



Sobre la concepción consensual de la verdad de Jürgen Habermas y sus dificultades

Daniel Malvasio

Dep. Filosofía de la Práctica – UdelaR

dmalvas@adinet.com.uy

El propósito del trabajo es exponer los argumentos planteados por Habermas, en su célebre “Teorías de la verdad”¹ de 1972, para dar sustento a la vez, a su crítica de lo que denomina “modelos no aptos de la verdad”, en particular la versión correspondentista, y a su propuesta de una concepción consensual de la misma.

En segundo término, se examinan las implicaciones filosóficas de esta concepción, estimadas indeseables por Habermas y por ello, recientemente reconocidas por él –en el marco de su controversia con la particular versión defendida por Rorty- como la principal razón para precisar los requerimientos epistemológicos y ontológicos que la más aceptable formulación de la misma ha de cumplir.²

Es necesario notar así una cierta inflexión en la filosofía de Habermas, que marca además un creciente interés en los problemas de la filosofía teórica “*por derecho propio*”³, antes sólo tratados “(…) *en el contexto de [su] ‘teoría de la acción comunicativa’*”⁴ y a la luz de las exigencias metaéticas de su filosofía moral.

Pues, hasta ahora la principal razón a favor de entender la verdad en términos de consenso, era hacer plausible la idea de corrección propia de los juicios de valor moral⁵, en el marco de un programa “cognitivist” de filosofía

¹ En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 113-58.

² “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 17, Nov. 1997, pp. 5-36 y “El realismo después del giro lingüístico-pragmático”; ambos artículos figuran como Introducción y capítulo 5 respectivamente de *Verdad y justificación*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.

³ Otro ejemplo es su reciente participación en el debate sobre la libre voluntad y el determinismo. “The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will. How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?”, *Philosophical Explorations*, Vol. 10, N° 1, March 2007, pp. 13-50.

⁴ “Comentarios sobre *Verdad y justificación*”, en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2003, www.philosophia.cl/, p. 21.

⁵ “Una teoría consensual de la verdad no sólo habrá de extenderse, pues, a la verdad de los enunciados, sino a la rectitud de los preceptos y valoraciones”, “Teorías de la verdad”, en *Op. Cit.*, p. 121.

moral y de crítica social⁶, que hiciera frente a la alternativa, igualmente inaceptable para Habermas, de tener que o bien asumir un compromiso metafísico con la existencia de “hechos morales” que hagan “verdaderos” a los juicios normativos, o bien evitar tan gravosa ontología pero al coste de negar que los asuntos prácticos sean susceptibles de cualquier tipo de validez y razonabilidad.

I

En cuanto al propósito inicial, de la extensa argumentación de Habermas en “Teorías de la verdad”, se hará hincapié apenas en tres observaciones que a la vez, evidencian las dificultades de la teoría de la verdad como correspondencia y hacen plausible las premisas de su enfoque consensualista.

Y, aunque unas líneas más adelante presenta resumidamente sus ideas a modo de conclusión, vale la pena examinar en detalle algunas razones que aduce a su favor, pues en ellas es posible entrever –a la luz de la mencionada revisión ahora emprendida por Habermas- las dificultades que potencialmente contiene.

Cabe afirmar que si bien son reconocibles en sus consideraciones algunos tópicos pertenecientes a la tradición filosófica analítica, es claro que en ellas aparecen reinterpretados y justificados por la apelación a categorías centrales de la propia construcción filosófica habermasiana.

Así, la primera observación de Habermas refiere a la pregunta clave acerca “*de qué podemos decir que es verdadero o falso*”⁷, en la línea de la discusión desarrollada entre otros, por Austin y Strawson.

Su propuesta es que son los enunciados (aussagen) los que son susceptibles de tales predicados, y no las propias oraciones (sätze) o sentencias declarativas (aussagesätze) como clase de expresiones, pues puede suceder –aduce- tanto que diversas oraciones de la misma o distinta lengua reflejen el mismo estado de cosas, como que las mismas oraciones que figuran en diversos contextos de habla representen diversos estados de cosas.

Tampoco son a su juicio las emisiones (äusserungen) como preferencias los candidatos más serios, ya que constituyen “*(...) episodios lingüísticos datables, mientras que, (...), la verdad exige [una] invariabilidad (...)*”⁸, que admite va más allá del carácter de ocurrencia temporalmente situada de aquéllas.

⁶ La “Ética del discurso” y la “Teoría crítica de la sociedad” respectivamente.

⁷ “Teorías de la verdad”, p. 113.

⁸ Op. Cit., p. 114.

Es así que, Habermas concluye que son los enunciados aseverados en actos de habla los depositarios de los predicados “verdadero-falso” y avanza su tesis de que la “(...) *verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos (...)*”⁹, que como tal pertenece a la dimensión pragmática de la clase de actos de habla constatativos.

Desde tal perspectiva, la verdad de un enunciado necesariamente se conecta con la posible justificabilidad de la afirmación que con él realizamos, una pretensión que el hablante puede entablar con razón o sin ella y cuya dilucidación requiere el reconocimiento de los otros siguiendo un procedimiento similar al de las demandas y réplicas del modelo jurídico.¹⁰

La segunda observación atañe a la cuestión de la redundancia de adscribir el predicado “es verdadero” –a por ejemplo p. En esto, si bien está de acuerdo con Ramsey en que tal expresión no añade nada a afirmar simplemente que p, pues ya al hacer esto implícitamente “entablo para ‘p’ una pretensión de verdad”, Habermas quiere dar cabida a una diferencia subrayada por Austin “entre la afirmación de un enunciado (verdadero) y la constatación metalingüística de que la pretensión de validez afirmada por ese enunciado es una pretensión entablada con razón”¹¹, y que la teoría de la verdad como redundancia justamente pasa por alto.

Para dar cuenta de ella, Habermas apela a una distinción fundamental que su perspectiva teórica establece, como es la que se verifica entre por un lado, las interacciones comunicativas cotidianas y los discursos racionales por otro – en este caso, teóricos-, y en términos de la cual entiende que en las primeras, en tanto que “(...) *plexos de acción comunicativa sería redundante una explicitación de la pretensión de validez entablada con las afirmaciones; pero tal explicitación es ineludible en los discursos, pues éstos tematizan el derecho que asiste a tales pretensiones de validez*”.¹²

Finalmente, la última observación tiene que ver nada menos que con el tópico del específico estatuto de los hechos, de cuya elucidación depende en gran parte la suerte de la teoría correspondentista de la verdad.

Aquí la estrategia de Habermas suscribe las palabras de Strawson (expresamente citadas), que acentúan el diferente rango ontológico por una parte, de los hechos y por otra, de los objetos y cualidades, al decir que mientras “[l]os hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian; no son aquello sobre lo que son los enunciados”¹³, los objetos y propiedades son en efecto algo dado en el mundo –referidas por nombres

⁹ Ibidem., p. 114.

¹⁰ Más adelante se aludirá brevemente al sesgo pragmático, especialmente su adhesión a la teoría de los actos de habla, se claves de la filosofía de Habermas del lenguaje.

¹¹ Ibid., p. 115.

¹² Ibid., pp. 116-17.

¹³ Strawson, Peter, “Verdad”, en *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 223.

propios, descripciones, predicados-, y por tal razón los hechos carezcan del carácter extralingüístico puramente objetivo, necesario para figurar como correlatos de los enunciados como lo requiere la teoría de la verdad como correspondencia.

Al explicitar lo anterior, Habermas advierte que esta dificultad no es tal para la teoría de la verdad que sostiene que la apelación a los hechos sólo se hace en el tipo más exigente de comunicación que es la situación pragmática del discurso, en la que son puestas en duda, por un interlocutor, las pretensiones de validez implicadas –en este caso, de verdad- en los enunciados formulados por alguien, en un tipo de instancia que no tiene nada que ver con la operación que se cumple en los “contextos de acción”, en los que la información se sustenta en la evidencia de la experiencia y es evaluada su fiabilidad por la probabilidad de que se cumplan las expectativas de comportamiento basadas en ella, en un registro que no involucra la verdad.¹⁴

Una vez más, queda asentada la –antes esbozada- distinción habermasiana entre las categorías de acción y discurso¹⁵, así como la conceptualización que convierte a la verdad en una pretensión de validez entablada por un hablante para el contenido proposicional de un acto de habla “constatativo”, pero que al reconocer el mismo estatuto –aunque con otros contenidos- para la inteligibilidad, veracidad y rectitud (o corrección) con relación a otras clases de emisiones, implica la más ambiciosa tesis de la filosofía de Habermas de que la racionalidad no se restringe a las afirmaciones, sino que está en juego también en los otros tipos de actos de habla, o incluso, en el caso de soportes no necesariamente lingüísticos, tales como “(...) acciones y personas”.¹⁶

Específicamente, en lo que concierne a la verdad, lo anterior constituye la piedra de toque de la nota distintivamente discursiva que Habermas pretende darle, y señala su radical desacuerdo con la perspectiva que la sitúa en el terreno de la relación entre el lenguaje y el mundo, asequible a la experiencia directa de un observador.

Por eso, aunque reconoce que “(...) en el contexto de una argumentación también puede apelarse a experiencias”, deja en claro que en esa instancia, “la apelación metódica a la experiencia, (...), depende por su parte de

¹⁴ Asimismo, aclara que si se quisiera explicar la relación pragmática entre conocimiento y objetos de la experiencia con ayuda del concepto de correspondencia, no debería “olvidarse que la objetividad de la experiencia se funda en las condiciones subjetivas generales de la posibilidad de la experiencia”, “Teorías de la verdad”, p. 120.

¹⁵ Introducida en las Conferencias Christian Gauss de 1970-71 y publicadas como “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 19-111.

¹⁶ “Teorías de la verdad”, p. 121. Esta tesis fundamental de la filosofía de Habermas de ampliación del significado de la racionalidad y extensión de lo que es susceptible de evaluación en esos términos, no será considerada aquí.

*interpretaciones, que sólo pueden acreditar su validez en un discurso*¹⁷ también.

Así concluye que si bien,

[l]as experiencias **apoyan** la pretensión de validez de los enunciados; (...) ‘desempeñarse’ sólo puede una pretensión de validez mediante argumentos [, pues u]na pretensión **basada** en la experiencia no es en modo alguno todavía una pretensión **fundada**.¹⁸

Asimismo, aunque admite la existencia de una “certeza sensible” propia de la percepción, insiste en que no debe ser confundida con la pretensión verdad que (junto con la de rectitud), por ser desempeñable discursivamente, “*sólo mediatamente se fundan la experiencia*”¹⁹, y que como tal tiene además el carácter intersubjetivo que la distingue de toda “vivencia de certeza” sensible, que en tanto consiste en la inmediata seguridad²⁰ para el sujeto percipiente de lo percibido, es dada sólo a él y a nadie más, y a la cual según Habermas, a diferencia de otros tipos de certidumbre, no le corresponde ninguna pretensión de validez.

Y ante la posible objeción de que también afirmamos –algo que continuamente hacemos- lo que percibimos, su respuesta es que lo que en tal caso se dirime es exactamente “la pretensión de validez” que siempre asociamos con las afirmaciones.

Además, el carácter argumental de la verdad gana plausibilidad con la simétrica idea de que a su vez, no se corresponde con la pretensión de verdad ninguna vivencia de certeza con fuerza probatoria, toda vez que “*un saber seguro (...) sólo descansa en las razones que, llegado el caso, puedo aducir para desvirtuar las objeciones en contra*”.²¹

Con ese movimiento Habermas desbarata el núcleo conceptual de las teorías empiristas de la verdad, que ponen en de la certeza sensible el elemento indubitable y conceden así a los enunciados de observación el papel privilegiado como instancia de prueba.²²

¹⁷ Op. Cit., p. 119.

¹⁸ Ibidem, p. 119. Las palabras en negrita y entrecomillado simple pertenecen al texto de Habermas.

¹⁹ Ibid., p. 124. En el mismo sentido afirma “(...) que la verdad proposicional y la rectitud, (...) carecen de base *directa* en la experiencia”, Ibid. P. 123. Las cursivas en ambas citas pertenecen al texto de Habermas.

²⁰ Ello no implica –dice- que no pueda saberse que una percepción era errónea, aunque sólo posteriormente.

²¹ Ibid., p. 124.

²² Para Habermas, las limitaciones de la semántica veritativa con respecto al conocimiento de las condiciones de verdad en los casos de oraciones que no sean las observacionales simples, quedan en evidencia en la sustitución que hace Micheal Dummett de tal conocimiento por la referencia implícita al –en palabras de Habermas- “(...) juego argumentativo en que un hablante (...) puede convencer a un oyente (...) de la justificación con que se entabla una pretensión de verdad (...)”, “Crítica de la teoría del significado”, en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1990, p. 120.

Ahora bien, la implausibilidad de tales teorías se vuelve irrefutable para el autor cuando además, pretenden interpretar la relación en que consiste la verdad, como copia o semejanza, ya que no aciertan a captar “*el sentido pragmático*”²³ de la misma que su teoría pone de manifiesto.

Frente a aquéllas, la teoría pragmática de la verdad, en tanto considera a ésta una pretensión de validez entablada –implícitamente- con un tipo de acto de habla en un contexto de interacción, insiste en el carácter necesariamente intersubjetivo que ella tiene, en la medida en que para poder discriminar entre los enunciados verdaderos y los falsos, es requerida la necesaria referencia al juicio de los demás, emitido y sustentado en el contexto de la práctica comunicativa de argumentación.

Pero, hay que admitir –y Habermas lo hace- que esa concepción de la verdad según la cual es condición para yo pueda atribuir un predicado a un objeto, que “(*...*) *también cualquiera que pudiera entrar en discusión conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto (...)*”²⁴ y que entraña la mediación de la práctica social discursiva como un momento constitutivo de ella, comporta el intrínseco riesgo del contextualismo, al identificar la verdad de una proposición con su aseverabilidad justificada en una situación dada de diálogo, y de ese modo hacer imposible distinguirla de lo que una determinada comunidad fáctica tiene –erróneamente- por verdadero.

II

En lo que sigue se hará referencia al problema conceptual que acarrea el desafío contextualista y al modo en que Habermas busca darle respuesta, a través de su apelación a la noción de la “comunidad ideal de habla”, aún en términos de su programa consensual de “Teorías de la verdad”, anotando asimismo algunas de las observaciones críticas planteadas en contra de dicha noción.

No es posible aquí más que esbozar algunas claves de la teorización habermasiana del lenguaje, como es su suscripción al enfoque pragmático²⁵ propio de la filosofía del lenguaje ordinario, y en particular, al desarrollo abierto por la teoría de los actos de habla, a la que atribuye la virtud de llenar el vacío entre la semántica formal y las concepciones del uso sobre el significado.

Vale la pena señalar que la perspectiva introducida por la teoría de los actos de habla resulta esencial para su tesis de filosofía social acerca del orden de la

²³ Ibid., p. 135.

²⁴ Ibid., p. 121.

²⁵ En este caso puesto al servicio de su proyecto filosófico de elaborar una “Pragmática Universal” (o “Formal” según denominación posterior), que reconstructivamente ponga de manifiesto las reglas que rigen las competencias universales del uso significativo de los símbolos lingüísticos y que dan cuenta del entendimiento como télos intrínseco del lenguaje.

sociedad, entendido como una red de relaciones de reconocimiento mutuo, constituida y reproducida por interacciones lingüísticas cotidianas, en las que se plantean y reconocen tácitamente pretensiones de validez, justamente por medio del poder vinculante de la fuerza ilocucionaria.

Así, retomando pero modificando el planteo de Austin que limita la validez, a la verdad implicada en los actos de habla constatativos, entiende que la fuerza ilocucionaria de distintos tipos de emisiones está ligada a la asunción por el hablante de la garantía de proveer razones –en caso de ser desafiado-, que justifiquen validez de las diferentes pretensiones planteadas y de ese modo dar cabida al carácter racionalmente fundamentable de todas ellas.

Pero, en lo que tiene que ver específicamente con la verdad como pretensión de validez problematizada –y discursivamente desempeñable-, Habermas asume que su perspectiva debe hacerse cargo de la debilidad, heredada de los enfoques del significado como uso, consistente en reducir todo posible alcance de la validez veritativa, al consenso de hecho verificado en el seno de los particulares juegos de lenguaje y formas de vida, tal como es planteado por la obra del segundo Wittgenstein y consecuentemente radicalizado por el contextualismo relativista de Rorty.

El problema es que, aunque Habermas considera que el tradicional enfoque sobre el significado de la semántica formal tiene el mérito de soslayar tal debilidad, en principio lo rechaza debido a que sólo puede hacerlo al costo de privilegiar como condición del significado la referencia al mundo del lenguaje, e incurrir así en la “falacia abstractiva objetivista”, consistente en suponer una objetividad disociada de los procesos de comunicación e independiente de las prácticas socio-culturales de realizar y evaluar pretensiones de validez.

Por el contrario, Habermas justamente valora al (segundo) Wittgenstein por introducir “(...) *la relación interna entre significado y validez con independencia de [tal] referencia (...) [y sin poner] en conexión las reglas de significado de las palabras con la validez veritativa de las oraciones*”, pero a la vez le achaca que “(...) *con ello abandona toda referencia a una validez que pueda trascender los juegos de lenguaje*”²⁶, en conformidad con sus específicos criterios.

Es exactamente este sentido relativo de validez ligado a las teorías del uso, el principal escollo que Habermas imputa a la idea de verdad (o a la de corrección) en tanto consenso argumentativamente producido, el cual para operar normativamente como criterio, no puede identificarse con un acuerdo contingentemente logrado, sino que debe tratarse de uno al que pueda llegarse en condiciones que permitan calificarlo de “fundado” y que a su juicio requiere

²⁶ “Crítica de la teoría del significado”, en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1990, pp. 120-21.

explicar “(...) *en qué consiste la fuerza generadora de consenso de un argumento (...)*”²⁷ o discurso.

Sin entrar en los detalles de la exposición de Habermas sobre la argumentación, cuyos premisas radican en *The Uses of Argument* de Stephen Toulmin, aquí sólo cabe consignar que aquél deja de lado los argumentos que fundamentan una pretensión de validez por necesidad lógica y concentra la atención en aquéllos que denomina “sustanciales”, cuya estructura en el caso del discurso teórico, consiste por ejemplo, en que una afirmación (“conclusión” C) es explicada por ciertos datos (“data” D), apelando a una hipótesis (“warrant” W), que opera como regla que autoriza la explicación y que resulta a su vez justificada por –aunque no deducida de– un principio (“backing” B), en el sentido de que constituye “*un motivo suficiente para considerar plausible W*”²⁸ y que hace al carácter “convinciente o pertinente”, pero no concluyente, del argumento como tal.

De este modo, la clave de la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en el tránsito justificado de B a W y en último término “*tiene que ver con la adecuación del lenguaje y del correspondiente sistema conceptual empleados con fines argumentativos*”.²⁹

Y advierte en contra de cualquier tentación correspondentista que, “[*la propia*] *cuestión de si un sistema de lenguaje es adecuado a un ámbito objetual (...), es una cuestión que ha de poder convertirse ella misma en objeto de argumentación*”³⁰, y sólo así puede darse la posibilidad de revisar y sustituir el lenguaje de fundamentación como tal en que se interpretan las experiencias, quedando excluido todo intento de entender la verdad como una relación de correspondencia entre el sistema del lenguaje y la realidad, por fuera del procedimiento de discusión e independiente de un consenso a conseguir.

Se tiene que producir así lo que Habermas caracteriza como

(...) una progresiva radicalización, es decir, autorreflexión del sujeto cognoscente[, siendo el] primer paso (...) el tránsito desde las afirmaciones problematizadas ,(...) a afirmaciones cuya controvertida pretensión de validez se ha convertido en objeto de discurso (entrada en el discurso)[; e]l segundo (...) consiste en la explicación teórica de la afirmación problematizada, es decir, en dar (...) un argumento dentro del sistema de lenguaje elegido (discurso teórico)[; e]l tercer paso es el tránsito a una modificación del sistema de lenguaje inicialmente elegido o a una ponderación de la adecuación de sistemas de lenguaje alternativos (discurso

²⁷ “Teorías de la verdad”, p. 140.

²⁸ Ibidem., p. 143.

²⁹ Ibid., p. 144.

³⁰ Ibid., p. 148.

metateórico) [y e]l último (...) consiste en el tránsito a una reflexión sobre los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación.³¹

Ahora bien, descartado así todo posible recurso a una objetividad trascendente como tribunal último de validación y radicalizada la estrategia discursiva en el sentido de que los propios criterios que sirven para distinguir un consenso fundado de otro ilusorio, exigen ellos mismos ser argumentativamente justificados, entonces se podría objetar el carácter circular que afectaría toda tentativa de contar con un estándar no relativo de evaluación, a menos que se sobrepase el marco de los consensos efectivos apelando a una instancia de otro orden como parece hacer nuestro autor.

Precisamente, para solventar esta disyuntiva, Habermas reafirma que la única vía de salida es recurrir a una caracterización del consenso racionalmente motivado, en el entendido de que dicha noción coincide con las propiedades formales del propio discurso, en tanto "situación ideal de habla", que como tal requiere una comunicación no sólo no sometida a influjos externos contingentes (violencia, asimétricas oportunidades), sino también exenta de las coacciones que se siguen de su propia estructura y de ese modo constituya "[l]a anticipación formal del diálogo idealizado".³²

Dicha estructura, libre de todo tipo de distorsiones sistemáticas, garantizaría el libre paso de ida y vuelta tanto entre acción y discurso, como entre los distintos niveles de éste, y asumiría por ello la función de canon de enjuiciamiento crítico de las verdades fácticamente alcanzadas en los procesos de habla empíricamente dados y de la posibilidad misma de distinguir el genuino consenso de uno engañoso.

Sin embargo, en tanto idealización de las condiciones de justificación, es claro según Habermas que el estatuto de la misma no es el de un hecho, pero tampoco el de una mera construcción ni el de una idea regulativa en sentido kantiano, sino que tiene el carácter de presupuesto contrafácticamente constitutivo del entendimiento lingüístico.

Más aún, Habermas reafirma –bien lejos de todo recurso "correspondentista"- que la condición para la pretensión de verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de los demás hablantes, pero no cualquiera sino uno especial que incluya "*contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano*"³³, con lo cual no hace sino acentuar los aspectos cuestionables de su estrategia conceptual para escapar al relativismo.

Pues, aunque Habermas se cuida de aclarar que la noción de situación ideal de habla no es un "concepto existente" en sentido hegeliano, no es

³¹ Ibid., p. 151.

³² Ibid., p. 156.

³³ Ibid., p. 121.

posible no asociarlo con una instancia de conocimiento total, capaz de revelar la incompletitud de todo conocimiento realmente asequible, en analogía con el Espíritu absoluto.

Así, reconoce que la noción de un consenso último tiene “(...) *la naturaleza paradójica de un saber ‘completo’ (...) planteado como magnitud límite que, al ser desposeído de su falibilidad (...), dejaría de ser un saber (humano) [y se revelaría] como una situación más allá de la necesidad (y de los problemas) del entendimiento lingüístico*”³⁴ a lograr, un punto o momento que coincidiría con la plena consumación de la historia humana.

También, nuestro autor admite que tan relevante como la anterior dificultad, es la que tiene que ver con el tipo de relación que se da entre la aceptabilidad de hecho e ideal, que resulta esencial para que la segunda sea capaz de funcionar como criterio que distinga el consenso racional del ilusorio, y que se ve comprometida tanto si es el caso que las condiciones idealizadas asumen el carácter de exigencias incondicionadas, perdiendo así todo contacto con las prácticas de justificación reales, como si sucede que mantienen dicho contacto, pero al precio de no impedir el error, ya que en cualquiera de los dos casos no podrían cumplir aquella función.

En palabras de Maeve Cooke,

[p]or un lado, si hay un insuperable vacío entre la aceptabilidad de hecho e ideal, la idea de un consenso racional idealizado parece tan ajena de las prácticas humanas reales de justificación como para socavar el papel regulativo que se le atribuye [y p]or otro, tal vacío parece ser necesario para preservar la intuición de que la verdad tiene un momento trascendente al contexto.³⁵

Sin embargo, vale aclarar que tales dificultades no conducen a Habermas a aceptar una interpretación minimalista de la práctica de justificación, adoptada por el pragmatismo de Richard Rorty, que extremando la versión puramente contextualista del giro pragmático y las consecuencias antirrealistas del conocimiento, sospecha de cualquier “*idea de una metapráctica que aporte una crítica de todas las formas posibles de práctica social*”³⁶ como una recaída en el fundamentalismo, y con ello –según nuestro autor- no hace sino empeorar los problemas que acarrea la noción epistémica de verdad.

³⁴ “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 17, Nov. 1997, p. 25.

³⁵ “On the one hand, if there is an unbridgeable gap between de facto and ideal acceptability, the idea of an idealised rational consensus seems so far removed from actual human practices of justification as to undermine the regulative role ascribed to it. On the other hand, such a gap seems to be necessary in order to preserve the intuition that truth has a moment of context-transcendence”, “Meaning and Truth in Habermas Pragmatics”, *European Journal of Philosophy* 9: 1, 2001, p. 10. Traducción de DM.

³⁶ “El giro pragmático de Rorty”, p. 12. Habermas también atribuye la misma perspectiva al neohegelianismo de Robert Brandom.

De acuerdo con Rorty, toda idealización que pretenda ir más allá, tiene que partir de “nosotros” como comunidad de comunicación conocida, que no significa sino “(...) *nosotros, liberales educados, sofisticados, tolerantes y antiprohibicionistas, el tipo de gente que está siempre dispuesto a escuchar a la otra parte (...)*”³⁷, y por eso termina por no hacer lugar a una ninguna diferencia entre justificación y verdad, con las implicaciones relativistas a la vista.

El motivo real de preocupación de Habermas es la incapacidad de la lectura epistémica de la verdad, para dar cuenta de la “(...) *poderosa intuición [de que ella] es una propiedad que las proposiciones no pueden perder (...)*”³⁸, en el sentido de una validez incondicional omitida por la concepción de la misma como aseverabilidad justificada, y que le lleva a emprender la revisión –no el abandono- de la teoría consensual, en el marco de su programa filosófico de defensa de un “realismo sin representación”³⁹, ahora reafirmado.

Exactamente, se propone defender “*el realismo después del giro lingüístico*”⁴⁰ a través de un “*pragmatismo kantiano*”⁴¹, que pueda dar cuenta de la experiencia de sentido común, de enfrentar una realidad que opone resistencia, pero a la vez se desligue de la idea del conocimiento como copia, tradicionalmente asociada a la idea de verdad como correspondencia.

Así, sigue siendo el horizonte irrebasable de su teorización, la crítica a la filosofía de la conciencia plenamente consumada por el giro pragmático del lenguaje, que implica que todo conocimiento del mundo está mediado por su uso comunicativo, y es accesible desde el contexto lingüísticamente constituido de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y dependiente de nuestras prácticas de entendimiento.

No obstante, lo que en sus recientes textos Habermas pone en duda es que ello suponga una concepción no realista, ya que aún concediendo que no hay manera de escapar del círculo del lenguaje –de interpretar y justificar-, es posible hablar de un mundo objetivo, uno y el mismo para todos, con el cual tienen que habérselas los sujetos que actúan en el contexto de su mundo de la vida y que por esa razón, no sólo “(...) *no pueden evitar ser realistas (...), [sino a]demás, están autorizados para serlo, ya que sus juegos de lenguaje y sus*

³⁷ Cita de Habermas en “El giro pragmático de Rorty”, p. 27.

³⁸ Habermas, *Comentarios sobre Verdad y justificación*, p. 23.

³⁹ “Comentarios sobre *Verdad y justificación*”, p. 21. James Bohman lo denomina “realismo epistemológico pragmatista”, en *Jürgen Habermas*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2007), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.

⁴⁰ Este es el título del artículo introductorio de Habermas a *Verdad y justificación*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.

⁴¹ “Comentarios sobre *Verdad y justificación*”, p. 21. Este enfoque plantea “pretensiones trascendentales débiles” en el sentido de una búsqueda de rasgos universales de las competencias de lenguaje y acción en un trasfondo naturalista.

*prácticas, en tanto que funcionan como resistentes al engaño, se ‘acreditan’ en el mismo acto de su ejecución”.*⁴²

Por otra parte, a pesar de la admitida interpenetración lenguaje-realidad y de la perspectiva que conecta internamente la verdad con la justificación (que lleva a que la verdad de una proposición sólo pueda acreditarse en términos de coherencia con otras ya tenidas por verdaderas), Habermas está dispuesto a defender que la verdad no es nocionalmente idéntica a la aceptabilidad justificada, ya que mientras *“las afirmaciones bien justificadas pueden acabar mostrándose falsas, [se entiende] la verdad como una propiedad que los enunciados no pueden perder”*⁴³, en un alarde de trascendencia de cualquier contexto dado de justificación.

En definitiva, ahora reconoce *“(…) que dicha asimilación no puede funcionar[que su] concepto discursivo de verdad, (...) no es sólo erróneo, sino (...) incompleto[pues l]a redención discursiva de una pretensión de verdad lleva a la aceptación racional, no a la verdad (...) [y] no deberíamos confundir la una con la otra”*⁴⁴; lo que constituye una razón para su rechazo de la concepción puramente epistémica de la verdad.

El punto decisivo a explicar es cómo los participantes de la argumentación están legitimados a aceptar como verdadera una proposición, si lo que han hecho es –en condiciones idealizadas- agotar las razones disponibles, es decir, establecer su aceptabilidad racional, y la respuesta distintivamente habermasiana es que ello no constituye una cuestión teórica, ni requiere de un realismo epistemológico (“la representación correcta de la realidad”), sino que tiene que ver con el adecuado funcionamiento de las prácticas y el entendimiento lingüístico, ya que *“[s]in [l]a suposición [de un mundo objetivo] se desintegraría una práctica que descansa en la distinción (en cierta forma) platónica entre opinión y saber inobjetable”*.⁴⁵

Y en oposición a Rorty, quien consecuentemente refuerza el carácter epistémico de la verdad, al reducirla simplemente a la disposición de justificar una pretensión, a lo sumo “no tan sólo aquí y ahora”, Habermas recientemente reafirma su concepción de que la práctica de justificación se guía por una idea de que lo *“(…) que tenemos por verdadero tiene que poder defenderse con razones convincentes (...) en todos los contextos posibles”*.⁴⁶

Congruentemente con tales términos, ahora se propone defender la visión de que la verdad posee una doble dimensión –comparable al semblante del

⁴² *El giro pragmático de Rorty*, p. 29. La palabra entre comillas simples es de Habermas. Aclara que tal visión sobre el realismo es formal y no supone –como hace Rorty- una “imagen correcta de la naturaleza y las cosas”.

⁴³ Op. Cit., p. 18.

⁴⁴ “Comentarios sobre *Verdad y justificación*”, p. 23.

⁴⁵ *El giro pragmático de Rorty*, p. 20.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 27.

dios Jano-, representada por los aspectos de incondicionalidad y falibilidad, como definitorios de un concepto que haga plausible –aún en el marco de una teoría discursiva- la condición de que un enunciado verdadero es capaz de resistir todos los intentos de refutación.

Por una parte, Habermas radica la orientación hacia la verdad incondicional, en la obligación de que los participantes en la argumentación presupongan condiciones ideales de justificación, como forma de descentramiento del contexto, e igualmente, en el mundo de la vida como certezas de acción, supuestas por los actores en sus prácticas cotidianas, las que ponen en juego la distinción entre conocer-creer y suponen un mundo objetivo.

Y por otra, detecta la base de la conciencia falibilista del conocimiento en las frustraciones que los hombres experimentan como miembros del mundo de la vida, cada vez que ese mundo objetivo resiste sus esperanzas de acción, así como en “(...) *la experiencia –que todo participante en argumentaciones ha hecho- de que incluso enunciados convincentemente justificados pueden mostrarse finalmente como falsos*”⁴⁷, que también repercute fomentando en los actores una disposición menos dogmática con respecto a sus certezas.

Por lo tanto, ese rasgo bifronte de la idea de verdad le lleva a afirmar que ella “*no puede asimilarse ni a la certeza de la acción ni a la aseverabilidad justificada*”⁴⁸ y que sólo el entrelazamiento de los diferentes papeles pragmáticos desempeñados por la idea de verdad en la acción y en el discurso racional, puede dar cuenta del doble aspecto de falibilidad e incondicionalidad.

Y como respuesta a la cuestión de cómo la práctica argumental orientada a la verdad, puede dar cuenta del sentido incondicional de ésta, Habermas plantea que desde la más amplia perspectiva de la teoría de la acción, se verifica un “proceso circular” entre las certidumbres conductuales y la aseverabilidad justificada.

A través del mismo, cuando tales certezas se resquebrajan, debido a las decepciones en las expectativas de acción, hay un pasaje necesario de la praxis al discurso, en el que las pretensiones problematizadas se convierten en objeto de discusión y su validez explícitamente pasa a depender del desempeño argumental, el resultado del cual a su vez operará por retroalimentación sobre el contexto de las prácticas cotidianas vitales, restituyendo la confianza necesaria, sin la cual “*[n]o cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan sólo tomaríamos una comida exquisitamente preparada (...)*”⁴⁹.

Sin embargo, sólo guiándonos por la verdad entendida en un sentido independiente del contexto, posibilitada por los ineludibles presupuestos

⁴⁷ Ibid., p. 22.

⁴⁸ Ibid., p. 24.

⁴⁹ Ibid., p. 24.

contrafácticos de la argumentación (constitutivos de la situación ideal de habla), es posible que ella “(...) pued[*a*] cumplir el papel de eliminar perturbaciones de las certezas de acción que han devenido problemáticas” y “(...) autoriza[*r*] a los participantes en [la misma], en su papel de actores, a aceptar sin reservas como verdades las afirmaciones justificadas”.⁵⁰

Y aún reconociendo Habermas que tales presuposiciones –como la “participación igualitaria, la libertad de coacciones y orientación al entendimiento”- sólo pueden tener un cumplimiento aproximado y que este no es siquiera el caso para la “acreditación venidera”, se apresura a replicar que tales limitaciones no tienen como corolario una epistemologización del concepto de verdad, dado que incluso bajo esas condiciones nos daremos por satisfecho “con la aceptabilidad racional como una prueba suficiente de verdad”, al suponer como actores “que en el futuro no aparecerán nuevos argumentos o evidencias que pongan en cuestión nuestra pretensión de verdad”.⁵¹

Arribados a tal acuerdo, se puede decir que “(...) los participantes en la argumentación que se convencen de la justificación de una pretensión de validez[,] han llegado a un punto en el que son llevados a un cambio de perspectiva mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento”, y eso significa una “(...) licencia para una vuelta a la actitud de actores que están envueltos en un trato ingenuo con el mundo”.⁵²

Así, la suspensión de la conciencia falibilista se debe a una orientación a la verdad incondicional, arraigada en el realismo de “un mundo objetivo único” propio de la conciencia práctica cotidiana, y en las convicciones prerreflexivas de una disposición realizativa en el mundo de la vida, que se traduce en la exigencia que compele a los participantes en el discurso a suponer condiciones ideales de justificación, como forma de trascender la justificación dada –o de alcanzar un creciente descentramiento de la comunidad de justificación.

Y de lo cual Habermas concluye que

la duda contextualista no podrá eliminarse si nos mantenemos aferrados al plano argumentativo (...) [y que s]ólo el entrecruzamiento de estos roles pragmáticos distintos –que pone en juego, en plexos de acción y discurso, aquel concepto de verdad ‘de rostro jánico’- puede explicar por qué una justificación lograda en nuestro contexto habla a favor de la verdad (independiente del contexto) de la creencia justificada.⁵³

Por último, la pretensión habermasiana de armonizar nuestra comprensión inherentemente contextualista y el realismo implícito en nuestra praxis

⁵⁰ Ibid., p. 24. Las expresiones en cursiva son de Habermas

⁵¹ Ibid., p. 28. La expresión en cursiva es de Habermas.

⁵² Ibid., p. 29. La expresión en cursiva es de Habermas.

⁵³ Ibid., p. 30-31.

cotidiana, se puede apreciar en su justo término –una vez más- a trasluz de la confrontación con el programa de Rorty, según el cual todo lo que resta a la filosofía es reformar el concepto de verdad del sentido común y el correspondiente realismo ingenuo, y abogar por una reeducación que nos acostumbre a sustituir el deseo de objetividad, derivado de los patológicos juegos de lenguaje filosófico, por el deseo de solidaridad.

Bibliografía

Bohman, James, *Jürgen Habermas*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2007), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>>.

Calvet de Magalhães, Theresa, “Realism after the linguistic-pragmatic turn”, en *Cognitio*, São Paulo, vol. 4, Nº 2 (2003), pp. 211-226.

Cooke, Maeve, “Meaning and Truth in Habermas Pragmatics”, *European Journal of Philosophy* 9: 1, 2001, pp. 1-23.

Dorsely, D., “A Coherence Theory of Truth in Ethics”, *Philosophical Studies*, 127, 2006, pp. 493-523.

Habermas, Jürgen, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2003, Edición electrónica de www.philosophia.cl/.

Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*, Madrid, Ed. Trotta, p. 2002.

Habermas, Jürgen, “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 17, Nov. 1997, pp. 5-36.

Habermas, Jürgen, “Crítica de la teoría del significado”, en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1990.

Habermas, Jürgen, “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1984.

McCarthy, Thomas, “Filosofía y práctica social: el ‘nuevo pragmatismo’ de Richard Rorty”, en *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992.

Moellendorf, Darle, “Consensus and Cognitivism in Habermas’s Discourse Ethics”, *South African Journal of Philosophy*, Jun. 2000, Vol. 19, Issue 2 [HTML]

Rorty, Richard, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, en *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota, 1982.

Rorty, Richard, “Universalidad y verdad”, en Richard Rorty/Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Rorty, Richard, “Respuesta a Jürgen Habermas”, en Richard Rorty/Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Rorty, Richard, "Solidarity or objectivity?", *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, 1991.

Rorty, Richard, "Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, Nº 180, July 1995, pp. 281-300.

Teichmann, Roger, "Truth, Assertion and Warrant", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, Issue 178, 1995, pp. 78-84.

Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1994.

Wellmer, Albrecht, "The Debate About Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas", *Critical Horizons*, Vol. 4, Issue 1, April 2003, pp. 29-54.

Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard, UP, 1992.

Wright, John, "Moral Discourse, Pluralism, and Moral Cognitivism", *Metaphilosophy*, Vol. 37, Nº 1, 2006, pp. 92-111.