

Conocimiento y verdad: pragmatismo, contextualismo y solución epistémica

Knowledge and truth: pragmatism, contextualism and epistemic solution

Antonio M. LÓPEZ MOLINA
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 17/12/2009

Aceptado: 14/03/2010

Resumen

Las relaciones entre conocimiento y verdad constituyen el núcleo fuerte de la teoría del conocimiento. Este trabajo discute diversas soluciones de la justificación del conocimiento de la mano de William James, Richard Rorty y Jürgen Habermas. Para el pragmatismo clásico conocimiento y verdad van unidos a la idea de una conducción, guía y orientación que tengan un valor efectivo para los individuos. El neo-pragmatismo rortyano ensayará el camino de una ampliación de los contextos de justificación lo más amplia posible, tomando como referente último las propiedades de una cultura occidental liberal. Habermas, en su discusión con Rorty, aboga por una idealización fuerte, a partir de la situación ideal de habla.

Palabras clave: conocimiento, verdad, pragmatismo, contextualismo, solución epistémica, W. James, R. Rorty, J. Habermas.

Abstract

Knowledge and true relations represent the principal task of Theory of Knowledge. This paper argues about various solutions to the justification of knowledge, given by William James, Richard Rorty and Jürgen Habermas. For classic

Pragmatism Knowledge and Truth converge with the idea of a guideline, direction and orientation with an effective value for men. The Newpragmatism represented by Rorty tries out the way of the widest possible widening of justification contexts, taking as last referent the features of a western liberal culture. Habermas pleads for a strong idealization in his discussion with Rorty up to the ideal speech situation.

Keywords: Knowledge, Truth, Pragmatism, epistemic solution, Contextualism, W. James, R. Rorty, J. Habermas

En *Verdad y justificación* (1999), Habermas lleva a cabo un balance de la filosofía de Rorty a partir de los conceptos fundamentales que representan la nueva experiencia filosófica de ambos, a saber, la crítica a la filosofía de la conciencia desde el giro lingüístico, una vez que éste desplaza su centro de atención hacia la pragmática, por entender que el modelo semántico (relación entre sentido y referencia, oraciones y hechos, etc) sigue todavía preso en el logocentrismo. La culminación del giro lingüístico es la pragmática, y esta es el fundamento de una nueva forma de reflexión: el neopragmatismo.

1. El giro lingüístico

En 1967, cuando la Filosofía analítica había alcanzado un reconocimiento mundial semejante al que obtuvo el neokantismo a comienzos del siglo XX, R. Rorty publica una obra que se va a convertir en paradigma de una determinada experiencia filosófica justamente por su título *The linguistic turn*, construida a partir de una recopilación de artículos de varios autores de la historia del pensamiento analítico y de una brillante introducción del propio Rorty. En la intención de este, la obra tiene la tarea de cumplir un doble objetivo: hacer un balance definitivo del triunfante desarrollo de la filosofía analítica al mismo tiempo que señalar los límites de esa filosofía. Como señala Habermas, la distancia metafilosófica desde la que el editor comenta los textos deja entrever, aún con gesto laudatorio, el mensaje hegeliano de que toda forma de espíritu que llega a su madurez está condenada, dialécticamente, al ocaso¹. Justamente a partir de este momento, Rorty da la señal de salida de un nuevo discurso que, a falta de otro nombre, se ha llamado post-analítico.

No obstante, esa contemplación distanciada de la filosofía analítica no disimula, en forma alguna, el gran respeto de un iniciado que se separa aquí de su propia tradición:

¹ Habermas, J., *Verdad y justificación*. Trad. de Pere Fabra y Luis Díez. Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 225.

En los últimos treinta años, la filosofía del lenguaje ha conseguido poner a la defensiva a toda la tradición filosófica, desde Parménides a Bradley y Whitehead, pasando por Descartes y Hume. Lo ha hecho mediante un examen meticuloso de las formas en las que los filósofos tradicionales han utilizado el lenguaje al formular sus problemas. Este logro es suficiente para situar este período junto a las grandes épocas de la historia de la filosofía.²

La Filosofía del lenguaje se ha convertido, pues, en una nueva época, en un nuevo paradigma, en una nueva experiencia, similar a otros grandes momentos de la historia del pensamiento. Pero Rorty que, como gran filósofo, sigue preocupado por los grandes problemas metafísicos de la tradición (Bien, Verdad, Belleza), se despidió de la filosofía tradicional con verdadero pesar y como toda ruptura piensa que “después de la filosofía analítica, no puede haber ninguna alternativa que conduzca a un pensamiento postmetafísico”. Sin embargo, Rorty, “antiplatónico por impulso platónico”³ sigue a la búsqueda de un modo de pensar que siga siendo solidario con la metafísica en el momento de su desmoronamiento. La ironía forzada que propaga Rorty se expresa en estas palabras de M. Williams acerca de la nostalgia el filósofo que ya no puede serlo: “El intelectual post-filosófico de Rorty es irónico porque se da cuenta de que la verdad no es todo aquello que él habría querido que fuera. La ironía depende esencialmente de una especie de *nostalgie de la vérité*”⁴. Sin embargo, Habermas pone de manifiesto que Rorty sigue pensando en términos de teoría y praxis (“Orquídeas silvestres y Trotsky”). Necesita imitar el gesto de una aprehensión estimulante que al mismo tiempo esté preñada de consecuencias prácticas. La búsqueda de nuevas orientaciones tiene que venir por vía de un pensar postmetafísico:

Pero la necesidad metafísica de liberar la filosofía de la esterilidad de un pensamiento postmetafísico en pequeño formato sólo puede ser satisfecha ya por canales postmeta-

² R. Rorty y otros, *The Linguistic Turn. Recent Essay in Philosophy Method*, Chicago 1970, p. 33. Muchos años después, Rorty ironizará sobre esas afirmaciones del siguiente modo: “Lo que me parece más sorprendente de mi ensayo de 1965 es lo en serio que me tomaba el fenómeno del “giro lingüístico”, lo importante que me parecía. Estoy alarmado, desconcertado, y divertido al releer el siguiente pasaje: [Rorty refiere aquí al pasaje citado]. La última proposición me sorprende ahora como un simple intento de un filósofo de treinta y tres años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos –de persuadirse a sí mismo de que la matriz disciplinar en la que se había encontrado a sí mismo (la filosofía tal y como se enseñaba en los sesenta en la mayor parte de las universidades de habla inglesa) era más que una escuela filosófica, una tempestad más en la tetera académica.” “Veinte años después” en *El giro lingüístico*, Ed. y Trad. de Gabriel Bello. Ed. Paidós. Madrid, 1990, pp. 159-160.

³ Habermas, J., *Verdad y justificación*. Ed. cit., p. 225.

⁴ M. Williams: *Unnatural Doubt*, Princeton, NJ, 1996, p.365, nota 51. *Apud* Jürgen Habermas: *Verdad y justificación*. Ed. Trotta. 2002. p. 226.

físicos. La despedida de la filosofía analítica no puede conducir de nuevo a la devaluada metafísica⁵.

Rorty muestra, ante todo, que la filosofía analítica comparte una premisa esencial con la tradición que ella misma ha contribuido a devaluar. Se trata de aquella convicción de que “todavía existen verdades filosóficas por descubrir”. Todavía tiene sentido seguir filosofando. Ahora bien, después de la filosofía analítica, Rorty ya no puede estilizar un pensamiento postmetafísico en forma de “sacra rememoración del ser”, al estilo Heidegger, sino que concibe la deconstrucción de la historia de la metafísica en el sentido de Dewey, Wittgenstein y Derridá, pues, como Hegel, también intenta pensar su tiempo en conceptos.

Rorty tiene conciencia de que tales reflexiones metafilosóficas no pueden cambiar, por sí solas, la autocomprensión de la filosofía, sino que como filósofo escrupuloso y sensible, productivo y estimulante, quiere ser más que un mero *reeducador*. De ahí la intención de *mostrar* que incluso la filosofía analítica se haya también presa de ese círculo maldito de la metafísica que ella misma combate.

2. El giro pragmático

En 1979, Rorty publica su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El objetivo de esta es completar el giro lingüístico, inacabado según Rorty, mediante una crítica (deconstrucción) de la Filosofía de la conciencia y de la Filosofía lingüística. A través de ella, Rorty pone de manifiesto la errónea comprensión platónica que de sí misma tiene nuestra cultura⁶.

2.1. La historia de la filosofía como continuidad y discontinuidad de los paradigmas filosóficos

Rorty, al igual que Apel o Tugendhat considera la Historia de la Filosofía como la sucesión de tres paradigmas: Metafísica, Teoría del Conocimiento y Filosofía del Lenguaje.

Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las *cosas*, la filosofía del siglo XVII al XIX de las *ideas*, y la filosofía contemporánea

⁵ Habermas, J., *Verdad y justificación*. Ed. cit., pp. 226-227.

⁶ En *Verdad y justificación*, Habermas se pregunta si el giro pragmático que, con toda razón, Rorty reclama frente a los planteamientos semánticos, hace necesaria una “comprensión antirealista del conocimiento”.

ilustrada de las *palabras*. Pero no debe pensarse que esta secuencia ofrezca tres opiniones contrarias sobre lo que es primario o lo que tiene carácter de fundamento. No es que Aristóteles pensara que la mejor forma de explicar las ideas y palabras era hacerlo en términos de las cosas, mientras que Descartes y Russell adaptaron de otra forma el orden de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles no tenía –no sentía necesidad de– una teoría del conocimiento, y que Descartes y Locke no tenían una teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles sobre el conocer no ofrecen respuestas, buenas o malas, a las preguntas de Locke, lo mismo que las observaciones de Locke sobre el lenguaje no ofrecen respuestas a las de Frege.⁷

Esta discontinuidad significa que las cuestiones filosóficas no se solventan mediante respuestas correctas, sino que más bien se dejan de lado, una vez que han perdido su valor. Esto vale, muy especialmente, para la objetividad del conocimiento (racionalismo, empirismo, Kant). Desde el punto de vista mentalista, la objetividad queda asegurada cuando el sujeto representador se refiere de manera correcta a su objeto. Controla la subjetividad de sus representaciones sobre la base del mundo objetivo.

Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico la subjetividad de las creencias ya no se controla de manera inmediata confrontándolas con el mundo, sino mediante una coincidencia pública alcanzada en la comunidad de comunicación. En este caso, la intersubjetividad del entendimiento sustituye la objetividad de la experiencia. La relación lenguaje-mundo se convierte en dependiente de la comunicación entre hablante y oyente. La referencia vertical al mundo de las representaciones se flexiona, por así decirlo, hacia la referencia horizontal de los “otros”, propia de los participantes en la comunicación. La intersubjetividad del mundo de la vida que los sujetos habitan conjuntamente desplaza la objetividad de un mundo frente al que se halla un sujeto solitario. Estamos aquí en el tránsito de la semántica a la pragmática.

Habermas piensa que “los paradigmas no constituyen ninguna sucesión accidental, como piensa Rorty, sino que se encuentran en una relación dialéctica entre ellos”⁸. La comprensión contextualista del giro lingüístico, del que surge el antirrealismo del conocimiento, se refiere a una concepción del ascenso y ocaso de los paradigmas que excluye tanto la continuidad de los temas como los procesos de aprendizaje que traspasan los límites de los paradigmas.

Rorty elige tres conceptos (objetividad, subjetividad e intersubjetividad) para designar la sucesión de paradigmas, pero esta descripción no concuerda con la imagen de una sucesión contingente de paradigmas inconmensurables entre ellos. El paradigma siguiente es más bien la respuesta a un problema que la devaluación del paradigma anterior nos ha legado. Por ejemplo, el paradigma mentalista recoge el

⁷ Richard Rorty: *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica. Ed. Cátedra. 1995, pp. 241-242.

⁸ Habermas, J., *Verdad y justificación*. Ed. cit., p. 234.

nominalismo del siglo XIV en el que la correspondencia entre mente y naturaleza ya no puede concebirse como una relación del ser, en el que las reglas de la lógica dejan de reflejar las leyes de la realidad.

Además, la línea de argumentación de Habermas, comentando a Rorty, es muy productiva. De la misma forma que a fines de la Edad media, la disputa de los universales contribuyó a la devaluación de la razón objetiva (ser), en las postrimerías del siglo XIX la crítica a la introspección y al psicologismo supuso una verdadera conmoción para la razón subjetiva (conciencia). Al trasladar la razón desde la conciencia del sujeto cognoscente al lenguaje, la autoridad epistémica pasa del sujeto trascendental a la praxis de justificación de una comunidad de lenguaje. Después del giro lingüístico todas las explicaciones parten de la primacía de un lenguaje común. De ahí que la expresión *intersubjetivo* ya no se refiera al resultado de una convergencia observable de pensamientos y representaciones de distintas personas, sino al hecho de compartir previamente una precomprensión lingüística o un horizonte del mundo de la vida dentro del cual los miembros de una comunidad de interpretación se encuentran ya antes de empezar a entenderse unos con otros sobre algo en el mundo.

2.2. Los supuestos de la Filosofía de la conciencia

Llamamos Filosofía de la conciencia al núcleo central de la filosofía moderna (Descartes-Kant), en el que se fragua la construcción de la teoría clásica del conocimiento. Rorty, en *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* pone de manifiesto –en términos de crítica de la razón– los supuestos mentalistas de esa teoría del conocimiento.

En la relación sujeto-objeto, la idea clave de esa tradición es el concepto de *autoconciencia* (autorreflexión), gracias a la cual el sujeto no apunta directamente a los objetos, sino que se dirige, de modo reflexivo, a sus propias representaciones (Kant) o a sus propias vivencias (Husserl), en las que encuentra una esfera privilegiada del conocimiento y de la verdad. Se produce así una separación entre lo externo y lo interno, un dualismo mente-cuerpo, que culmina en la *autoridad epistémica del yo*. El análisis lingüístico pone de manifiesto que esa construcción del *Yo pienso* se nutre de tres supuestos fundamentales que conforman el paradigma clásico de la Teoría del conocimiento:

1. Que conocemos todos nuestros estados mentales (ideas impresiones, percepciones), mejor que todo lo demás (*mito de lo dado*).
2. Que el conocer se produce esencialmente bajo el modo de representación de objetos (*mito de del pensar representacionista*).

3. Que la verdad de los juicios se apoyan en evidencias que garantizan la certeza (*mito de la verdad como certeza*).

Así pues, el análisis de la forma lingüística de nuestras vivencias y pensamientos descubre en cada uno de estos tres supuestos su mito correspondiente, a saber, el mito de *lo dado*, el mito del pensamiento *representacionista* y el mito de la *verdad como certeza*. Ahora bien, puesto que no es posible pasar por detrás de la expresión lingüística, como medio de exposición y comunicación del saber (realidad y ciencia se agotan en el lenguaje), es preciso afirmar, de acuerdo con la interpretación de Rorty, lo siguiente:

1. Frente al mito de lo dado, es preciso decir que no hay experiencias *sin interpretación*. Que no hay experiencias que sean sólo accesibles sólo privadamente. Que, por tanto, toda experiencia tiene que estar sometida al enjuiciamiento público o a la corrección.

2. Frente al mito del pensamiento representacionista, Rorty señala que el conocimiento de objetos no es un modelo suficiente para el saber, para la ciencia, sino que el conocimiento de estados de cosas debe estar articulado en *proposiciones*.

3. Frente al mito de la verdad como certeza, hay que decir que la verdad no es un estado de conciencia que se confunda con el criterio de evidencia (claridad y distinción) en la génesis de las representaciones, sino que la verdad es una propiedad de los enunciados, propiedad que tiene que ser justificada mediante *razones*.

Rorty une esta crítica a la Filosofía de la conciencia con el objetivo más profundo de *radicalizar* el giro lingüístico. Quiere poner de manifiesto las nuevas perspectivas que se abren a la filosofía del lenguaje, cuando ésta se abstiene, de una vez por todas, de imitar a la filosofía humeana y kantiana. En efecto, el enfoque semántico de la Filosofía del lenguaje lo único que hace es convertir la relación sujeto-objeto en la relación oración-hecho (sentido-referencia), de tal modo que, en la perspectiva de Rorty “las respuestas semánticas permanecen prisioneras de las problemáticas mentalistas”⁹. En efecto “en la medida en que la exposición (*Darstellung*) de estados de cosas, así como la representación (*Vorstellung*), de objetos –ambas cosas se denominan en inglés *representation*– siguen concibiéndose como una relación bivalente, el giro lingüístico deja intacto el “espejo de la naturaleza” como metáfora del conocimiento del mundo¹⁰.

Pues bien, frente a esta postura débil de la Filosofía del lenguaje, Rorty quiere agotar el espacio conceptual abierto por aquella que, en este sentido, sustituye la relación bivalente entre sujeto representador y objeto representado por la relación

⁹ *O.c.*, p. 229.

¹⁰ *Ibid.*

trivalente de “la expresión simbólica que establece un estado de cosas para una comunidad de interpretación”¹¹. Es decir, tres elementos: los objetos, el lenguaje y la comunidad de interpretación. De este modo, el mundo objetivo deja de ser algo que tenga que ser representado, deja de ser referencia objetiva, para convertirse meramente en un punto de referencia común de un proceso de entendimiento entre miembros de una comunidad de comunicación que se entienden unos con otros sobre algo.

De este modo, los hechos comunicados están en correlación con el mismo proceso de comunicación, del mismo modo que la presuposición de un mundo objetivo no puede separarse del *horizonte interpretativo*, en el que ya siempre se mueven los *participantes* en la comunicación. Así se supera el modelo semántico (correspondencia oraciones-hechos) y se radicaliza el giro lingüístico mediante la única forma de superar el modelo epistemológico del mentalismo (modelo del espejo de la naturaleza), a saber, el giro pragmático.

2.3. *Uso comunicativo del lenguaje*

A Habermas le interesa evaluar la cuestión de si Rorty lleva a cabo de forma correcta la ampliación pragmática del giro lingüístico. En efecto, desde el momento en que se remiten las cuestiones epistemológicas (conocimiento, verdad, sujeto, objeto ...) no al lenguaje como forma gramatical de expresión, sino a su uso comunicativo, emerge el ámbito de la múltiple red de interacciones y tradiciones comunes, es decir, el espacio público de un mundo de vida intersubjetivamente compartido por aquellos que utilizan un mismo lenguaje:

Pongamos la comunicación, el diálogo entre personas, en el lugar de la confrontación, del estar frente a frente de personas y estados de cosas, y podremos así prescindir del espejo de la naturaleza¹².

El modelo epistemológico de la *comunicación* permite comprender el hecho de que no hay ningún acceso inmediato a objetos que sean independientes de la pragmática lingüística, esto es, de nuestras prácticas de entendimiento común y del contexto lingüísticamente constituido de nuestro mundo de la vida. El modelo semántico conduce al fracaso: “Elementos de lo que llamamos “lenguaje” o “mente” penetran tan profundamente en lo que llamamos ‘realidad’ que el auténtico proyecto de

¹¹ *Ibidem*.

¹² *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. cit., p.162.

representarnos a nosotros mismos como ‘cartógrafos’ de algo ‘independiente del lenguaje’ está desde el principio fatalmente condenado al fracaso.”¹³

Para Rorty, la expresión “estar en contacto con la realidad” debe traducirse en términos de “estar en contacto con una comunidad humana”, de tal manera que desaparezca totalmente el concepto de intuición (sensible, intelectual, eidética) como modelo del conocimiento y de la verdad, al mismo tiempo que el modelo del conocimiento y de la verdad como correspondencia entre el objeto representado y la representación en el yo o conciencia. En la tradición racionalista idealista esta correspondencia ha funcionado de diversos modos: “Ego cogito cogitata” (Descartes), “el *Yo pienso tiene que poder* acompañar todas mis representaciones” (Kant), “Ego cogito cogitatum” (Husserl).

Lo específico del giro pragmático es que la autoridad epistémica de la primera persona del singular que inspecciona su interior, se traslada a la primera persona del plural, al *nosotros* de una comunidad de comunicación ante la cual cada uno justifica sus propias ideas. Y este *nosotros* es preciso interpretarlo en clave empirista, pues para Rorty conocimiento y verdad es aquello que es aceptado como *racional*, según criterios de nuestra comunidad.

Habermas pone de manifiesto el hecho de que en el paradigma de la Filosofía del lenguaje ocurre algo semejante a lo que ya había sucedido en el ámbito de la filosofía de la conciencia. Lo mismo que la tradición empirista (Locke-Hume) había referido sus reflexiones mentalistas a las conciencias de las personas empíricas, y la tradición idealista (Kant-Hegel) a la conciencia en general, en la Filosofía del lenguaje hay una línea que refiere las reflexiones lingüísticas hacia comunidades de comunicación en general (Apel-Habermas) y otras hacia la praxis social habitual de cada una de nuestras comunidades (Rorty)¹⁴.

En definitiva, todo saber es falible y, por tanto, en caso de problematización necesita justificación. Y así resulta que tan pronto como el criterio para la objetividad del conocimiento pasa de la certeza privada a la práctica pública de la justificación, la verdad se convierte en un concepto trivalente: realidad, lenguaje, comunidad.

¹³ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990, p. 28. *Apud* Jürgen Habermas: *Verdad y justificación*. Ed. Trotta. 2002. p. 230.

¹⁴ En este contexto tiene sentido el siguiente texto de Rorty: “Si se considera el conocimiento, no como el empeño en representar la naturaleza, sino como dependiente de la práctica lingüística y del entorno social, es de esperar que abandonemos la idea de una metapráctica que aporte una crítica de todas las formas posibles de práctica social”, *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. cit., p.352.

3. Verdad y justificación

La realidad se da en el lenguaje, en los enunciados, en las proposiciones. Fuera del círculo del lenguaje no hay nada. Lenguaje y realidad son indisolubles. No podemos distinguir lo que de hecho (real) hace verdadero a un enunciado, de las reglas semánticas que establecen las condiciones de verdad del mismo:

Sólo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real sólo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero¹⁵.

Como dice Tugendhat ser es *ser veritativo*. Y dado que la verdad de las creencias o de las oraciones, a su vez, sólo pueden fundamentarse con ayuda de otras creencias u oraciones, no podemos escapar del círculo de nuestro lenguaje. Según Habermas, ello da lugar a un concepto *antifundamentalista* de conocimiento y a un concepto *holista* de justificación. El conocimiento se define como creencia verdadera adecuadamente justificada.

Por supuesto que esto no significa que la coherencia de nuestras creencias sea suficiente para explicar el concepto de verdad. Es cierto que, dentro del paradigma lingüístico, la verdad de un enunciado ya no puede concebirse como la correspondencia con algo en el mundo, pues entonces tendríamos que “salirnos del lenguaje” mediante el lenguaje. No podemos comparar la expresión lingüística con un trozo de realidad “desnuda” o no interpretada, con un referente no lingüístico. De hecho, el primer concepto de verdad de un enunciado debe entenderse como el de coherencia con otros enunciados o como *aseverabilidad justificada* dentro de un sistema articulado de afirmaciones. Ahora bien, las relaciones entre verdad y justificación es preciso plantearlas desde los tres niveles de reflexión que agotan la correspondencia entre lenguaje y realidad:

- a) Desde la solución deflacionista: si ya estamos en el mundo objetivo, la verdad de lo que creemos debe ser independiente de nuestro creer en ello. La verdad no tiene una naturaleza que pueda ser explicitada, si bien es necesario seguir admitiendo una intuición realista.
- b) Desde la solución contextualista: nuestras creencias en el mundo objetivo están plenamente justificadas a partir de las condiciones empíricas que la práctica social e histórica nos ofrece.
- c) Desde la solución epistémica: la verdad es la magnitud límite de un proceso de justificación que tiene su fundamento en las condiciones ideales de la racionalidad humana.

¹⁵ Habermas, J., *Verdad y justificación*. Ed. cit., p. 237.

3.1. Solución deflacionista y superación del escepticismo

Como individuos socializados que somos, nos encontramos ya siempre en el horizonte lingüísticamente abierto de nuestro mundo de la vida. Ello implica un trasfondo incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas y prácticamente acreditadas que convierte en *sin-sentido* una duda total acerca del mundo. Así pues no es posible la caída en el escepticismo.

El lenguaje –del que no podemos salirnos– no tiene que ver con la relación sujeto representador-objeto representado (interno-externo) de la filosofía de la conciencia. No hay dualismo que tenga que ser superado y, por tanto, no hay la tentación de convertir el mundo externo en una ilusión, sino que el problema que tiene que ser aclarado es la relación entre justificación y verdad.

De acuerdo con ello, es preciso decir que el giro pragmático anula toda posibilidad de escepticismo. Y la razón es muy simple; en la práctica cotidiana no podemos utilizar el lenguaje sin actuar:

El giro pragmático le quita toda base a este escepticismo. La razón es muy simple: en la práctica cotidiana no podemos utilizar el lenguaje sin *actuar*. El habla misma tiene lugar en el modo de actos de habla que, a su vez, están insertos en plexos de interacción y están entrelazados con acciones instrumentales. En tanto que actores, es decir, como sujetos que interactúan e intervienen en el mundo, estamos ya en contacto con cosas sobre las que podemos hacer enunciados. Los juegos del lenguaje y las prácticas están *entretelados* unos con otras.¹⁶

Así, desde el punto de vista de la Filosofía del lenguaje, se confirma el hallazgo fenomenológico de Husserl, de que “estamos ya siempre con las cosas”. De ahí que podamos afirmar que la cuestión relativa a la relación interna entre verdad y justificación no es meramente una cuestión epistemológica, sino vital. Se trata de explicar por qué a la luz de las evidencias disponibles podemos plantear una pretensión de verdad que apunte más allá de aquello que esté justificado. Lo que está en juego no es una representación correcta de la realidad, sino una *práctica* que no puede quebrarse:

El entendimiento (*Verständigung*) no puede funcionar sin que los participantes se refieran a un único mundo objetivo y con ello establezcan el espacio público intersubjetivamente compartido del que puede diferenciarse todo lo meramente subjetivo.¹⁷

¹⁶ *O.c.*, p. 239.

¹⁷ *Ibid.*

Por su parte, Rorty aboga por una reeducación de la sociedad, a partir de la cual tendríamos que acostumbrarnos a sustituir nuestro deseo de objetividad por el deseo de solidaridad, y siguiendo a W. James no entender la verdad más que como aquello en lo que para nosotros miembros liberales de la cultura y sociedad occidentales es bueno creer.

La verdad no tiene una naturaleza que deba ser explicitada. Ello conduce claramente al *falibilismo*, muy necesario en la investigación científica (conjeturas y refutaciones), pero muy “impráctico” en el mundo de la vida. En el ámbito de la ciencia se puede mantener continuamente un tratamiento hipotético de las pretensiones de verdad controvertidas, porque en este caso estamos ante un proceso de obtención del consenso, al margen de la acción. Sin embargo, esa forma de proceder no puede convertirse en un modelo para el mundo de la vida:

Sin duda, tenemos que tomar decisiones basándonos en informaciones incompletas y los riesgos existenciales como la pérdida de parientes cercanos, la enfermedad, la vejez y la muerte, son la divisa de la vida humana. Pero las rutinas cotidianas descansan, al margen de estas inseguridades, en la confianza sin reservas tanto en el saber de los legos como de los expertos. No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan sólo tomaríamos una sola comida exquisitamente preparada si no estuviéramos seguros de los conocimientos puestos en práctica y no tuviéramos por verdaderos los presupuestos utilizados en su producción y ejecución. La necesidad realizativa de certezas de acción excluye en cualquier caso una reserva de principio frente a la verdad.¹⁸

Así pues, en la línea de W. James, se entiende la verdad como *coherencia*, como un sistema de crédito de nuestras creencias, con lo cual descartamos el escepticismo, por la simple puesta en marcha de las verdades pragmáticas. Examinemos las peculiaridades de esta propuesta.

3.2. Pragmatismo y verdad

Para W. James, la Filosofía consiste en un sentimiento acerca del significado de la vida. Frente al temperamento blando –espíritu selecto– (racionalista, intelectualista, idealista, optimista, religioso, a favor del libre albedrío, monista y dogmático) y al temperamento fuerte –espíritu rudo– (empirista, sensualista, materialista, pesimista, irreligioso, fatalista, pluralista y escéptico), la nueva forma de entender la realidad a la que el filósofo norteamericano denomina *pragmatismo* (“un nuevo nombre para viejas formas de pensar”), se caracteriza por lo siguiente:

¹⁸ *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. cit., p. 245.

Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el extraño nombre de pragmatismo. Puede ser religioso como el racionalismo, pero, al mismo tiempo, mantiene, como el empirismo, el más estrecho contacto con los hechos. Espero ser capaz de transmitirles una opinión tan favorable hacia esta filosofía como la que yo tengo.¹⁹

En este sentido, el *pragmatismo* se nos presenta, en primer lugar, como un *método*, cuya finalidad consistirá en buscar soluciones para las eternas disputas metafísicas acerca del origen espiritual o material del mundo, de su estructura (uno o múltiple), de la libertad o determinación, de la verdad, de la religión, etc. Se trata, pues, de radicalizar una actitud empirista que atiende mucho más a los resultados prácticos que a las disputas teóricas: Ningún resultado en particular, pues, sino sólo una actitud para orientarse, en eso consiste el método pragmático. *La actitud de apartarse de las realidades primeras, los principios, las "categorías" y las supuestas necesidades, y de dirigir las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos*²⁰. Pero, además, consiste, ante todo, en una actitud de *tolerancia y flexibilidad*, de erradicación de dogmas, cánones y prejuicios. Se trata de una actitud crítica que atiende a la experiencia humana y al sano sentido común²¹:

La teoría jamesiana de la verdad se nos presenta, en principio, como una discusión pragmática con la teoría intelectualista, discusión en la que van apareciendo los distintos temas y matices que rodean a la teoría pragmatista del conocimiento y de la verdad. Los términos de ella son los siguientes: pragmatistas e intelectualistas coinciden en considerar a la verdad como una propiedad de las ideas y en referirse a esa propiedad

¹⁹ James, W. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Prólogo, Traducción y notas de R. del Castillo. Alianza, Madrid, 2000, pp.72-73. "En resumen: el pragmatismo amplía el campo para buscar a Dios. El racionalismo se aferra a lo lógico y a lo empírico; el empirismo se aferra a los sentidos externos. El pragmatismo se presta a ambas cosas, a seguir la lógica o los sentidos, y a sopesar las experiencias más humildes y más personales. Si poseen consecuencias prácticas, sopesará las experiencias místicas. Admitirá un Dios que habite en el polvo mismo de los hechos particulares, si le parece un lugar verosímil par encontrarlo". (*O.c.*, p. 85).

²⁰ *O.c.*, p. 85.

²¹ "El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía: la actitud empirista; pero a mi modo de ver, lo hace de una forma más radical y a la vez menos objetable que la hasta ahora adoptada. Un pragmatista da la espalda, con resolución y de una vez por todas, a un montón de hábitos inveterados muy queridos por los filósofos profesionales. Se aparta de la abstracción y de la insuficiencia de las soluciones verbales, de las malas razones *a priori*, de los principios inmutables, de los sistemas cerrados y de los pretendidos "absolutos" y "origenes". El pragmatista se vuelve hacia la concreción y la determinación, se dirige hacia los hechos, hacia la acción y hacia el poder. Esto significa el predominio de un temperamento empirista y un sincero abandono del temperamento racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la naturaleza, y también una actitud contraria a los dogmas, a la artificialidad y a la falsa pretensión de poseer la verdad de forma concluyente." *O.c.*, p. 83.

con el término *adecuación*, esto es, adecuación a la realidad. Las diferencias aparecen en los modos de entender esa adecuación.

El *intelectualismo* (racionalismo, idealismo...) interpreta la adecuación de un modo estático y especulativo, esto es, contemplativo. Estamos, en este caso, ante la teoría de la verdad como *copia* de la realidad:

Pero la gran suposición de los intelectualistas es que la verdad consiste esencialmente en una relación estática e inerte. O sea, según ellos, cuando logramos hacernos una idea verdadera sobre algo, se ha llegado al término de la cuestión. Estamos en posesión de algo, ya hemos obtenido *conocimiento*, hemos cumplido el destino de nuestro pensamiento. Estamos donde debemos estar mentalmente; hemos obedecido nuestro imperativo categórico; y no necesitamos ir más allá de esta culminación de nuestro destino racional. Epistemológicamente, nos encontramos en un equilibrio estable.

El pragmatismo, por su parte, suelta su pregunta acostumbrada. ‘Concedamos que una idea, o una creencia, sea verdadera’, dice. ‘Muy bien, pero ¿qué diferencia concreta supone para la vida real de un individuo el que sea verdadera? ¿Cómo se realizará la verdad? ¿Qué experiencias resultarán diferentes de las que se producirían si la creencia fuera falsa? En suma: ¿qué valor en efectivo tiene la verdad en términos de experiencia?’²²

Por el contrario, para la concepción pragmatista, la verdad *acontece a una idea*. Llega a ser cierta como *resultado*. Se hace cierta por los acontecimientos. La verdad es, en efecto, un *proceso*, un *suceso*, a saber, el proceso de *verificarse*, de *verificación*. Su validez consiste en el proceso de *validación*:

En el momento mismo en que el pragmatismo plantea esta pregunta, ya tiene delante la respuesta: *las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no*. Ésa es la diferencia práctica que para nosotros supone tener ideas verdaderas; ése es, por tanto, el significado de la verdad, pues es todo por relación a lo que entendemos la verdad. Ésta es la tesis que he de defender. La verdad de una idea no es una propiedad estancada e inherente a sí misma. La verdad *acontece* a una idea. *Se hace* verdadera. Los hechos *hacen* verdadera. Su veracidad es realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*.²³

²² *O.c.* p. 170.

²³ *O.c.* pp. 170-171. Pero ¿qué significan pragmáticamente las propias palabras “verificación” y “validación”? Volvemos a lo mismo: significan ciertas consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Es difícil encontrar una frase que caracterice mejor estas consecuencias que la definición corriente del acuerdo con la realidad, pues justamente son esas consecuencias lo que tenemos en mente cuando decimos que nuestras ideas “están de acuerdo” con la realidad. Mediante los actos y las demás ideas que provocan, las ideas nos guían hasta o hacia otros sectores de la experiencia con los cuales sentimos que concuerdan las ideas originales –sentimiento que se halla al alcance de nuestras posibilidades–. Las conexiones y transiciones nos llegan punto por punto, de modo progresivo, armonioso, satisfactorio. Y esta función de orientación acorde es lo que entendemos por verificación de una idea.” (*Ibid.*).

Así pues, ideas o creencias verdaderas son aquellas que podemos asimilar, corroborar o verificar. Ideas o creencias falsas son aquellas que no permiten tal corroboración. La verdad introduce en el contenido de la idea el hecho de ser verificable y *actuable*, de tal modo que la *actuabilidad* se convierte en un criterio pragmático de distinción entre ideas verdaderas e ideas falsas. La actuabilidad es algo que solo pueden alcanzar las ideas verdaderas.

Frente a la posición intelectualista, el *pragmatismo* tiene a su favor el hecho de que el número de verdades directamente verificadas o verificables, es infinitamente menor que el de verdades no verificadas, ni directamente verificables, pero que, sin embargo, sí pueden ser indirectamente verificables. Con acertada metáfora, W. James dice que la verdad descansa en un sistema de crédito:

En su mayor parte, la verdad vive realmente de un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias “circulan” mientras nada les ponga en entredicho, igual que los pagarés bancarios “circulan” mientras nadie los rechace. Pero todo esto remite a verificaciones frente a frente en alguna parte, sin las cuales la fábrica de la verdad se derrumbaría como un sistema financiero que careciera de una garantía de liquidez. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa, y yo acepto su verificación de otra. Comerciamos con nuestras respectivas verdades, pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pies de toda la superestructura.²⁴

De ahí se puede deducir el hecho de que los procesos indirectamente o potencialmente verificables sean tan verdaderos como los que se verifican en realidad. Es el propio análisis de la experiencia el que nos impone una ampliación y liberación del concepto de adecuación:

La abrumadora mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite una verificación directa o frente a frente por ejemplo, las de la historia pasada, como la de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede remontarse lingüísticamente, o verificarse indirectamente, mediante las prolongaciones presentes o los efectos de lo que el pasado albergó. Sin embargo, si nuestras ideas sobre el pasado concuerdan con estas formulaciones lingüísticas y esos efectos, podemos saber que son verdades. *Tan cierto como que hubo un tiempo pasado*, igual de cierto es que hubo un Julio César que existió, e igual de cierto que hubo monstruos antediluvianos, cada uno en su propio momento y circunstancia. Que hubo tiempo pasado lo garantiza su coherencia con todo lo presente. Tan cierto como que *hay* presente, así de cierto es que *hubo* pasado.²⁵

Así pues, el estricto concepto de *adecuación* y de *copia*, no es sino un caso particular de un concepto mucho más amplio, a saber, el concepto de *guía*, *conducción* u *orientación*:

²⁴ O.c. p. 175.

²⁵ O.c. pp. 179-180.

Ésta es la manera amplia y laxa en la que el pragmatista interpreta la palabra “acuerdo”. La trata de un modo enteramente práctico y le permite abarcar todo proceso de conducción desde una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Sólo así puede decirse que las ideas “científicas”, aun volando más allá del sentido común, están de acuerdo o concuerdan con sus realidades. Como ya he dicho, es *como si* la realidad estuviera hecha de éter, átomos o electrones, pero no debiéramos pensarlo así de literalmente. Nunca se ha tratado de que el término “energía” represente algo “objetivo”. Sólo es una manera de medir la superficie de los fenómenos, con el fin de conectar sus cambios en una fórmula sencilla.²⁶

En este sentido, llamamos verdaderos a aquellos pensamientos que están inspirados en un momento de la experiencia. Esto es, que antes o después van a ser guiados por la experiencia. La verdad tiene que estar indisolublemente ligada a la idea de “ser-guiado” o “ser-conducido” por un momento de la experiencia a otros momentos de la misma experiencia que sean valiosos:

Al frente de esta corriente de lógica científica aparecen los Sres. Schiller y Dewey con su explicación pragmatista de qué significa la verdad aquí o allá. Miremos donde miremos –dicen estos profesores– la “verdad” en nuestras ideas y creencias significa lo mismo que en la ciencia. No consiste –dicen– más que en lo siguiente: *las ideas (que en sí mismas no son sino partes de nuestra experiencia) se hacen verdaderas justamente en la medida en que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia*, a integrarlas y a transitar entre ellas mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de fenómenos particulares. Toda idea sobre la que, por así decir, podamos cabalgar; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así –digo– es verdadera justamente por todo eso, verdadera a esos efectos, verdadera *instrumentalmente*. Éste es el enfoque “instrumental” de la verdad que se ha enseñado con tanto éxito en Chicago y que se ha difundido tan brillantemente en Oxford; la idea de que la verdad de nuestras ideas consiste en su capacidad para ‘funcionar’.²⁷

De este modo, W. James otorgará un nuevo sentido a los conceptos intelectuales de conocimiento, verdad y adecuación. Para el pragmatista, *conocer* va a consistir en un modo de entrar en relaciones fructíferas con la realidad, y la *verdad* estará ligada a aquellos pensamientos que nos guían hacia una orientación benéfica con esa misma realidad. Conocimiento y verdad van unidos a la idea de una *conducción*, guía y orientación que tenga un valor efectivo para los individuos. De ahí que la verdad como *relación* no se establezca entre ideas y realidades no humanas, sino que emerja entre las distintas partes de la experiencia, a saber, entre las partes menos

²⁶ O.c., p. 180.

²⁷ O.c., pp. 87-88.

fijas de la experiencia que actúan como predicados, y las otras partes, relativamente más fijas que actúan como sujetos: “La verdad puramente objetiva, la verdad en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la función de proporcionar satisfacción humana al casar las partes previas de la experiencia con otras más nuevas, no hay por donde encontrarla. Las razones por las que llamamos verdaderas a las cosas es la razón por las que *son* verdaderas, pues ‘ser verdadero’ sólo *significa* desempeñar esa función de casamiento.”²⁸

Así pues, para la concepción pragmatista *la experiencia está en mutación* y se comprende desde el *futuro*, mientras que para la intelectualista la realidad está hecha y se comprende desde el pasado. Para la primera, la verdad tiende a confundirse con lo *valioso*, y en este sentido, *la verdad es un nombre para clasificar toda clase de valores definidos que actúan en la experiencia*²⁹.

Cuando una idea se cumple y puede verificarse, es indiferente decir de ella que es útil porque es verdadera, o que es verdadera porque es útil. Ambas frases significan lo mismo:

Soy consciente de la extrañeza que debe producir en algunos de ustedes oírme decir que una idea es “verdadera” mientras resulte de provecho para nuestras vidas. Pero tendrán que admitir de buena gana que, en la medida en que procure provecho, es *buena*. Si lo que hacemos con su ayuda es bueno, me concederán que, en esa medida, la idea misma ha de ser buena, puesto que poseerla hace que estemos mejor. Pero, dirán ustedes, ¿no es un uso extraño e indebido de la palabra “verdad” llamar “verdaderas” a las ideas por esa razón? (*Pragmatismo*, p.98).

Para que algo sea verdadero, tiene que ser verificable, y que, además, no entre en confrontación con el cuerpo de verdades, heredadas o adquiridas, que el individuo ya posee:

Acabo de decir que lo que nos resulte mejor creer es verdadero *a menos que la creencia ocasionalmente entre en conflicto con algún otro beneficio vital*. Ahora bien, en la

²⁸ *O.c.*, p. 91.

²⁹ “¡Qué exquisito contraste entre tipos de mentalidad! ¿No? El pragmatista se aferra a los hechos y a las cosas concretas, observa la verdad tal como funciona en casos particulares y generaliza. Para él, la verdad se convierte en una etiqueta para clasificar todo tipo de valores funcionales específicos dentro de la experiencia. Para el racionalista, la verdad persiste como una pura abstracción a la que debemos adherirnos con el solo dictado de su nombre. Cuando el pragmatista se propone mostrar en detalle exactamente *por qué* debemos adherirnos a su dictamen, el racionalista es incapaz de reconocer los hechos concretos de los que deriva su propia abstracción. Nos acusa de *negar* la verdad, mientras que nosotros sólo hemos intentado indicar exactamente por qué la gente la sigue y siempre debe ser guiada por ella. El ultrarracionalista de turno se estremece ante lo concreto: sin lugar a dudas, en igualdad de condiciones, prefiere lo pálido y espectral. Si se le ofrecieran dos universos, siempre preferiría el esquema desnudo en vez de la rica espesura de la realidad. Es mucho más puro, más claro, más noble.” (*O.c.*, pp.93-94).

vida real ¿con qué beneficios vitales se halla más expuesta a chocar cualquiera de nuestras creencias particulares? ¿Con qué, sino con los beneficios vitales aportados por *otras creencias*, cuando éstos demuestran ser incompatibles con los primeros? En otras palabras, el mayor enemigo de cualquiera de nuestras verdades puede serlo el resto de nuestras verdades.³⁰

La verdad de la ciencia es aquella que nos proporciona la *máxima satisfacción*. En este sentido, no difiere, en lo esencial, de los bienes, de la salud o de la riqueza³¹. En definitiva, según W. James, las doctrinas tradicionales acerca de la relación de verdad, tales como la teoría de la correspondencia, o la teoría de la verdad como copia, o la teoría de la coherencia, se derivan de una matriz común, a saber, la teoría pragmatista de la verdad, teoría que introduce los dos polos de la relación, ideas y realidad, en un *círculo común de experiencia* en constante mutación, en el interior del cual *hechos y proposiciones* se transforman entre sí, mutua, correlativa e interdependientemente, pero sin llegar nunca a confundirse: “Las verdades emergen a partir de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y a ellos se añaden; y esos hechos, nuevamente, crean o revelan (da igual la palabra) una nueva verdad, y así indefinidamente. Por su parte, los “hechos” mismos no son *verdaderos*; simplemente *son*. La verdad es la función de las creencias que parten y terminan entre ellas.”³²

3.2. Solución contextualista. Naturalización de la razón lingüística

Rorty como “ateo de una cultura predominantemente religiosa” tiene que emprender el diagnóstico de la decadencia de la metafísica occidental. Para ello propone una reeducación en los nuevos valores de la cultura occidental, específicamente según el modelo de la conversión del concepto de verdad en *solidaridad*. Ante esta cuestión, Habermas somete el programa de reeducación rortyano a dos preguntas que podríamos formular así:

³⁰ *O.c.*, pp. 99-100.

³¹ “Idénticos porqués existen en el caso de la riqueza y la salud. La verdad no reclama otra clase de exigencias, ni impone otra clase de deberes que los que reclaman la salud y la riqueza. Todas esas exigencias son condicionales; los beneficios concretos que obtenemos es lo que queremos dar a entender cuando calificamos de deber a nuestra búsqueda. En el caso de la verdad, las creencias no verdaderas funcionan a la larga tan perniciosamente como beneficiosamente lo hacen las verdaderas. Hablando en abstracto, puede decirse que la cualidad “verdadera” se vuelve absolutamente valiosa y la cualidad “no verdadera” absolutamente condenable: a la primera se la puede considerar buena, a la otra mala, incondicionalmente. Debemos pensar lo verdadero y debemos rechazar lo falso, imperativamente.” (*O.c.*, pp.189-190).

³² *O.c.*, p. 186.

1. ¿Es posible un “poder aprender” que no esté acotado *a priori*, que no esté ya dicho en la comprensión de la tradición occidental? ³³.
2. ¿En qué se convierte el carácter normativo de la razón cuando, como darwinistas, la naturalizamos?

En cuanto a la primera, el programa de revisión racional de unos prejuicios platónicos hondamente enraizados exige un proceso de aprendizaje que lleva en sí mismo un nuevo vocabulario y unos nuevos criterios. Para Rorty, lo que tradicionalmente se ha llamado la búsqueda de la verdad podría ser descrito como “búsqueda de un acuerdo intersubjetivo sin coacciones entre grupos de interlocutores cada vez más amplios”. De acuerdo con él, esperamos justificar nuestras creencias frente a tantas y cuantas más amplias audiencias sean posibles. No obstante, Rorty, frente a Habermas no quiere que se entienda esto como “un objetivo que siempre va alejándose”, es decir, como una idea regulativa. Muy al contrario, el público ampliado y el contexto más extenso no dejarían de ser solamente otro público y otro contexto, aunque el filósofo americano añada una progresiva extensión y un mayor número de audiencias.

En la perspectiva habermasiana, lo que significa la orientación de Rorty hacia las más variadas audiencias es la puesta en marcha de una *idealización débil* que no resulta nada convincente. En efecto, tan pronto como se elimina el concepto de verdad en favor de una “validez para nosotros” de carácter empírico y dependiente del contexto, se echa en falta un punto de referencia normativo que explicaría porqué un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento para una proposición más allá de las fronteras del propio grupo. De hecho, siempre nos encontramos en el mismo círculo, aunque sea un poco más amplio:

El dato de que el asentimiento de un público cada vez mayor propicia que cada vez tengamos menos miedo a ser refutados presupone ya, precisamente, el interés que tendría que justificarse, a saber, el «deseo de acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible». Si, ‘verdadero’ es justamente aquello que, porque es bueno «para nosotros», puede ser tenido como justificado ‘por nosotros’, no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación. Falta entonces toda razón para una expansión descentrada de la comunidad de justificación, máxime cuando, como Rorty, se define el propio *ethos* como el grupo ante el cual me siento obligado a rendir cuentas³⁴.

¿En qué consiste el asentimiento de los “extraños”? Desde la perspectiva habermasiana, en Rorty no hay justificación normativa, salvo la alusión explicativa de las eventuales propiedades de una *cultura occidental liberal*, en la que nosotros, los

³³ *O.c.*, p. 255.

³⁴ *O.c.*, p. 257.

intelectuales, adoptamos una actitud más o menos antidogmática. Pero incluso Rorty nos asegura que en la práctica tenemos que preferir el propio grupo a pesar de que ello signifique caer continuamente en una justificación circular. Ese es el límite del ironista liberal.

En cuanto a la segunda, Habermas argumenta que cuando las prácticas de justificación de las proposiciones tomadas como verdaderas no se orientan según una idea regulativa de verdad, resulta que no podemos distinguir entre “normas de justificación” y “normas de costumbre”. Y en ese caso, la verdad se puede convertir en un hábito o costumbre. Por ello, Habermas acusa a Rorty de que la sociologización de las prácticas de justificación es consecuencia de una *naturalización de la razón*. En efecto, cuando las normas sociales no están orientadas a la verdad o a la razón, ni siquiera son normas de costumbre, sino que son “hechos sociales” a pesar de que “para nosotros”, la comunidad de justificación relevante, sigan reclamando validez. No obstante, esas normas de racionalidad válidas para nosotros, si no pueden ser justificadas, tienen que ser explicadas. La explicación de Rorty va unida a la concepción de una razón naturalizada.

Rorty recurre a la descripción naturalista de los humanos como seres vivos que desarrollan instrumentos a fin de satisfacer necesidades y adaptarse así, del mejor modo posible, a su entorno. El lenguaje es también un instrumento de este tipo y no un medio para la exposición de la realidad. El lenguaje es nuestro medio de adaptación a la realidad: “No importa si el instrumento es un martillo o un arma, o una creencia o afirmación, el uso de instrumento es parte de la interacción del organismo con su entorno”³⁵.

Así pues, Rorty pone el énfasis no en el carácter normativo de la razón, sino en las operaciones inteligentes que son necesarias para el mantenimiento de una especie que, al actuar, tiene que “habérselas bien” con el mundo. Desde el punto de vista de Habermas, esta autodescripción neodarwinista tiene un precio irónico: “Efectivamente, en tanto que sustituye la ‘descripción correcta de hechos’ por una ‘adaptación eficaz al entorno’, Rorty intercambia un objetivismo por otro: el objetivismo de lo “representado” frente al objetivismo de la realidad instrumentalmente ‘dominada’. Con ello, aunque cambia la dirección de la interacción entre el hombre y el mundo, no varía sin embargo el punto de referencia del *mundo objetivo* como la totalidad de aquellos que podemos o bien ‘exponer’ o bien ‘tratar’”³⁶.

En definitiva, en la autorreflexión habermasiana, la estrategia naturalista de Rorty significa la pérdida de las pautas críticas que funcionan en la vida cotidiana. En su lugar aparece una nivelación categorial en la que nuestras descripciones se hacen insensibles a distinciones que, en la práctica, deberían marcar diferencias. Ejemplos de ello son, la imposibilidad de distinguir entre “persuadir” (mediante y

³⁵ *O.c.*, p. 258.

³⁶ *Ibid.*

aprendizaje y adoctrinamiento) y “convencer” (dar razones) o entre “normas” y “hechos sociales”.

3.3. Solución epistémica. Idealización de las condiciones de justificación

Con el concepto de solución epistémica nos referimos a una específica relación entre verdad y justificación que tiene como fundamento la idealización de las condiciones de justificación. Llámase verdadero a un enunciado cuando puede ser justificado bajo condiciones ideales dadas (Putnam) o a partir de una situación ideal de habla (Habermas) o en una comunidad ideal de comunicación (Apel). En los tres casos llegamos a un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. *Verdadero* es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales. La objeción básica a esta propuesta viene dada desde la dificultad de una conceptualización clara y distinta de ese supuesto estadio ideal. Y se puede plantear en los siguientes términos: si tuviésemos ya un saber completo o definitivo planteado como magnitud límite, desposeído de una cierta falibilidad y sin necesidad de ser complementado, ese saber dejaría de ser humano, puesto que paralizaría toda comunicación o interpretación posterior. Ahora bien, en la experiencia filosófica habermasiana, lo que nos autoriza a mantener un enunciado como verdadero, en los límites de la mente finita, es *la coacción sin coacciones del mejor argumento*. Y esto vale tanto para el ámbito de la acción como para la esfera del discurso.

En el ámbito de la acción, los participantes en el curso de un proceso de argumentación pueden hacer el tránsito de la hipótesis al “enunciado verdadero”, cuando llegan a la convicción de que conociendo todas las informaciones oportunas y después de ponderar todas las razones relevantes, han agotado el potencial de posibles objeciones contra tal enunciado-hipótesis. En ese caso, ya no hay ningún motivo racional para continuar manteniendo una actitud hipotética frente a la pretensión de verdad sostenida respecto de aquél enunciado. En ese momento, una afirmación que se ha desproblematizado así por medios argumentativos y ha sido devuelta al contexto de acción, encuentra su lugar en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido desde cuyo horizonte nosotros, los actores, nos referimos a algo en el único mundo objetivo. De acuerdo con Habermas, no hay intuición realista (impulso platónico), sino que los sujetos que actúan tienen que habérselas con el mundo, tienen que ser realistas en el contexto de su mundo de la vida. Y además están autorizados a serlo, ya que sus juegos de lenguaje y sus prácticas, en tanto que funcionan como resistentes al desengaño “se acreditan en el mismo acto de su ejecución”.

En el caso de los discursos, en cuanto que están liberados de la acción, sólo cuentan los argumentos. Aquí el punto de vista se desvía del mundo objetivo y de los desengaños que sufrimos al tratar con él y se dirige a nuestras interpretaciones

antagónicas sobre el mundo. En esta dimensión intersubjetiva de interpretaciones controvertidas, una afirmación *se acredita* solamente por medio de *razones*, es decir, en la instancia de las refutaciones posibles y no en la de los desengaños experimentados por la práctica. Se trata de una orientación a la verdad incondicional que obliga a los participantes a la argumentación a suponer condiciones ideales de justificación, que son un reflejo de la diferencia entre *creer* y *saber*. Ello lleva consigo una interrelación entre discurso y mundo de la vida (verdad y saber) y mantiene despierta entre los participantes en la argumentación la *conciencia de falibilidad* de nuestras interpretaciones.

De hecho, los actores que, como participantes en la argumentación, han hecho la experiencia de que ninguna convicción está segura ante la crítica, desarrollan también en el mundo de la vida una actitud crítica frente a aquellas convicciones que se han manifestado como problemáticas. De este modo, los discursos están insertos en el mundo de la vida. En la acción las convicciones juegan un papel distinto que en el discurso y se “acreditan” de forma distinta en un sitio que en otro:

Sólo el entrecruzamiento de estos dos roles pragmáticos distintos –que pone en juego, en plexos de acción y en discursos, aquel concepto de verdad ‘de rostro jánico’– puede explicar por qué una justificación lograda en nuestro contexto habla en favor de la verdad (independiente del contexto) de la creencia justificada. De la misma forma que, de un lado, el concepto de verdad permite la traducción de certezas de acción quebradas en enunciados problematizados, el mantenimiento de una orientación a la verdad permite, por otro lado, la *retraducción* de afirmaciones discursivamente justificadas en renovadas certezas de acción³⁷.

En el mundo de la vida los actores dependen de las certezas de acción. Tienen que habérselas con un mundo que se supone objetivo y, por ello, tienen que operar con la distinción entre creer y saber. Existe la necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que incondicionalmente es tenido por verdadero. Este modo de lo “incondicionalmente tenido por verdadero” se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, las cuales apuntan más allá del contexto de justificación en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación, con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación. En definitiva, acción y discurso se entrelazan en la acción comunicativa:

Por eso el proceso de justificación puede orientarse a una verdad que, *aun trascendiendo el contexto, sin embargo es siempre operativa en la acción*. La función de la validez de los enunciados en la práctica cotidiana explica por qué la resolución discursiva de pretensiones de validez puede ser interpretada al mismo tiempo como satisfacción de

³⁷ O.c., p. 253.

una necesidad pragmática de justificación. Esta necesidad de justificación que pone en marcha la transformación de certezas de acción quebradas en pretensiones de validez problematizadas sólo puede ser satisfecha, sin embargo, mediante la retraducción de las creencias discursivamente justificadas en verdades que orientan la acción³⁸.

Antonio M. López Molina
Departamento de Filosofía IV
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
amlm@filos.ucm.es

³⁸ *O.c.*, p. 254.