

Cambio social y concepto de verdad

Miguel Valle

El cambio social ha sido propugnado o rechazado remontándose por lo general al concepto de verdad más que al de acción o decisión. La necesidad de proporcionar una base teórica a la defensa del statu quo o a su transformación ha hecho pasar a segundo plano el aspecto decisonal de la dinámica social, con el cual está vinculada de manera aún más estrecha que con el concepto de verdad. La mediación la ha constituido generalmente el problema del sistema social, cuya verdad o falsedad se pretendía probar por medios exclusivamente teóricos. En esta nota no queremos afrontar el problema de los influjos ateóricos en el cambio social, ni referirnos a los aspectos decisionales de éste¹, sino limitarnos a examinar las relaciones que corren entre las diversas definiciones de verdad y la dimensión de la praxis, en particular en lo que se refiere al cambio social, haciendo resaltar, vez por vez, algunos de los elementos volitivos o pulsionales que están contenidos en ellas. No se trata aquí de establecer relaciones directas y homogéneas entre las definiciones² del concepto de verdad y sus consecuencias sociales, como si éstas estuvieran explícita y concientemente comprendidas en la intencionalidad de aquéllas. Nuestra intención no es tampoco decidir cuál es el concepto "verdadero" de verdad³, sino establecer de manera relativamente sistemática (aunque forzosamente concisa) una vinculación entre los diversos conceptos de verdad y las consecuencias que se han derivado, o pueden ser derivadas, en el problema del cambio social.

1. La verdad como concordancia del pensar con la realidad

Una de las concepciones más antiguas de la verdad es la que la define por relación con la "cosa", con lo "real". Ésta es la llamada actualmente teoría de la correspondencia o teoría de la adecuación. Esta definición se remonta a

Aristóteles: “Falso es decir que un ser no es y que un no-ser es”; “verdadero es decir que un ser es y que un no-ser no es”. Consiguientemente, para Aristóteles lo falso y lo verdadero no están en las cosas mismas, sino en la reflexión. Esta concepción ha sido mantenida por la filosofía escolástica y es aceptada hoy como uno de los elementos fundamentales de las visiones filosóficas que se declaran realistas⁴.

Es fácil advertir la progresividad (y severidad) de este concepto, pues si el conocimiento debe constituir el reflejo perfecto de lo real, se excluye de manera absoluta la posibilidad del error. Sin embargo, diversas consideraciones obligan a tomar con cautela esta definición o por lo menos a precisarla. Es necesario dar a este concepto tal flexibilidad y amplitud que permita explicar el surgimiento y el desarrollo de la ciencia, y aun del simple proceso abstractivo, en el que la idea se “independiza” parcialmente del objeto realmente existente⁵. Esta definición, a causa de su carácter estático, supone más bien el presupuesto de un reflejo homogéneo y perfecto, en el que la actividad del sujeto cognoscente se reduce a ser el correlato especular del objeto⁶.

Más importantes, sin embargo, son las repercusiones que puede tener en el problema de la praxis social. La desmedida acentuación del aspecto cognoscitivo de la correspondencia puede conducir a una implícita eliminación del valor de la dinámica pulsional como fuente de contacto coherente con la realidad: lo que no es mediado por el conocimiento no podría aspirar a la condición de verdadero. El malestar, el sufrimiento inexpressado o inexpressable, la sensación no clarificable de la injusticia, no podría constituir un acceso legítimo a la realidad⁷.

Es necesario señalar también ciertas derivaciones prácticas ilegítimas a que ha dado pie la aceptación acrítica e indiferenciada de esta concepción de la verdad. No sólo el pensamiento marxista, sino aun corrientes espiritualistas han señalado ampliamente la correlación entre este concepto de verdad y el pensamiento metafísista, en el que las esencias inmutables ocupan un lugar estable en la jerarquía de los seres; es obvia la estabilización económica y política que puede ser justificada sobre tales bases. Sin embargo, quizá la

consecuencia más grave sea la justificación de las agresiones. Si la verdad es, sin más, la concordancia del pensar con la realidad, toda percepción de ésta bajo determinadas perspectivas se transforma fácilmente en la verdad acerca de la realidad misma, dado que el sujeto no puede renunciar constantemente a la certeza. Este concepto de verdad, por ejemplo, presidió la conquista de América y las empresas esclavistas y coloniales en general. La necesidad de justificar la conquista y la esclavitud conducía al pensamiento a la acentuación de los elementos negativos de las poblaciones que se quería someter. Podríamos decir, así, que la teoría de la correspondencia puede sostenerse coherentemente si se la despoja de los elementos mecanicistas y pasivos, y de una comprensión destemporalizada.

2. La verdad como coherencia interior del pensamiento y como autenticidad

Las teorías subjetivistas definen la verdad como la coherencia interior del pensamiento consigo mismo, como la ausencia de contradicción entre los contenidos mentales. En este sentido se dirige, por ejemplo, el neokantismo⁸. Las teorías idealistas-objetivistas atribuyen la verdad únicamente a un objeto ideal, a la idea o a "proposiciones en sí". Podemos incluir aquí las concepciones ontológicas y metafísicas de la verdad como autenticidad.

Se puede admitir que todas las afirmaciones verdaderas conforman un sistema coherente. Sin embargo, no deriva de allí la posibilidad de entrar en posesión de él, ni es posible excluir que un sistema de proposiciones falsas pueda ser coherente. Por otra parte, ya ha sido señalado con frecuencia que este concepto de verdad va en desmedro del contenido y privilegia las puras relaciones entre conceptos⁹. La ahistoricidad de esta concepción de verdad se hace manifiesta no bien se examina el proceso mediante el cual se llega a fundamentar (y no sólo a afirmar) determinadas proposiciones. El camino de formación de un sistema coherente ha pasado frecuentemente por procesos de recorte y manipulación de la realidad, constantemente rebelde a la claridad

lógica y al sistema. La coherencia como criterio de la verdad está demasiado sometida al riesgo de cosificar el pensamiento, desligándolo de la realidad, que se encuentra en perpetuo devenir. Aplicando estas observaciones a la praxis histórica, podemos suponer la posibilidad de que se formen sistemas coherentes de valores y normas que, sin embargo, se revelan insuficientes y falsos desde la perspectiva de una moral superior. Piénsese, por ejemplo, en la "coherencia" de los sistemas nazista y fascista. También el sistema de dominación de los países centrales tiene una lógica interna propia, que guarda relaciones de coherencia entre sus momentos teóricos y prácticos, y que utiliza para perpetuarse.

Es necesario añadir todavía una anotación referente al concepto de verdad como autenticidad. Esta idea tiene su origen en la filosofía platónica. Un hombre verdadero es el que puede corresponder a la definición de hombre. Es patente la inspiración moral y progresista de este concepto de verdad. Sin embargo, no es posible evitar en él, en último análisis, el relativismo y el solipsismo, pues, la autenticidad no podría admitir una "comparación" con un criterio, con la generalidad empírica, y tanto menos permitiría una "imitación", ni siquiera de los ejemplos humanos más sublimes. El concepto se agota así en la formalidad de "ser fiel a sí mismo", "seguir el propio camino". Esta es, obviamente, la afirmación de la libertad, pero sale fuera del problema de la verdad como concepto operacional. Jaspers, por ejemplo, entiende excesivamente el concepto de verdad sugiriendo la identificación de la verdad con todo lo que posee valor positivo. La autenticidad es un concepto válido en el campo moral y axiológico, pero su interpretación está sometida a demasiadas variables subjetivas y a la participación del mismo sujeto que juzga. Aquí podríamos decir que este concepto adquiere su pleno sentido dentro de una consideración extensa y amplia de la realidad humana, en la que entrarán necesariamente los componentes materiales de la vida real, para escapar a los vaivenes de una perspectiva puramente subjetiva y concienical.

3. La verdad como misterio y como desvelamiento

Las religiones y las filosofías de inspiración religiosa conciben la verdad como misterio que se revela con extrema dificultad. Evidentemente, no es posible poner en duda la incapacidad del conocimiento humano para obtener una absoluta claridad acerca de la realidad: está fuera de duda la imposibilidad de un saber absoluto. Sin embargo, no es lícito extender indefinidamente este modo de entender la limitación del conocimiento humano, que fundamenta de manera suficiente la dinámica concreta de la búsqueda indefinida de la verdad. Más bien, este modo de formular la temática de la verdad (como lo demuestra la historia de los movimientos religiosos), esconde graves ambigüedades que, a su vez, tienen serias consecuencias prácticas. Sugiere que no es posible un acceso general a la verdad, precisamente en razón de su extrema dificultad¹⁰. Es fácil advertir que con esta concepción se encuentra vinculada la idea del acceso privilegiado a la verdad para personas que se encuentran en determinadas posiciones sociales, las cuales a su vez poseen la misión de “velar por” la verdad y de “anunciarla”. Si bien es indudable la dificultad de llegar a cualquier afirmación verdadera, no puede ocupar el primer lugar el concepto metafísico de verdad absoluta y total, la cual desvaloriza por principio la verdad parcial y necesitada de complementación que corresponde a la experiencia de todo ser humano. La verdad como misterio supone, en último análisis, la necesidad de un saber absoluto como fundamentación de la actividad empírica¹¹ y lleva con facilidad al menosprecio de las verdades (y exigencias) que son posesión de las mayorías. Esta perspectiva llega a sus formulaciones extremas en el trascendentalismo gnoseológico¹².

Heidegger ha propuesto la concepción de la verdad como *alétheia*, como desvelamiento y descubrimiento de lo que está velado y escondido. Ponerlo al descubierto es la verdad. El ser-verdadero es sacar al ente de la situación de ocultamiento en la que se encuentra y ponerlo de manifiesto, descubrirlo, hacerlo patente¹³. Es obvio que esta concepción de verdad comprende elementos valiosos: es importante sobre todo su carácter iluminista, que no acepta sin más

la “apariencia”, la “opinión general”. Sin embargo, para que pueda dar de sí todas sus reales posibilidades progresistas, es necesario evitar lo que podríamos llamar una comprensión descriptivista. La verdad como desvelamiento no puede ser entendida solamente como narración y descripción de lo ya existente. Es cierto que el desvelamiento *total* de lo real constituiría una transparencia mutua de sujeto y objeto, un saber absoluto. Pero en ese caso lo que se pone en peligro es precisamente la relevancia práctica de tal definición de verdad. Por otro lado, en esa concepción la realidad no podría ser considerada falsa: se reintroduce, por otros caminos, la identidad hegeliana entre real y racional. Falso sería por definición, lo oculto, lo todavía no desvelado. No sería posible desvelar algo *como* falso¹⁴.

4. La verdad como intuición y como correspondencia con una realidad trascendente

Diversas concepciones metafísicas proponen una comprensión intuicionista de la verdad en que se acentúa la esencia intuitiva de la verdad en desmedro de su aspecto discursivo. El principio del conocimiento es considerado la “idea” del ser universal, captada en forma intuitiva y no derivada en forma discursiva. En algunos casos, la trascendencia del conocimiento es descrita en términos rígidamente teístas: el que piensa, piensa a Dios, y el que no piensa en Dios, no piensa. Este tipo de visiones filosóficas se apoya totalmente en la afirmación de la existencia de Dios. Podemos llamarlas, por eso, teorías sectoriales, pues su validez puede ser admitida sólo en un sistema teísta. Aparte de esta cuestión, es interesante más bien señalar la posible relevancia sociológica de esta concepción de la verdad. El concepto de verdad como intuición está particularmente expuesto a caer en actitudes dogmáticas, a través de la mediación del moralismo, del dualismo y del maniqueísmo moral. No es posible establecer una correlación directa e inmediata entre doctrinas filosóficas y regímenes políticos. Sin embargo, no parece casual cierta vinculación del pensamiento idealista, y en especial del trascendentalismo, con los regímenes absolutistas y, modernamente, con el fascismo¹⁵.

Diversas definiciones suponen la correspondencia del pensamiento, de la expresión o del ser terreno y finito con una realidad que sobrepasa el campo de lo experiencial y de lo natural. Podemos citar aquí la concepción platónica, y las perspectivas idealistas, según las cuales las verdades existen como esencialidades independientes. En cierto modo, se acerca a esta perspectiva la visión de Tomás de Aquino. Éste concibe la verdad como correspondencia de la razón con las cosas; pero éstas están dotadas de una verdad ontológica; puesto que corresponden a las ideas de la inteligencia divina¹⁶.

5. La verdad como universalidad

Nos referimos en este acápite no sólo a la teoría (relativamente infrecuente) del consentimiento universal como criterio de la verdad, sino también a las teorías consensuales más restringidas¹⁷. Es necesario distinguir, ante todo, entre la universalidad de la verdad como exigencia práctica, es decir, su capacidad de ser reconocida por cualquier sujeto, y la universalidad como elemento de la definición. La definición de la verdad como universalidad conduce fácilmente a pensar o suponer que la aceptación universal es la verdad. Podríamos afirmar que este concepto de verdad es el presupuesto gnoseológico de las actitudes conformistas y de la identificación de realidad y razón. Por ejemplo, no es rara la trasposición del mecanismo democrático, válido en el ámbito decisonal y aun valorativo, a la esfera de lo cognoscitivo y de lo teórico. Este presupuesto favorece el gigantismo de la propaganda y el autoconvencimiento que produce. Por otra parte, este concepto de verdad es y fue la base de todas las actitudes culturológicas difusionistas, y de sus degeneraciones extremas, el expansionismo y el imperialismo cultural: la verdad la poseen algunos pueblos e individuos y la difunden a los pueblos periféricos o a los individuos marginados.

La universalidad de la verdad es entendida, ocasionalmente, como negación de las verdades "particulares" o "regionales". Junto con interpretaciones adecuadas de esta negación, hay otras que no pueden sostenerse coherentemente. Por ejemplo, la negación de las verdades "regionales", unida al presupuesto de que los

términos en que se expresan los problemas humanos reflejan adecuadamente las diversas situaciones particulares, puede conducir concretamente a una actitud mental en que los términos sean entendidos según el a priori personal, regional, nacional y racial de los grupos dominantes. Un concepto universalista de verdad puede vincularse con facilidad a ideas de cruzadas y de mesianismo político, que constituyen las bases psicológicas del imperialismo. No hace falta decir, por otra parte, que la contrapartida de la negación de la universalidad de la verdad (en este sentido) no es necesariamente el escepticismo y el relativismo.

Sin embargo, hay teorías consensuales que aceleran las condiciones que pueden contribuir a la consecución de proposiciones verdaderas. Entre éstas hay que citar la de Jürgen Habermas. Habermas afirma que todo acuerdo que ha sido alcanzado por vías argumentativas en condiciones de una situación dialogal ideal puede ser considerado como criterio para la solución de la pretensión de validez que se tematiza en un determinado momento. Aquí la “situación dialógica ideal” incluye ausencia de cualquier coacción que no sea la del mejor argumento¹⁸. Es patente el contenido libertario, antidogmático y progresista de este concepto de “acuerdo” y de la definición de la verdad que hace posible. Habermas escapa a la objeción de que la situación dialógica ideal es utópica, afirmando que en toda discusión concreta obramos como si fuera real¹⁹.

6. La verdad como utilidad

El concepto de verdad como utilidad²⁰ es el fundamento de las doctrinas pragmatistas en sentido restringido. El pragmatismo, tomado en este sentido, afirma más bien que “lo útil es la verdad” y no tanto que “la verdad es útil”. La superación de este tipo de pragmatismo no es posible simplemente mediante la afirmación de que “la verdad es útil de por sí”. Con ello se elude el problema, pues se trata de saber qué proposiciones son verdaderas. Cuando se niega que la praxis sea el criterio de la verdad, no se hace un favor a la verdad misma: simplemente se afirma otro concepto de praxis, es decir, que nadie debe ser obligado a afirmar que la praxis sea el criterio de la verdad. En otras palabras,

que hay verdades que no son prácticas o útiles, sino puramente teóricas. Con lo cual se destruye la afirmación fundamental de una superior utilidad de todo tipo de verdad. El problema central aquí, nos parece, no es determinar en abstracto si existen verdades que pueden carecer de importancia para el hombre (pues podemos suponer que toda verdad es útil, por lo menos, para otorgar elegancia, belleza o brillantez a la existencia), sino descubrir qué tipo de verdades son las más urgentes, necesarias o útiles. En la crítica a la praxis como criterio de verdad se confunde la utilidad de la “verdad” con la utilidad de determinadas proposiciones de orden teórico. No es lícito siquiera confundir proposiciones verdaderas con la “verdad” como ámbito coherente y global. Por otra parte, aun la proposición “la verdad es útil” no significa que toda proposición tenga el mismo grado de utilidad o que no pueda ser utilizada en forma destructiva.

Si bien el término “pragmatismo” ha sido cargado con contenidos negativos y ambiguos, llegándose en ocasiones a considerarlo una especie de oportunismo cínico, es necesario decir más bien que su legitimidad depende del tipo de praxis que se propugne. Para perpetuar las relaciones de dominación es mucho más útil un concepto no pragmático de la verdad como contenido teórico colectivo: el convencimiento de que el orden mundial está guiado por motivos puramente teóricos y desinteresados. En realidad, las relaciones de dominación presuponen siempre un concepto estrechamente pragmatista de la verdad, como aquello que aporta ventajas para sí mismo o para el grupo. El concepto no pragmático, difundido hacia el exterior, hace perder al pensamiento en los infinitos meandros de la especulación, e impide que avance y se refuerce una praxis que favorezca a la generalidad. La “razón” es impulsada a cualquier aventura, estéticamente deleitable, como la teología o la metafísica, o severamente sobria, como la filosofía analítica y el racionalismo crítico. Por eso, la “superación del pragmatismo” sin la correspondiente aceptación de una praxis humana total va a terminar en igualación de la verdad, indiferencia ante ella y, en último término, intemporalidad²¹.

Notas

¹ Dada la extensión de la problemática de la verdad no es posible señalar ni siquiera un elenco de las cuestiones referentes a ella o una bibliografía básica.

² Tomamos aquí el término 'definición' en un sentido amplio, que incluye los modos de comprensión del problema de la verdad, en sus vertientes epistemológica y ontológica. Según W. Stegmüller, hay tantas definiciones de verdad que es posible construir diversos sistemas semánticos. Y cuanto más posibilidades de expresión tiene un sistema, tanto más complicada es la definición de verdad. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1969, 4a ed., p. 417.

³ "Los filósofos pasan por alto frecuentemente que toda definición de verdad está condenada al fracaso, no sólo porque, a su vez, pretende para sí la 'verdad', sino porque no puede justificar, mediante el pensamiento, un concepto supremo adecuado." J. Möller, *Wahrheit als Problem*, Munich-Friburgo, 1971, p. 268.

⁴ En la filosofía actual, esta posición ha sido defendida, al menos temporalmente, por Moore, Russell, Ramsey, el último Wittgenstein. Es particularmente precisa la definición de verdad de Tarski. Cf. *Zur Philosophie der idealen Sprache*, Munich, 1972, pp. 52-100. Sin embargo, mientras Popper la considera fundamental (*Objektive Erkenntnis*, Hamburgo, 1974, 2a ed., pp. 347-368), Puntel afirma que, por su extrema precisión, se vuelve irrelevante para el tratamiento de las cuestiones filosóficas (L. B. Puntel, art. *Wahrheit*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich, v.III, 1974, p. 1650).

⁵ Aquí no se trata del 'objeto' de la ciencia ya constituido mediante la totalidad del proceso cognoscitivo.

⁶ En este sentido ha sido precisada, por el pensamiento marxista, la teoría del reflejo, surgida en oposición al agnosticismo y al idealismo. La teoría del reflejo no niega el elemento activo y dinámico del conocimiento. Según Lenin, en el conocimiento alcanzamos la verdad objetiva, pero ésta no es una verdad definitiva, cerrada, eterna, puesto que el conocimiento de la verdad es un proceso de infinito acercamiento del pensamiento al objeto. El conocimiento de la verdad absoluta se realiza en un proceso infinito, a través del conocimiento de siempre nuevas verdades relativas.

⁷ "El fenómeno de la verdad (...) es más diferenciado que el concepto de estructura. La verdad no puede ser reducida de ninguna manera a un concepto de estructura abstracto y esencialista. (Una tal reducción presupone, por ejemplo, Nietzsche en su polémica contra el antiguo concepto de verdad.) La filosofía que se orienta a los modelos matemáticos corre peligro de limitar la verdad a la exactitud lógica." J. Möller, o.c., p. 166.

⁸ La teoría de la coherencia fue defendida por Leibniz, Spinoza, Hegel, Bradley, y en general por los racionalistas. A. R. White señala que es propugnada también por

positivistas lógicos, como Neurath y Hempel. Cf. *The Encyclopedia of Philosophy*, New-York-London, v.II, art. *Coherence Theory of Truth*, p. 130. Véase una breve exposición de esta teoría y de sus principales formas en Popper, *Objektive Erkenntnis*, pp. 336-344 ss.

⁹ Ya C. A. Crusius había objetado a Leibniz y Wolff que si el criterio de la verdad del conocimiento es puesto únicamente en la concordancia *formal* se abandona todo contenido material de la realidad en favor de *relaciones puras*. Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Milán, 1968, v.II, p. 576.

¹⁰ Obviamente, no nos referimos aquí a la particularidad y a la especialización del conocimiento impuestas por el desarrollo actual de la actividad científica y de la información.

¹¹ "Además, la exaltación filosófica del misterio, del silencio, de la cifra, corre el riesgo de ser una simple inversión del culto racionalista de lo explícito y de conservar toda su nostalgia. Si la verdad reside en la palabra sin identificarse con ella, no es porque, desengañada del discurso, le guste esconderse, sino porque ninguna revelación digna de ese nombre la agota." L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milán, 1971, p. 28.

¹² Hans Albert critica a los revolucionarios como presuntos depositarios de la verdad o como poseedores de un acceso privilegiado a ella. H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971, p. 63. No explica, sin embargo, por qué la misma crítica no debería ser aplicada a los defensores del statu quo. Debemos añadir aquí una observación complementaria, respecto a la definición de *mito*. Este término ha sido definido de una manera tan amplia, que pierde su misma fuerza progresiva, que se pretendía conservar. Al definir el término mito como todo aquello que confiere *sentido* a la propia acción, es inevitable una vinculación con el modo de definir la acción; morir en defensa de una posición militar sería 'mito' para quien lo relacionara con la 'patria' o con el 'honor', y no lo sería para quien lo viera como pura defensa. Pero en este último caso, es obvio que en la mayor parte de las situaciones habría alternativas menos gloriosas. Una hipercriticidad en el concepto de mito puede favorecer el inmovilismo social, pues es fácil hacer creer que cualquier motivación que trascienda los intereses inmediatos no tiene en último término un fundamento racional.

¹³ "Verdad fenomenológica (estar abierto del ser) es *veritas transcendentalis*." M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, 10ª ed., p. 38. "El ser-verdadero del *logos* como *alethéuein* significa: sacar el ente, del que se habla (. . .), de su ocultamiento, y hacerlo ver, descubrirlo, como patente (*alethés*)." *Ib.*, p. 39. Heidegger estudia el problema de la verdad, y expone su propia concepción, en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lecciones de Marburgo, de 1925-26; volumen 21 de la *Gesamtausgabe*, publicada por Klostermann, de Frankfurt, 1976, p. 418), en *Von Wesen der Wahrheit* (Lecciones de Friburgo, de 1931-32, y de 1933-34, que aparecerán como volúmenes 34 y 37 de la edición citada); véase también *Von Wesen der Wahrheit* (1930), en *Wegmarken* (vol. 9 de la ed. Klostermann, 1976, pp. 177-202).

¹⁴ L. B. Puntel anota que el sentido que otorga Heidegger al concepto de verdad es tan amplio que se aleja demasiado del uso ordinario de esta palabra, impidiendo una utilización provechosa en los problemas filosóficos. Cf. art. *Wahrheit*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, v.III, p. 1650.

¹⁵ La vinculación del idealismo con los regímenes absolutistas ha sido señalada ampliamente por Theodor W. Adorno. Véase, por ejemplo, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, pp. 298-303-322-323.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 16, 1; I, 79, 4; I, 84, 5. Según Adam Schaff, se presenta una concepción de este tipo en Husserl y en Russell; éstos vinculan la teoría de los 'juicios en sentido lógico', tomada de Bolzano, con las 'esencias ideales', en sentido platónico. En esta perspectiva, un juicio es verdadero aun cuando nadie lo vivencia en cuanto acto. Esto termina, según Schaff, en una concepción idealista objetiva, que afirma que la verdad es la característica de ciertas esencias reales independientes. A. Schaff, *Theorie der Wahrheit*, Viena, 1971, 2a ed., p. I, pp. 13-20. La concepción popperiana del 'tercer mundo' o 'mundo 3' (Cf. *Objektive Erkenntnis*, III, pp. 123-171; IV, pp. 172-212) escapa a estas objeciones, pues se distancia expresamente de toda interpretación idealista (ver, por ejemplo, IV, 178-181).

¹⁷ Esta cuestión no debe ser confundida con la de la intersubjetividad de la verdad. Ya Feuerbach y Nietzsche insistieron en la importancia de la *confirmación* a través de los demás; no tendría sentido hablar de verdad refiriéndose al hombre solo.

¹⁸ Habermas *Wahrheitstheorien*, en *Wirklichkeit und Reflexión, Zum 60. Geburtstag für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973, p. 257. Una posición parecida tiene Puntel, o. c., p. 1658. J. Möller anota que las relaciones del diálogo con la verdad fueron acentuadas desde Fichte y Hegel. Cf. *Wahrheit als Problem*, p. 181.

¹⁹ J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, p. 258. Bollnow, aun aceptando en sus grandes líneas la teoría consensual de Habermas, hace notar su formalismo, pues el acuerdo no dice nada todavía sobre el contenido del acuerdo. Además, conduce a una perspectiva en último término ahistórica. O.F. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart, 1975, p. 68. La objeción de Bollnow no nos parece totalmente justificada. La posición de Popper, que considera menos importante la definición de verdad (cf. o. c., VIII, pp. 336-337) y más relevante la constante actividad crítica de análisis y falsificación de teorías (ib., pp. 386 ss. 339), se encuentra dentro de un orden de reflexiones favorable a la posición de Habermas.

²⁰ Según Popper, la teoría de la verdad como utilidad práctica se ocupa sobre todo de teorías de las ciencias naturales, particularmente de la física. Según esta concepción, una teoría física debe ser considerada verdadera cuando tras verificaciones y aplicaciones, se revela como pragmáticamente útil o exitosa. O. c., VIII, p. 336.

²¹ La posibilidad de fundamentar nuevos sistemas sociales (existentes o todavía no puestos en acto) en condición de 'hipótesis' o 'experimentos' (con los consiguientes lapsos que permitan controlar su éxito o fracaso) no significa que los sistemas ya tradicionales escapen a tal condición de experimentos. No son lo 'normal' por oposición a lo 'extraordinario' o la 'excepción'; pues todos derivan de una causalidad humana. La suma de decisiones parciales en la historia no es una pura repetición cuantitativa, sino puede dar origen a formas sociales cualitativamente diversas. Es preciso tener en cuenta, además, que no se puede conceder ni siquiera a las estructuras la categoría de 'verdad sin más' o 'verdad pura'. Véase, al respecto, J. Möller, o. c., p. 166.