingen, 1963. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1975. (*W. i. M.*). *Vom Wesen der Wahrheit*, (4.ª) Frankfurt, 1961.
- HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, (5.ª), Tübingen, 1968. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III-V, Haag, 1950.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de R. Schmidt, Hamburg, 1956.
- KRÜGER, G.: *Grundfragen der Philosophie. Geschichte. Wahrheit. Wissenschaft* (2.ª), Frankfurt, 1965.
- MACKIE, J. L.: *Truth, Probability and Paradox. Studies in Philosophical Logic*.
- MÖLLER, J.: *Wahrheit als Problem. Traditionen - Theorien - Aporien*, München, 1971.
- NENON, Th.: *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendental philosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Freiburg, 1986.
- NEURATH, O.: «Protokollsätze», en: *Erkenntnis* 3 (1932/33), 204-214. «Radikaler Physikalismus und "wirkliche Welt" en: *Erkenntnis* 4 (1934) 346-362.
- PALACIOS, J. M.: *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, 1979.
- PAREDES MARTÍN, M. C.: *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca, 1987.

- PINTOR RAMOS, A.: «La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIII (1986), 277-314.
- PITCHER, G. (ed.): *Truth*, Englewood Cliffs, 1964.
- PUNTEL, L. B.: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie (W. Th.)*, Darmstadt, 1978. (ed.) *Der Wahrheitsbegriff (W. B.)* Darmstadt, 1987.
- QUINE, W. V. U.: *Ontological Relativity and other Essays (2.ª)*, New York, 1971.
- RAMSEY, F. P.: «Facts and Propositions» (F. P.), en: Pitcher, G. (ed.), *o. c.*, 16-17.
- RESCHER, N.: *The Coherence Theory of Truth (C. Th. T.)*, Oxford, 1973.
- SCHLICK, M.: *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1979.
- SEARLE, J. R.: *Actos de habla*. Ensayo de filosofía del lenguaje, Madrid, 1980.
- SIMON, J.: *Wahrheit als Freiheit*, Berlín, 1978. Trad. esp. *La verdad como libertad*, Salamanca, 1983.
- SINNREICH, J. (ed.): *Zur Philosophie der idealen Sprache*, München, 1972.
- SKIRBEKK, G. (ed.): *Wahrheitstheorien*. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. (2.ª), Frankfurt, 1980.
- STRAWSON, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, 1983. *Individuos*, Madrid, 1989.
- SUKALE, M. (ed.): *Moderne Sprachphilosophie*, München, 1974.
- TARSKI, A.: «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen (W. F. S.) (1935)», en: BERKAK-KREISER, *o. c.*, 443-546. «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik» (S. K. W.), en: Sinnreich, J. (ed.), *o. c.*, 53-100.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, Turin, 1952. *Summa contra Gentiles*, Turin, 1961. *Questiones disputatae de veritate*, Turin, 1964.
- TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (V. E.)*, Frankfurt, 1976.
- WAISMANN, F.: *Logik, Sprach, Philosophie*, Stuttgart, 1976.
- WHITE, A. R.: *Truth*, London, 1971.
- WILLIAMS, C. J. F.: *What is Truth (W. T.)*, Cambridge, 1976.
- WITTGENSTEIN, L.: *Werkausgabe*, 8 t, Frankfurt, 1984.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980. *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982. *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.