

Observaciones a propósito de un argumento fregeano en torno a la verdad

María ALBISU APARICIO

Recibido: 11 de septiembre de 2003

Aceptado: 19 de enero de 2004

Resumen

A partir de un análisis de algunas propuestas en torno al argumento fregeano acerca de la indefinibilidad de la verdad y apoyándose en diversas consideraciones a propósito de esta cuestión desarrolladas por J. Simon, el presente trabajo propone una interpretación nueva de las relaciones que las diferentes teorías de la verdad guardan entre sí.

Palabras clave: Regresión al infinito, verdad, significado, teorías de la verdad.

Abstract

From the analysis of some proposals regarding Frege's reasoning about the indefinability of the truth and supported on different considerations developed by J. Simon on this matter, this project proposes a new interpretation of the relations that the different theories of the truth have among themselves

Keywords: Infinite Regress, Truth, Meaning, Theories of Truth.

1. Al final de la *Introducción* de su obra *La verdad como libertad*¹, J. Simon había escrito:

¹ Simon (1978), p. 11.

Sólo un concepto de la verdad que ante sí mismo pueda concebirse como verdadero podrá hacer libre a un pensamiento preocupado por la verdad como por su propio sentido².

Un poco más adelante volverá sobre esta cuestión mostrando con singular claridad las implicaciones que para el pensamiento sobre la verdad tiene el reconocimiento de que “(...) Toda pregunta suscita la expectativa de una respuesta que aspira a ser verdad. También las posibles respuestas a la pregunta por la esencia de la verdad deben ser verdad. Y sin embargo la cuestión era precisamente qué es la verdad”³; y mostrando también cómo de este modo, cuando la respuesta a una pregunta dada es una teoría de la verdad “lo primero que se plantea es la cuestión de la verdad de esta misma teoría”⁴.

Ahora bien, se pregunta J. Simon: “¿En cuál de las acepciones de “verdad” debe ser ella misma verdad?”. Sin duda, “Parece razonable presuponer que una tal teoría debería ser verdad exactamente en la misma acepción de “verdad” que ella intenta presentar como el verdadero significado de “verdad”. El criterio de verdad que ella desarrolle debería serle aplicable a ella misma”; y, sin embargo, a este respecto surgen dificultades pues es evidente que existen teorías de la verdad cuyo concepto no podría aplicárseles: “Por ejemplo si el criterio de verdad es el experimento, entonces la teoría de la verdad que sustente esta doctrina debería a su vez poder confirmarse experimentalmente. Pero como es evidente que no cabe esperar tal cosa, el concepto de la verdad acabará escindiéndose en forma tal que el concepto de verdad desarrollado en la teoría está determinado, mientras que el que se va a aplicar a la teoría misma queda indeterminado. Pues sólo renunciando a preguntar por la determinación de este último se puede evitar un *regressus ad infinitum*. Y de este modo el concepto de la verdad queda indeterminado “en última instancia”⁵.

Si, por el contrario, y en orden a evitar un *regressus ad infinitum* se entiende que el concepto que una teoría de la verdad propone ha de poder aplicarse a esa misma teoría entonces, tal y como el ejemplo anterior hace patente, ciertas teorías de la verdad no pueden ya sostenerse: “Su propia peculiaridad – como ocurre por ejemplo con todas las de tipo empirista – las hace fracasar ante el criterio de la autoaplicación”⁶.

2. No será ocioso recordar aquí, a propósito de esta “apertura” de un proceso de regresión al infinito en relación con el concepto de la verdad, una conocida argumentación fregeana:

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*; pp. 13-14.

⁶ *Ibid.*

Puede suponerse que la verdad consiste en una coincidencia entre una representación y lo representado. Y entonces si la primera coincide con lo segundo plenamente, es que se identifican. Pero justamente esto es lo que no se quiere cuando se define la verdad como coincidencia de una representación con algo real. Pues es justamente esencial que lo real sea distinto de la representación. Pero entonces no habría ninguna coincidencia plena, ninguna verdad plena. Entonces nada en absoluto sería verdadero; pues lo que es sólo a medias verdadero es falso... ¿O acaso se podría estipular que la verdad se da cuando la coincidencia se presenta en un determinado aspecto? ¿Pero en cuál? ¿Qué tendríamos que hacer para decidir si algo es verdadero? Deberíamos investigar si es verdad que dos cosas – digamos una representación y una cosa – coinciden en el aspecto determinado. Y con ello estaríamos de nuevo ante una pregunta del mismo tipo, y el juego podría empezar de nuevo. Así pues fracasa, el intento de definir la verdad como coincidencia.⁷

No sólo fracasa el intento de definir la verdad como coincidencia; según el propio Frege señala, fracasa igualmente “(...) cualquier otro intento de definir el ser verdadero. Pues en una definición cualquiera se indicarían ciertas características. Y al aplicar la definición a un caso concreto lo que importaría siempre sería averiguar si es verdad que se dan esas características. Y así daríamos vueltas en un círculo”⁸.

Es sabido que Frege extrajo de la argumentación anterior la conclusión de que el contenido de la palabra ‘verdadero’ debía de ser absolutamente peculiar e indefinible⁹.

Podemos reconstruir la argumentación fregeana del siguiente modo:

Supongamos que queremos decidir si:
la proposición de que p es verdadera
[‘ p ’ es una oración verdadera]

Supongamos también que definimos la verdad en términos de correspondencia con los hechos; de modo que obtenemos:
la proposición de que p es verdadera si, y sólo si, la proposición de que p se corresponde con los hechos
[‘ p ’ es una oración verdadera si, y sólo si, ‘ p ’ [es una oración que] se corresponde con los hechos]

Bajo este supuesto, entonces, para decidir si
la proposición de que p es verdadera
[si ‘ p ’ es una oración verdadera]
debemos decidir si

⁷ Frege (1976); la versión castellana que se ofrece aquí es de Moulines (1991), p. 177.

⁸ Frege (1976).

⁹ *Ibid.*

la proposición de que p se corresponde con los hechos
[‘ p ’ es una oración que se corresponde con los hechos].

Pero, al decir de Frege (según parece desprenderse del texto antes citado: ¿Qué tendríamos que hacer para decidir si algo es verdadero? Deberíamos investigar *si es verdad* que dos cosas – digamos una representación y una cosa – coinciden en el aspecto determinado. Y con ello estaríamos de nuevo ante una pregunta del mismo tipo, y el juego podría empezar de nuevo. Así pues fracasa, el intento de definir la verdad como coincidencia¹⁰) para tomar una decisión a ese respecto, deberíamos averiguar si¹¹

es verdad que la proposición de que p se corresponde con los hechos
[es verdad que ‘ p ’ es una oración que se corresponde con los hechos]

una averiguación en la que, como puede apreciarse, se recurre a la idea de la verdad [Circularidad. Texto de Frege “(...) cualquier otro intento de definir el ser verdadero. Pues en una definición cualquiera se indicarían ciertas características. Y al aplicar la definición a un caso concreto lo que importaría siempre sería averiguar si es verdad que se dan esas características. Y así daríamos vueltas en un círculo”¹²].

Como hemos definido la verdad en términos de correspondencia con los hechos podemos aplicar esa definición al caso presente; de suerte que nuestro problema sería ahora el de decidir si

¹⁰ *Ibid.* Véase también, por ejemplo, Fernández Moreno (1996), p. 26.

¹¹ Puesto que la argumentación fregeana y la conclusión que el lógico alemán extrae de ella dependen en gran medida del sentido y alcance de este pasaje del texto de Frege, presentamos a continuación diversas reconstrucciones de este punto crucial. El texto de Frege en el original reza así: “(...) was müssten wir dann aber tun, um zu entscheiden, ob etwas wahr wäre? Wir müssten untersuchen, ob es wahr wäre, dass –etwa eine Vorstellung und ein Wirkliches– in der festgesetzten Hinsicht übereinstimmen. Und damit ständen wir wieder vor einer Frage derselben Art, und das Spiel könnte von neuem beginnen”; en otro momento, Frege escribe: “Denn in eine Definition gäbe man gewisse Merkmale an. Und bei der Anwendung auf einen besonderen Fall käme es dann immer darauf an, ob es wahr wäre, dass diese Merkmale zuträfen. So drehnte man sich im Kreise. Hiernach ist es wahrscheinlich, dass der Inhalt des Wortes “wahr” ganz einzigartig und undefinierbar ist”. En su reconstrucción de la argumentación fregeana, Soames (1999), pp. 22 y sigts. escribe: “To inquire (establish) whether S is to inquire (establish) whether it is true that S, which is to inquire (establish) whether the proposition that S is true. Por su parte, Kalderon(1997) dice: “If one inquires whether S, then, by transparency, [Transparency: If a subject possesses the concept of truth, then the subject adopts a propositional attitude to the proposition that S iff the subject adopts that attitude to the proposition that it is true that S] one inquires whether the proposition that S is true; and by 5) to inquire whether the proposition that S is true, one must further inquire whether the proposition that S is T; but by transparency, to inquire whether the proposition that S is T, one inquires whether the proposition that S is T is true, and so on”.

¹² Frege (1976).

se corresponde con los hechos que la proposición de que p se corresponde con los hechos
 [se corresponde con los hechos que ' p ' es una oración que se corresponde con los hechos]

Pero, una vez más, para decidir esto, deberíamos averiguar si es verdad que se corresponde con los hechos que la proposición de que p se corresponde con los hechos
 [es verdad que se corresponde con los hechos que ' p ' es una oración que se corresponde con los hechos]

Puesto que hemos definido 'ser una proposición [oración] verdadera' por 'corresponderse con los hechos' podemos sustituir en esa última frase 'es verdad que' por 'se corresponde con los hechos que'... y así hasta el infinito¹³.

3. Son igualmente bien conocidos los diversos intentos llevados a cabo con la intención de neutralizar los efectos de la argumentación fregeana¹⁴.

Como ha puesto de relieve Fernández Moreno¹⁵, estos intentos reposan en última instancia en la idea de que la regresión al infinito que así se genera es tan inevitable como inocua. Una regresión al infinito es perniciosa si efectivamente ocurre que la decisión en cada paso de la serie [de la regresión al infinito] es de tal modo dependiente de la decisión del paso posterior de la serie que aquella [anterior] no puede llevarse a cabo antes que ésta [posterior]; una regresión al infinito es sin embargo inocua si se puede mostrar que la decisión en cada paso de la serie depende de la misma condición que la decisión en el paso posterior (en este caso, la deci-

¹³ Como muy bien observa Frege, la misma regresión al infinito se produciría en caso de tomar como definición de la verdad alguna otra; por ejemplo, la idea de que algo es verdadero si es útil. Supongamos entonces en efecto que definimos – toscamente – la verdad en sentido “utilitarista” como ‘la proposición de que p es verdadera si y sólo si la creencia de que p es útil’ [p es una oración verdadera si, y sólo si la creencia de que p es útil]. Queremos decidir si la proposición de que Dios existe es verdadera ['Dios existe' es [una oración]verdad(era)], lo cual equivale, dado que hemos definido el ‘ser verdad’ en un sentido utilitarista, a decidir si la creencia de que Dios existe es útil. Pero, según Frege, para decidir esto deberíamos averiguar si es verdad que la creencia de que Dios existe es útil [Circularidad]. Dado que hemos definido la verdad en términos utilitaristas, para decidir si es verdad que la creencia de que Dios existe es útil deberíamos averiguar si es una creencia útil [la de] que la creencia de que Dios existe es útil; pero, según se desprende del texto de Frege [“(…) Y al aplicar la definición a un caso concreto lo que importaría siempre sería averiguar si es verdad que se dan esas características”] para decidir lo anterior, deberíamos averiguar si es verdad que es una es una creencia útil [la de] que la creencia de que Dios existe es útil etc. [Regresión al infinito].

¹⁴ Cfr. Carruthers (1981).

¹⁵ Fernández Moreno (1996), pp. 28-32.

sión del primer paso supondría automáticamente la decisión silmultánea de toda la serie infinita)¹⁶.

Pues bien, con el apoyo de un supuesto en el que la argumentación de Frege reposa, en la equiparación de la frase “*p* es *T*” con la frase “*es verdad que p* es *T*”; en general, en la equiparación de ‘*p*’ con ‘*es verdad que p*’ (o “*p* es *verdad*”), entonces se deja ver que la regresión al infinito que en la argumentación anterior se despliega es una regresión inocua, ya que: dado que si ‘*T*’ está por el *definiens* de ‘*es verdad(ero)*’ y puede por lo tanto sustituirle, resulta que, aunque la frase “*p* es *T*” es equiparable a la frase “*es T que p* es *T*” y ésta a su vez equiparable a “*es T, que es T que p* es *T*” etc., de lo precedente se sigue también que la frase “*p* es *T*” (o “*es T que p*”) ha de equipararse a la frase ‘*p*’ misma; de lo cual se desprende que la decisión de si *es T que es T que p* es *T* [por ejemplo, si *se corresponde con los hechos que se corresponde con los hechos que ‘la nieve es blanca’ se corresponde con los hechos*], es equiparable a la decisión de si *es T que p* es *T*, [es equivalente a la decisión de si *se corresponde con los hechos que ‘la nieve es blanca’ se corresponde con los hechos*], ésta a su vez a la decisión de si ‘*p*’ es *T* [y ésta a su vez a la decisión de si ‘*la nieve es blanca*’ *se corresponde con los hechos*], la cual es a su vez identificable o equiparable a la decisión de si *p* [la cual equivale a la decisión de si *la nieve es blanca*]. La decisión de todas y cada una de las frases envueltas en la regresión al infinito depende de una y la misma condición: de si *p*. Y esta decisión no envuelve ni la utilización de ‘*es verdad(ero)*’ ni de ‘*T*’.¹⁷

Ahora bien, cabría preguntarse si estos intentos de neutralizar la argumentación fregeana, que se apoyan en un (presunto) “supuesto en el que la argumentación de Frege reposa, en la equiparación de la frase “*p* es *T*” con la frase “*es verdad que p* es *T*”, en general, en la equiparación de ‘*p*’ con ‘*es verdad que p*’ (o “*p* es *verdad*”), no están en realidad presuponiendo lo que, si acaso, debería seguirse como conclusión del argumento de Frege.

El problema radica en lo que podría considerarse un cierto uso “abusivo” de la expresión ‘equiparación’ (o ‘equivalencia’) que no parece presente (no, por lo menos, de forma determinante y nítida) en la argumentación fregeana. A lo que apunta más bien el argumento de Frege es a señalar una cierta *simultaneidad* en el inquirir si *p* y en el inquirir si *es verdad que p* [si *que p es verdad* (si ‘*p*’ es *verdad(ero/a)*].

Pero, puede defenderse que preguntarse si *p* es, o supone, preguntarse “*simultáneamente*” si *es verdad que p* (o si *que p es verdad*), sin que tal “simultaneidad” implique equiparación o equivalencia en la cuestión misma que se plantea, en “el contenido” de aquello por lo que pregunta.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* Sobre el carácter, sólo parcialmente, inocuo de esta regresión al infinito, véase Walker (1997), pp. 317 y sigts.

Cabe, en efecto, pensar que uno puede preguntarse si *la nieve es blanca* y “simultáneamente “[“con ello”] preguntarse si *es verdad que la nieve es blanca* (si *que la nieve es blanca es verdad*); cabe incluso pensar que este inquirir si *la nieve es blanca arrastra consigo, conlleva* el preguntarse si *es verdad que la nieve es blanca* (si *que la nieve es blanca es verdad*), sin que esto signifique que lo que se inquiera cuando se inquiera si *la nieve es blanca* sea lo mismo que aquello por lo que se inquiera cuando se inquiera si *es verdad que la nieve es blanca* (si *que la nieve es blanca es verdad*) .

Tal vez cabría trazar aquí una cierta analogía con un caso como el siguiente: si el agua es H_2O , entonces preguntarse si algo es agua es, *en cierto sentido*, preguntarse si es H_2O ; pero *en otro(s) sentido(s)* tal equiparación no se da: uno puede preguntarse por si algo es agua, sin preguntarse (sin preguntarse explícitamente) si ese algo es H_2O . *En cierto sentido*, se trata de cuestiones diferentes que involucran mecanismos de decisión también diferentes

Dejándonos llevar por esta “posible” analogía, podría decirse que bajo una comprensión de la verdad como “correspondencia con los hechos” alguien podría inquirir si *la nieve es blanca*, si $2+2=4$ o si *la castidad es una virtud* y “con ello”, en cierto sentido, inquirir si *que la nieve es blanca es verdad* [*se corresponde con los hechos*], si *que ‘2+2=4’ es verdad* [*se corresponden con los hechos*], o si *que la castidad es una virtud es verdad* [*se corresponde con los hechos*]; sin que este ‘con ello’ signifique que la cuestión que se plantea sea la misma en un caso y en otro; ni que los mecanismos de decisión en uno y otro caso sean los mismos.

El hablar aquí de mecanismos de decisión, nos permite extender esta analogía al ámbito también del establecimiento de que p . En efecto, al igual que si el agua es H_2O entonces, *en cierto sentido*, establecer que algo es agua es establecer que es H_2O , también puede decirse que establecer que p es, *en cierto sentido*, establecer que *es verdad que p* (o *que p es verdad* [que ‘ p ’ es verdad(era/o)]); pero al igual que, *en otro sentido*, establecer que algo es agua no equivale a establecer que sea H_2O (constantemente estamos decidiendo en la vida cotidiana que un líquido es agua y no es, por ejemplo, ginebra, sin involucrarnos por ello en los complejos procesos químicos que nos permitirían decidir esto mismo estableciendo que el líquido es cuestión es en efecto H_2O y que no tiene la estructura química de la ginebra) también cabría la posibilidad de establecer que p sin que, *en cierto sentido*, nos veamos por ello obligados a admitir de forma explícita que hemos establecido que *es verdad que p* (o *que p es verdad* [que ‘ p ’ es verdad(era/a)]).

En esta línea, S. Soames sostiene que

incluso en el supuesto de que alguien haya establecido que S , puede muy bien ocurrir que no haya considerado de forma explícita la afirmación de que es verdad que S , y por lo tanto puede muy bien no haber extraído esta conclusión. En una palabra, hemos de

admitir que no se puede aceptar el principio general de que alguien ha establecido todas las consecuencias de algo que ha establecido, pues esto conllevaría el resultado inaceptable de que establecer una premisa es suficiente para establecer toda conclusión que pudiera derivarse de ella por larga y compleja que la derivación sea. Si se acepta esto, entonces puede decirse que, aun suponiendo que una persona que ha establecido explícitamente que *S* ha establecido implícitamente que es verdad que *S*, existe sin embargo alguna afirmación – es verdad que es verdad que ...*S* – que no ha quedado establecida¹⁸

Si esta objeción es correcta, observa Soames, entonces una afirmación como la siguiente (que es, según S. Soames, una premisa en la argumentación fregeana):

Establecer si [que] *S* es establecer si [que] es verdad que *S*, lo cual es establecer si [que] la proposición de que *S* es verdadera

es falsa y el argumento de Frege falla.

Según Soames, la premisa fregeana: “Inquirir (establecer) si *S* es inquirir (establecer) si es verdad que *S*, que es inquirir (establecer) si la proposición de que *S* es verdadera”, interpretada en el sentido de que no es posible establecer que *p* sin haber establecido *previamente* [*first*] que *es verdad que p* es simplemente falsa.

De hecho, al igual que si el agua es H₂O, entonces establecer que algo es agua es, *en cierto sentido*, establecer que es H₂O y, sin embargo, es posible decidir o establecer que algo es agua sin haber establecido *previamente* que ese algo es H₂O, así también sería posible establecer que *p* sin haber establecido *previamente* (y explícitamente) que *es verdad que p*. De este modo, no es preciso suponer que la decisión en todos y cada uno de los pasos de la serie (de la regresión al infinito) dependen todos de una misma y única condición (o decisión), a saber, de que *p*, para tornar “inocuo” ese proceso de regresión al infinito; es decir, para poder afirmar con sentido que es posible establecer que *p* sin haber establecido *previamente* una serie infinita de proposiciones que involucran la idea de la verdad¹⁹.

En conclusión, existe cuando menos una posibilidad de pensar la vigencia del proceso de regresión al infinito del que hablara Frege – anulando sin embargo su efecto conducente a mostrar la indefinibilidad de la verdad puesto que toda decisión acerca de si *p* involucraría la tarea lógicamente imposible de decidir acerca de una serie infinita de proposiciones distintas – sin necesidad de postular una reducción de la serie de decisiones a una única – la de que *p* – vaciando con ello de contenido a la idea de la verdad.

4. Ahora bien, que sea posible pensar una alternativa a una propuesta dada no

¹⁸ Soames (1999).

¹⁹ Cfr. también Kemp (1995), p. 38.

significa sin embargo que tal alternativa sea válida ni siquiera razonable. Por lo que a nuestro tema respecta, quedan todavía por analizar cuestiones como las siguientes:

- la del sentido y la legitimidad de esa analogía entre el caso de la verdad y el caso del agua de la que venimos echando mano; algo que en última instancia implica la necesidad de encontrar una explicación para esa “simultaneidad” en el inquirir si *p* y si *es verdad que p* (o si *que p es verdad*), aun cuando cupiera la posibilidad de responder a una de esas cuestiones, por ejemplo, responder a la cuestión de si *p* sin responder sin embargo a la otra, a la cuestión de si *es verdad que p* (o si *que p es verdad*)
- cómo afecta esto al paso no entre *p* y *es verdad que p* (o *que p es verdad*), sino al paso entre *es verdad que p* (o *que p es verdad*) y *es verdad que es verdad que p* (o *es verdad que p es verdad*) etc...

Por lo que respecta a la primera cuestión, la respuesta la encontramos en la bien conocida tesis de Frege según la cual la verdad se dice, no mediante el uso de la palabra ‘verdadero’, sino mediante la fuerza asertiva [*die behauptende Kraft*] ²⁰. Frege entiende el juzgar como un proceso mental en el que se reconoce la verdad de un pensamiento; en el juicio se da el paso del pensamiento al valor de verdad (paso necesario para Frege en el orden del conocimiento). El juicio, por otra parte, se exterioriza en una afirmación [*Behauptung*]; la afirmación por lo tanto proporciona o “muestra” el reconocimiento de la verdad de lo expresado por la oración. Puesto que la fuerza aseverativa o asertiva reside en la forma de la oración afirmativa, puede decirse que la afirmación se expresa en la forma de la oración afirmativa ²¹. Con la afirmación de que *p* expresamos el pensamiento de que *p* y el reconocimiento de la verdad de ese pensamiento; y lo mismo puede decirse con la afirmación de que es verdad que *p*.

Dicho en otros términos: “(...) si nos preguntamos que es lo que aceptamos a propósito de una proposición cuando la aceptamos en esa modalidad que designamos como juicio, la respuesta parece inevitable: lo que aceptamos cuando juzgamos es la verdad de la proposición en cuestión. Ninguna otra cosa puede caracterizar correctamente lo que aceptamos de una proposición cuando juzgamos (...) Frege mantiene que juzgar es precisamente aceptar un pensamiento ‘como verdadero’. Y puesto que afirmar algo es manifestar verbalmente un juicio, entonces la afirmación no puede caracterizarse de otro modo que apelando a la noción de verdad.”²²

²⁰ Seguimos en esto de cerca la presentación que hace de la cuestión Fernández Moreno (1996), pp. 28-32.

²¹ *Ibid.*

²² Kemp (1999), pp. 2-4.

Esta posición suscita sin embargo algunas cuestiones²³:

- ¿Cuál es el alcance de esa conexión entre juicio (afirmación) y verdad que Frege proclama? ¿Es todo juzgar (afirmar) aceptar como verdadera la proposición (juzgada, afirmada)?
- Cuando Frege sostiene que “juzgar es precisamente aceptar un pensamiento ‘como verdadero’”, ¿cuál es el sentido de ese ‘como verdadero’? ¿qué significa o en qué consiste aceptar algo ‘como verdadero’?

Resulta significativo observar de qué modo la respuesta a esa primera cuestión depende (en cierto sentido, cuando menos) de cuál sea la respuesta que se dé a la segunda de ellas.

Así, M. Richard ²⁴ nos propone un caso como el siguiente; el de una persona V. que cree que Buñuel no ha existido. Según Richard, un deflacionista consideraría incoherente por parte de V. afirmar que Buñuel no ha existido y a la vez rechazar la afirmación de que es verdad que Buñuel no ha existido. Ahora bien, según Richard V. podría argumentar contra una posición como la sostenida por el deflacionismo de la siguiente manera:

1. Es obvio que existe la proposición de que Buñuel no ha existido. La oración ‘Buñuel no ha existido’ es significativa²⁵
2. Para V. es obvio que si esa proposición existe debe creer en ella, pues creer en la proposición de que Buñuel no ha existido acrecienta la exactitud de su imagen global del mundo.
3. La afirmación es el modo canónico de expresar la creencia. Así pues, dado que a V. le resulta con frecuencia conveniente expresar la creencia de que Buñuel no ha existido, V. debe frecuentemente aseverar que Buñuel no ha existido.

Ahora bien, supongamos que V. mantiene una idea de la verdad de acuerdo con la cual:

4. una oración *...Buñuel...* expresa una proposición que es verdadera o falsa si, y sólo si, hay o existe un objeto designado por ‘Buñuel’ que potencialmente

²³ Fernández Moreno (1996), pp. 33-35 por ejemplo, extrae de la conexión afirmación – verdad – conocimiento en Frege la conclusión de que el círculo del que hablara Frege en conexión con la verdad no ni evitable ni inocuo.

²⁴ Richard (1997), pp. 57-78.

²⁵ M. Richard defiende aquí la posición de que un fragmento de discurso (o un estado mental) no necesitan satisfacer condiciones especialmente “elaboradas” en orden a ser consideradas como que “expresan una proposición” o “hacen una afirmación”; y, en consonancia con esto, defiende que para V. la oración ‘Buñuel no ha existido’ expresa una proposición.

satisface ...x... Pero, en este caso y según V. no existe tal objeto. Así pues, la proposición expresada por 'Buñuel no ha existido' – la proposición de que Buñuel no ha existido – no es ni verdadera ni falsa.

Dada su concepción de la verdad, V. está en condiciones de rechazar la afirmación de que es verdad que Buñuel no ha existido. Aceptarla sería tanto como aceptar que la proposición de que Buñuel no ha existido es evaluable respecto a su verdad o falsedad. Pero, en base a su idea de la verdad, V. rechaza precisamente esto.

Para M. Richard, una posición de este tipo es una posición equivocada; pero no es incoherente. Es por esto precisamente por lo que para este autor, el meollo del asunto estriba en ver si es posible creer coherentemente en una frase sin creer que sea verdadera; o si se puede coherentemente aseverar una proposición, pero rechazar su verdad. Parece que tal cosa sería posible, si existiera una proposición en la que uno pudiera coherentemente creer, aunque supiera – o tuviera cuando menos buenas razones para pensar – que no es verdadera. Ahora bien, es plausible pensar que si uno considera que una proposición existencial negativa no es falsa, entonces debe aceptarla, pues aceptándola se tiene una imagen más adecuada de las cosas. Si tal aceptación conlleva creencia y es coherente (o incluso correcto) decir que tales proposiciones no son evaluables respecto a la verdad, entonces se puede creer coherentemente en algo sin creerlo verdadero.²⁶

Richard menciona otros casos en los que esta disociación entre creencia y verdad puede darse: el de las afirmaciones acerca de contingencias futuras. Según este autor, se puede coherentemente negar que los futuros contingentes tengan valor de verdad y sin embargo mantener que se pueden tener creencias justificadas acerca de contingencias futuras. Quien mantenga que podemos tener creencias justificadas acerca de futuros contingentes, aunque las declaraciones acerca de tales contingencias carezcan de valor de verdad, se verá a sí mismo haciendo afirmaciones y expresando creencias acerca del futuro que no considerará sin embargo que sean ni verdaderas ni falsas²⁷.

Richard piensa que estas posiciones son incorrectas, pero no incoherentes; en particular, el autor no considera incoherente la idea de que una proposición acerca del futuro sea aseverable pero no verdadera. Ahora bien, si esto es así, entonces no es incoherente mantener que existen instanciaciones del esquema de argumento

P
entonces, es verdad que P

tales que uno pueda coherentemente afirmar lo que se dice en una instanciación

²⁶ Richard (1997), p. 63.

²⁷ *Ibid.*

de la premisa y negar lo que se dice mediante la correspondiente instanciación de la conclusión.²⁸

¿Puede alguien, consistentemente, creer – y afirmar – *que la castidad es una virtud* y mantener a la vez que la verdad de una proposición estriba en su correspondencia con los hechos, con los hechos de una realidad independiente y externa (o que una proposición es verdadera si representa un estado de cosas que “se da” en la realidad)?²⁹ Para Richard los ejemplos por él aducidos lo son de casos en los que uno puede sentirse compelido a aceptar una proposición *p*, pero “incómodo” ante la idea de tener que admitir que dicha proposición represente un “fragmento del mundo”; lo son, entonces, de casos en los que se puede coherentemente creer que *p*, pero negar que *p* sea verdad”³⁰

En la medida en que los casos que M. Richard analiza representen posturas coherentes, la conexión *directa* entre afirmación y verdad se resquebraja; pero no necesariamente en la dirección en la que este autor apunta. Pues es posible seguir manteniendo que toda afirmación involucra un compromiso con la verdad – también, por ejemplo, la de *que la castidad es una virtud*³¹ – y proponer (o exigir) con ello una revisión de la validez y alcance de la idea de que la verdad de una proposición consiste en su correspondencia con los hechos, con los hechos de una realidad independiente y externa (o de la idea de que una proposición es verdadera si representa un estado de cosas que “se da” en la realidad).

Y obsérvese que esa revisión no tendría por qué conllevar necesariamente una desestimación radical de esa idea de la verdad, sino sólo un “control” o limitación del alcance de su aplicación.

5. En relación a este punto precisamente, será ilustrativo retomar la cuestión de las diferentes teorías de la verdad.

Siguiendo indicaciones de Frege, podemos asumir que al afirmar que:

la proposición de que *p* es verdadera si y sólo si la proposición de que *p* se corresponde con los hechos

[‘*p*’ es verdadera si y sólo si ‘*p*’ se corresponde con los hechos]

pretendemos la verdad para lo que afirmamos; es decir, que estamos afirmando que:

[la proposición de que] la proposición de que *p* es verdadera si y sólo si la pro-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ En la línea, por ejemplo, del pluralismo que defiende un Wright (1992).

posición de que p se corresponde con los hechos es verdadera
[“ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ se corresponde con los hechos es verdadera]

Pero ¿en qué sentido de ‘es verdadero’ se hacen las afirmaciones anteriores?

Indudablemente, uno puede preguntarse si tal determinación de la verdad es o no es verdadera; es decir, podemos preguntarnos:

¿[la proposición de que] la proposición de que p es verdadera si y sólo si la proposición de que p se corresponde con los hechos ‘ es verdadera?

¿“ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ se corresponde con los hechos “ es una oración verdadera?

y así sucesivamente.

Esta sucesión de frases en las cuales se plantea la cuestión de la verdad pone al descubierto dos cuestiones de las que J. Simon se hace eco.

Una de ellas concierne al hecho, puesto de relieve por el filósofo alemán en un texto citado anteriormente, de que llegados a un determinado “nivel” en la pregunta por la verdad de algo, la caracterización de la verdad que ciertas teorías de la verdad ofrecen deja de ser aplicable o vigente. Dicho de otra manera, el concepto o idea de la verdad que proponen ciertas teorías de la verdad resulta inaplicable a esa misma teoría de la verdad. Desde el punto de vista de Simon, esto significa que ciertas teorías de la verdad vendrían a “declararse” de forma implícita como teorías sólo parciales de la verdad o sólo aptas para ciertos ámbitos o niveles del discurso, y a “reconocerse” por lo tanto en última instancia como dependientes o deudoras de una idea o concepto de la verdad, que no es la que ellas mismas proponen; y que desde ellas mismas queda sin determinar. Tal indeterminación es también el motivo de que la verdad de una teoría de la verdad quede en suspenso.

El ejemplo que Simon propone de teorías de la verdad que no son “autoaplicables” y que por lo tanto dependen en última instancia de una concepción de la verdad que les es ajena es la de una teoría de la verdad que considere que es verdadero aquello que se puede confirmar o verificar empíricamente.

Supongamos en efecto que se nos dice que:

la proposición de que p es verdadera si, y sólo si, la proposición de que p es empíricamente verificable

Si nos preguntamos ahora por las condiciones de verdad de esa frase, la respuesta que se obtendría al aplicar la idea de la verdad contenida en la propuesta anterior sería:

[la proposición de que] la proposición de que p es verdadera si y sólo si que p es empíricamente verificable es verdadera si, y sólo si, [la proposición de que] la proposición que p es verdadera si y sólo si que p es empíricamente verificable es empíricamente verificable

[“ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ es empíricamente verificable “ es verdadera si y sólo si “ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ es empíricamente verificable “ es [una oración] empíricamente verificable]

ahora bien,

que la proposición de que p es verdad si y sólo si p es empíricamente verificable, no es empíricamente verificable

[“ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ es empíricamente verificable “ es verdadera si y sólo si “ p es verdadera si y sólo si ‘ p ’ es empíricamente verificable “ no es [una oración] empíricamente verificable]

De hecho, que la proposición de que p es verdad si y sólo si que p es empíricamente verificable sea o no sea verdad no es algo que pueda decidirse mediante verificación empírica; no es algo empíricamente comprobable. Si la cuestión de la verdad de una determinada caracterización de la verdad tiene sentido, entonces debemos admitir que, en un caso como el anterior, la idea de la verdad que se aplicaría cuando se plantea una cuestión de esta índole no es la misma idea de la verdad que sería, según la propia teoría, la correcta o “verdadera”. Una teoría de la verdad de este tipo estaría presuponiendo ya otra idea de la verdad que no es la que ella misma propone, sin llegar a determinar cuál sea ésta; en última instancia, deja sin determinar la verdad de su propia concepción de la verdad.

Tirando del hilo de esta observación hecha por J. Simon, podemos apreciar que esa limitación en el alcance de su aplicación no es privativa de una concepción de la verdad como la precedente.

Supongamos, en el espíritu de una teoría deflacionista de la verdad, que se nos dice que:

la proposición de que p es verdadera si y sólo si p
[‘ p ’ es una oración verdadera si y sólo si p]

Nos preguntamos ahora

¿[la proposición de que] la proposición de que p es verdadera si y sólo si p es verdadera?

¿“ p es una oración verdadera si y sólo si p ” es [una oración] verdadera?

Si nos atenemos a la caracterización de la verdad que se desprende de los esquemas precedentes, la respuesta a nuestra pregunta sería:

[la proposición de que] la proposición de que p es verdadera si y sólo si p , es verdad(era) si, y sólo si, la proposición de que p es verdadera si y sólo si p
 [“ p ” es una oración verdadera si y sólo si p ” es [una oración] verdadera si, y sólo si, ‘ p ’ es una oración verdadera si y sólo si p]

Pero ¿qué clase de respuesta es ésta?; pues nosotros queríamos averiguar si es verdad que ‘ p ’ es (una oración) verdadera si y sólo si p ¿de qué nos sirve entonces que se nos diga que en efecto lo es en el caso de que (es decir, si y sólo si) ‘ p ’ sea (una oración) verdadera si y sólo si p ? A fin de cuentas, es la verdad de esto último lo que estaba en cuestión.

¿Qué respuesta puede darse a preguntas de este tipo

¿Es verdad que [la proposición de que] p es verdad(era) si y sólo si p ?

¿que p es verdad(era) si y sólo si p , es verdad?

¿“ p ” es una oración verdadera si y sólo si p “es una oración verdadera”?

De un lado, es obvio que no cabe decir que estas preguntas se reducen a la de si p . Está claro que la verdad de que

‘la nieve es blanca’ es una oración verdadera si y sólo si la nieve es blanca

no se reduce a que la nieve sea blanca. Aunque la nieve no sea blanca que

‘la nieve es blanca’ es una oración verdadera si y sólo si la nieve es blanca

seguirá siendo, según una concepción de la verdad que la caracteriza de acuerdo a los esquemas anteriores, verdadera. Lo que esta caracterización no nos dice es en qué sentido de la verdad es ella, o se tiene ella misma, por verdadera.

Es decir, nos encontramos ante una aproximación a la verdad que, o bien “cerceña” la característica capacidad iterativa de la pregunta por la verdad reconociendo que no es en términos de su posible verdad o falsedad como han de juzgarse las afirmaciones de los teóricos de la verdad; es decir, admitiendo la existencia de por lo menos un dominio teórico –justamente el de las teorías de la verdad– que no puede aspirar a decir o expresar “la verdad” acerca de su objeto; o bien, apoya su aspiración a la verdad en una idea de lo que es ser verdad(era) que no es la que ella misma patrocina.

De otra índole es la propuesta de Tarski, pues al admitir una jerarquía de predicados de verdad

‘ p_{L-O} ’_{MT} es una oración verdadera_{MT} si y sólo si p_{MT}

[‘Der Schnee ist weiss’ es una oración verdadera en alemán si y sólo si la nieve es blanca]

“‘ p_{L-O} ’_{MT} es una oración verdadera_{MT} si y sólo si p_{MT} ”_{MMT} es una oración verdadera_{MTT} si, y sólo si...

deja abierta la posibilidad de que el predicado metametalingüístico, el que caracterizaría la verdad de las instancias del esquema

“‘p’ es una oración verdadera si, y sólo si p “es una oración verdadera si, y sólo si...”

tenga un sentido, un contenido distinto del predicado metalingüístico de la verdad que se refleja en el esquema

‘ p_{L-O} ’_{MT} es una oración verdadera_{MT} si y sólo si p_{MT}

Pero Tarski no nos dice cuál puede ser ese concepto metametalingüístico de la verdad que debería permitirnos decir que, o juzgar si, la concepción semántica de la verdad es (la) verdadera.

Bien es cierto que Tarski alude en ocasiones a un concepto intuitivo de la verdad que podría funcionar a ese nivel; sin embargo, y a propósito de esto, bástenos traer a colación el texto siguiente de “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, dónde el autor escribe: “Sólo quisiera mencionar que a lo largo de todo este trabajo se trata exclusivamente de apresar las intuiciones contenidas en la así llamada concepción “clásica” de la verdad (“verdadero – adecuado a la realidad”) en contraposición a la, por ejemplo, “concepción utilitarista de la verdad”³². Basténonos igualmente observar de qué modo el autor polaco “va adelgazando” esta idea de la verdad como adecuación o correspondencia hasta “destilar” los principios fundamentales de su concepción semántica de la verdad .

En efecto, esa idea de la verdad, básicamente correcta si nos atenemos a los comentarios de Tarski, adolece sin embargo de una notable imprecisión y vaguedad.

Un primer intento de precisar esta noción lo encuentra el lógico polaco en la formulación que aparece en el libro G de la *Metafísica* de Aristóteles y según la cual:

*Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero*³³

Sin embargo, la formulación aristotélica no es todo lo clara y precisa que sería de desear. De hecho, en “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen” se

³² Tarski (1983).

³³ Cfr. Tarski (1969b), p. 280; igualmente en Tarski (1997) donde el autor comenta que en punto a claridad y precisión la formulación aristotélica es notablemente superior a las otras.

refiere a una definición semántica de la verdad como aquella según la cual:

una oración verdadera es aquella en la que se afirma que las cosas se comportan de tal y tal manera y las cosas se comportan [“eben”] de tal y tal manera
 [eine wahre Aussage ist eine Aussage, welche besagt, dass die Sachen sich so und so verhalten, und die Sachen verhalten eben so und so³⁴]

Pese a aportar algunos elementos esenciales, tampoco esta formulación satisface los requisitos de precisión y claridad que una teoría de la verdad debe cumplir. En orden a obtenerlas, Tarski propone tomar como punto de partida: “Ciertas oraciones (...) de especial carácter”. (Un ejemplo paradigmático de esta clase de frases lo constituye la oración:

‘la nieve es blanca’ es una oración verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca)

que pueden considerarse como definiciones parciales de la verdad.

El esquema general de esa clase de oraciones sería:

2. *x es una oración verdadera si, y sólo si p*
 [2. *x ist eine wahre Aussage dann und nur dann, wenn p*]

y, en orden a obtener “definiciones parciales” lo que se precisa es sustituir en ese esquema el símbolo “*p*” por “alguna oración”, y el símbolo “*x*” “por algún nombre o designación de esa oración”³⁵. Si, por ejemplo, ‘nieva’ es el nombre de una oración de la lengua castellana, entonces:

La frase correspondiente del tipo de 2 sería en este caso

3. ‘nieva’ es una oración verdadera si, y sólo si, nieva³⁶

Ahora bien, hemos podido apreciar de qué modo es precisamente el esquema-V el que fracasa como intento de explicitar una idea metalingüística de la verdad.

Igualmente parece fracasar la apelación a un concepto correspondentista “fuerte” de la verdad; a un concepto que, por ejemplo, sostenga que

“ p_{L-O} es una oración verdadera_{MT} si y sólo si p_{MT} ” es una oración verdadera_{MT} si, y sólo si es un hecho que ‘*p*’ es verdad si, y sólo si, *p*
 si se adecua a los hechos que ‘*p*’ es verdad si, y sólo si, *p*

³⁴ Tarski (1983), p. 450.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 451.

Una propuesta de este tipo es, según parece, problemática. Pues ¿qué clase de hecho es el hecho de que ‘*p*’ es verdadera si, y sólo si, *p*? o ¿con qué clase de hechos habría de adecuarse la oración “‘*p*’ es verdadera si, y sólo si, *p*” en orden a ser verdadera?

Algo similar acontece si es la idea de la verdad como “correspondencia con los hechos” la que está en juego. Según esta caracterización tendríamos que

la proposición de que *p* es verdadera si, y sólo si, la proposición de que *p* se corresponde con los hechos

[‘*p*’ es una oración verdadera si, y sólo si, ‘*p*’ es una oración que se corresponde con los hechos]

si nos preguntamos ahora por la verdad de una proposición de ese tipo

¿[la proposición de que] la proposición de que *p* es verdad(era) si y sólo si que *p* se corresponde con los hechos es verdadera?

[¿“‘*p*’ es una oración verdadera si, y sólo si, ‘*p*’ es una oración que se corresponde con los hechos” es una oración verdadera?]

¿qué respuesta “sensata” cabría dar? Hacerlo en los propios términos que propone la teoría “correspondentista” es insatisfactorio, pues ¿con qué hechos habría de corresponder la proposición de que

la proposición de que *p* es verdad(era) si y sólo si *p* se corresponde con los hechos

(o la oración

“‘*p*’ es una oración verdadera si, y sólo si, ‘*p*’ es una oración que se corresponde con los hechos”)

en orden a ser considerada verdadera?³⁷

(Resulta significativo observar que una aproximación de ese tipo entrañaría una suerte de desdoblamiento: la verdad –identificada tradicionalmente con la relación misma de adecuación o correspondencia– es ahora a la vez la relación misma y el

³⁷ Ocurre además, que en orden a fundamentar, por ejemplo, la vigencia (a nivel metalingüístico) de la idea de la verdad que se despliega en la Convención-V sería preciso tener por válida la idea de que

“‘ p_{LO} ’_{MT} es una oración verdadera_{MT} si y sólo si p_{MT} ”_{MMT} es una oración verdadera_{MTT} porque

es un hecho que ‘*p*’ es verdad si, y sólo si, *p*

se adecua a los hechos que ‘*p*’ es verdad si, y sólo si, *p*

Ahora bien, ¿cómo lo sabemos?

objeto o término de la misma: aquello con lo que lo dicho o afirmado por una teoría “verdadera” de la verdad se corresponde o a lo que se adecua. En ese desdoblamiento se opera también un importante distanciamiento respecto a la idea de la verdad como adecuación o correspondencia en un sentido realista del término (como adecuación, correspondencia o coincidencia con objetos, hechos, estados de cosas del mundo o la realidad), pues el objeto o término de la relación de adecuación o correspondencia en función de la cual podría decirse que una determinada teoría de la verdad es verdadera, no es justamente un objeto del mundo o de la realidad, un objeto “real” en ese sentido, sino una idea. La adecuación o correspondencia con una idea sería así ahora el criterio de verdad capaz de medir la verdad o falsedad de una teoría de la verdad.).

En dominios que dejan atrás al que podríamos laxamente considerar como el de la “realidad empírica” ciertas teorías de la verdad resultarán “mejor paradas” que otras. Mientras que es problemático aplicar un concepto correspondentista de la verdad en un nivel en el que lo que se intenta “apresar” es la verdad de una determinada teoría o caracterización de la verdad, una elucidación de la verdad en términos de coherencia, por ejemplo:

que p es verdad si, y sólo si, p es verdad si, y sólo si, que p es verdad si y sólo si p encaja coherentemente con el resto de nuestro entramado conceptual

arroja sin duda “más sentido”.

Una concepción coherentista de la verdad “sostendría” la verdad de una aproximación deflacionista (o semántica) a la verdad. Igual papel podría jugar una concepción de la verdad como coherencia si el concepto metalingüístico de la verdad (según la distinción tarskiana) fuera un concepto correspondentista de la verdad:

que p es verdad si, y sólo si, la proposición de que p se corresponde con los hechos es verdad si, y sólo si, que p es verdad si y sólo si p se corresponde con los hechos encaja coherentemente con el resto de nuestro entramado conceptual

Pero, ¿por qué detenerse aquí? ¿Por qué no preguntarse si la proposición anterior es asimismo verdadera? ¿Y en qué sentido de ‘verdad’ y ‘verdadero’ se podría dar respuesta a esta cuestión?

Lo cierto es que, a este nivel, apenas tendríamos otra salida que la de preguntarnos: ¿qué nos conduce a tener por verdadera una proposición si (o porque) encaja coherentemente con el resto de nuestro entramado conceptual? ¿No será acaso su utilidad la que hace verdadera a una concepción de la verdad como coherencia (la cual, a su vez, “haría” verdadera a una idea correspondentista de la verdad; la cual, por su parte, interpretada de una cierta manera, “sustentaría” la verdad de una con-

cepción semántica (o deflacionista) de la verdad)? ¿Y es aquí la utilidad la última determinación posible de la verdad?...

¿Significa esto que respecto a la idea de la verdad no cabe conclusión final definitiva? ¿No es posible dar con la respuesta última y definitiva; con *la* definición correcta, genuina o auténtica?. ¿Para cualquier respuesta que se dé, es decir, para cualquier caracterización de la verdad que se proporcione, siempre será posible preguntar si esa respuesta o esa caracterización es o no es verdadera; pidiendo el “salto” hacia una concepción de la verdad que no es la suya propia?

6. Si nos apoyamos en una posición como la de J. Simon – el cual no ve en una regresión al infinito un proceso puramente formal, pero inocuo y sin mayores consecuencias– la posibilidad, mejor dicho, la inevitabilidad de procesos al infinito anida a un nivel más profundo y afecta al significado; pues, como sostiene A. Agud, “Simon, en la línea con el Wittgenstein tardío, propone que admitamos que no hay otra significación de un signo que el otro *signo que damos por bueno* como respuesta a nuestra pregunta por el significado del primero (...) El juego de las aclaraciones de los significados es un regreso sin fin; *la fijación de algo como un concepto por medio de una “definición” es resultado de una decisión coyuntural que tomamos por razones prácticas: la de dejar de hacer preguntas*”.

Según J. Simon “(...) [en] la comprensión habitual (...) las interpretaciones llevan de signo en signo, *tanto tiempo como* haga falta, hasta que en un contexto no abarcable del entender signos, la interpretación quede entendida “inmediatamente” (...) Y puesto que la pregunta por el significado puede suscitarse a propósito de cualquier signo, la cadena de las interpretaciones podría *en principio* proseguirse hasta el infinito”³⁸.

El reconocimiento de esta posibilidad lógica, que no se niega ni se debilita, no se ve tampoco como una paralización del pensar. La regresión al infinito, posible desde un punto de vista lógico, se quiebra sin embargo cuando se reconoce que “(...) hasta el infinito sólo puede proseguirse “en principio”. El que siempre tengamos que contentarnos con una cadena limitada de interpretaciones, y el que podamos contentarnos con ella, en cuanto el signo parezca “suficientemente” comprensible para la orientación de la acción, eso es la verdadera referencia a la realidad. Es en este sentido una referencia pragmática”³⁹.

Para que las aclaraciones conceptuales no se pierdan en el infinito, el sujeto ha de darse por satisfecho con la claridad alcanzada en algún punto de la cadena de determinaciones. Sería insensato no interrumpir la cadena de las explicaciones en algún punto; pero, como para Kant, igualmente insensato sería esperar una aclaración “última” y definitiva, la “adecuada”.⁴⁰ Los conceptos tampoco son para Simon

³⁸ Simon (1998), pp. 70-71.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Simon (1994), pp. 75-80.

otra cosa que signos que le son a un sujeto elucidados, aclarados, por medio de otros signos que entiende de modo inmediato y con los que se siente capacitado para formar un juicio. Los conceptos son versiones, transformaciones, “interrumpidas” de signos; versiones, transformaciones que se interrumpen cuando, y en función de lo que esté en juego, se consideren suficientemente “aclarados”. Tales signos se entienden inmediatamente, es decir, se entienden sin que se suscite pregunta alguna acerca de su “significado: “(...) Son signos que se entienden en un momento dado sin suscitar pregunta alguna por su significado; en este sentido, son signos que se entienden “sin interpretación”⁴¹ .

De este modo puede sostener Simon que “Tampoco cuando no se entiende el signo “*verdad*”, esto es, cuando se pregunta por su significado, puede haber la respuesta correcta, sino sólo una que resulte satisfactoria en un determinado contexto del entender signos y en un determinado *tiempo*. También las “definiciones del concepto de la verdad” satisfacen únicamente si al mismo tiempo no se está preguntando también por el significado de los signos que han de definirlo, ya que éstos se entienden “sin más”. Así las cosas, no puede haber una definición de la verdad que sea *a priori* la correcta, ni desde la teoría de la correspondencia ni desde la teoría de la coherencia ni desde ninguna otra. La definición correcta y verdadera de la “verdad” es aquella que en un determinado momento puede ser respuesta a la pregunta de la “verdad”; cuál sea ésta dependerá entre otras cosas de cómo *se haya estado* entendiendo la “verdad” hasta entonces, por más que en ese momento tal inteligencia no parezca ya suficiente.”⁴²

El substrato último en el que se asienta esta idea no es otro que la convicción de que: Comprender con justicia es conceder al comprender ajeno también *preguntas* diferentes, como punto de partida de “lo que” se trata de entender y “para qué” se trata de hallar conceptos. Toma así en consideración que él no puede introducirse realmente en el otro, o que sólo puede hacerlo *desde sí*. Toma en serio la individualidad de la fuerza de juzgar.

Allí donde uno intenta comprender “algo”, otro podría no entender qué es lo que hay ahí que necesite ser comprendido. El intento de aclararle algo a otro, como forma de dirigirse a él, puede ser frente a un tercero aclaración en una “dirección equivocada” esto es, desdibujamiento de algo que estaba ya más claro”⁴³.

Las preguntas compartidas son –entiende Simon – comunidad en la falta de juicios sobre la base de prejuicios compartidos.⁴⁴ Al igual que la historia entera de la filosofía, también la historia filosófica del problema de la verdad “habrá de leerse pues desde el punto de vista de cómo han podido los diversos autores pensar tal o cual variación como útil o apropiada. La cuestión no es si lo que han pensado es

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 65.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

verdad, pues para eso nosotros carecemos de criterio *general* tanto como ellos mismos; *la cuestión es más bien si el modo como ellos han llegado a un término en sus variaciones de signos puede parecernos también a nosotros suficiente, o si nosotros tenemos problemas allí donde ellos ya no los vieron*; tampoco nuestra perspectiva nos capacita a nosotros para pronunciar “la última palabra”⁴⁵.

7. Desde una posición como la que J. Simon adopta, que esa suerte de “inestabilidad” – esa “remisión” de un determinado concepto de la verdad a otro concepto de la verdad que lo “sustentaría” o “justificaría” – del concepto de la verdad que se revelaría diferente según el plano o nivel lingüístico que se alcanzase haya pasado, hasta fechas muy recientes, prácticamente desapercibidas es algo que no deja de asombrar. Conviene tener presente sin embargo que desde el concepto de la verdad tradicionalmente dominante había de resultar difícil concebir la posibilidad de su pérdida de vigencia a un cierto nivel lingüístico. Concebirla, como la concibió Tarski, suponía haber roto ya con una determinada idea de la verdad; suponía haber entrado en esa nueva etapa de la reflexión filosófica sobre la verdad que Frege inauguró e hizo posible.

Referencias bibliográficas

- CARRUTHERS, P. (1981): “Frege’s Regress”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 82, pp. 17-32.
- FERNANDEZ MORENO, L.(1996): “Die undefinierbarkeit der Wahrheit bei Frege”, *Dialectica*, 50, pp. 25-35.
- FREGE, G. (1918): “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”, *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, 1; se cita por la reimp. en Frege, G. (1976): *Logische Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 30-54.
- KALDERON, E. (1997): “The Transparency of Truth”, *Mind*, 106, pp. 475-497.
- KEMP, G.(1995): ““Truth in Frege’s “Laws of Truth””, *Synthese*, 105, pp. 31-51.
- KEMP, G. (1999): “Frege: Assertion, Truth and Meaning”, en Peregrin, J. (ed.) (1999): *Truth and Its Nature (If Any)*, Dordrecht, Kluwer, pp. 1-14.
- MOULINES, U. (1991): *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Madrid, Alianza.
- RICHARD, M. (1997): “Deflating Truth”, en Villanueva, E. (1997) (ed): *Truth, Philosophical Issues*, 8, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, pp, 57-78.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 71-72 (Énfasis nuestro).

- SIMON, J. (1978): *Wahrheit als Freiheit*, Berlin, Walter de Gruyter; se cita por la vers. cast. (1983): *La verdad como libertad*, Salamanca, Sígueme.
- SIMON, J. (1989): *Philosophie des Zeichens*, Berlin, Walter de Gruyter; se cita por la vers. cast. (1998): *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos.
- SOAMES, S. (1997): "The Truth about Deflationism", en Villanueva, E. (1997) (ed): *Truth, Philosophical Issues*, 8, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, pp. 1-44.
- SOAMES, S. (1999): *Understanding Truth*, Oxford, Oxford University Press.
- TARSKI, A. (1935a): "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia Philosophica*, 1, pp. 261-405; reimp. en Tarski, A. (1986a): *Collected Papers*, II, Basel, Birkhäuser, pp. 54-198; se cita por la reimp. en Berka, K. / Kreiser, L. (eds.). (1983): *Logik-Texte, Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik*, Berlin. Akademie Verlag, pp. 445-546.
- TARSKI, A. (1944): "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, pp.341-376; reimp. en Tarski, A.: *Collected Papers*, II, pp. 665-699; vers. cast. (1991): "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en Valdés Villanueva, J.L. (de.) (1991): *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, pp. 275-312; se cita por la reimp. en Nicolás, J.A. y Frápoli, M^aJ.(eds.) (1997): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, pp. 65-108.
- TARSKI, A. (1969b): "Truth and Proof", *L'Age de la Science*, 1, pp.279-301; versión revisada (1969c): "Truth and Proof", *Scientific American*, 220, pp. 63-77; reimp. en Tarski, A. (1986): *Collected Papers.IV*, Basel, Birkhäuser, pp. 401-423.
- WALKER, R. (1997): "Theories of Truth", en Hale, B. and Wright, C. (1997): *A Companion to the Philosophie of Language*, Oxford, Blackwell, pp. 309-330
- WOLENSKI, J. (1999): "Semantic Conception of Truth as a Philosophical Theory", en Peregrin, J. (ed.)(1999): *Truth and its Nature (If Any)*, Dordrecht, Kluwer, pp. 51-65.
- WRIGHT, C. (1992): *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

María Albisu Aparicio
 Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
 Universidad del País Vasco/EHU
 Avda. Tolosa, 70
 E-20018 Donostia-San Sebastián
 ylpalpm@sc.ehu.es