

VERDAD Y DIALOGO

Julio De Zan

1.-

"Verdad y Diálogo" me parece el título más simple y apropiado para referirme a la teoría de la verdad propuesta a partir de los años '70 por la nueva Escuela de Frankfurt, cuyos orientadores son K.-O. Apel y Jürgen Habermas.

Los textos fundamentales de dichos autores sobre la teoría de la verdad son accesibles ahora en castellano: J. Habermas, "Teorías de la Verdad", en *Teoría de la acción comunicativa. Estudios previos y complementarios*, Ed. Cátedra, Madrid 1989, p. 113-160, del mismo autor; Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991 y, del mismo autor: "Significado lingüístico, verdad y validez normativa", en K.-Opel. *Semiótica filosófica*, por aparecer en Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1993, Cap. I, Cfr. también, en la misma obra el Capítulo IV, "La relevancia del logos en el lenguaje humano".

Esta teoría ha recibido diversas denominaciones: "Teoría intersubjetiva", "Teoría consensual" y "Teoría discursiva de la verdad". La tercera es la denominación preferida por los autores en sus últimos escritos: *"Diskurstheorie der Wahrheit"*. Ahora bien, la palabra *"Diskurs"*, en alemán, como muchas otras de origen latino, ha cobrado matices semánticos propios al incorporarse a ese idioma. La traducción que me parece más aproximada en este caso es la de: "diálogo". Pero es necesario aclarar que, de acuerdo con la propia teoría a la que nos vamos a referir, los grandes marcos temáticos de los diálogos pueden ser, en términos generales: 1) el mundo subjetivo de las vivencias interiores; 2) el mundo social de convenciones y normas; 3) el mundo objetivo de las cosas y acontecimientos. El diálogo que tiene que ver formalmente con la verdad es el que versa sobre este tercer mundo. En el primer caso el tipo de validez que se juega en cambio es, ante todo, la veracidad o sinceridad; en el segundo lo que se pone sobre el tapete es la rectitud de las acciones, las convenciones y las propias normas.

Solamente en el tercer caso se alude específicamente a la verdad, o se argumenta explícitamente acerca de ella. Podría hablarse entonces en este caso del **diálogo de la verdad**. Y la formulación más fuerte de esta tesis diría que el sentido de la verdad puede hallarse solamente en este diálogo.

Esta primera vinculación de la cuestión de la verdad con el diálogo trae a la mente enseguida inevitablemente el antecedente socrático. La asociación no es meramente accidental, o externa, por cuanto, de lo que se trata precisamente es de la recuperación del sentido originario del "logos" tal como había sido entrevisto en la práctica socrática del "diálogo-logos": solamente que ahora, el sentido del "logos" y de la verdad como inherentes al diálogo va a ser reconstruido con los instrumentos de análisis de la más reciente filosofía del lenguaje.

El manifiesto predominio del punto de vista meramente semántico, que ha caracterizado al antiguo paradigma de la filosofía del lenguaje, desde Aristóteles hasta la filosofía analítica contemporánea, se ha desarrollado sobre la base del presupuesto que el "logos" que distingue al lenguaje humano, y que es relevante tanto para la ciencia como para la filosofía, radica casi exclusivamente en la función enunciativa o representativa de las proposiciones. La dimensión comunicativa del uso del lenguaje (denominada desde Ch. Morris "pragmática"), si bien no ha quedado enteramente olvidada, ha sido considerada en general como irrelevante, no sólo para la problemática de la verdad, sino para la dimensión del "logos semántico", es decir, para la problemática del significado y de la validez intersubjetiva de los signos convencionales del lenguaje. Este punto de vista conlleva un completo oscurecimiento del papel central de la comunicación lingüística, del diálogo, como el lugar o el medio de la constitución misma de los significados intersubjetivos y de la tematización de la verdad o de las pretensiones de validez inherente a los diversos tipos de discurso.

El oscurecimiento de la mediación comunicativa del lenguaje en la constitución del "logos semántico" se consolida con el realismo ingenuo de la teoría del conocimiento que cree poder plantear y resolver la cuestión de la verdad en la relación monológica y prelingüística de la percepción y el entendimiento con las cosas, la cual tiene su

formulación más conocida en la teoría clásica de la correspondencia o "*adaequatio*", con respecto a la cual el lenguaje y el discurso comunicativo, jugarían un papel solamente en orden a la transmisión ulterior de los conocimientos, o de las significaciones ya formadas.

No queremos decir con esto que la fórmula de la "*adaequatio*" pueda dejarse enteramente de lado, mas bien queremos sostener que ella **"es tan indispensable como insuficiente"**. Esta insuficiencia se muestra ya en el hecho que los propios sostenedores de esta fórmula precisan también al mismo tiempo con razón que lo que puede ser verdadero o falso no son los conceptos sino los enunciados, pero no tienen prácticamente en cuenta que todo enunciado enuncia ciertamente **algo** acerca del mundo objetivo, pero también, al mismo tiempo, lo enuncia **a alguien**, a los otros sujetos. Es obvio que hablar es, siempre, hablar **con alguien** sobre algo. Por eso el hablar procede de un doble interés, para decirlo con una antigua categoría de Habermas: 1) un interés por los otros, o por lo menos por el **entendimiento intersubjetivo con los otros** (este es el sentido original del lenguaje, su razón de ser); y 2) un interés por los temas sobre los que se habla, o por lo menos un interés en **hablarlos**. Si alguno de esos dos intereses estuviera ausente, o nos fuera extraño, el hablar, y el lenguaje mismo, carecerían de sentido. Sencillamente no diríamos ni enunciaríamos nada.

Es en esta doble relación que tiene sentido la afirmación de algo como verdadero. En otros términos: enunciar algo como verdadero significa plantear ante todo interlocutor posible la **pretensión de validez objetiva** de lo enunciado. Por eso la verdad se presenta como un caso paradigmático de validez intersubjetiva. Pero con esto quizás hemos avanzado ya demasiado, o demasiado rápido, y para poder aclarar esas aseveraciones es conveniente retornar al comienzo para detenernos en algunas precisiones previas acerca del lugar de la verdad, o de lo que puede ser calificado como verdadero o falso.

2.

La filosofía antigua y la escolástica se habían ocupado ya de la cuestión acerca de cuáles son las "cosas" que se presentan como

candidatos para ser portadoras de los valores de verdad. Acerca de la posibilidad de atribuirlos a las cosas mismas, la posición de Aristóteles por ejemplo aparece en algunos textos como claramente contraria: "Lo falso y lo verdadero, -leemos en el L. VI, cap. 4 de la *Metafísica*- no son en las cosas, sino en el pensamiento". Sin embargo en otros pasajes tenemos también que, por ej.: algunas cosas pueden ser llamadas falsas, como es el caso de los sueños (*Met.* V, 29). De hecho este es uno de los usos de los términos "verdadero-falso" en el lenguaje común, como cuando se habla de "un verdadero amigo", etc. Estos usos predicativos del término "verdadero" no pueden dejarse de lado sin más con el expediente demasiado sencillo de declarar que se trata de impropiedades del lenguaje común, o que con ellos no se plantea ningún problema genuinamente filosófico y por lo tanto resultan irrelevante para la teoría de la verdad. Por el contrario, pienso que bajo estos usos del término verdadero se esconden y se insinúan problemas filosóficos centrales que no se pueden disolver mediante el mero análisis del lenguaje. Este punto de vista se puede corroborar, además, si se estudian seriamente las teorías filosóficas de la verdad que se han elaborado en esta dirección, como es el caso de la verdad ontológica, en el sentido de Tomás de Aquino, o verdad del ser; o de las verdades en sí de Bolzano, según quien esas verdades pueden existir y existen en gran número aunque ninguna inteligencia humana las haya pensado nunca todavía. Podríamos citar también a Hegel según quien *"el sentido más profundo de la verdad es aquel del que se trata cuando se habla, por ejemplo, de un verdadero Estado, o de una verdadera obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando ellos son lo que deben ser"* (*Enciclopedia*, 213).

Quizás haya que admitir que estas concepciones de la verdad, se han desarrollado sobre la base del presupuesto de un intelecto divino, o de un logos metafísico, sea este inmanente o trascendente. Pero no se pueden liquidar tampoco diciendo sin más que, como los hombres no pueden alcanzar o adoptar de hecho ese punto de vista del intelecto divino, o del saber absoluto, a pesar de las pretensiones del Hegel, por lo tanto esas concepciones de la verdad deben declararse sin sentido. Lo que Hegel quiere poner de relieve en el párrafo arriba citado vale independientemente de su teoría del saber absoluto. Y ya el propio Tomás de Aquino había sostenido que, cuando se trata de la verdad de

las cosas, esta se puede fundamentar también, por lo menos en algunos casos, con referencia al pensamiento humano.

Precisando un poco más aquel concepto tradicional debiéramos recordar que la verdad es definida por Tomás de Aquino como: "adaequatio rei et intellectus". Se trata por lo tanto de un tipo de relación que se puede tomar simétricamente por las dos puntas. Tomada como adecuación de la inteligencia con el ser tenemos la verdad del conocimiento teórico, o verdad epistémica. Pero si miramos la relación desde la otra punta, como adecuación del ser a la inteligencia, entonces ponemos de relieve la racionalidad de lo real. Esta es la verdad ontológica, propiedad del ser. Avanzando un paso más podríamos decir que, según el pensamiento de Tomás de Aquino, si en el plano de la verdad epistemológica la condición de posibilidad del conocimiento es la inteligibilidad o verdad del ser; en el plano metafísico, en cambio, es decir, en última instancia, el ser se dice a su vez verdadero por su relación a la inteligencia. El ser es en sí mismo inteligible en cuanto está constituido y conformado esencialmente por una inteligencia o un logos, y éste es el fundamento de la verdad ontológica. En este punto, como hemos escrito en otra parte, el realismo gnoseológico de la filosofía tomista se trasmuta en idealismo metafísico. (1)

"La verdad está principalmente en el entendimiento, y en las cosas de manera secundaria, o derivada, en cuanto se comparan con el entendimiento como con su principio" (2). La verdad de las cosas, precisa enseguida el propio Santo Tomás, se deriva de aquel entendimiento del que las cosas dependen en su constitución: las cosas naturales del entendimiento divino, y las cosas que son obra del hombre del entendimiento humano. Ahora bien, si nos mantenemos en el marco,

(1) Y es ese "idealismo metafísico" el que fundamenta en última instancia la aparente ingenuidad del realismo gnoseológico tomista. Este realismo no se comprende ni se sostiene sin aquel idealismo. (Cfr. Julio De Zan, "Verdad y Realidad", en Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía, Córdoba, 1982, p. 69-76.

(2) *Summa Theologiae*, Q. 16, a. 1. Cfr. también, *De Veritate*, Q. I., Art. 2.

que parece irrebalsable en la filosofía contemporánea, de la "epojé" de los presupuestos teo-metafísicos, podríamos concluir que el problema de la verdad ontológica debería reubicarse entonces en el ámbito de la Filosofía práctica. Esta misma conclusión puede derivarse también a partir de los ejemplos seleccionados por Hegel en el texto citado, tomados precisamente de la filosofía política y de la estética ("*un verdadero estado, una verdadera obra del arte*"). (Otra es la cuestión terminológica. Este problema no lo replantearíamos hoy ya como problema de la "verdad ontológica", sino quizás como problema de la "racionalidad" en general, o de los otros tipos diferenciados de validez).

El desplazamiento propuesto de la cuestión de la verdad de las cosas al terreno de la filosofía práctica no debería ocultar sin embargo el hecho que los enunciados que se construyen con conceptos como "verdadero estado" o "verdadera democracia", por ejemplo, nos retrotraen de lleno al problema de la verdad epistémica que aquí nos interesa, que es la verdad del pensamiento humano expresado en el lenguaje.

La referencia precedente al lenguaje es sin embargo todavía muy genérica. A partir de ella recién comienza la discusión contemporánea. Si se atribuye la verdad, por ejemplo, directamente a las oraciones enunciativas, nos topamos con el conocido problema que las mismas oraciones pueden ser en algunos casos verdaderas y en otros falsas, como por ejemplo: "yo estoy sentado", o "hoy es un día lluvioso", su verdad o falsedad dependen de la situación concreta, de la persona y de la fecha o del momento en que son enunciadas. Esta dificultad se resuelve al aclarar que los valores de verdad no pertenecen en rigor al enunciado gramatical sino a lo dicho a través de él, a lo que se conviene en llamar la "proposición", o a lo que Frege llamaba los pensamientos (*Gedanken*), que tienen una referencia determinada y única, a diferencia de las oraciones enunciativas. Las proposiciones satisfacen la exigencia semántica de mantener constante su referencia objetiva y sus valores de verdad. Pero con esto subsiste todavía una cierta vaguedad y se plantea otro problema, por cuanto los mismos pensamientos o contenidos proposicionales, pueden expresarse también en preguntas, órdenes, promesas, etc., a las cuales no se les puede atribuir valores de verdad, como lo había advertido ya Aristóteles (Cfr. *De Interpr.* 16-b33-17 a

7). A esta cuestión va a responder Habermas, (apoyándose en J. Searle), que una proposición recibe su fuerza asertórica a través de su incorporación en un "acto de habla" por el cual alguien la afirma, o la puede afirmar. No se trata de hacer residir la verdad ahora en las afirmaciones. Con ello recaeríamos en el mismo problema anterior por cuanto la afirmación es un episodio lingüístico particular y temporal, "mientras que la verdad plantea, como es evidente, una pretensión de invariancia y, por lo tanto, tiene un carácter no meramente episódico". (3). Bajo este aspecto adhiere Habermas a la posición de Strawson cuando escribe: *My saying something is certainly an episode. What I say is not, It is the later, not the former, we declare to be true*". (4)

Además, para Habermas, las afirmaciones en cuanto actos de habla no son ni verdaderas ni falsas. De una afirmación en cuanto tal se puede decir solamente que está justificada o que no está justificada. *"Al afirmar algo planteo yo una pretensión, a saber, que el enunciado que afirmo es verdadero. Al plantear esa pretensión (que toda afirmación conlleva necesariamente, pues de lo contrario no haría yo ninguna afirmación), puede ser que yo tenga razón, o que no la tenga",* eso es precisamente lo que se habrá de mostrar en el terreno del discurso, o del diálogo argumentativo. Si bien no corresponde entonces atribuir la verdad a los propios actos de habla constatativos o afirmaciones (puesto que estos pertenecen al plano de los hechos, son acciones lingüísticas, comunicativas) tampoco se puede prescindir sin embargo de la fuerza ilocucionaria de la afirmación para definir la verdad. Si privamos a las proposiciones de toda fuerza asertórica tampoco se podría decir de ellas que sean verdaderas o falsas, puesto que quedarían neutralizadas frente a los valores de verdad. El mero decir algo no compromete todavía la verdad mientras no se explicita cómo se lo dice: si como una pregunta por ejemplo, o si se lo afirma como así existente de hecho. Esa **fuerza ilocucionaria** (para usar la terminología de J. Austin) que los enunciados adquieren al ser afirmados, es el rendimiento propio de la parte

(3) Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, p. 127 (Trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Ed. Cátedra, Madrid, 1984)

(4) P.F. Strawson, "Truth", en G. Pitchier (Ed.), *Truth*, 1964

realizativa (o performativa) de las oraciones, por la cual el hablante sostiene algo como verdadero y en el mismo acto se compromete a justificarlo. La parte performativa de los actos de habla permanece la mayoría de las veces implícita, pero no puede faltar en el uso comunicativo del lenguaje, porque es un componente determinante del significado mismo de las expresiones. En el caso de la afirmación de un enunciado p la parte performativa podría explicitarse de la siguiente manera: "yo afirmo como verdadero que p". El sentido de la verdad no se puede aclarar por lo tanto sin referencia a la pragmática de esta clase de actos de habla que son las afirmaciones. *"La verdad es una pretensión de validez que nosotros vinculamos a las proposiciones al afirmarlas"* (5).

3.-

El problema central de la filosofía del lenguaje, que es una de las cuestiones fundamentales de toda la filosofía en general de nuestro siglo, se podría condensar, conforme con el pensamiento de K.-O. Apel, en la siguiente pregunta dilemática: ¿La prioridad metodológica para la constitución del significado le corresponde a la intencionalidad de la conciencia o a la pragmática del lenguaje?. Dicha pregunta se puede formular también de esta otra manera: *"¿Qué es más fundamental (more basic) para la fundamentación de una teoría del significado: la fijación del significado de los signos en el sentido de las convenciones lingüísticas, o el significado que le otorgamos a los signos en base a las intenciones prelingüísticas de la conciencia?"* (6).

(5) J. Habermas, *op. cit.*, p. 129

(6) K.-O. Apel, *"Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning? In Defence of the Linguistic Turn against Semantic Intentionalism -or perhaps, of SEARLE I against SEARLE II"*, en Homenaje a J. Searle (en prep.), p. 1., citamos del original del autor. Para todo este punto, cfr. también, J. De Zan, *"Filosofía y pragmática del lenguaje, Estudio Introductorio"* a K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica* por aparecer en Ed. Almagesto, Bs. As., 1993.

En la inauguración misma del giro lingüístico, que caracteriza a la filosofía contemporánea, encuentra Apel una clara y precisa respuesta a la cuestión planteada, a través de Wittgenstein, que declara imposible, o sin sentido, la búsqueda del origen del significado más allá (o más acá) del propio lenguaje. Por eso: *"El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir los hechos que corresponden a una oración... sin repetir precisamente esa oración"* (*Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (...), ohne eben den Satz zu wiederholen*) (7).

No es posible ver por detrás de la descripción del mundo por medio del lenguaje, o más precisamente, de la estructura de las oraciones proposicionales. Esta situación es la que Apel caracteriza con la intraductible expresión alemana: *Unhintergebarkeit*, que se ha vertido por: "irrebasabilidad" del lenguaje; pero que significa algo así como la inviabilidad del rodeo que pretendiera ocupar la retaguardia, o sorprender por la espalda las cosas mismas, sin la mediación del lenguaje. En tal sentido habla nuestro autor de un a priori lingüístico, que está presupuesto en toda representación del mundo, o mejor, que es constitutivo del sentido mismo del mundo. ¿Pero no habría que decir entonces también que el lenguaje, en lugar de abrir el horizonte de la comprensión del mundo y de la inagotable riqueza de la experiencia, lo clausura, y se interpone como un obstáculo que cierra el camino a la trascendencia en sentido epistemológico?

¿No es esto lo que ocurre, por ejemplo, con el conocido esquema de Tarsky para la definición semántica del concepto de verdad: *"el enunciado 'p' es verdadero si y sólo si p"*? Aquí el juego metalingüístico de los diferentes niveles de lenguaje puede "despertar la impresión que dimensión signífica semántico-abstractiva alcanza, por así decir, hasta el objeto real de la referencia", "sugestión engañosa", que Apel atribuye

(7) L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, 1977, p. 27. Cit. en K.-O. Apel, *"Significado lingüístico, verdad y validéz normativa"*, en op. cit., 1993, cfr. nota anterior. (Citamos el manuscrito de la traducción castellana, realizada por nosotros).

al esquema de la semiosis de Morris, pero que se transfiere también al citado esquema de Tarsky. Esta confusión se torna tanto más verosímil cuando se interpreta la variable proposicional, como por ej.: " 'cae nieve' es un enunciado verdadero sí y sólo si cae nieve". A esta sugestión parece haber sucumbido el propio K. Popper en su interpretación de la fórmula de Tarsky en el sentido de la teoría de la correspondencia del realismo gnoseológico. "*Es como si la semántica, dice Apel en otro contexto, en su abstracción de la pragmática, pudiera tematizar sin embargo, no solamente el designatum del signo (por ej.: nieve, o unicornio), que pertenece al sistema ligüstico, sino también el denotatum real, el cual posiblemente podría ser identificado en el mundo por un intérprete real de los signos*" (8). Me parece por lo tanto que, desde el punto de vista de Apel, se podría decir más bien que la fórmula de Tarsky solamente vale como ejemplificación de la sentencia de Wittgenstein sobre la irrebabilidad de los límites del lenguaje, la cual resulta por cierto insuperable en la dimensión sintáctico-semántica (9).

Desde el punto de vista fenomenológico Husserliano, que sostiene en cambio el primado de la intencionalidad de la conciencia, es posible mostrar que los límites del lenguaje se trascienden permanentemente a través de la percepción, y que esta apertura fenomenológica permite romper el círculo vicioso del que no puede salir la teoría lógico-semántica de la verdad, como se pone en evidencia en la citada fórmula de Tarsky. Si se quiere tener en cuenta efectivamente la referencia real de los enunciados, es preciso recurrir a la identificación de los objetos a través de la percepción empírica. En tal sentido la evidencia perceptiva de la correspondencia o de la no correspondencia entre la creencia subjetiva, o entre la representación descriptiva de los hechos mediante los enunciados proposicionales, y los hechos mismos fenoménicamente dados, posee el status de un criterio de verdad (10).

Esta evidencia de la identificación perceptiva de los fenómenos tal como se dan no puede reducirse a un mero sentimiento subjetivo o

(8) Cfer. K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica*, Cap. 2

(9) K.-O. Apel, *Teoría de la Verdad y ética del discurso*, p. 53-63.

(10) K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 47-52

a una **motivación psicológica** de la creencia que prestamos a los enunciados de base de la ciencia, ("*abstractive fallacy*" en la que incurre la lógica de la ciencia y la teoría semántica de la verdad), sino que puede y tiene que hacerse valer como una **justificación epistemológicamente relevante** de su aceptabilidad intersubjetiva.

Este punto de vista se podría apoyar, si fuera necesario, en el hecho que los fenómenos de la evidencia perceptiva se pueden registrar y objetivar también mediante instrumentos; en su forma más intuitiva los fenómenos se pueden fotografiar, por ejemplo, de modo de todos los observadores puedan estar en condiciones de comprobar por sí mismos que se trata de fenómenos efectivamente **dados**.

Esto no quiere decir tampoco, sin embargo, que la conciencia de la evidencia perceptiva de un fenómeno dado se pueda considerar autosuficiente para el conocimiento del mismo; o que la interpretación y la formación del concepto de lo dado sea posible independientemente o con anterioridad al uso del lenguaje (a priori lingüístico). Para mostrar la insuficiencia de la teoría fenomenológica de la verdad fundada en la evidencia, se sirve Apel del siguiente ejemplo. Supongamos que un explotador nos muestra la fotografía de un objeto **desconocido** que "ha descubierto", pero que nadie puede decir todavía lo que es. (Repárese en la paradoja del "descubrimiento" de algo que sigue siendo "desconocido"). La evidencia del objeto, y de por lo menos algunas de sus cualidades, puede encontrarse aquí suficientemente testificada mediante la confrontación perceptiva de diferentes sujetos. Pero falta la interpretación del fenómeno como algo, como tal o cual cosa. Sin la mediación lingüística, es decir, sin la correspondiente descripción proposicional que nos permita decir **qué** es lo que se ha observado, no es posible todavía el **conocimiento de algo como algo**, y no se tiene por lo tanto ningún saber acerca del objeto.

La tradición filosófica ha tenido en cuenta desde antiguo la articulación necesaria de lo sensible y lo inteligible, del fenómeno y la esencia, o de lo particular y lo universal, como exigencia metódica indispensable para el conocimiento de la realidad. Pero en el contexto del planteamiento lingüístico de la constitución del sentido, el primero que ha tenido en cuenta explícitamente las dos instancias tematizadas

por Apel ha sido Ch. Peirce, quién no sólo recupera el momento de la evidencia fenomenológica, sino que explica la posibilidad de su objetivación a través de los signos icónicos. *"Pero a diferencia de Husserl, en el caso de la evidencia fenoménica no habla Peirce todavía de verdad en el sentido de conocimiento. Para ello se requiere según él de una interpretación intersubjetivamente válida del significado del fenómeno dado, en el sentido (...) de la mediación de la dación inmediata del fenómeno a través de la universalidad conceptual de los símbolos lingüísticos"* (11).

"La base bidimensional (sintáctico-semántica) de la semántica lógica, orientada a las proposiciones abstractas, tiene que ser ampliada en el sentido de la base tridimensional de la semiótica de Peirce integrada pragmáticamente. La identificación en el mundo real de un objeto mencionado en el nivel del lenguaje es una cuestión que solamente puede resolverse a través del uso intencional e interpretativo del lenguaje por un hablante y un oyente" (12).

Esta integración pragmática de la teoría del significado lingüístico, (que permite recuperar la apertura del lenguaje al mundo de los fenómenos) nada tiene que ver sin embargo con la manera realista, empirista o pragmatista de "resolver" el problema de la verdad de las oraciones proposicionales y de las otras pretensiones de validez que se

(11) Cfr. *op. cit.* en nota 8. Cfr. también; K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles Peirce*, Frankfurt, 1975; del mismo: "Ch. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth; Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en: E. Freeman (edit.), *The Relevance of Charles Peirce*, 1983; "Linguistic Meaning and Intentionality", por aparecer en: G. Deledealle (edit.), *Semiotique et Pragmatique*; "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", en M. Benedikt-R Burger (Editores), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik der Wissenschaftsfortschritts*, Wien, 1986; "Intentions, conventions and Reference to Things: Dimentions of Understanding Meaning in Hermeneutics and Analitic Philosophy of Languaje", en Parret-J. Buveresse (edit.), *Meaning and Understanding*, Berlin-N. York, 1981.

(12) K.-O. Apel, en *Homenaje a Searle*, p. 10.

plantean en el uso del lenguaje. La pragmática apeliana del lenguaje muestra más bien que estos, como los otros puntos de vista gnoseológicos opuestos a ellos (racionalismo, idealismo), pero igualmente tributarios del mismo paradigma moderno de la filosofía del sujeto, no han podido encontrar una solución satisfactoria a estas cuestiones por cuanto ellas no se pueden plantear siquiera y comprender adecuadamente en el marco de la simple relación sujeto-objeto del solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia. La cuestión de las pretensiones de sentido y validez de los enunciados del lenguaje, y con esto también de la verdad proposicional, se plantea en la dimensión de la relación sujeto-cosujeto del discurso comunicativo, por cuanto la idea misma de validez se define por la exigencia de reconocimiento, o por la (pretendida) aptitud para fundar un consenso racional, es decir, en cuanto **constitutiva del ámbito de la intersubjetividad.**

Esta interpretación pragmática, o comunicativa del sentido de la validez racional y de la verdad presupone, a su vez, una concepción del lenguaje que no puede comprenderse sobre la base de los presupuestos de la racionalidad instrumental. A fin de fundar la aptitud del lenguaje para el entendimiento intersubjetivo, para la búsqueda cooperativa de la verdad, o para la constitución consensual comunicativa del significado y la validez, esta concepción tendrá que polemizar también, por lo tanto, con otras tendencias recientes que se han manifestado en el campo del propio giro pragmático de la filosofía del lenguaje. Porque algunas de estas teorías lingüísticas en boga se manejan con una comprensión de la pragmática del lenguaje que implica un retroceso, más atrás de Wittgenstein, a una semántica intencionalista, concebida sobre la base de los presupuestos de la filosofía de la conciencia, que se creían definitivamente superados por el giro lingüístico. Este es el caso de Paul Grice y de su escuela, o de John Searle en su libro: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (1983). En este libro, el giro pragmático, que tematiza la constitución del sentido y la validez intersubjetivas a través del uso comunicativo del lenguaje y del entendimiento con los otros, al que Searle había contribuido decisivamente con su ya clásica obra: *Speech Acts* de 1969, parece reinterpretarse ahora en el marco de la anterior filosofía de la conciencia y de sus intenciones prelingüísticas, que conciben al lenguaje como un **instrumento** de acción del sujeto sobre los otros como objetos, o como vehículo de transmisión de un sentido ya preconstituido en la esfera de

la subjetividad de la conciencia, independientemente del lenguaje.

En la **concepción intersubjetiva**, en cambio, (que es la de Apel y del propio Habermas) *"el lenguaje no se entiende como un instrumento para la transmisión de contenidos subjetivos, sino como el medio en el cual los involucrados pueden compartir intersubjetivamente la comprensión de una cosa"* (La palabra "medio" (*Medium*) no se entiende aquí en sentido instrumental (*Mittel*), sino en el sentido que tiene en expresiones como: "el agua es el medio en el que viven los peces"). *"El signo lingüístico no puede comprenderse como una herramienta, utilizable en forma individual, con la que un hablante da a entender algo al destinatario. . . El signo es más bien elemento de un repertorio usado en común que hace posible que los participantes puedan entender del mismo modo la misma cosa"*. (13).

El éxito de un acto de habla no se puede comprender como el hecho de ocasionar o de producir causalmente, en la mente del oyente, una intención o una idea que reproduce o satisface un propósito prelingüístico del hablante, de tal manera que la función del lenguaje se limitara a ser la de un vehículo transmisor, o la de un instrumento de acción sobre los otros. El rendimiento y la obra fundamental de la comunicación lingüística se ha de comprender más bien como la **construcción cooperativa del sentido**. El telos del lenguaje es el entendimiento con los otros, que hace posible la **constitución de un nosotros**, es decir, el ámbito de la intersubjetividad lingüísticamente mediada, como un mundo de sentido y validez compartidos. La comunicación lingüística es el proceso de la mediación por el cual se constituyen, al mismo tiempo, la subjetividad del sujeto y el sentido del mundo. *"El mundo como comprensivo de todos los hechos posibles se constituye solamente para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre lo que es, en el marco de un mundo-de-la-vida intersubjetivamente compartido"*. (14).

(13) J. Habermas, "Observaciones sobre Meaning, Communication and Representation de John Searle", en el libro del mismo autor: *Pensamiento postmetafísico*, 1990, p. 138-139.

(14) J. Habermas, *Op. cit.*, p. 29

K.-O. Apel ha rastreado lo que podríamos llamar la disputa de los paradigmas de la filosofía del lenguaje (15). El primer paradigma parte por lo menos de Aristóteles, se transmite hasta la época contemporánea, y alcanza en el positivismo lógico y en la primitiva filosofía analítica del lenguaje y de la ciencia su formulación más acabada pero, al mismo tiempo, también su agotamiento. Llamaremos a éste, a falta de otro nombre, el paradigma antiguo del lenguaje. A él se contraponen el nuevo paradigma que se encuentra en formación en la filosofía más reciente. En este último convergen los siguientes planteamientos teóricos de diferente origen: 1) La fenomenología postheideggeriana en cuanto hermenéutica del "acontecer" temporal del sentido y de la verdad en el lenguaje de los símbolos (Gadamer); 2) La teoría de los juegos del lenguaje ligadas a las formas de vida que arranca del segundo Wittgenstein; 3) La teoría de los actos de habla que tiene su origen en Austin y en Searle, la cual ha dado pie a la reconstrucción de la doble estructura performativa-proposicional del habla, y ha permitido explicitar la fuerza ilocucionaria de las diferentes pretensiones de validez que se exponen, o se juegan en el uso comunicativo del lenguaje (Habermas); 4) La pragmática constructivista inaugurada por P. Lorenzen y continuada por la Escuela de Erlangen como base de la semántica y de la sintáctica; 5) La semiótica "pragmaticista" que procede de Ch. Peirce, en tanto no se deja estrechar en el sentido del reduccionismo behaviorista de Ch. Morris, ni en el sentido abstractivo del paradigma semántico referencial del positivismo lógico. *"El rasgo común de todos estos planteamientos está en que todos ellos presuponen el a priori del lenguaje constituido en la dimensión pragmática, y por lo tanto, la dependencia del pensar y del conocer con respecto al significado de los signos y a la validez de los presupuestos normativos que están implicados en el a priori del propio lenguaje"* (16). Las diferencias entre

(15) Cfer. K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica*, Cap. IV. También, del mismo autor: "Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart", en Herta Nagel-Docekal, *Überlegung und Aufgabe*, Festschrift für Eric Heintel, Wien, 1982. Sobre esta cuestión cfr. nuestro trabajo: J. De Zan, "Pragmática del lenguaje y racionalidad comunicativa", en *Stromata*, Buenos Aires, 1990, p. 105-137.

(16) K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Cap. II.

estas posiciones radicarán en el alcance que se le reconoce a este a priori del lenguaje, su pretensión de universalidad o su historicidad y dependencia del contexto, su racionalidad o su carácter de precomprensión no racionalizable ligada a la estructura del ser-en-el-mundo, etc. Estas diferencias tendrán que ser también discutidas, pero pierden relevancia frente al antiguo paradigma en el cual tales discusiones carecerían de sentido.

El modelo aristotélico de la función de los signos del lenguaje presupone, y ha transmitido a toda la tradición filosófica posterior, ese completo oscurecimiento del problema mismo de una posible constitución del significado, mediada por la comunicación lingüística, al que hemos aludido más arriba.

Lo que ha hecho posible que, desde la filosofía antigua, se haya podido dejar de lado la problemática de la constitución del sentido y de la justificación de la posible validez intersubjetiva de los enunciados a través del discurso argumentativo, ha sido el supuesto no problematizado de la identidad de los significados en todos los sujetos, como algo dado y fijado de manera igual en cada uno por separado, independientemente del lenguaje y con anterioridad a él.

El sentido originario del "logos", sin embargo, (en contraste con el "mitos" en cuanto relato monológico que no admite réplica, que debe ser escuchado con reverencia y en silencio, porque está fundado en una autoridad), incluía también la idea de la discusión y de la justificación argumentativa en el marco del "diálogo". Y este sentido dialógico del "logos" adquirió incluso con Sócrates una relevancia filosófica fundamental, como sabemos, en la concepción del método de la ciencia y de la filosofía. Todavía en Platón se conserva mucho de aquella tradición socrática, por lo menos en el estilo, pero en el fondo y en definitiva el significado del diálogo socrático como búsqueda cooperativa de la verdad, va a ser suplantado ya en Platón por la intuición directa y la **reminiscencia** interior de las ideas; y la dinámica interpersonal del pensamiento dialógico quedará objetivada en el sentido de la **dialéctica** de las relaciones lógicas que mantienen las **ideas en sí**, y los enunciados verdaderos o falsos.

La restricción del sentido del logos que se considera relevante para el sentido de la verdad a la función representativa de las proposiciones y la abstracción de su dimensión comunicativa, en el plano intersubjetivo, que le es constitutiva, olvida que, como se ha dicho, lo que hace toda "proposición" es proponer, o enunciar algo, a alguien, o frente a otro (s) sujeto (s). Esta abstracción y este olvido del otro se consolida definitivamente por medio de la lógica aristotélica, en cuya escuela se llegará finalmente a la demarcación paradigmática de la orientación objetivante de la enunciación, frente a la dimensión pragmática, intersubjetiva o comunicativa del lenguaje, que queda excluida del discurso de la verdad. *"Puesto que el logos (enunciación) tiene una doble relación... una con referencia a los oyentes, a los cuales se les comunica algo, y la otra a las cosas, sobre las cuales el hablante quiere transmitir una convicción, así es como surgen, desde el punto de vista de la relación con los oyentes la Poética y la Retórica... del punto de vista en cambio de la relación de las oraciones o enunciados con las cosas se ocupa preferentemente el filósofo, cuidando de refutar lo que es falso y de probar lo que es verdadero"* (17).

K.-O. Apel traza un puente entre aquella demarcación de la escuela aristotélica y la semántica lógica en el sentido de Frege, pasando por la tradición de la lógica escolástica, a través de Leibnitz. *"De la misma manera... establece también Frege una neta separación entre la problemática del sentido, del significado, (esto es, de la referencia) y de la verdad de las proposiciones, o de los pensamientos por una parte, y por otra parte la "fuerza" de las expresiones en las situaciones de comunicación, la cual se hace efectiva en el ámbito psicosocial. De esta fuerza se puede y se debe abstraer -según Frege- en la semántica"* (18). Una concepción semejante del lenguaje es la que se traduce en el *Tractatus Logico-philosophicus* del primer Wittgenstein, y en dependencia de éstos se desarrolla finalmente el análisis del lenguaje de

(17) Ammonius, In *Aristotelis de Interpretatione Commentarius*, edit. por A. Busse, Berlín, 1987, 65, 31-66, 19. Cfr también: Aristóteles, *De Interpretatione*, IV, 17 a, 1-7.

(18) Cfr. K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica, Cap. IV*.

Rudolf Carnap, es decir, *"la fundación explícita de la sintaxis lógica y de la semántica lógica de los sistemas de enunciados o proposiciones de los lenguajes artificiales formalizables"*.

La ampliación del logos semántico, reducido anteriormente a la función representativa de las proposiciones, no se limita a una revalorización de las otras funciones del lenguaje, sino que implica también una nueva comprensión de la propia función cognitiva o expositiva, que es la que interesa para la verdad, teniendo en cuenta la dimensión comunicativa de la constitución del sentido intersubjetivo de los símbolos conceptuales a partir de los cuales se forman las proposiciones, lo cual había quedado oscurecido desde Aristóteles. Con esto se cuestiona también aquel concepto de la relación entre pensamiento y lenguaje, según el cual, para decirlo de la manera más simple, los sujetos podrían obtener primero un conocimiento de las cosas como tales cosas, cada uno por sí y para sí, independientemente del lenguaje. A partir de las evidencias de la experiencia meramente privada no es posible ninguna comprensión de sentido, y menos la justificación de validez de enunciados proposicionales. Sentido y validez, o verdad, son esencialmente intersubjetivos, se constituyen y se fundan por mediación de la comunicación lingüística. La representación del mundo a través del lenguaje no se puede comprender por lo tanto como una ulterior designación simbólica de las cosas o estados de cosas aprehendidos e identificados previamente como tales en la experiencia inmediata, precomunicativa, sino como resultado de una interpretación de los objetos identificables a la luz del sentido preconstituido de los símbolos conceptuales, ya sea del lenguaje común, dependiente de la tradición, o de los lenguajes científicos impregnados de teoría.

En tal sentido es preciso reconocer con Heidegger y con Gadamer *"die Zeitigung von Sinn als seinsgeschichtliches Ereignis"*. *"En la revelación del mundo a través del lenguaje... acontece una apertura originaria del sentido y al mismo tiempo un ocultamiento que precede al posible significado lingüístico de los enunciados proposicionales, y por lo tanto condiciona también la posible verdad y falsedad de los*

enunciados" (19).

Lo que resulta cuestionable en el historicismo hermenéutico heideggeriano y postheideggeriano no es esta justa comprensión de la historicidad de la constitución del sentido, sino la pretensión de inscribir las propias condiciones de validez, o de verdad, y de justificación intersubjetiva, como un acontecimiento más de la "historia del ser", con una significación, por lo tanto, meramente epocal y contingente. Contra esta concepción que, frente al denunciado "olvido del ser", entraña ahora un "olvido del logos" (*Logosvergessenheit*), muestra Apel la posibilidad y la necesidad de una reflexión más radical a partir de esta misma *Seinsgeschichte*, que permita explicitar y discutir las condiciones universales de toda constitución de sentido intersubjetivamente válido, las cuales hacen posible también el acontecimiento y la comprensión de esta misma historia (*Seingeschichte*) como tal, y el hablar, con Heidegger, del **sentido** de esta historia.

"Apel no menosprecia la relevancia del acontecer del sentido, como ampliación del horizonte de la experiencia; pero no puede aceptar una filosofía que derive su legitimidad del Kairós del destino del ser... pues a la par que es unilateral, se hace sospechosa de caer en una nueva alienación: la creencia en el destino".

"Por otra parte, encontramos en la femomenología hermenéutica una confusión entre apertura del sentido y verdad, que ya puso de manifiesto E. Tugendhat (20) y que puede ayudar a poner en tela de juicio la radical separación entre constitución del sentido y validez (o verdad) extremada por el retorno (Kehre) heideggeriano. El propio Heidegger reconoció que había identificado erróneamente la apertura

(19) K.-O. Apel, "Sprachliche Bedeutung, Gültigkeit und Zeit. Versuch einer Explication des Sinns der Rede und der in Ihr vorausgesetzten Weltbezüge", citamos del manuscrito inédito, p. 63-67.

(20) E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín. W. de Gruyter, 1967. Cfr. también del mismo autor: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1987.

del sentido con la verdad (entendida como Alétheia), confirmándolo con su propia autocrítica”:

“Está claro que la pregunta por la alétheia, por el no ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la 'cosa' e inducía a error, llamar a la alétheia, en el sentido de Lichtung, verdad” (21).

“Sin duda, Heidegger y sus seguidores han prestado una contribución imborrable al problema de la constitución del sentido, pero se han equivocado con respecto al problema de la verdad y de la validez. Por lo tanto, si queremos una hermenéutica crítica, que incorpore la pregunta por la validez y la verdad, no podemos seguir exclusivamente el camino heideggeriano y gadameriano... y no separar la problemática de la constitución y del sentido, de la cuestión de la justificación (fundamentación) y de la verdad (o validez)” (22).

5.-

“Desde la perspectiva de la pragmática del lenguaje se puede, mejor aún, se debe entender el concepto mismo de verdad, no ya exclusiva o primariamente en la dimensión de las condiciones de satisfacción (en el sentido de la correspondencia) sino mas bien como un caso especial de validez intersubjetiva, esto es, a partir de la analogía de la posibilidad de la resolución argumentativa de pretensiones de validez” a través del diálogo (23).

La validez intersubjetiva no se puede identificar por cierto con el mero consenso fáctico acordado por interés, o arrancado por medios estratégicos de manipulación o violencia. Todo esto se opone evidentemente al sentido mismo de la validez y la destruye. La idea de validez

(21) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 76 ss.

(22) Jesús Conill y Adela Cortina, en *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, colectivo. Salamanca, 1985, p. 152-153.

(23) K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica*, Cap. I

se vincula esencialmente con la de justificación. Y el único tipo de justificación posible para la validez de enunciados veritativos es la que proviene de los argumentos capaces de obtener el asentimiento racional de todos. Es claro que también el procedimiento argumentativo de justificación puede encubrir el uso de medios estratégicos. Por eso la condición para toda justificación válida es que ella se realice en el marco de lo que Habermas llama una *"situación ideal de diálogo"*. Las condiciones de la situación ideal de diálogo se pueden sintetizar en la exigencia de *simetría* de las posiciones de la relación comunicativa y de *apertura* de la comunidad de diálogo. La exposición de estas tesis centrales de la pragmática universal de Habermas requeriría un trabajo aparte. Pero tenemos que retornar ahora al concepto de verdad.

Cuando uno se ve precisado de afirmar algo como verdadero es porque se ha planteado alguna duda o problematización. La afirmación se propone poner fin precisamente a este estado de cuestionamiento. Pero si se trata precisamente de buscar la resolución de un problema encontrando la verdad y no de una orden, una imposición, etc., entonces lo que planteamos es la pretensión de validez objetiva de lo que afirmamos. Sería sin sentido y contradictorio decir que "p es verdadero", o mas simplemente: decir p, o hablar, y no plantear para "p" ninguna pretensión de validez (escepticismo). Pretender que "p" tiene validez quiere decir que tiene que ser reconocido por todos porque se puede sostener o justificar con buenos argumentos. Decir que "p" es verdadero y no estar dispuesto a fundamentarlo, o reconocer que no es posible sostenerlo mediante argumentos (dogmatismo), es tan sin sentido y autocontradictorio como afirmar algo y decir que no se pretende ninguna validez para lo afirmado. Al afirmar "p" como verdadero estoy diciendo al mismo tiempo que para "p" pueden aducirse buenas razones, las cuales son capaces de justificar su validez, porque ese es el sentido de la verdad. Bajo este aspecto podría concluirse entonces que el sentido de la verdad implica el diálogo y se opone al mismo tiempo tanto al dogmatismo (sostener algo sin dar razones) y a la violencia (imponer algo por la fuerza), como al escepticismo (hablar sin plantear pretensiones de validez para lo que se dice).

"Llamamos verdaderos a los enunciados que podemos fundamentar" escribe Habermas, y por lo tanto, cuando uno afirma algo como

verdadero está asumiendo en ese mismo acto el compromiso de dar las razones. Al ingresar en el diálogo de la verdad nos comprometemos implícitamente o nos declaramos dispuestos a probar, en caso que nuestras afirmaciones despierten dudas o cuestionamientos, que existen fundamentos capaces de justificarlas, y de justificarlas ante todo interlocutor posible, en cualquier tiempo y lugar, puesto que la verdad es una pretensión de validez universal. Sería autocontradictorio sostener algo como verdadero y al mismo tiempo plantear una validez restringida para un nosotros particular, o para un lapso particular de tiempo. Sostener algo como verdadero significa postular que puede alcanzarse un acuerdo racional no forzado de todos, y solamente cuando uno está cierto de ello puede estar justificado para afirmar un enunciado como verdadero. Porque cuando nosotros sabemos que hay quienes pueden rechazar con buenos argumentos nuestra afirmación, aunque sea uno solo el que sostenga esos argumentos, aunque sea un interlocutor hipotético, entonces tampoco nosotros mismos podemos estar seguros de la validez de la afirmación y no podemos honestamente realizarla.

Podría pensarse que se están invirtiendo las relaciones, que un enunciado "p" tendría que ser reconocido por todos **porque es verdadero** y no que es verdadero porque sea reconocido por todos. En principio puede admitirse la objeción. Pero el problema es: ¿cómo podemos saber que algo es verdadero independientemente de su validez intersubjetiva, mientras no haya sido expuesto al diálogo argumentativo de todos y haya pasado la prueba de la confrontación con las objeciones posibles de los otros? Como esta pregunta no tiene ninguna respuesta posible, por lo tanto la tesis de la objeción aludida resulta epistémicamente irrelevante.

Finalmente, la teoría de la racionalidad comunicativa se presenta como una vía media entre el contextualismo historicista relativista y el trascendentalismo puro de la validez a priori. Habermas habla de **"una razón históricamente situada"** (24).

Por un lado, toda pretensión de verdad se plantea ciertamente

(24) J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*.

como una pretensión de **validez universal**, que trasciende el contexto situacional, (esta pretensión de universalidad pertenece al sentido y al concepto mismo de la verdad o, -como Habermas dice, "a la gramática de la expresión 'verdadero'". Pero sin embargo, al mismo tiempo, toda afirmación con pretensión de verdad se plantea siempre **desde una determinada situación, en un aquí y en un ahora**. La validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende el espacio y el tiempo, es decir, se afirma con los caracteres de universalidad y permanencia que siempre ha pretendido el logos desde los primeros filósofos griegos. Solamente que para esa validez de las afirmaciones y proposiciones del lenguaje humano no hay ninguna garantía metafísica ni de autoridad, más allá de la justificación racional a través de argumentos pertinentes, y también sabemos que *"los argumentos que hoy nos convencen como suficientes, mañana pueden caer ante la crítica. . . Sostener algo como verdadero significa tenerlo como definitivamente verdadero. Pero saber algo significa que está expuesto a la crítica. Ambas cosas van juntas"*. Habermas ha pintado esta situación con una metáfora muy expresiva: *"La razón comunicativa es por cierto una vacilante cáscara de nuez -pero ella no se hunde en el mar de las contingencias, aunque es balaceándose en alta mar el único modo como ella domina las contingencias"*.

La verdad no es un valor que pertenezca a un mundo de proposiciones o pensamientos en sí, como entidades extramundanas, situadas por encima y al resguardo "del mar de las contingencias", independizadas de los sujetos del lenguaje y de la comunicación (tal como pretendería un platonismo de la verdad proposicional). **La verdad es una pretensión de validez** que elevamos en nuestros actos de habla, en afirmaciones realizadas en situaciones o contextos históricos determinados. Su validez intersubjetiva se constituye y supera el carácter de una mera opinión privada, subjetiva, a través del reconocimiento de una comunidad de comunicación que, en cuanto comunidad real es también una comunidad concreta, espacio-temporalmente situada, aunque abierta en principio a la comunidad ilimitada de los seres racionales, y por eso nuestras verdades tienen que permanecer también siempre abiertas a la revisión y a la crítica.

Como hemos escrito en otro lugar, la razón es históricamente situada por cuanto se constituye y se desarrolla en la interacción comunicativa de una comunidad real, concreta (o mejor, en la interacción de **cada** comunidad comunicativa). Pero la racionalidad de una expresión o una acción, que está dada en su pretensión de validez, conlleva necesariamente una apertura a **todo** interlocutor posible. Y la comunidad ideal, ilimitada de comunicación, como sujeto trascendental del conocimiento, se construye (como totalidad universal concreta del género humano) a partir del diálogo de las comunidades históricas (el diálogo de las culturas), sin las cuales quedaría reducida a una idea abstracta y vacía.

6.- Reflexiones finales

La cuestión del sentido de la verdad es uno de los temas centrales de los que se ha ocupado siempre la filosofía. Creo que los puntos de vista que aquí hemos desarrollado resuelven algunos de los problemas que la tradición filosófica se ha planteado sobre este asunto y abre nuevas pistas para avanzar en la investigación filosófica. Pero también dejan planteados otros problemas e interrogantes nuevos. Podría preguntarse, por ejemplo, si con este sentido de la verdad como una forma de validez intersubjetiva que se realiza en el diálogo no se desconoce entonces el significado y el valor de la reflexión y la meditación personal, por un lado, y el de la escritura, por otro. Con respecto a lo segundo se podría mostrar que el significado del diálogo en esta teoría de la verdad no es exactamente el mismo que el que le asignaba Sócrates, y no se deriva por lo tanto, como en el caso de aquel, la necesidad de renunciar a la escritura. Además, es claro que la escritura y la publicación de las ideas, tal como se practica en la cultura moderna, es también una forma de comunicación y de ejercicio del diálogo crítico.

En cuanto a la primera pregunta, la respuesta sería un poco más compleja. Por cuanto me parece que efectivamente con esta comprensión del sentido y de la verdad se ataca frontalmente la concepción

autosuficiente y presuntuosa de la meditación monológica y solipsista, así como la reflexión trascendental en el sentido de la filosofía de la modernidad en cuanto filosofía de la conciencia, que va desde Descartes hasta Husserl. Sin embargo también es cierto que la fecundidad del diálogo y la productividad del trabajo cooperativo de la búsqueda de la verdad y de la construcción social del conocimiento depende de la riqueza y profundidad de los aportes personales de cada uno de los interlocutores, o de los miembros de la comunidad de diálogo. Pero por otro lado estos aportes no pueden tener más que una **pretensión** de validez o de verdad, como **propuestas** que se exponen a la crítica y que solamente pueden obtener su **verificación** a través del propio discurso de la comunidad de comunicación. Y además, estos aportes "personales" están ya, desde su raíz, constituidos a través de un proceso de socialización, de formación en una tradición cultural, en un paradigma y en una disciplina del conocimiento, y a través del "a priori" de la corporalidad de los signos del lenguaje a los que está esencialmente ligado el pensamiento, o a través de la mediación de los significados incorporados a los signos lingüísticos con los que trabaja el pensamiento ya en la meditación personal, "como un diálogo del alma consigo misma" (como decía Platón).

Digamos finalmente que "el sentido de la verdad como una **pretensión de validez que se realiza en el diálogo**", presupone unas condiciones de simetría de la relación comunicativa y unas **condiciones morales** de reconocimiento y de respeto del otro como **persona**; y que sería preciso explicitar estos presupuestos morales, culturales e incluso políticos que se requieren como condiciones de posibilidad y de validez de este diálogo de la verdad. A esta clase de condiciones normativas, sin las cuales no puede hablarse en serio de la verdad pertenecen, por ejemplo, la superación del egocentrismo natural y del primitivo instinto de agresión y de dominio, aún en las formas más sutiles e incruentas de la moderna racionalidad estratégica que domina las formas distorsionadas y manipuladoras de la comunicación y de la interacción.

El auténtico sentido de la verdad es uno de los descubrimientos y de los logros más improbables de la evolución social de la civilización y del pensamiento humano, el cual quizás no se hubiera realizado nunca en el mundo, por lo menos con la apertura universalista que es inherente

y esencial al concepto mismo de la verdad, sin el espíritu infundido en la historia por las religiones universales, y especialmente por el cristianismo. El desarrollo de estos presupuestos e implicancias éticas, culturales y políticas del sentido de la verdad requerirían un tratamiento aparte (25), pero creo que con lo que acabamos de insinuar es suficiente para entrever el horizonte de estos presupuestos. Aquí hemos querido solamente dejar planteada o abierta esta otra dimensión del discurso de la verdad, que no se resuelve ya en el plano meramente epistemológico, o de la teoría del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia.

Contra el mentiroso metarrelato de Nietzsche, (que paradójicamente reiteran con frecuencia quienes proclaman hoy el fin de todos los metarrelatos), el cual presenta el descubrimiento del sentido de la verdad como "el invento más mentiroso y arrogante de la historia humana", podemos mostrar que este sentido de la verdad, como una pretensión de validez que solamente se puede resolver en el discurso argumentativo libre de toda forma de violencia o de poder, es el "telos" esencial del propio lenguaje humano, y ha estado de alguna manera presente en la historia desde el momento que un ser humano dirigió a otro la primera palabra o expresión con sentido. Es cierto sin embargo que las pretensiones de validez y la "fuerza" no violenta del *logos* se han visto reiteradamente desplazadas por los diferentes tipos de intereses que se imponen por otros medios. El discurso de la verdad ha sucumbido o ha sido silenciado muchas veces frente a las pretensiones de dominación y al régimen de la acción directa. Pero la búsqueda de la verdad y del entendimiento con los otros renace siempre de nuevo como inherente al uso comunicativo del lenguaje, y a la esencia dialógica del hombre.

Quizás podría decirse que la primera vez que este sentido de la verdad llegó a conformar en algún grado una cultura y a institucionalizarse como una forma de vida, fue en los comienzos de la civilización occidental, cuando se operó el pasaje del mito al *logos*. Es decir, cuando las interpretaciones mitológicas del mundo y de la vida que se imponían

(25) Sobre esto, cfr. nuestro libro reciente: Julio De Zan, *Libertad, Poder y Discurso*, Ed. Amagosto, Buenos Aires, 1993.

bajo la forma de relatos monológicos revestidos de un poder que no dejaba ninguna posibilidad de discusión, comenzaron a ser examinadas y sometidas al control crítico del discurso en aquellas primeras comunidades de diálogo que fueron las escuelas filosóficas de la antigua Grecia. No ha sido casual por cierto que ese acontecimiento fundamental de la historia del pensamiento humano tuviera lugar en el mismo contexto epocal en el que se logró también por primera vez la constitución del espacio público del discurso político, abierto a todos los ciudadanos, para el examen de las pretensiones de validez de las leyes y para la búsqueda de consenso acerca de las decisiones colectivas. Esta otra forma del discurso que es análogo al discurso de la verdad, alcanzó como sabemos en la democracia ateniense una forma institucional que, más allá de sus limitaciones y de su efímera duración, ha sido paradigmática para toda la historia posterior.

El reconocimiento y el respeto del sentido de la verdad y de sus presupuestos éticos y políticos solamente se comprenden como resultado de un largo proceso evolutivo de aprendizaje histórico de la especie. Y nunca nadie podrá garantizar que en esto, como en cualquier otro aspecto, la historia esté exenta de regresiones.

Para cerrar esta exposición quisiera traer ahora a la memoria un lejano antecedente filosófico hispánico de esta concepción dialógica de la verdad (y de la ética), al que ya he aludido alguna vez en otro contexto. Me refiero a los conceptos de civilización y de barbarie con los que trabajaba Ortega y Gasset en *La Rebelión de las Masas*. Lo definitorio del primitivismo y la barbarie es allí para Ortega precisamente la cerrazón y la incapacidad de diálogo que implica incapacidad de escuchar a los otros, de atender razones. Esta incomunicación o "hermetismo" del primitivismo lo inhabilita para el saber y la verdad. *"Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella impone. . . esas normas son los principios de la cultura. Si alguien en su discusión con nosotros se desinteresa de ajustarse a la verdad, si no tiene la voluntad de ser verídico, es intelectualmente un bárbaro. . . Tener una idea (en el*

sentido de la pretensión de verdad) es creer que se poseen las razones de ella. . . Idear (o pensar), opinar, es una misma cosa con apelar a tal instancia, supeditarse a ella, aceptar su Código y su sentencia, creer, por lo tanto, que la forma suprema de la convivencia es el diálogo en el que se discuten las razones de nuestras ideas" (27).

El hermetismo, la incapacidad de diálogo, la pérdida de la aptitud para escuchar y corregirse, para aprender o ampliar el horizonte de nuestra comprensión en confrontación con la instancia externa de los puntos de vista de los otros es para Ortega el estado de crisis más radical que una civilización pueda padecer. Cuando esas deficiencias llegan a predominar se tiende a sustituir en las relaciones interhumanas la palabra por "el régimen de la acción directa". Ahora bien, en la medida en que se suprime la palabra, es decir el diálogo, la discusión racional, *"aparece un tipo de hombre que no quiere dar razones, y ni siquiera quiere tener razón, sino, sencillamente, se muestra dispuesto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo (que reaparece en Europa con el fascismo): el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón"*. Con la palabra, el lenguaje, el diálogo, comienza la civilización; con la supresión de este rodeo del diálogo para la búsqueda de la verdad y para la coordinación de la interacción, y con el pasaje a la acción directa, la civilización misma toca a su fin y se retorna al reino de la barbarie. *"Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramamiento humano, pululación de mínimos grupos incomunicados y hostiles" (28).*

(27) Ortega y Gasset, *La Rebelión en Masas*, Espasa Calpe, 1937, pp. 88-90, subrayado de JDZ.

(28) Ortega y Gasset, *Op. cit.*, p. 91-92.

RESUMEN

El manifiesto predominio del punto de vista puramente semántico que ha caracterizado al paradigma antiguo de la filosofía del lenguaje, por lo menos desde Aristóteles hasta la Filosofía analítica contemporánea, ha radicado la cuestión de la verdad en la función enunciativa o representativa de las proposiciones, produciendo un completo oscurecimiento del problema de la constitución misma de los significados intersubjetivos y de la tematización de la verdad o de las pretensiones de validez, que solamente son posibles en la comunicación y el discurso argumentativo. Aquí se expone la crítica de aquel paradigma y se reconstruye el sentido de la verdad como una pretensión de validez que se realiza en el diálogo.