

EL REALISMO PRAGMÁTICO EN LA CONCEPCIÓN HABERMASIANA DE LA VERDAD*.

*María Elena Candiotti***

Habermas ha planteado en diversas obras que las pretensiones de validez se sostienen y justifican a través del discurso racional (entendiendo por tal aquel que responde a ciertas condiciones ideales)¹. El carácter discursivo de la verdad se afirma a partir de la aceptación de que no es posible tener un acceso directo a una verdad desnuda, no interpretada; por esto la verdad de un enunciado no puede descansar en evidencias definitivas, sino que requiere de razones justificatorias. Las presuposiciones de la praxis argumentativa a su vez confieren “una fuerza estructural que obliga a la formación imparcial del juicio”². Sin embargo, y pese a la convicción con que se mantienen estas ideas, el propio Habermas reconoce que el modo en que esta cuestión se desarrolla en la *Teoría de la Acción Comunicativa* muestra los límites de un esquema intralingüístico de justificación. En efecto, ha dado lugar a una concepción “epistémica” que por una parte resulta contraintuitiva³, y por otra, no logra dar cuenta de los procesos de aprendizaje y superación de las justificaciones ya logradas a través de los consensos fundados en “el mejor argumento”.

* Este trabajo fue presentado en el V Coloquio Habermas, realizado en la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, en septiembre 2008.

** Profesora Titular de “Teoría del conocimiento” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral; Profesora Titular de “Epistemología” de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Dirección electrónica: macandiotti@arnet.com.ar

¹ Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982; *Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 322 a 324.

² *Verdad y Justificación* (1999) (VJ), Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 50. Cfr : p. 249.

³ Los argumentos con que ha sido objetada esta concepción son los siguientes: a) el carácter normativo de las condiciones de argumentación no alcanza para excluir la falibilidad de los consensos logrados; b) las circunstancias del diálogo en situaciones concretas distan de satisfacer las condiciones ideales y, por lo tanto, no pueden funcionar como idea regulativa.

En *Verdad y Justificación* (1999) presenta una reelaboración de la idea de verdad, admitiendo la insuficiencia de una concepción limitada a lo discursivo. La verdad no puede ser un mero concepto de éxito (*Erfolgsbegriff*), conceder⁴. Aunque insiste en la fuerza del discurso racional para ir más allá de los propios contextos, no deja de ver que *la justificación no está ligada indisolublemente a la verdad*. Un enunciado puede considerarse justificado si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación; pero, ¿quiere decir que *por eso* sea verdadero?

La preocupación por esta cuestión le conduce a retomar el análisis de conceptos filosóficos centrales, como son los de verdad y objetividad, y a asumir cuestiones epistemológicas -y hasta ontológicas- que por cierto tiempo había relegado. Esto no significa un abandono de “la pragmática formal”⁵; por el contrario, el giro lingüístico-pragmático sigue definiendo el horizonte de problematización, y más bien profundiza en él con la expectativa de avanzar en la propuesta de un *realismo epistemológico* que pueda dar sustento a una idea de verdad no restringida. Sin esta impronta realista, la idea de verdad tiende a identificarse con la de justificación racional entendida de manera coherentista, y en este caso se hace muy difícil lograr el objetivo de evadir el contextualismo⁶. Habermas reconoce que las prácticas de justificación pertenecen siempre a contextos concretos y, por eso mismo, ve la necesidad de precisar alguna instancia que permita ir más allá de la efectividad y limitación de las prácticas epistémicas vigentes. Advierte con claridad que para superar una posible clausura de los contextos pragmáticos y lingüísticos, es imprescindible mostrar que, aun cuando se den diversas aperturas de sentido, podemos seguir refiriéndonos a un mismo objeto y realizar los ajustes necesarios orientados por una referencia común. La tarea es, por una parte, precisar el modo en que el lenguaje refiere al mundo, evitando que el discurso se constituya en un orden replegado sobre sí

⁴ VJ, p. 49.

⁵ VJ, p. 10.

⁶ Se trata de pensar un “concepto no epistémico de verdad que explique cómo puede mantenerse, bajo las premisas de una relación con el mundo impregnada lingüísticamente, la diferencia entre la verdad de un enunciado y su aseverabilidad justificada” (VJ, p. 19).

mismo; y por otra, reformular un realismo que no arrastre tras de sí prejuicios ontológicos arraigados y supuestos “representacionistas”.

En este trabajo nos proponemos considerar el alcance de las vías propuestas para una posible superación de la señalada restricción a lo epistémico (1). Para ello será necesario determinar la significación del “realismo pragmático” de base kantiana con que Habermas pretende evitar los riesgos de una clausura del lenguaje sobre sí mismo, compatibilizando el valor otorgado al discurso con la intuición realista. En este sentido, creemos relevantes considerar la incidencia de H. Putnam en el pensamiento habermasiano, especialmente en lo que concierne a una concepción del lenguaje que permita restituir a éste su función referencial. Intentaremos mostrar que esta función referencial permite explicar la distinción entre justificación y verdad y el carácter incondicional de esta última (2). En último término consideraremos las implicaciones de esta revisión de la idea de verdad tanto en el orden cognitivo como en el orden del discurso práctico y el modo en que quedan planteadas a partir de allí las relaciones entre verdad y justicia (3).

1. La transformación de lo trascendental y la cuestión del realismo.

Con la renovada atención prestada a la cuestión de la verdad, Habermas vuelve a problemas que habían quedado pendientes desde *Conocimiento e Interés*, especialmente aquellos surgidos de la conjunción de un realismo de corte trascendental pragmático con un naturalismo débil, tratando de hacer explícitas las aporías y dificultades de cada una de estas perspectivas tomadas unilateralmente. Le preocupan en particular las consecuencias no deseadas de un trascendentalismo atenuado que considera las condiciones de posibilidad como temporales y contingentes con el consiguiente riesgo de desembocar en un relativismo o en un cierto *idealismo lingüístico*. Pero también considera inviables los intentos de salir de las dificultades de lo trascendental a través de una “naturalización” de esas condiciones.

Si bien en su estudio “Qué significa pragmática universal”⁷, había rehusado el uso del término trascendental para calificar su análisis de los presupuestos universales de la comunicación, en *Verdad y Justificación* este término es considerado nuevamente en su versión más débil como el análisis de las condiciones de posibilidad que son irrebasables, aunque siempre vinculadas a la contingencia y temporalidad. El objetivo es evitar falsas polarizaciones y ponderar el alcance que ha tenido la transformación de la problemática trascendental de Kant producida en el siglo XX. Según la formulación kantiana, la problemática trascendental no tiene que ver tanto con los objetos, sino con nuestra forma de conocerlos en la medida en que este conocimiento debe ser posible a priori; se trata de la reconstrucción de las condiciones *universales y necesarias* para la constitución del objeto de experiencia y de conocimiento. Pero las modificaciones operadas por las líneas hermenéuticas, pragmáticas y neopragmáticas en la concepción del conocimiento y del sujeto, entendido como sujeto vinculado a horizontes lingüísticos específicos y a prácticas concretas, pusieron en crisis las exigencias por las cuales se garantizaban las condiciones de inteligibilidad de manera necesaria. El uso que en estas filosofías se le ha dado al término ‘trascendental’ implica sin duda un nuevo sentido, comprendido como la búsqueda de estructuras del mundo de la vida⁸, en la remisión a la gramática profunda de los diversos juegos lingüísticos⁹, o bien como el análisis de las condiciones de posibilidad de nuestras prácticas y experiencias. En cuanto las condiciones trascendentales dejan de ser condiciones “necesarias” del conocimiento, no puede excluirse la posibilidad de que nos aten a una visión del mundo limitada por la propia perspectiva y marcada por la contingencia. El concepto de trascendental deja de vincularse a una conciencia “pura”, aunque persiste en muchos casos la idea de conocimiento como una “construcción”.

Este paso de la comprensión tradicional de lo trascendental, a una comprensión “deflacionada” tiene derivaciones que hay que examinar. Si las reglas trascendentales no se consideran ya fuera del mundo, se transforman

⁷ Incluido en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 322 a 324.

⁸ VJ, pp. 21-23.

⁹ VJ, p. 40.

en expresión de formas de vida culturales, y por lo tanto, diversas en su concreción¹⁰. Tenemos consiguientemente que admitir que ya no podemos pretender “universalidad” ni “necesidad” para el conocimiento basado en una experiencia conformada por estas condiciones, y más aún, que las condiciones trascendentales para el acceso epistémico al mundo, son ellas mismas algo del mundo. Esta concepción debilitada de lo trascendental que exhibe el carácter concreto de las condiciones de posibilidad de conocimiento muestra también los límites de lo que se considera “justificación” y obliga a reconsiderar la noción de verdad. Sin embargo, no se trata de reiterar viejos modelos. La opción no está –a juicio de Habermas– entre un universalismo y una concepción pluralista de gramáticas creadoras de mundos inconmensurables. Ambas, pese a la diferencia de resultados, mantienen en el fondo ciertos rasgos idealistas que dificultan comprender la relación con lo real. Tampoco ha sido exitoso el intento de descubrir “rasgos universales” que se extiendan a todas las formas de vida. Precisamente uno de los caminos para evitar el sesgo idealista ha sido vincular el origen de estas estructuras a procesos biológicos, tal como lo vemos en algunas versiones del pragmatismo (Mead, Dewey), en la antropología (Gehlen) o en la epistemología genética. Esta referencia al origen “mundano” de esas condiciones da a la cuestión un tono naturalista, pero lleva a la tarea paradójica de intentar explicar la “construcción” a partir de ciertas condiciones de “la cosa en sí” (la naturaleza). Por otra parte, nos cierra en el círculo de querer explicar las condiciones de posibilidad desde una posición que ya está condicionada. La “universalidad” establecida por vía empírica, al modo de la generalización, no confiere “necesidad” y aún cuando se establezca que las condiciones de conocimientos (concebidas como las estructuras de la mente) son comunes, esto no permitiría aún superar la idea escéptica de que el mundo *en sí* es inaccesible para nuestra experiencia. La salida de las dificultades de lo trascendental no está en

¹⁰ Habermas refiere a interpretaciones como la que realiza Sacks, quien propone un pragmatismo kantiano inspirándose en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Las condiciones de posibilidad, entendidas como restricciones, se transforman en este caso en “rasgos” trascendentales, en el sentido de presuposiciones irrebables, pero enraizadas siempre en la diversidad de formas de vida. (p. 28) Cfr. Sacks, “Transcendental Constraints and Transcendental Features”, *International Journal of Philosophical Studies*, 5, 1997, pp. 164-186.

“naturalizar” estas condiciones concediéndoles un origen “mundano”, ya que este intento no sólo conduce a aporías sino que está además viciado de un cientificismo reduccionista.

Esto nos pone en una particular tensión. No es sencillo concebir lo trascendental sin que se filtren ciertos supuestos idealistas y a la vez eludir las aporías que surgen al pensarlas desde esquemas naturalistas. Esto pareciera poner en jaque todo intento de articulación entre ambas. Sin embargo, considera Habermas que estas dificultades más que a una negación, nos enfrentan a la necesidad de revisar los supuestos acerca del conocimiento. El sesgo idealista que amenaza en las posiciones trascendentales y la distorsión que se produce cuando las condiciones de posibilidad son asimiladas a las condiciones empíricas y analizadas en términos de la ciencia experimental, no son más que dos caras de la misma moneda: *ambas responden a una concepción del conocimiento como representación*. Este es el origen de las paradojas. Por eso, no se trata de abandonar la perspectiva trascendental o el naturalismo, sino de pensarlos desde otros marcos, de tal modo que sin perder su especificidad, eviten tanto los lastres de los dualismos mente/cuerpo, o mente/mundo, como las huellas de la dicotomía subjetivismo/objetivismo. Sólo así puede pensarse una conjunción renovada. Por supuesto, en esta operación las perspectivas mencionadas quedan transformadas: lo trascendental, en cuanto las condiciones no son totalmente a priori, y el naturalismo, en cuanto pierde su enfoque “fiscalista” y deja de considerar a la génesis de estructuras como un proceso causal.

La propuesta habermasiana consiste en capitalizar lo que en muchas de estas posiciones se expresa como un alejamiento del “mentalismo” y, por lo tanto, de las consecuencias que de allí se derivan en el plano epistemológico. Este abandono del mentalismo representa una *transformación “pragmática” de las nociones de experiencia y conocimiento*. Así lo explica el filósofo:

El sentido de esta problemática puede generalizarse tanto si se la desvincula del concepto mentalista fundamental de “autorreflexión” como si se la desgaja de una comprensión fundamentalista del par conceptual *a priori/a posteriori*. Después de la deflación pragmatista de las categorías kantianas, el “análisis trascendental” significa la búsqueda de

aquellas condiciones -presuntamente universales, pero sólo inevitables *de facto*- que deben estar satisfechas para que puedan realizarse determinadas prácticas u operaciones fundamentales. En este sentido son “fundamentales” todas aquellas prácticas para las cuales no existe un equivalente funcional, puesto que sólo pueden ser sustituidas mediante una práctica del *mismo tipo*¹¹.

De esta forma el análisis no remite ya a las condiciones formales y a las síntesis posibilitadas por una conciencia en general, sino a estructuras que se hacen manifiestas en las prácticas de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Tampoco son los juicios universales el punto de partida del análisis, sino los resultados de la operatividad humana en todas sus formas y en conexión con diversas formas de vida.

Habermas encuentra un punto de partida para una nueva forma de análisis trascendental en la filosofía de Wittgenstein, quien ha mostrado con especial originalidad la conformación de un saber enraizado en las prácticas reguladas implícitamente por “reglas”; pero insiste – más allá de esas ideas- en la posibilidad de *procesos de corrección y ajuste* que permitan trascender las concretas formas de vida. Se toman ahora como punto de partida a las prácticas y el saber que en ellas se genera en función de tener que “entenderse” con los otros y con el mundo. La experiencia no es explicada en este caso a partir de facultades subjetivas, sino que es analizada desde la perspectiva de un *actor* participando en contextos en los que tiene que resolver dificultades y desafíos. El conocimiento, a su vez, no se concibe ni se mide por la *objetividad* del proceso que permite formar juicios a partir del material que nos brindan las sensaciones. No se produce en el “interior” de una conciencia, sino que se entiende como una actividad compleja de *aprendizaje* a partir del procesamiento inteligente de los *desengaños* y fracasos experimentados realizativamente. Sean acciones comunicativas o estratégicas, o bien intervenciones sobre el mundo, las prácticas involucran pretensiones epistémicas susceptibles de ser puestas en cuestión; y es justamente en el éxito o en el fracaso de las acciones instrumentales que se revela la validez (o no) de nuestro saber respecto a algo del mundo.

¹¹ VJ, p. 20.

Ahora bien: si admitimos que es la *resistencia* que la realidad ofrece a nuestras construcciones y a nuestras acciones lo que genera nuestro saber, esto nos compromete con *el presupuesto epistemológico de corte realista de un mundo independiente de la mente*¹². El compromiso realista puede resultar algo desconcertante: ¿de qué realismo se trata? ¿Cómo dar cuenta de la intuición realista una vez que hemos admitido la función constructiva de las prácticas epistémicas y lingüísticas? ¿Cómo entender esa “independencia” del mundo una vez que se han rechazado los clásicos dualismos? El desafío es elaborar una concepción realista que vaya más allá de los modelos tradicionales y que pueda dar respuesta al interrogante de cómo se conjuga esa independencia con los procesos de configuración de sentido, y a la vez explicar el modo en que el lenguaje se vincula a una realidad, que si bien está estructurada simbólicamente, lo trasciende.

Este es el programa que Putnam viene desarrollando desde hace muchos años desde un pragmatismo de algún modo “kantiano”, y del cual Habermas toma importantes elementos para dar cuenta tanto de los procesos comunicativos implícitos en el conocimiento, como de la “referencia” del lenguaje al mundo¹³. Putnam ha mostrado que la posibilidad de ajuste, corrección y aprendizaje responde a la intuición realista de que los objetos existen con independencia del lenguaje, es decir, que no son “construidos” por él. Más aún, que nuestro esfuerzo cognoscitivo consiste en esa persistencia en encontrar descripciones cada vez más adecuadas. Sólo así tiene sentido. Pero para que una interpretación, que desde sus propias condiciones de conocimiento ha sido ya considerada como racionalmente aceptable, pueda ser reajustada o identificada como errónea en otra situación epistémica, es necesario que el fenómeno a explicar *no se pierda de una interpretación a otra*. Dicho de otra forma: es necesario que, a pesar de descripciones diferentes, se pueda mantener la referencia a un mismo objeto. Por ello, la referencia invariable a un objeto es imprescindible para los procesos de comunicación que se dan en todo proceso de experiencia, y para explicar por qué el aprendizaje puede extenderse más allá de los límites de los contextos epistémicos particulares.

¹² VJ, pp. 40-41.

¹³ Putnam, H.: “The meaning of meaning”, *Mind, Language and Reality*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 279.

Las investigaciones del filósofo americano se orientaron inicialmente a mostrar que, si bien los distintos lenguajes “construyen” de algún modo el sentido del mundo, no hay inconmensurabilidad entre ellos, sino que los procesos comunicativos son posibles. Y esto es así, porque el significado es un todo complejo que incluye componentes diversos, entre ellos indexicales, que permiten determinar el referente; y porque además hay *prácticas compartidas* que contribuyen a ello¹⁴. Esta manera de concebir las relaciones de los componentes del significado explica cómo podemos mejorar la definición conceptual de un objeto manteniendo la referencia, y también *los procesos comunicativos necesarios para argumentar a favor de la aceptabilidad de los enunciados*. Esta posibilidad de explicar la convergencia en el proceso le permitió sostener una concepción epistémica en el marco de un realismo *interno*: la verdad como aceptabilidad racional *en condiciones ideales*, tal como la presenta en su obra *Razón, verdad e historia*¹⁵. Pero no tardó en advertir que de esta forma quedaban asimiladas *verdad y justificación*, y con ello no podía salvar el carácter incondicionado de la primera. No solamente se hacía necesario explicar la referencia a un mismo objeto para asegurar la comunicación y la continuidad del proceso de conocimiento, sino que además era imprescindible asegurar la referencia del lenguaje al mundo. Y esto además implicaba recurrir a la suposición pragmática de *un mundo de objetos que no depende en su existencia de las construcciones lingüísticas, y funciona como un a priori sintético que orienta la experiencia y las prácticas de investigación*¹⁶. Se produce así en la filosofía de este filósofo el tránsito desde un realismo “internalista” a un

¹⁴ El progreso en el conocimiento se produce precisamente cuando se establece una interacción que implica, por una parte, las categorías anticipadas, y, por otra, los procesos de aprendizaje que se dan en un mundo previamente interpretado. Las categorías de algún modo hacen posible el proceso en una dirección determinada, pero esta anticipación de sentido no puede ser clausurante ni determinante de los objetos que constituyen el mundo. Esta clausura se evita precisamente a través de las prácticas. Sobre la base de estas ideas de Putnam presentadas en *Mind, Language and Reality* pueden pensarse desde una perspectiva pragmática los procesos de mutuo ajuste en la determinación de la referencia, lo cual indica la aceptación implícita de la reciprocidad de las acciones.

¹⁵ Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1984.

¹⁶ Putnam, H., *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 38.

realismo pragmático y con él, la posibilidad de salvar los límites de una concepción limitada a lo epistémico.

2. Más allá de una concepción epistémica de verdad.

Habermas capitaliza estas ideas cuando revisa su concepción “epistémica” de verdad, emprendiendo una búsqueda en muchos aspectos coincidente. En ambos casos se admite que, aunque la relación entre verdad y justificación sea insoslayable, *la justificación no constituye la verdad*¹⁷.

En la elaboración de una concepción epistémica Habermas había pretendido establecer la diferencia entre los procesos de justificación fácticos y el diálogo racional en condiciones ideales; con ello intentaba salvaguardar para la verdad su carácter incondicional. Había así concebido la verdad como la acreditación (*Bewährung*) bajo condiciones – normativamente muy exigentes- de la práctica de la argumentación. Es decir, esta práctica de la argumentación se apoya en determinadas *presuposiciones idealizantes* de las condiciones del diálogo: a) un espacio público abierto y plena inclusión de todos los afectados; b) el reparto equitativo de los derechos de comunicación; c) la ausencia de violencia, en una situación en la que puede valer sólo la fuerza (sin coacciones) del mejor argumento; y d) la sinceridad de las emisiones de todos los participantes. La idealización de determinadas propiedades formales y procesuales de la práctica argumentativa, debía asegurar que el diálogo racional incluyese *todas* las voces, temas y posibles perspectivas, de tal modo que la pretensión de validez no se viese reducida a un determinado ámbito.

Esta idea fuerte de verdad y esta incondicionalidad habían sido presentadas en perspectiva pragmática también por Apel y Putnam haciendo referencia a las condiciones ideales de justificación¹⁸. Sin embargo, estas exigencias resultan contraintuitivas y limitativas. Son conocidas las

¹⁷ Habermas se opone tanto a la concepción “coherentista” como a la concepción “semántica” de la verdad (“deflacionaria”). Cfr. VJ, p. 238.

¹⁸ Putnam lo presenta como “condiciones epistémicas ideales (RVH); Apel como el diálogo “en una comunidad ideal de comunicación”. Ver al respecto: “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

objecciones al respecto y Habermas en buena parte las reconoce¹⁹. Sin duda este debate merecería un análisis específico. Pero más que hacer hincapié en las objeciones referidas a la posibilidad de lograr y hasta de precisar estas condiciones, nos interesa ahora mostrar otro aspecto de la cuestión: *la insuficiencia de las instancias puramente discursivas, aun cuando se presenten en condiciones ideales*. En efecto, el carácter normativo de las condiciones de argumentación no alcanza para excluir la falibilidad de los consensos logrados. No hay ningún nexo conceptual entre la verdad y la aseveración racional, aun cuando se plantee en condiciones ideales. La verdad trasciende la justificación; es una propiedad que los enunciados no pueden perder (un enunciado es verdadero o no), mientras que la justificación está sujeta al tiempo y a la historia. Los argumentos que ahora, en una determinada situación epistémica, resultan contundentes y convincentes para sostener la verdad de un enunciado, pueden mostrarse como falsos en otra situación epistémica. Este uso de algún modo “cautelar” de la noción de verdad es lo que mantiene siempre la distancia entre ambas, aun cuando se aduzcan condiciones ideales de diálogo²⁰. Una mirada histórica retrospectiva nos muestra la diferencia de estas nociones y el dinamismo que rige esta relación. Y también nos enfrenta al hecho de que para dar cuenta de esta

¹⁹ Han sido admitidas por Habermas, por ejemplo, las objeciones de C. Lafont, “Verdad, saber y realidad”, en *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 239-260.

²⁰ “Por una parte, el uso ‘cautelar’ del predicado de *verdad* indica que incluso enunciados muy bien justificados pueden acabar resultando falsos a la luz de nuevas evidencias. A esta diferencia entre verdad y justificación le corresponde, por lo que hace al aspecto de la referencia, la suposición de que el mundo, que no ha sido creado por nosotros, nos impone restricciones contingentes que producen ‘fricciones’ cuando se cruzan en el camino de nuestras expectativas. Por otra parte, el uso del predicado de verdad en el sentido de validez incondicional indica que los enunciados verdaderos merecen ser aceptados como válidos por todos y en todas partes. A esta universalidad de la validez de la verdad le corresponde, por el lado de la referencia, la suposición de que el mundo es uno y el mismo para todos, con independencia de la perspectiva desde la cual nos refiramos a algo en sí. De modo que suponemos tanto la existencia de posibles objetos de los que podemos enunciar hechos, como suponemos también la conmensurabilidad de nuestros sistemas de referencia, que nos permiten reconocer los mismos objetos bajo distintas descripciones” (VJ, pp. 149-150).

diferencia no alcanza con plantear condiciones ideales de argumentación. Una concepción que funde la verdad de los enunciados en otros enunciados, es insuficiente para “satisfacer” las exigencias que esta noción implica.

La cuestión es cómo superar los límites de una concepción “epistémica” de verdad cuando ya no resulta sostenible la idea de correspondencia con una realidad en sí estructurada. La clave está en una concepción *falibilista* no representacionista, en el marco de un *realismo pragmático* que marque las diferencias entre los resultados de los consensos hasta ahora logrados y lo que todavía se abre como posibilidad. Sólo desde esta conciencia de posibilidad de error y de reajuste exigido por las prácticas y por la falta de acuerdos, puede explicarse la distancia que se abre entre verdad y justificación.

No podemos pensar la verdad sino en relación con un proceso en el que se ponen en discusión las pretensiones epistémicas, implícitas en las prácticas, correspondientes a una noción pre-teórica de verdad. Cuando estas pretensiones resultan problemáticas, se hacen explícitas y deben ser tematizadas para ser acreditadas con *razones* ante el posible oponente. Encontrándonos ya en este caso en un plano discursivo, la resistencia no está dada por los desengaños experimentados en las prácticas, sino en la instancia de las refutaciones posibles. Pero aun en este plano persiste la conciencia falibilista, la cual se introduce en el discurso señalando la posibilidad de ir más allá del momento actual y de los logros obtenidos, por lo cual el proceso queda siempre abierto y sigue una marcha recursiva.

Es esta percepción “estereoscópica” de los procesos de cooperación y entendimiento, estratificados en tramas de acción y discurso, lo que permite dar cuenta del dinamismo de búsqueda de la verdad. Por una parte, asumimos que nuestros discursos están insertos en el mundo de la vida; por otra, que únicamente si nos guiamos por la verdad entendida en un sentido independiente del contexto (esto es, de manera incondicional), podrá la argumentación cumplir el papel de eliminar las perturbaciones de las certezas de acción que se han mostrado problemáticas. Y este carácter incondicional no puede obtenerse separadamente ni de las certezas de acción sobre las cuales descansa la rutina cotidiana ni de la aseverabilidad justificada.

La verdad tiene así un rostro “jánico”, mediando entre las certezas de acción y la aseverabilidad discursivamente justificada²¹. La situación parece paradójica: sin acceso directo a las condiciones de verdad, sólo pueden hacerse efectivas las pretensiones de verdad a través de buenas razones. Pero a su vez, las buenas razones también caen bajo reserva falibilista, de tal modo que la distancia entre aceptabilidad racional y verdad no puede en definitiva salvarse.

El que esta brecha no pueda cerrarse, no es motivo para una posición escéptica que autorice a volver sin modificaciones a las convicciones de las prácticas cotidianas. Los acuerdos logrados sobre lo que se discute como verdadero y el aprendizaje que de allí resulta, conducen de manera ineludible a *un desplazamiento, un descentramiento respecto a la posición anterior*. De este modo, se explican no solamente los procesos de corrección y ajuste, sino también que una justificación lograda en un determinado contexto pretenda una verdad que vaya más allá de él. La duda contextualista no podrá superarse sólo en el plano argumentativo, sin considerar las modificaciones que se producen en las relaciones y mutuas incidencias entre discurso y plexos de acción. Por eso el carácter de incondicionalidad de la verdad se vincula tanto a las condiciones “ideales” de la argumentación, como al *descentramiento* de la comunidad de comunicación.

Ninguna de estas condiciones podría pensarse sin la anticipación del *concepto formal de un mundo objetivo compartido*. Esto indica, en primer lugar, que sólo puede establecerse la diferencia entre verdad y justificación si referimos a un mundo que no ha sido producido por nosotros y nos impone restricciones, *un mundo que trasciende nuestros acuerdos*. Pero en segundo término indica que, si reconocemos algo como verdadero admitimos que su validez es incondicional, es decir, es válido para todos y en todas partes. A esta universalidad le corresponde por el lado de la referencia, la suposición de que *el mundo es uno y el mismo para todos*, con independencia de la perspectiva desde la cual nos refiramos a algo. Es decir, suponemos tanto la existencia de posibles objetos de los que podemos enunciar hechos, como así también la conmensurabilidad de nuestros sistemas de referencia²². La referencia a

²¹ VJ, p. 244.

²² VJ, p. 149-150.

los objetos, en base a la cual los hombres pueden actuar e interactuar, se entrelaza así con la referencia semántica que se establece en la acción comunicativa cuando se afirma algo del mundo.

La objetividad del mundo y la intersubjetividad del entendimiento se remiten recíprocamente. No podría haber comprensión e interacción sin que los participantes se refieran a un mismo mundo y con ello se establezca un espacio público²³. Más que una prescripción o una convención destinada a salvar dificultades teóricas, se trata de condiciones de posibilidad “descentralizadas” de lo que puede constatarse como un *factum*: los hombres se comunican.

3. Verdad y justicia.

Habermas ha conseguido así, con la distinción entre *verdad y justificación*, poner un freno al posible cierre del discurso sobre sí mismo, y al riesgo de que la justificación quede vinculada a las circunstancias del contexto. Cabe preguntarse ahora, si esta distinción y la posición realista a la cual se vincula modifican de algún modo el valor y alcance del discurso en el plano moral.

Una comprensión cognitivista de la moral —como la de Habermas— implica el reconocimiento de que en la argumentación intervienen juicios de verdad, pero ¿son las mismas las pautas que permiten evaluar la verdad y la corrección moral? En la concepción habermasiana ambas pretensiones de validez dependen de la resolución discursiva. Sin embargo hay diferencias: mientras la idea de verdad requiere la referencia al mundo, la validez de la norma consiste en su potencialidad para ser reconocida, lo cual tiene que fundarse en el discurso bajo condiciones de justificación aproximativamente ideales²⁴. En otros términos: en el orden moral se sigue exigiendo una concepción *epistémica* de las pretensiones de validez²⁵.

²³ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, I, p. 110; II, pp. 161 y siguientes.

²⁴ VJ, p. 54.

²⁵ VJ, p. 270.

Hay aquí una clara oposición a lo que podría llamarse un “realismo moral”. ¿Cómo podría el mundo de las relaciones interpersonales, un mundo estructurado simbólicamente y que, en cierto modo, producimos nosotros mismos a través de acciones e instituciones, decidir si los juicios morales son válidos o no? ¿Pueden las normas depender de la contingencia y facticidad de las mismas? Sin duda, Habermas quiere evitar tanto las fundamentaciones ontológicas como las sociologizantes, y por ello insiste en que las afirmaciones precedentes no deben menoscabar el carácter de incondicionalidad de las normas morales. No se trata de reproducir hechos, sino de apelar a normas dignas de reconocimiento.

La corrección (*Richtigkei*t) del juicio y normas morales, argumenta, no tiene ese punto de referencia a objetos que se exigía a los enunciados verdaderos. Las convicciones morales no se quiebran ni quedan cuestionadas por la “resistencia” que ofrece el mundo, sino por los disensos no resueltos entre los oponentes que actúan en un mismo mundo social. La resistencia –muchas veces percibida en primera instancia como protesta, grito o apelación– no proviene de la operación frustrada por los hechos, sino de la falta de acuerdo normativo. Consiguientemente, el modo de *acreditación* es también diferente; no depende ya del éxito en el “entenderse con el mundo”, sino que se resuelve en el ámbito de la comunicación lingüística. Aquí aparece una nueva cuestión: si el reconocimiento de corrección requiere del nivel discursivo, ¿cuáles son las pautas orientadoras?

La respuesta necesita una instancia de incondicionalidad. Las pautas orientadoras del juicio no pueden venir del mundo en su facticidad, sino de la *idea regulativa de un mundo en el que las condiciones de un diálogo racional estén satisfechas*. También cuando se ponen en juego pretensiones de validez moral hay una cierta brecha entre una instancia ideal y el logro de las condiciones del discurso, y por tanto *una referencia que trasciende la justificación misma*²⁶. Habermas entiende que, en el caso de la validez deontológica la idea regulativa es la de inclusión mutua de seres en principio extraños entre sí, en *un mundo de relaciones interpersonales posibilitadas por un orden justo*. Por lo tanto, aun cuando la corrección se vincule directamente a las condiciones de justificación y se resuelve comunicativamente, es decir, en el ámbito

²⁶ VJ, p. 274.

discursivo, hay un momento deontológico que se presenta como incondicionado. En este sentido, es *análoga* a la verdad²⁷.

La *suposición* de un mundo objetivo y el *proyecto* de un mundo moral, constituyen así equivalentes funcionales, en cuanto aseguran a las pretensiones de validez su trascendencia respecto al contexto y a las condiciones concretas de justificación. Ambos se presentan como instancias de trascendencia respecto a las justificaciones dadas, y también en ambos casos pueden encontrarse las raíces *en las presuposiciones pragmáticas de la práctica argumentativa*. Esto quiere decir que no es un punto de referencia arbitrario; se debe más bien a una proyección de las presuposiciones de comunicación generales que rigen la comunicación²⁸. Pero no perdamos de vista que el proyecto de un mundo social justo es la exigencia de un mundo a realizar. Lo justo se mide por las condiciones que rigen la formación imparcial del juicio. Y nosotros mismos –agrega Habermas– contribuimos a la satisfacción de condiciones de validez de los juicios y normas morales mediante la construcción de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas²⁹. En este sentido una *perspectiva deontológica se articula con una cierta teleología en cuanto exige la realización de una comunidad de argumentación* capaz de afrontar situaciones nuevas en condiciones de imparcialidad y también en condiciones para el discernimiento.

Y esto merece una reflexión final. Verdad y justicia son presentadas por Habermas como ideas reguladoras, y en este sentido son análogas. Pero creemos que, si la proyección de un mundo justo no solamente es pauta orientadora sino que conlleva una exigencia de realización, hay que dar un paso más y admitir que verdad y justicia también se implican mutuamente. *Lo justo está implicado en la consecución de la verdad* en tanto que las instancias discursivas exigen determinadas condiciones en la comunidad; pero por otro lado, no podemos dejar de ver que *lo justo envuelve lo verdadero*, de lo contrario lo procedimental operaría en el vacío.

²⁷ Las pretensiones de validez moral deben su fuerza normativa a “una incondicionalidad *análoga* a la verdad”, VJ, p. 55.

²⁸ VJ, p. 288.

²⁹ VJ, p. 274.

En la medida en que las sociedades se vuelven más complejas, van apareciendo con mayor frecuencia materias inesperadas y situaciones que exigen nuevas regulaciones; la legitimidad de las normas que se deriven del discurso se asienta tanto en la calidad de los argumentos y en la información que se maneje al respecto, como en las posibilidades de participación y el acceso al diálogo en igualdad de condiciones. La *accesibilidad* de los discursos depende tanto de los ordenamientos sociales y políticos como de la formación e información de los participantes. Tanto en el orden de la norma moral como en de la norma jurídica, están implicados a) juicios que conciernen a la ponderación de la información que refiere a nuevas situaciones o bien al alcance de descubrimientos científicos, y b) juicios que refieren a la ponderación de las situaciones de diálogo en la que se resuelven los conflictos. *En la "densidad" de la trama discursiva quedan involucrados juicios con pretensiones de verdad.*

El proyecto de un mundo social justo incluye la pregunta por cuáles son las instituciones que asegurarían esa participación y cuáles son las instancias jurídicas que lo hacen posible. Ninguna de estas cuestiones puede prescindir del juicio de verdad. No estamos diciendo que se trate de definir en el orden teórico determinadas conceptualizaciones para luego realizar las necesarias deducciones en el orden práctico, sino que todo discurso tiene que recurrir a juicios veritativos, aun cuando la pretensión de validez sea la "corrección" y no sea su punto de referencia la realidad de un mundo ya dado. También la proyección de una comunidad de discurso que satisfaga las condiciones del diálogo racional requiere el no perder de vista la realidad con la cual me enfrento y la conciencia falibilista que pone límite a las interpretaciones.

Resumen

En *Verdad y Justificación* Habermas presenta una reelaboración de la idea de verdad, señalando la insuficiencia de una concepción limitada a lo discursivo y expresa su intención de articular la perspectiva pragmático-trascendental con un naturalismo débil. El artículo analiza el alcance del "realismo pragmático" de base kantiana con el que Habermas intenta reforzar la diferencia respecto a las posiciones contextualistas, dando un lugar preponderante a los procesos de corrección y ajuste. En este sentido, se considera la incidencia de H. Putnam en el pensamiento habermasiano, especialmente en lo que concierne a una concepción del lenguaje que

permite restituir a éste su función referencial, y a una nueva comprensión de la experiencia en cuanto lingüísticamente mediada. Finalmente se precisan las implicaciones de esta revisión de la idea de verdad tanto en el orden cognitivo como en el orden del discurso práctico y el modo en que quedan planteadas a partir de allí las relaciones entre verdad y justicia.

Palabras clave: verdad, realismo pragmático, discurso práctico.

Abstract

In *Wahrheit und Rechtfertigung* Habermas presents a re-elaboration of the idea of truth, in which he points out the shortage of a conception within the limits set by a discursive framework and brings up his intention of articulating the pragmatic-transcendental perspective to a weakened conception of naturalism. The article analyzes the scope of the Kant-based "pragmatic realism" with which Habermas intends to reinforce the differences with the contextualized positions, giving predominance to the processes of correction and adjustment. In this sense, H. Putnam's incidence on Habermas' thought is taken into consideration, especially concerning a conception of language which allows for the restitution of its referential function, and a new comprehension of experience as linguistically mediated. Finally, a revision is presented of the implications of this idea of truth, in the cognitive field as much as in that of practical discourse, and of the way in which the relations between truth and justice come up in the framework of this issue.

Key words: truth, pragmatic realism, practical discourse.