

Karl-Otto Apel
**Teoría de la verdad
y ética del discurso**

Introducción de Adela Cortina

Paidós / I.C.E. - U.A.B.



Apel

PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*

Karl-Otto Apel

Teoría de la verdad
y ética del discurso

Introducción de Adela Cortina

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Teoría de la verdad y ética del discurso

Título original: "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit
und Letztbegründung",
en *Philosophie und Begründung*

Publicado en alemán por Suhrkamp, Francfort del Main y
*Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische
Transformation der Ethik Kants* (inédito)

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.^a edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987 by Suhrkamp, Francfort del Main

© Karl-Otto Apel

© de esta edición,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-657-3

Depósito Legal. B-5.493/1991

Impreso en Hurope, S.A.,

Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. <i>Adela Cortina</i>	9
1. Un humanismo cuasirrenacentista	9
2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita	14
3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo	16
4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana	19
5. Verdad y fundamentación última	22
6. Una ética dialógica de la responsabilidad	26

TEORIA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última	37
I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título?	37
II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce	39
III. El falibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante	44
IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría posibilista del conocimiento o de la ciencia	63
V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido	111
VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad	137

Título original: "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit
und Letztbegründung",
en *Philosophie und Begründung*

Publicado en alemán por Suhrkamp, Francfort del Main y
*Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische
Transformation der Ethik Kants* (inédito)

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.^a edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987 by Suhrkamp, Francfort del Main

© Karl-Otto Apel

© de esta edición,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e

Instituto de Ciencias de la Educación

de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-657-3

Depósito Legal. B-5.493/1991

Impreso en Hurope, S.A.,

Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. <i>Adela Cortina</i>	9
1. Un humanismo cuasirrenacentista	9
2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita	14
3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo	16
4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana	19
5. Verdad y fundamentación última	22
6. Una ética dialógica de la responsabilidad	26

TEORIA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última	37
I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título?	37
II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce	39
III. El falibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante	44
IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría posibilista del conocimiento o de la ciencia	63
V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido	111
VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad	137

La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant	147
I. La comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso	147
II. La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia	159

FALIBILISMO, TEORIA CONSENSUAL DE LA VERDAD Y FUNDAMENTACION ULTIMA

I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título?

En el título de mi exposición he reunido tres conceptos o posiciones de la filosofía actual para someter a discusión su relación mutua. Pero, para mí, lo atractivo del tema estriba en la circunstancia de que la relación mutua entre estos tres conceptos me parece ser totalmente diferente de la que se supone habitualmente. Así, se supone —por ejemplo los «racionalistas críticos»— que una teoría del conocimiento *falibilista* y consecuente no es compatible ni con una *teoría consensual* de la verdad ni con cualquier forma de *fundamentación* filosófica *última*. Otros —por ejemplo, los pragmatistas— suelen suponer que *falibilismo* y necesidad de *consenso* se implican mutuamente, pero ambos excluyen la necesidad y posibilidad de una *fundamentación última*. Finalmente, incluso puede haber partidarios bienintencionados de la pragmática trascendental que piensen que la *fundamentación última* de la idea del *consenso veritativo último* no se puede conciliar con la idea del *falibilismo consistente*.

Por el contrario, quisiera representar a continuación la tesis de que los tres conceptos o posiciones que se han mencionado se presuponen o se exigen mutuamente. Esto quiere decir que al principio metodológicamente relevante del *falibilismo*, perteneciente a la teoría del conocimiento y de la ciencia, no corresponde, en mi opinión, como complementación metodológicamente relevante, una teoría de la verdad como *correspondencia*, en el sentido del *realismo metafísico*, sino una teoría del *consenso* que explique

el sentido semántico-pragmático de la verdad mediante la idea reguladora de un acuerdo, último y sobre el que ya no se discute más, de una comunidad ilimitada de investigadores. (Aquí, quisiera hacer valer, frente a la concepción de Popper, el carácter idénticamente originario de la teoría del falibilismo y la del consenso en el sentido de Charles Peirce, fundador de ambas concepciones.) El concepto de falibilismo, así como el discurso con sentido acerca del consenso o la disensión fundados, implican también, en mi opinión, que hay *presupuestos* de este uso del concepto acerca de los cuales no se puede dudar: con otras palabras, baremos o condiciones normativas de posibilidad de la duda, la crítica y la refutación, en el sentido de una *fundamentación última pragmático-trascendental* de la teoría del conocimiento y de la ciencia. Si se puede mostrar finalmente que hay presupuestos indiscutibles no sólo para la ciencia sino para toda argumentación falible y al tiempo susceptible de consenso y, por tanto, para todo pensamiento con pretensión de validez, entonces resulta, a mi juicio que, en general, es posible una fundamentación última pragmático-trascendental de la filosofía.

En la planificación de mi estrategia de argumentación puedo aprovechar la circunstancia de que a la relación sistemática de explicación e implicación que yo he afirmado entre los tres conceptos tematizados corresponde exactamente también una dialéctica histórica de su descubrimiento: así, en primer lugar, Charles Peirce formuló el principio del *falibilismo* de la ciencia empírica en un contexto en el que, a la vez, ha fundamentado la teoría metodológicamente relevante de la verdad como consenso, considerándola como implicación de una teoría falibilista de la ciencia. Más tarde, —después de que Karl Popper renovara el principio del falibilismo— yo mismo propuse el *principio pragmático-trascendental de la fundamentación última* como respuesta a la pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de la duda válida y también de

la ciencia falibilista.¹ A continuación quiero reconstruir también la problemática al hilo de la gradación de esta dialéctica histórica.

II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce

Charles Peirce introdujo explícitamente el principio del *falibilismo* por primera vez en 1897, en un artículo titulado «Fallibilism, Continuity and Evolution», aunque ya lo había defendido previamente en su «Logic of Inquiry».² Como indica el título del artículo citado, el contexto del principio del falibilismo —de forma parecida a como ocurre en Popper— está formado por una teoría *evolutiva* del saber y por una teoría cosmológica de la evolución comprendida análogamente. Así se indica en Peirce —igual que después en Popper— que no hay que entender el principio *falibilista* como una variante del escepticismo, sino como complemento del «meliorismo» en conexión con el contexto de una teoría del perfeccionamiento a largo plazo de nuestro saber empírico. En este contexto el falibilismo se infiere de dos reflexiones, de las que sólo una tiene su analogía en Popper:

1. Igual que posteriormente Popper, también Peirce hace valer que «un único experimento podría refutar absolutamente una hipótesis por importante que sea» y de aquí que nuestra estrategia investigadora debiera consistir en buscar conscientemente contraejemplos que falsen una teoría o hipótesis.³ Pienso que las últimas concepcio-

1. Véase K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. (Versuch einer Metakritik des "Kritischen Rationalismus")», en Kanitscheider (comp.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, págs. 55-82.

2. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, págs. 1141-1175. Para esto R. Heede, «Fallibilismus», en *Hist. Wörterbuch d. Philosophie*, vol. 2, págs. 894 y sigs. Véase también K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt, 1975, índice de materias.

3. Ch. S. Peirce, *op. cit.*, pág. 7206.

nes en teoría de la ciencia —tales como por ejemplo la de la dependencia de la teoría por parte también de los falsadores y la de la utilidad pragmática de aferrarse a teorías aun en los casos de exceso de anomalías, si es que no se dispone de alternativas— no han alterado seriamente el núcleo del falsacionismo de Peirce y Popper. Por eso el núcleo del falsacionismo metodológico podría ser correcto, pues no representa más que una prosecución metodológicamente consciente de la selección natural en el plano de la evolución del saber (como en el sentido de la máxima de Popper: dejemos que mueran teorías o hipótesis en lugar de hacerlo nosotros mismos). Las posibles críticas o correcciones de la teoría popperiana hechas por Kuhn, Lakatos, Sneed y Stegmüller⁴ podrían ser todas compatibles con el aspecto principal del falsacionismo.

2. Pero a diferencia de Popper, Peirce ha obtenido el principio del falibilismo no sólo desde el punto de vista de un examen casi seleccionista de la *validez* de las hipótesis, sino, además, desde la perspectiva de una teoría normativa, cuasi-trascendental de la *realización* de las hipótesis, en cierto modo en el *context of discovery*. Esto guarda relación con el hecho de que, para Peirce, el *falsacionismo* no asume la función —como en Popper— de ser una alternativa —la única— al *inductivismo* o *verificacionismo*, sino que tiene su lugar en el contexto de una lógica de la investigación que comprende el proceso investigador como una estructura metódica de razonamientos *abductivos*, *deductivos* e *inductivos*. En este contexto, el falibilismo de todos los conocimientos sintéticos deriva de la siguiente circunstancia: el conocimiento sintético —como por ejemplo, los juicios perceptivos— se apoya para su realización en *razonamientos abductivos* y, respecto a su confirmación empírica, en *razonamientos inductivos*. Como estos dos tipos sintéticos de razonamiento no proporcionan una conclusión *obligatoria*, según Peirce, todo conocimiento sintético

4. Véase W. Diederich (comp.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1974.

debe ser *falible*. Esto quiere decir que cuando hemos de sostener como prácticamente «cierta» una convicción, porque basándonos en los criterios de que disponemos no podemos dudar con sentido de ella (una *paper doubt* no cuenta), también en este caso, podemos y debemos sostener, en el plano de la lógica de la investigación, una *reserva falibilista*, y no, ciertamente, en el sentido de que todos nuestros conocimientos, o la mayoría de ellos, pudieran ser falsos, sino en el sentido de que, considerados en su totalidad, algunos podrían ser falsos en tanto que resultan de razonamientos sintéticos.⁵

Desde la inclusión, que hemos bosquejado, del principio *falibilista* de Peirce en la *teoría del razonamiento sintético*, se hace comprensible que el principio peirceano, en lo que atañe al progreso del conocimiento, está vinculado *a priori* a ciertos postulados o ideas reguladoras. (El uso del término *a priori* en este contexto no carece de fundamento; pues, desde luego, Peirce no reconoce, a diferencia de Kant, una *deducción trascendental* de los «principios» de la ciencia natural, aunque sí —y hay que hacerlo notar— una *deducción trascendental de la validez a largo plazo de los procedimientos sintéticos de razonamiento*.)⁶ En Peirce, la conexión entre falibilismo y progreso del conocimiento no consiste sólo, como en Popper, en que se eliminan las hipótesis falsas, sino también en que se debe esperar *a priori* la *convergencia in the long run*, en el sentido de la *aproximación a la verdad*, de los razonamientos sintéticos concretos.

Peirce fundamenta este principio de convergencia mediante un argumento cuasi-trascendental o crítico del sentido: sin la presunción de la convergencia en la verdad de todos los razonamientos sintéticos, nuestros argumentos sobre ese particular no tienen ningún sentido. Sólo podemos definir lo *real*, a diferencia de lo irreal, como lo *cog-*

5. Ch. S. Peirce: *op. cit.*, pág. 5498.

6. Ch. S. Peirce: *op. cit.*, págs. 5318-5356. Para ello Apel, *op. cit.* (en nota n. 2), págs. 95 y sigs.

noscible in the long run sobre la base de la convergencia de los razonamientos.⁷ Peirce ilustra la posibilidad de esta convergencia con el ejemplo de la reconstrucción de un caso de asesinato partiendo de los razonamientos de un sordo y un ciego que pueden llegar, finalmente, al mismo resultado desde evidencias sensibles muy diferentes.⁸ Aquí se clarifica ya que el *realismo* de la teoría de la verdad, que constituye el trasfondo del *falibilismo* en Peirce, no tiene el carácter de una hipótesis metafísica que no se puede fundamentar más, a diferencia del «realismo» de Popper, sino que se fundamenta en la misma lógica normativa de la investigación que —al menos en 1968-1969— debía proporcionar una «deducción trascendental» de los «fundamentos de validez» de los «procesos sintéticos de razonamiento», así como también del conocimiento por experiencia.⁹

Para Peirce, la probable convergencia de los razonamientos sintéticos de diferentes personas y desde distintas evidencias perceptivas no sólo representa la *posibilidad* del conocimiento progresivo de lo real; más bien, un conocimiento teórico completo o suficientemente profundo de lo real presupone, en principio, *la convergencia de los razonamientos sintéticos de todos los miembros de una comunidad ilimitada de investigadores*. Sólo se puede comprender plenamente este postulado si se considera que, según Peirce, los razonamientos sintéticos de cara a la obtención abductiva de conocimiento y a la confirmación inductiva de las hipótesis están vinculados, por principio, con *procesos lingüísticos de interpretación*:¹⁰

7. Véase Apel, *op. cit.* págs. 41 y sigs.

8. Ch. S. Peirce, *op. cit.*, 8. 12.

9. En mi opinión, esto es válido a pesar de que Peirce —de modo parecido a Popper— concibiera posteriormente la metafísica como ciencia de las hipótesis globales. Por lo demás, para Peirce, la metafísica presupone, por su parte, la lógica normativa semiótica de la investigación, tal y como la concibió ya en 1868-1869 como resultado de una reconstrucción crítica de la lógica trascendental de Kant. Véase Apel, *op. cit.*, págs. 159 y sigs.

10. Para lo que sigue véase K. O. Apel, «Von Kant zu Peirce: Die

Así, por ejemplo, toda percepción *de algo como algo* tiene la estructura de un razonamiento abductivo inconsciente:

1. Premisa: eso de ahí... es tal y cual.
2. Premisa: lo que es tal y cual es, por lo general, un A.
3. Conclusión: luego, esto es, ciertamente, un A.

En un razonamiento de este tipo la *primera premisa* representa la *autodonación* (*Selbstgegebenheit*) *no interpretada del fenómeno*: eso que se puede, por ejemplo, fotografiar pero que aún no se puede pensar ni, por tanto, conocer, «como algo». En el mejor de los casos, se puede hacer de eso objeto de un «bautismo originario», en el sentido de Kripke, con la correspondiente definición indexical del nombre de pila; pero, a pesar de eso aún no se ha alcanzado su conocimiento como algo sino que sólo se ha hecho posible —evidentemente— una identificación que se puede transmitir.¹¹ Por el contrario, la *segunda premisa* representa la *posible subsunción de una clase de fenómenos posibles bajo un concepto*, tal y como es factible normalmente por el *uso convencional del lenguaje*. El conocimiento, *qua* percepción interpretativa de algo como algo, en el sentido del *razonamiento abductivo*, es factible gracias a esta posible subsunción; por ejemplo, el juicio perceptivo más o menos seguro: «eso de ahí (o lo que parece tal o cual) es, tal vez, un arbusto (y no una piedra o un perro)». Ese mismo juicio perceptivo puede convertirse en punto de partida de un *razonamiento abductivo* —por ejemplo, en el sentido de una *explicación causal* del hecho percibido; o, también, en punto de partida de un *examen inductivo*— en virtud de las consecuencias experimentables sen-

semiotische Transformation der transzendentalen Logik», en *ibid.*, *Transformation der Philosophie*, vol. II, Francfort, Suhrkamp, 1973, págs. 157 y sigs. (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985), así como también, del mismo autor: «Linguistic, Meaning and Intentionality», en G. Deledalle (comp.): *Sémiotique et Pragmatique* (de próxima aparición).

11. Véase S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell, 1980. También Apel, «Linguistic, Meaning...», *op. cit.*

siblemente y concluibles deductivamente del juicio perceptivo que se presupone correcto. (Si, por ejemplo, la sombra que hemos percibido en la oscuridad como un arbusto echa a correr de repente, entonces era, probablemente, un animal.) Ya ha quedado demostrado que el juicio perceptivo es *falible*, en tanto que se apoyaba en un *razonamiento sintético*.

Hasta aquí, a grandes rasgos, he mencionado lo básico de la fundamentación peirceana del *falibilismo/meliorismo* del conocimiento empírico de lo real en el marco de una teoría de los *razonamientos sintéticos de conocimiento* y de su *convergencia in the long run* que hay que postular. ¿Qué *teoría de la verdad* o, más exactamente, qué explicación del sentido de la verdad se puede coordinar con esta teoría falibilista de la lógica de la investigación?

III. El falibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante

En cierto sentido, la teoría *realista* de la verdad como *correspondencia* no es sólo la intuición básica natural respecto a la verdad de los enunciados, sino que está presupuesta también por todas las teorías de la verdad como su *condición necesaria*, es decir, no sólo la presuponen aquellas teorías que —como en los casos de Aristóteles y Tomás de Aquino— comportan una *metafísica y epistemología realistas*, sino que también la presuponen los representantes de diferentes ontologías o/y epistemologías. Así, por ejemplo, Platón es el auténtico fundador de la *teoría de la correspondencia referida a la verdad de los enunciados*, a pesar de su *metafísica objetivo-idealista*;¹² y, como es sabido, Kant ha explicado que podría concederse la validez de la teoría de la verdad como correspondencia en el sentido de una «explicación del nombre».¹³ En el sen-

12. Véase Platón, *Sofista*, 240-242a y 263b.

13. Véase Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Lógica trascendental,

tido que hemos indicado vagamente aquí, el falibilismo —y no sólo el de Popper, sino también el de Peirce— implica también una *teoría realista de la correspondencia* para la verdad de los enunciados. Pues, junto con la falibilidad del conocimiento, Peirce piensa, precisamente, la posibilidad del error de la realidad. Pero, con esta constatación, apenas se ha dicho nada acerca de la diferencia epistemológica —por ejemplo, criteriológicamente relevante— entre las teorías de la verdad que se han formado a lo largo de la historia (ni acerca de sus motivos), por ejemplo acerca de las diferencias y los motivos de las siguientes teorías que se diferencian de forma ideal:

1. Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico.
2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl.
3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher.
4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty.
5. Teoría semántica de la correspondencia en el sentido de Tarski.
6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper.
7. Formas constructivistas de la teoría del consenso.
8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana.

(He omitido intencionadamente en esta lista la teoría de la «A-letheia» de Heidegger, porque finalmente fue revocada, por el propio autor, en tanto que *teoría de la verdad*, en favor de su función como teoría de la apertura epocal

del sentido que debe preceder a toda posible verdad o falsedad de un enunciado.)¹⁴

A continuación, se trata básicamente de destacar la diferencia, relevante epistemológica y metodológicamente, entre las dos teorías de la verdad coordinadas, hasta ahora, al *falibilismo*: se trata de la diferencia entre la teoría pragmático-trascendental de la verdad como *consenso*, procedente de Peirce, y la teoría *metafísico-realista* de la verdad como *correspondencia*, rehabilitada por Popper. Para hacer comprensible esta diferencia, quisiera tomar postura muy brevemente ante tres puntos de la actual discusión sobre la verdad.

El primero de ellos concierne a las *dificultades* epistemológicas y metodológicas de la *clásica teoría metafísico-realista u ontológica* de la verdad como *correspondencia*. El segundo punto se refiere a la limitada *relevancia criteriológica de la teoría fenomenológica de la verdad* de Husserl. Finalmente, el tercer punto afecta al papel —para Popper manifiestamente importante— de la *teoría semántica de la verdad* de Tarski, en el sentido de una *nueva fundamentación de la teoría de la correspondencia evitando las dificultades tradicionales*.

3.1. LAS APORÍAS DE LA TEORÍA METAFÍSICO-ONTOLÓGICA DE LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA

Las dificultades de la teoría clásica de la *adecuación o correspondencia* se pueden marcar de la forma más drástica a la luz de la diferencia poskantiana entre la *relación sujeto-objeto* del conocimiento y todas las *relaciones* intramundanas *objeto-objeto*. En la teoría clásica de la adecuación, la coincidencia entre el entendimiento o el juicio, por una parte, y las cosas por la otra, se presenta como una *relación ontológica*, como una relación que, desde la vi-

14. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, págs. 76 y sigs.

sión poskantiana de una filosofía crítica de la conciencia, sólo puede ser pensada con una *relación* intramundana *objeto-objeto*. Dicho con otras palabras: si se pregunta por el criterio de existencia de la supuesta coincidencia o adecuación, la respuesta debería darla propiamente un observador que pudiera colocarse fuera de la relación sujeto-objeto del conocimiento y que pudiera enjuiciarla como una relación entre objetos. Pero, lo que ha comprendido fundamentalmente la filosofía crítica de la conciencia frente a la metafísica prekantiana, es que aunque se supone ingenuamente tal enjuiciamiento *externo* de la relación de conocimiento sujeto-objeto, no puede ser realizado, por principio, de forma criteriológicamente relevante: todo intento de realizar el examen tiene que conducir a un *regressus ad infinitum*; pues, de hecho, el examen (de la existencia de la relación de adecuación) sólo puede realizarse mediante juicios que, a su vez, precisan de ese mismo examen. En resumen: nadie puede mirar tras el espejo de los fenómenos y nadie puede examinar la coincidencia —supuesta por la teoría *metafísica* de la correspondencia— entre los fenómenos que se representan o se piensan en los juicios y las cosas-en-sí.

3.2. LA LIMITADA RELEVANCIA CRITERIOLÓGICA DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE LA VERDAD COMO EVIDENCIA (PARA LA CORRESPONDENCIA)

Ciertamente, en el marco de la filosofía trascendental de la conciencia hay una respuesta a esta aporía: una respuesta que evita por completo la suposición *metafísica* de una relación intramundana objetivable y examinable externamente de correspondencia y que, sin embargo, pone de relieve de una forma criteriológicamente relevante el sentido «empírico-realista» —que Kant también presuponía como «concedido»— de la teoría de la correspondencia. Me refiero a la teoría fenomenológica de la verdad

de Edmund Husserl.¹⁵ En ella ya no se trata de una *relación ontológica y externamente objetivable de correspondencia*, sino de la *relación de cumplimiento (Erfüllung)* examinable desde la *perspectiva del sujeto de conocimiento*, entre la intención noemática del juicio y la autodonación (*Selbstgegebenheit*) del fenómeno en cada caso. Un ejemplo que clarifica lo fundamental de esta posición podría ser el siguiente: primero formulo el juicio «La pared que hay detrás de mí es roja», después me vuelvo y constato: mi intención judicativa se ha visto cumplida por la *evidencia* que ha dado el *fenómeno*. Aquí, en una teoría fenomenológica de la verdad como *evidencia* está «superado», en cierto modo, lo básico de la teoría de la *correspondencia*.

Me parece que esta teoría satisface plenamente la condición de una teoría criteriológicamente relevante de la verdad como *Common-sense* en el «mundo de la vida» y en este sentido, muestra de hecho que —como ya se indicó antes— la teoría de la verdad como *correspondencia* contiene una intuición natural fundamental que se presupone en todas las teorías posibles de la verdad. Ciertamente, el funcionamiento no problemático de la teoría de Husserl en el discurso, presupone que todos los participantes en el discurso comparten la *interpretación lingüística* de los fenómenos del mundo de la vida, por lo que aquélla puede ser, obviamente, presupuesta. Esto se aclara inmediatamente si se imagina un fenómeno dado que se puede fotografiar, pero que no se puede interpretar *como algo*, en el sentido de un razonamiento abductivo y de una subsunción lingüístico-conceptual correspondiente. Las personas que han visto el fenómeno, por ejemplo los participantes en una expedición científica, podrían referirse a la foto-

15. Véase E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols. Parte II, cap. 5 (trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1985). Para ello, E. Tugendhat; *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967. Véase también K. O. Apel, «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentales Semiotik», en M. Benedikt/R. Burger (comp.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena 1986, págs. 78-79.

grafía, totalmente en el sentido de la teoría del «cumplimiento» de Husserl y determinar una *coincidencia con la intención de su recuerdo*; pero no podrían decir de lo que se trata, porque falta precisamente la *interpretación lingüística de los fenómenos*, compartida como obvia en el mundo de la vida y, por eso, presupuesta como válida intersubjetivamente.

Este presupuesto, descubierto por el *linguistic-hermeneutic-turn* de la filosofía actual, no fue compartido en modo alguno por Husserl. De aquí que no valorara su teoría de la verdad como *evidencia* como una *teoría del Common sense del mundo de la vida*, en el sentido indicado. Más bien, y en tanto que último clásico de la filosofía trascendental de la conciencia y de su correspondiente *solipismo metódico*, Husserl vio la *base indudable de certeza de la filosofía crítica* en la pura evidencia prelingüística de la autodonación de los fenómenos, sobre todo en la *evidencia apodíctica* de la «esfera residual del ser» del *ego cogito* que sobrevive a toda *epoché*.

Precisamente contra eso —es decir, contra la ilusión de una evidencia *prelingüística*, considerada como *libre de teoría* y que sirva como base de la *fundamentación* filosófica *última*— se dirige, como es sabido, la filosofía actual que ha pasado por el *linguistic-hermeneutic-turn* y, en este contexto, también el «racionalismo crítico» de Popper y sus discípulos.

Ciertamente, hay que señalar que los *semanticistas* y, a su modo, también los popperianos, han ido demasiado lejos en su repulsa de la evidencia fenoménica en el marco de la problemática de la fundamentación. Por ejemplo, no es correcto reducir la *evidencia* a un *sentimiento de evidencia* o *vivencia de certeza* sin ninguna función de fundamentación. Pues si la evidencia fenoménica sólo se puede hacer valer conjuntamente con la vivencia de certeza del sujeto que tiene conciencia de la percepción, entonces la evidencia fenoménica sensible, mediante una fotografía por ejemplo, puede ponerse a la larga en su momento *objetivo* de la *autodonación del fenómeno*, de modo que diferentes

sujetos de conciencia en diferentes momentos del tiempo puedan referirse a la misma evidencia perceptiva. A esto corresponde que la evidencia sólo se puede hacer patente como *mero sentimiento de evidencia* corrigiéndola con la evidencia fenoménica objetiva. Finalmente, el prejuicio *se-manticista* contra la evidencia puede refutarse, también, semióticamente. Entre un juicio proposicional sin evidencia perceptiva y un *juicio perceptivo* existe una diferencia característica que se puede resaltar también semióticamente: a saber, sólo en el juicio perceptivo referido a la evidencia pueden y deben desempeñar su función los signos *indexicales* del lenguaje como «éste», «aquí», «ahora»; y sólo en él se pueden introducir ejemplarmente los predicados —mediante una carga «icónica» de su significado «simbólico», como diría Peirce—; por ejemplo, los predicados «colgar», «caer», «rojo», «verde» e, incluso, «redondo» o «triangular». Por eso es falso decir, como Neurath y Popper, que las proposiciones sólo se pueden fundamentar mediante proposiciones y que la evidencia del fenómeno se debe tomar en consideración nada más que como *causa* psicológica y no como *fundamentación* de las conclusiones sobre «proposiciones-base».¹⁶

Si pensamos en las fotografías no interpretadas de una expedición de descubrimiento como ejemplo de la *pura evidencia fenoménica*, se clarifica, en mi opinión, el siguiente punto: la *pura evidencia* del fenómeno representa ya totalmente un criterio de verdad, en el sentido de que ya puede confirmarse la pura correspondencia entre nuestra intencionalidad de conciencia y la cosa misma: la *Mind-to-world direction of fit*, como dice Searle.¹⁷ Pero, por el hecho de

16. Véase K. Popper, *Logik der Forschung*, Tubinga, 1969, pág. 71; y, especialmente, *Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959, pág. 105 (trad. cast.: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973). Para criticarlo, P. Bernays, «Reflections on Popper's Epistemology», en *The Critical Approach to Science and Philosophy*, Londres, 1964, y A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Francfort, 1967, págs. 156 y sigs.

17. Véase J. Searle, *Intentionality*, Cambridge Univ. Press 1983, págs. 8, 88 y 172 y sigs. Para una crítica, K. O. Apel, «Sprachliche Bedeutung

que se dé tal confirmación de nuestro juicio por la evidencia fenoménica, no quedan garantizadas ni la *validez intersubjetiva* ni tampoco la *certeza infalible* de un *conocimiento de algo como algo*. Siguiendo a Peirce, se puede especificar muy bien la razón de esta carencia. Sin la interpretación lingüística adecuada al fenómeno en relación con un razonamiento abductivo, la pura evidencia fenoménica para la correspondencia del cumplimiento intencional no es todavía, en absoluto, una evidencia de *conocimiento*. (Según Peirce, se trata aquí de un caso de *Primeridad* [*Erstheit*], es decir, de un ser-así *sin relación* ni significado alguno. Incluso la *existencia* —a diferencia del ser-así como mera *posibilidad*— no está contenida como caso de *Segundidad* [*Zweitheit*] —donación del puro ser-así para una conciencia— en el fenómeno puro, sino que, evidentemente, está testimoniada por la percepción actual o por el recuerdo [y también por el uso de expresiones *indexicales* en el juicio perceptivo o de recuerdo]. Pero aún falta la interpretación lingüística del ser-así dado —o recordado— «como algo» como significado comunicable. Sólo ella constituye, desde la evidencia puramente fenomenológica —*phaneroscópica*— del ser-así, un caso de *Primeridad*, *Segundidad* y *Terceridad* (*Drittheit*), es decir, de *evidencia de conocimiento*.

Pero incluso la *evidencia de conocimiento*, que normalmente —es decir, bajo el presupuesto de una interpretación lingüística públicamente participada del mundo de la vida— caracteriza a un juicio perceptivo, no es aún un criterio *suficiente* de verdad, dado que está sometida en todo momento a una posible *re-interpretación* en relación al progreso en el conocimiento.

Desde estas reflexiones se puede derivar ya, en mi opinión, la siguiente conclusión final respecto a la peculiari-

und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewusstseinsapriori im Lichte einer transzendentalen Semiotik», en M. Benedikt/R. Burger (comps.), *Bewusstsein, Sprache und Kunst*, Viena (en preparación).

dad de una teoría criteriológicamente relevante de la verdad: dicha teoría debe tener en cuenta claramente la armonía entre la *evidencia* que se debe desempeñar mentalistamente *para la correspondencia* y la *interpretación lingüística* intersubjetivamente vinculante en el contexto de *razonamientos de conocimiento sintéticos y falibles*. Esto apunta en la dirección de una teoría de la verdad fundada semióticamente que debe contemplar —al menos en el juicio perceptivo— tres diferentes funciones sígnicas: la función *indexical* de palabras como «esto», «aquí», «yo», «tú», etc., que hacen recaer nuestra atención, también lingüística, en los fenómenos dados; una función —que Peirce llama *icónica*— que puede representar el ser-así de los fenómenos con la introducción ejemplar de predicados, de modo que se establece en la conciencia un cierto modelo para el uso adecuado del predicado; y, finalmente, una *función simbólica* de signos conceptuales que garantizan la validez intersubjetiva del conocimiento gracias a la mediación de lo singular con lo universal del significado lingüístico.¹⁸

Antes de seguir ocupándonos de este aspecto semiótico, en el sentido de la teoría peirceana de la verdad, quisiera —tal y como advertí— tomar postura brevemente ante la denominada teoría semántica de la verdad de Alfred Tarski. (Con todo, esta explicación del sentido de la verdad está en la base de la reconstrucción de la teoría ontológico-realista de la verdad de Karl Popper y por eso parece constituir, en el contexto de nuestro problema, una alternativa a la teoría de la verdad procedente de Peirce.¹⁹)

18. Véanse mis trabajos citados en las notas 10, 15 y 17.

19. Véase, en especial, K. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1972, págs. 319 y sigs. (trad. cast.: *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1982).

3.3. LA IRRELEVANCIA EPISTEMOLÓGICA Y CRITERIOLÓGICA
DE LA TEORÍA DE LA VERDAD DE TARSKI Y LOS PRESUPUESTOS
PRAGMÁTICOS DE UNA COMPLEMENTACIÓN
CRITERIOLÓGICAMENTE RELEVANTE DE LA TEORÍA
SEMÁNTICO-ABSTRACTA DE LA VERDAD

En nuestro contexto, el significado de la teoría de Tarski consiste en que, por primera vez, se ofrece una reconstrucción de la teoría de la *correspondencia* que —según la comprensión de Tarski— no tiene implicaciones ontológico-metafísicas ni epistemológicas.²⁰ Así, la explicación tarskiana del sentido de la verdad evita, de hecho, todas las dificultades de las tradicionales teorías *ontológico-metafísicas* de la verdad; y, además, evita también la dificultad de la teoría *fenomenológica* de la verdad con la interpretación lingüística de los fenómenos que se presupone ya siempre como intersubjetivamente válida; pues la explicación de Tarski no se refiere de antemano a la «verdad en general», sino a la «verdad en un determinado lenguaje S», donde S no alude, desde luego, al lenguaje ordinario surgido de la urdimbre pragmática con el mundo de la vida, sino a un lenguaje artificial formalizado. De ese modo, Tarski evita también los problemas del lenguaje ordinario relacionados con la «indeterminación del significado»; evita especialmente las «antinomias semánticas» relacionadas, por lo menos *según la posibilidad*, con la autorreferencialidad del lenguaje natural, mediante la separación estricta entre lenguaje objeto y metalenguaje.²¹ Dicho bre-

20. A. Tarski, «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik», en G. Skirbekk (comp.), *Wahrheitstheorien*, Francfort, Suhrkamp, 1977, pág. 169.

21. A. Tarski, *op. cit.*, págs. 150 y sigs. Además no se puede sostener la opinión que sugiere Tarski acerca de que el lenguaje natural representa un «sistema semántico inconsistente» a causa de la *autorreflexividad* de los enunciados que se permite en él y que, por ello, su uso en la filosofía debiera conducir *necesariamente* a antinomias. Esta es una de las numerosas tesis de la filosofía moderna, que no se podría sostener, si fuera verdadera.

vemente: mediante la fijación de las condiciones esbozadas, se hace posible para Tarski la definición recursiva y formalmente precisa de la verdad proposicional en un sistema semántico *S* y, por cierto, en el sentido del esquema de definición que se expresa del siguiente modo mediante la «convención T»: «*x* es verdad precisamente si *p*». El enunciado «la nieve es blanca» es, por tanto, verdadero precisamente si la nieve es blanca.²²

Es comprensible que esta explicación de la verdad pareciera ofrecer a la moderna lógica de la ciencia —y, en este sentido, también a Karl Popper— la oportunidad de un nuevo comienzo, en el sentido también de una teoría *realista* de la verdad *científica* entendida como *correspondencia*. Ciertamente, la definición de la verdad proposicional servía, según el propio Tarski, sólo como presupuesto necesario para el concepto de *deducción* de la lógica semántica (a diferencia del concepto de *implicación* de la *sintaxis lógica*), y Tarski destaca, en este sentido, que su teoría no posee *relevancia criteriológica*. Pero una teoría

Saul Kripke ha mostrado que ninguna propiedad sintáctica o semántica de un enunciado puede garantizar que no sea paradójico. Por eso, según Kripke, una teoría adecuada de la verdad debe permitir que nuestros enunciados que envuelven la idea de la verdad, sean arriesgados: «*they risk being paradoxical if the empirical facts are extremely (and unexpectedly) unfavorable. There can be no syntactic or semantic "sieve" that will win now out the "bad" cases while preserving the "good" ones*» (*The Journal of Philosophy*, LXXII/19, 1975, pág. 692). De este modo, no se cuestiona, en mi opinión, la utilidad técnica de reglas que excluyen *a priori* la aparición de paradojas en determinados ámbitos, aunque sí se cuestiona la ilusión —que se basa en una «falacia abstracta»— (la utopía de Leibniz de un lenguaje-cálculo filosófico) de que la filosofía podría construir por sí misma un sistema lingüístico universal —o también, una jerarquía infinita de sistemas lingüísticos— de modo que, mediante la *estructura semántico-sintáctica* establecida de la lengua, posiblemente no se pueda excluir la aparición de enunciados empíricamente falsos, pero sí la de paradojas en el plano *pragmático* del uso del lenguaje. Se demuestra la imposibilidad de esta empresa, en mi opinión, ya por la paradoja del *paralenguaje* que es imprescindible para el discurso filosófico acerca de todas las reglamentaciones artificiales del lenguaje.

22. A. Tarski, *op. cit.*, págs. 143 y sigs.

de la ciencia que parte —en primer lugar— de la posibilidad de investigar teorías considerándolas como *sistemas* semánticamente interpretados *de proposiciones* y sin tener en cuenta la dimensión *pragmática* (es decir, sin tener en cuenta la interpretación, referida a la situación, de las teorías, mediante la identificación de los datos relevantes de la experiencia);²³ dicha teoría de la ciencia, orientada *lógico-semánticamente*, podría ser capaz de resolver los *problemas pragmáticos adicionales* de una aplicación epistemológica de la teoría de Tarski, sin poner en peligro seriamente la pretensión de reconstruir la teoría clásica de la correspondencia. En este sentido, Karl Popper ha tomado en consideración la teoría de Tarski como base de una teoría *ontológico-realista de la correspondencia*, a pesar de que el propio Tarski había explicado que su teoría no prejuzga, en modo alguno, una preferencia respecto a las teorías de la verdad de carácter ontológico-metafísico y epistemológico.²⁴

Sin embargo, en el consiguiente *pragmatic turn* de la teoría de la ciencia se mostró muy pronto que Tarski había valorado más correctamente la situación en sus manifestaciones restrictivas: en el mejor de los casos, su teoría es una reconstrucción parcial, relevante *lógico-semánticamente*, de la teoría clásica de la correspondencia y, por eso, su «corrección formal» se apoya en la completa abstracción de la dimensión *pragmática* de la función signica, en tanto que dimensión del uso lingüístico *epistemológicamente relevante*. Si la teoría debe ser aplicable epistemológicamente, es decir, de forma criteriológicamente relevante, o dicho más radicalmente: si la definición *lógico-semántica* de la verdad propuesta por Tarski debe entenderse como un componente necesario de una teoría de

23. Para el paso progresivo de una orientación lógico-semántica a otra pragmática en la teoría analítica de la ciencia, véase W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. I-IV, Berlín/Heidelberg/Nueva York, Springer, 1969-1973.

24. Para la aporética de la teoría de la verdad de Popper véase H. Keuth, *Realität und Wahrheit*, Tübinga, 1978.

la verdad filosóficamente relevante, entonces se muestra que presupone ya siempre, por principio, la posibilidad de una definición, relevante epistemológicamente, de la verdad. De ahí derivan una serie de *problemas adicionales* principales para garantizar la «conformidad objetiva» que Tarski afirmaba de la teoría semántica de la verdad y cuya no consideración filosófica conduce a una *falacia abstractiva*. Sólo menciono aquí los tres más importantes:²⁵

1. La definición tarskiana de la verdad proposicional «en S» presupone ya siempre que el lenguaje artificial formalizado S tiene significado con la ayuda del lenguaje científico existente y ya en uso, es decir, con la ayuda de un lenguaje natural y, por eso, puede ser aplicado a fenómenos identificables e interpretables. Además, el concepto de «cumplimiento» de la semántica lógica —en el sentido del *cumplimiento de funciones proposicionales por objetos que pertenecen al ámbito valorativo de las variables*— introducido por Tarski para proposiciones *generales y de existencia*, presupone ya siempre que los objetos no sólo pueden comprenderse como *designata* de un sistema semántico abstracto (al que pueden pertenecer también los caballos voladores, la brujas y los ángeles) sino también como *denotata* identificables en el mundo real, en el sentido de la pragmática del uso cognitivo del lenguaje. Dicho brevemente: «cumplimiento» por «objetos» debe poder entenderse también, en principio, en el sentido del *cumplimiento de las intenciones cognitivas por la evidencia perceptiva*. Puede verse cómo vuelven aquí los problemas ya discutidos de la *teoría fenomenológica de la verdad*; claro que no se trata, necesariamente, de los problemas de una renovada disputa de la fenomenología con una teoría *metafísico-ontológica de la correspondencia*, sino —así lo pienso yo— de los problemas de una integración *pragmático-hermenéu-*

25. Para lo que viene a continuación véase K. O. Apel, «C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth», en E. Freemann (comp.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle/Illinois, The Hegeler Institute, 1983, págs. 189-223.

tica de la evidencia del fenómeno, en el sentido ya indicado. (La insistencia de Popper en la tesis de que las proposiciones sólo pueden ser *fundamentadas* mediante proposiciones y que la evidencia del fenómeno sólo entra en consideración como *causa* psicológicamente relevante para las conclusiones de la base puede comprenderse ahora como una «falacia abstractiva», en el sentido de una reducción *lógico-semántica* del problema del conocimiento.)

En el argumento que ya se ha expuesto respecto a los presupuestos *pragmáticos* de la *aplicabilidad* —y también de la posible relevancia epistemológica— de la teoría *lógico-semántica* de la verdad de Tarski, no se trata de la exigencia de una teoría de la *verificación* (o *confirmación*). En una teoría de este tipo, ya se presupone una adecuada *definición o explicación del sentido de la verdad*. Pero este argumento estandarizado para defender la suficiencia lógico-científica de la teoría tarskiana de la verdad pasa por alto que una teoría de la verificación (o confirmación) presupone una explicación del sentido de la verdad que es *aplicable por principio* a la realidad (es decir, a los fenómenos dados de lo real). Esto es, precisamente lo que presupone la complementación *pragmática* de la teoría de Tarski. No tener esto en cuenta constituye la *falacia abstractiva* de la fase *semanticista* de la lógica analítica de la ciencia (incluyendo la «Lógica de la investigación» de Popper).

Una prueba útil en contra de esta tesis la proporciona el argumento —igualmente querido— proveniente de Bolzano acerca de que puede haber innumerables *proposiciones verdaderas* cuya verdad no se ha constatado ni nadie lo hará jamás. En mi opinión, aquí es decisiva la siguiente cuestión: esas proposiciones son verdaderas independientemente del conocimiento fáctico realizado o realizable en el futuro, o son verdaderas de forma totalmente independiente de la existencia de conocimiento humano y también de verificabilidad de enunciados. (Esto último es lo que afirman de hecho Bolzano y Tomás de Aquino.) En el primer caso, sirve nuestro postulado de una complementación pragmática, necesaria por principio, de

la teoría de Tarski; en el segundo caso, existe de nuevo una *falacia abstractiva* (a menos que —como Tomás de Aquino y también Bolzano— se presuponga tácitamente al *intellectus divinus* como sujeto de la verificación de las «proposiciones en sí» verdaderas).

Me parece que este argumento muestra también que es insostenible la versión platonizante de Popper acerca de un conocimiento objetivamente válido *without a knowing subject*, según el cual la problemática del sujeto de conocimiento representa una temática relevante sólo *empírico-psicológicamente*, en el sentido del «segundo mundo». Más exactamente: a pesar de todos los pronunciamientos acerca de la relevancia en *teoría del conocimiento* de la «Lógica de la investigación» popperiana, se muestra aquí la analogía fundamental entre la arquitectónica en la que se basa y la diferenciación de Carnap entre la «semántica lógica», pertinente en el problema de la verdad, y la problemática del sujeto de conocimiento, de carácter *pragmático* y tematizable de forma meramente empírica. Pero justamente esta diferenciación *semanticista* implica la *falacia abstractiva* respecto a la *situación del sujeto* de la (según Peirce) relación *triádica* básica del conocimiento mediado por signos. Esta situación no puede considerarse como convertida de antemano en *objeto* de referencia semántica (aunque necesariamente integrada de modo pragmático) de los signos. Esa situación del sujeto, como perteneciente a las condiciones de posibilidad del conocimiento válido debería, más bien, tematizarse en una *pragmática trascendental* (en tanto que dimensión interpretativa de una *semiótica trascendental*).

Si ocurre así, alcanzaremos por lo menos el nivel problemático de la teoría del conocimiento de Kant, mostrándose a la vez la necesidad de una complementación o transformación *teórico-intersubjetiva* de la teoría del conocimiento kantiana de la «conciencia en general» en tanto que sujeto, en principio autárquico, del conocimiento. Pues las condiciones de posibilidad del acuerdo *intersubjetivo* acerca de la interpretación lingüística del mun-

do, que es ya constitutiva para el conocimiento perceptivo válido, no pueden tematizarse adecuadamente, al igual que la integración de la referencia semántica mediante la identificación *subjetiva* del fenómeno en un análisis meramente empírico de *objetos* de referencia semántica. Ya en Peirce se obtenía en este punto el postulado de una «comunidad ilimitada de investigadores» que hace las veces de sujeto del posible conocimiento verdadero. Se comprende que dicho postulado debe tener consecuencias respecto al carácter distintivo de la teoría de la verdad que postulamos, como presupuesto de la posible verificación de las hipótesis del conocimiento, así como también para la necesidad básica de incluir pragmático-trascendentalmente la teoría de la verdad de Tarski. Si se ha comprendido esto, se obtienen los siguientes problemas adicionales:

2. Si se admite que la aplicación teórico-científica de la definición tarskiana de la verdad para lenguajes formalizados presupone una interpretación pragmático-semántica del lenguaje artificial con la ayuda del lenguaje «natural», entonces se demuestra que también es problemática la principal ventaja de esta teoría, por ejemplo, frente a la teoría fenomenológica de la *evidencia*. Tal ventaja consiste, como ya se indicó, en que —como sólo puede asegurarse la aplicabilidad epistemológica de la teoría a fenómenos dados— la *validez intersubjetiva* de la interpretación lingüística del mundo está garantizada siempre *a priori*, pues la verdad se ha definido previamente como verdad proposicional en un sistema lingüístico unívoco y semántico. Pero ahora hay que volver a cuestionar esta ventaja al interpretar de forma *semántico-pragmática* el lenguaje artificial con la ayuda del lenguaje ordinario.

No se puede negar aquí el efecto unificador del significado que puede comportar una reconstrucción fragmentaria del lenguaje natural —por ejemplo, del lenguaje científico formulado en él— en el sentido del lenguaje artificial. Pero, en principio, no se puede extender tal efecto hasta la posible aplicación del lenguaje reconstruido a los fenó-

menos dados del mundo de la vida. Más bien llegará con seguridad el momento en el que la traducción del lenguaje artificial unívoco al lenguaje no unívoco de la interpretación semántico-pragmática del mundo se constituya en un problema, a causa de las expresiones *indexicales* necesarias. En este momento debe hacerse problemática la *equivalencia de significado* que se presupone en la «convención T» de Tarski, entre el significado de la proposición nombrada del lenguaje objeto «p» y la proposición usada del metalenguaje *p*. Esa equivalencia no se puede ya garantizar *a priori* en el marco de un lenguaje artificial de dos niveles, sino que ahora caracteriza el punto en el que debe alcanzarse un *acuerdo*, entre los científicos y con ayuda del lenguaje natural, acerca de la aplicabilidad del lenguaje artificial al natural y a la interpretación del mundo que ya siempre se realiza en él. Aquí, la garantía *lógico-semántica* de la *validez intersubjetiva de la verdad proposicional en S* debe darse por perdida en favor de la problemática *hermenéutica* del acuerdo, en vista de la radical *indeterminación* de toda traducción fáctica en el ámbito del lenguaje natural.

3. Finalmente, quisiera mencionar ahora el tercer problema principal de la inclusión pragmática de la teoría lógico-semántica de Tarski, que ilumina ya la problemática de la *fundamentación pragmático-trascendental última* de la filosofía. Como afirma Tarski, la semántica debe servir de un *metalenguaje* para la formulación de la «convención T»; pues la diferencia entre *lenguaje objeto* y *metalenguaje* se toma ya en consideración para los enunciados de la relación de equivalencia entre *x* y *p* en el marco de la «convención T». Resultaría fácil caracterizar el *status* semántico de la semántica lógica o de la filosofía en general, adjudicándole el último metalenguaje utilizado *dentro* de la jerarquía, en principio ilimitada, de los metalenguajes. Esto se ha propuesto haciendo del lenguaje de la filosofía, por así decirlo, objeto de la semántica lógica.²⁶ Es

26. Véase W. Essler, *Analytische Philosophie*, vol. I, Stuttgart 1972, pág. 156. Para una crítica véase K. O. Apel, «Zur Idee einer transzen-

fácil ver que esta determinación tiene que ser falsa, cuando no autocontradictoria, pues la filosofía sabe ya siempre que la jerarquía es ilimitable y debe poner de manifiesto este saber en cada ordenamiento lógico-semántico de su propio lenguaje, al menos mediante la expresión «etétera».

La filosofía, *qua* semántica-lógica, está claramente en situación de producir enunciados universalmente válidos acerca de la totalidad de la jerarquía de los metalenguajes y, por tanto, sobre lenguajes sin más, aunque ella sabe o establece que la diferencia entre lenguaje objeto y metalenguaje se puede prolongar indefinidamente. Esto indica que el lenguaje de la filosofía —el lenguaje natural como *metalenguaje pragmático último* de la semántica lógica— se escapa de una reconstrucción semántica lógica (definitiva) de la misma manera que el lenguaje natural, con cuya ayuda tiene que interpretarse el lenguaje artificial formalizado mediante su aplicación a fenómenos identificables. Pero con esto queda ya claro que la —denominada también por Tarski— hipótesis fundamental de la semántica lógica que establece que no es al lenguaje natural al que hay que remitirse últimamente, sino al lenguaje artificial formalizado, tiene que ser falsa para la filosofía (por ejemplo, para una explicación del sentido de la verdad).²⁷

Esto lo confirma la circunstancia de que el lenguaje usado por el propio Tarski tiene que entrar en contradicción con la *prohibición de autorreferencialidad* cuando se encuentra con definiciones como la siguiente: ha de ser válido para todas las lenguas, que ninguna de ellas pueda usarse de forma autorreferencial. Sólo nos queda —como en el caso de la teoría de los tipos de B. Russell y del *Tractatus* de Wittgenstein— la siguiente alternativa: o el lenguaje que usa actualmente la filosofía tiene que servir

dentalen Sprachpragmatik», en J. Simon (comp.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo/Munich, Alber, 1974, págs. 283-326, especialmente 332 y sigs.

27. Véase nota 21.

como un tipo de *paralenguaje* que no hay que tomar en serio —una escalera que se arroja después de haberla usado—; o el lenguaje de la filosofía —en mi opinión de ella sola, a diferencia del lenguaje de todas las ciencias particulares— plantea el problema de una *reflexión pragmático-trascendental* sobre las condiciones de posibilidad y validez del discurso sobre el discurso.

Es fácil ver que el lenguaje autorreferencial de la filosofía se vuelve, finalmente, necesario cuando se pone en discusión la posible aplicación (el posible uso) del lenguaje científico, en el sentido de una identificación e interpretación de los fenómenos con el fin de confirmar o falsar teorías. Pues esta problemática no puede, como la del *cumplimiento de las intenciones* (bajo la suposición de una interpretación lingüística y participada del mundo), convertirse en tema de observación empírica del «comportamiento» por parte de los científicos, como quisiera Carnap;²⁸ más bien, en la identificación de los fenómenos «como algo», debe garantizarse el cumplimiento de la intención de sentido mediante la reflexión sobre la autocomprensión lingüística de la intención de algo como algo.²⁹ En cualquier caso, sólo así se puede hablar de la *evidencia para la correspondencia* como de un posible *criterio fenomenológico de verdad*.

Pero, como se ha indicado antes, la *evidencia para la correspondencia*, en tanto que evidencia fenoménica, no puede ser un *criterio suficiente de verdad*, porque se supone ya siempre una interpretación lingüística intersubjetivamente válida para la identificación de algo como algo. Esto indica, en el contexto actual del problema, que en el uso de la teoría semántica de la verdad en el sentido de una teoría criteriológicamente relevante, el problema de la verdad se presenta también para el *lenguaje pragmá-*

28. Véase, por ejemplo, R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambr./Mass., 1942, párr. 38.

29. Véase John R. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, págs. 37 y sigs.; también K. O. Apel, «Linguistic Meaning and Intentionality», *op. cit.* (nota 17).

tico de la interpretación, que tiene que mediar entre el lenguaje artificial de la semántica lógica y la identificación de los fenómenos. El problema de la verdad de este lenguaje pragmático que condiciona de forma ostensible y esencialmente la falibilidad de teorías e hipótesis, está situado, en cierto modo, entre la evidencia fenoménica para mí, no rectificable en sí (en el sentido de la primeridad y la segundidad), y la validez intersubjetiva que trivialmente se le imputa a las proposiciones de un sistema semántico abstracto definidas como verdaderas. El tema de la explicación que se postula aquí acerca del sentido de la verdad no sería ni el sentido lógico-semántico formalmente definible de la correspondencia en el «espacio lógico» entre un enunciado y un supuesto hecho abstracto, ni tampoco el puro sentido fenomenológico de la correspondencia, en el sentido del cumplimiento —evidente para mi conciencia— de la intención, sino más bien la validez intersubjetiva de la interpretación del lenguaje y del mundo, la cual hace posible fijar, en un contexto pragmático, la correspondencia del estado de cosas (exigida lógico-semánticamente), como cumplimiento de la intención. ¿Qué aspecto tendría la teoría de la verdad que se exige aquí?

IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría falibilista del conocimiento o de la ciencia

La tarea que hemos esbozado de una complementación pragmática de la teoría lógico-semántica de la verdad, nos remite a Charles Peirce. En mi opinión, su teoría «pragmaticista» de la verdad como *consenso*, a pesar de ser anterior en el tiempo, es relevante precisamente como paradigma de una *teoría postarskiana de la verdad*³⁰ por los siguientes motivos:

30. Véase mi trabajo citado en la nota 25.

1. La teoría de Peirce está concebida de antemano como explicación *semántica y pragmática* —es decir, como relevante al menos *criteriológicamente*— del sentido de la verdad. Así, se corresponde con el «*pragmatic turn*» de la teoría actual de la ciencia.

2. En el sentido de la *semiótica tridimensional* concebida por el propio Peirce y —en conexión con él— por Charles Morris, cuya base es la *tridimensionalidad* de la *función signica*, la teoría peirceana contiene virtualmente la explicación, *bidimensional* o *bilateral* y fundamentada de modo *sintáctico-semántico*, del sentido de la verdad en sí: como condición abstracta mínima de toda teoría de la verdad. Al menos de este modo, no entra en contradicción con la intuición fundamental de la teoría de la verdad como *correspondencia*, sino que confirma su reconstrucción *semántica* como reconstrucción parcial —criteriológicamente irrelevante— de la intuición fundamental del sentido de la verdad de los enunciados, en el marco de la semántica lógica.

3. En tanto que teoría «pragmaticista» —es decir, relevante para la *metodología de la investigación*— contiene virtualmente no sólo la reconstrucción *lógico-semántica* de la teoría de la *correspondencia* (como condición mínima de toda teoría de la verdad), sino además una posible explicación del sentido de la verdad que promete tomar en consideración todas las *teorías criteriológicamente relevantes de la verdad* (es decir —como aún hay que mostrar—, la teoría *fenomenológica de la evidencia*, ya tratada, y además la teoría de la *coherencia*), a excepción de la teoría *metafísico-ontológica de la correspondencia*, que es metodológicamente inservible.

4.1. LA EXPLICACIÓN PRAGMATICISTA DEL SENTIDO
DE LA VERDAD EN CHARLES PEIRCE COMO TEORÍA
PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL DE LA VERDAD
COMO CONSENSO (UNA RECONSTRUCCIÓN)

Con la última observación se ha alcanzado, por así decirlo, el punto de partida para una reconstrucción pragmático-trascendental de la explicación peirceana del sentido de la verdad. Dicho punto de partida está en el programa de una *explicación del sentido de los signos lingüísticos en general* que no tenga carácter metafísico-ontológico, sino que sea *pragmáticamente* relevante. Precisamente este programa estaba implicado, para Peirce, en la denominada «máxima pragmática».³¹ Quisiera aclararlo, con toda brevedad, en principio, con el ejemplo de los predicados «duro» y «pesado».

Si se quiere saber qué es lo que se dice cuando se afirma de una cosa que es «dura» o «pesada» hay que poner en marcha, según Peirce, un experimento mental en el que, por una parte, hay que tener a la vista las propias *acciones u operaciones* en relación a la cosa denominada «dura» o «pesada»; y, por otra parte, hay que tener en cuenta las *experiencias* esperables en el caso de tales acciones. La frase «Esa cosa de ahí es dura» puede, pues, traducirse como «Si yo intentara rayarla o taladrarla, ofrecería resistencia»; la frase «Esa cosa de ahí es pesada» se correspondería con esta otra: «Si le quito el apoyo a la cosa, se caería». Naturalmente, estas explicaciones del sentido son muy vagas e incompletas. Por ejemplo, en el caso de «pesado», se podría poner en marcha el experimento mental exigido teniendo en cuenta la teoría de la gravitación de Newton o de Einstein; de hecho, en el caso de la «teoría especial

31. Véase mi interpretación en *Der Denkweg... op. cit.* (nota 2), págs. 106 y sigs. La investigación reciente ha mostrado, en mi opinión, que el denominado «pragmatismo semántico» de Peirce debe entenderse desde el trasfondo de una concepción *semiótica* más amplia.

de la relatividad», Einstein ha desarrollado una teoría revolucionaria de la física sólo mediante el intento de clarificar —totalmente en el sentido de la «máxima pragmática»— el significado de la expresión «dos sucesos son simultáneos» mediante un ingenioso experimento mental relativo a la posible medida de la simultaneidad.

De este modo se muestra que una *explicación del significado*, en el sentido de la «máxima pragmática» de Peirce, no sólo aclara simplemente el uso lingüístico establecido, sino que además eleva tendencialmente a la conciencia el «trasfondo» —presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüísticos normales, pero no disponible— de nuestra precomprensión del mundo.³² De este modo, esta explicación puede también, en principio, modificar el uso lingüístico —al menos el de la ciencia—, como muestra el ejemplo de la «teoría especial de la relatividad». (No «deja todo como está», a diferencia del programa de Wittgenstein.) En esto y en el posicionamiento correspondiente de carácter *contrafáctico y normativo*, me parece que reside la superioridad potencial del método peirceano de clarificación del significado frente a los métodos meramente descriptivos de la *Ordinary Language Philosophy*. En realidad, con la pregunta por el sentido de «verdad» no pretendemos, al fin y al cabo, aclarar el uso fáctico de esta palabra en español, sino el uso adecuado (en el sentido de lo que Peirce denomina «intérpretes lógicos») que se debería hacer en español de la palabra existente para (el concepto de) verdad, como en cualquier otro idioma que disponga de la palabra correspondiente.

Pero, ¿cómo se debe intentar explicar, en el sentido de la *máxima pragmática*, el significado del predicado «verdadero» cuando se aplica no a las cosas, sino a opiniones o enunciados? ¿Es posible, en general, tener en cuenta las

32. Según Collingwood, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, J. Searle ha redescubierto recientemente el «trasfondo», necesariamente presupuesto como no disponible, de nuestra *comprensión del significado*. Véase *Intentionality*, *op. cit.*, cap. 5.

proposiciones experimentales del tipo *si-entonces* en referencia a opiniones o enunciados de modo que *entonces* quepa esperar determinadas *experiencias*, cuando esas opiniones o enunciados que se suponen verdaderos se sometan a un uso práctico?

Como es sabido, un amigo de Peirce, William James, ha dado una respuesta espectacular precisamente a esta pregunta. Dice aproximadamente así: si quieres saber si una opinión o teoría es verdadera intenta creer en ella y observa si se obtienen experiencias satisfactorias. James aplicó absolutamente a *puras experiencias subjetivo-individuales* esta versión de la teoría de la verdad como *satisfacción, utilidad o productividad*; y no podía ni quería excluir, por ejemplo, la *comprobación existencial de las convicciones religiosas*.³³ Cuando por ejemplo, un soldado lucha con más valentía y también con más éxito, creyendo que será recibido de inmediato en el paraíso en caso de muerte, este ejemplo no puede ni debe ser excluido de la explicación de James sobre el sentido de la verdad. ¿Qué se puede decir de este uso de la «máxima pragmática» desde el punto de vista de Peirce?

Mientras que, por ejemplo en Nietzsche, se encuentran formulaciones muy parecidas referidas al *valor de la vida*, Peirce estaba poco entusiasmado por esta teoría «pragmatista» de la verdad. Para él, la *comprobabilidad práctica de la verdad*, que hay que tener en cuenta, no debía ser primariamente una cuestión *subjetivo-privada*, sino un quehacer *público*. Pero una explicación de la comprobación pública de las convicciones, en un sentido empírico-pragmático *casi sociológico*, como la concebía John Dewey y como la vislumbraba también Richard Rorty al retomar la teoría de la verdad de James,³⁴ está equivocada respecto a la idea *normativamente vinculante* de la comprobación que Peirce concibió. (Para constatarlo, no es trivial

33. Véase W. James, *The Will to Believe*, Nueva York, 1897.

34. Véase R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Sussex, Harvester Press, 1982.

que la *teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso*, que recurre a Peirce, sea entendida hoy en día por algunos popperianos como una reducción *sociologista* de la pretensión *absoluta* de validez de la verdad y, por eso, como un peligro para su búsqueda libre de la tutela social, por parte de la ciencia.)³⁵ Pero la genuina teoría peirceana de la verdad no se propone hacer nada con tales explicaciones «pragmatistas vulgares». Más bien se puede caracterizar de antemano como un intento de explicar, por primera vez de forma criteriológicamente relevante, precisamente el *absolutismo* de la teoría metafísica tradicional de la *correspondencia*. (Esto está especialmente claro en el debate entre Peirce y el idealista absoluto Royce, en el que Peirce se compromete, en cierto modo, a proporcionar un equivalente metodológicamente útil para la suposición metafísica criteriológicamente irrelevante de que la verdad puede definirse por lo que Dios piensa.)³⁶ Pero, ¿cómo sería posible explicar el sentido absolutamente válido de la *verdad* en una línea posmetafísica y útil metodológicamente?

No es correcto, como se afirma con frecuencia, que Peirce no haya aplicado, en general, su «máxima pragmática» de la clarificación del significado al concepto de verdad; lo correcto es, más bien, que como representante de una *lógica normativa y semiótica de la ciencia*,³⁷ considerara de antemano un *contexto de comprobación práctica* para las opiniones o enunciados verdaderos que fuera diferente al de James y Dewey. El contexto que él presupone no es el del éxito en la vida individual o social, sino el de una comprobación en el marco de la *comunidad de interpretación y de experimentación de los científicos*, en principio *ilimitada*. De esa comunidad se supone que, mediante un

35. Véase, por ejemplo, G. Radnitzky, «Die Sein-Sollen-Unterscheidung als Voraussetzung der liberalen Demokratie», en K. Salamun (comp.), *Sozialphilosophie als Aufklärung*, Tübinga, Mohr, 1979, págs. 459-493.

36. Véase, C. Peirce, *Coll. Papers*, 8.41 y sigs. También mi interpretación al respecto en *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 244 y sigs.

37. Véase K. O. Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 159 y sigs.

«Surrender» moral, sus miembros han subordinado todos los intereses individuales y sociales al interés de buscar la verdad.³⁸ Pero la *comprobación* de creencias o hipótesis en un contexto tal sólo puede pensarse como *prueba de la capacidad de consenso mediante argumentos*.

Con otras palabras: en Peirce, el contexto de la *comprobación práctica* para las pretensiones de verdad está formado, en cierto modo, por una cuasi-institución que no representa a ningún sistema social o individualmente limitado (de autoafirmación), sino que está *constituido a priori* sólo por la idea reguladora de la formación ilimitada e intersubjetiva del *consenso* sobre los criterios de verdad disponibles. (Esto tiene relación con el hecho de que en Peirce —y, en mi opinión, también en Popper y en Habermas— la formación de la *disensión*, mediante la *falsación* a la que se aspira o mediante el proyecto de teorías alternativas, debe estar *a priori* al servicio de la formación de *consenso*. No puede tener ningún otro sentido en el marco del *discurso argumentativo*. En todo caso, bajo la presuposición empírico-pragmática de una *formación de consenso por las presiones sociales del sistema*, se puede usar emancipatoriamente —como hace Lyotard— la formación de *disensión* contra la formación de *consenso*.³⁹

Pero, ¿hasta qué punto se puede formular, en términos de formación argumentativa y no forzada de *consenso*, pero que se encuentren bajo el *falibilismo* —y también bajo la *reserva de disensión*—, una explicación definitiva del sentido de la verdad que se pueda poner en el lugar de la teoría criteriologicamente impotente de la *correspondencia*?

En mi opinión, Peirce da la siguiente respuesta para esa pregunta: si la investigación científica debe tener sentido en general (y esto lo debemos presuponer cuando formulamos la pregunta por el sentido de la verdad científi-

38. C. Peirce, *Coll. Papers*, págs. 5354 y sigs. También Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 102 y sigs.

39. Véase J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*, Univ. de Minnesota Press, 1984, especialmente XXV a. 66 (trad. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986).

ca), entonces podemos y debemos suponer como idea reguladora que una comunidad científica de interpretación y experimentación, ilimitada y que trabaje en condiciones ideales, *debiera alcanzar in the long run una opinión en verdad intersubjetivamente válida*, es decir, una opinión que no pudiera ser discutida por nadie sobre la base de los criterios de verdad de que se dispone.⁴⁰ Pero esa opinión *tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad*; es decir, como *opinión absoluta e intersubjetivamente válida* tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— *la representación adecuada de lo real* (y el equivalente, *normativo para nosotros*, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos).⁴¹ Resumiendo: la usual contraposición (metafísico-abstracta) entre las *opiniones humanas* y los *estados de cosas (hechos) existentes en sí*, queda aquí superada y, ciertamente, en el sentido de una meta a la que nosotros, los hombres, podemos aspirar de forma metódica y práctica: el logro aproximativo de opiniones que ya no se pueden discutir más.

40. Es decisivo para la comprensión de este argumento básico y *crítico del sentido* de la teoría peirceana de la verdad como consenso, que se contemple de forma totalmente independiente de la pregunta, que se responderá después, por qué exigencias metódicas pueden garantizarse las condiciones ideales del discurso para la formación del consenso. Es obvio que la realización *fáctica* de un consenso no puede valorarse como criterio de verdad. Pero lo más fundamental del punto de partida peirceano —que yo entiendo como pragmático-trascendental o crítico del sentido— consiste en que el *sentido* de lo que nosotros podemos entender como verdad, de forma pragmáticamente relevante, tiene que estar *en cualquier caso* en la *opinión* que podemos alcanzar todos en general (es decir, bajo condiciones óptimas) y que ya no podemos discutir más. Si no se supone esto desde el principio, no hay ningún sentido pragmáticamente relevante de la verdad. Nuestra actual discusión del tema «teorías de la verdad» tampoco tendría, en ese caso, ningún sentido. Basándome en esta reflexión sobre lo *irrebasable* mostraré, en la última parte de este trabajo, que en todo discurso argumentativo se presupone la suposición fundamental de la teoría consensual y que, por eso, puede ser válida como *fundamentada últimamente*.

41. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, 8.12, págs. 5407 y sigs., entre otros lugares. También K. O. Apel, *Der Denkweg...*, *op. cit.*, págs. 51 y sigs., 244 y sigs., 319 y sigs.

Se podría sentir la tentación de definir un «consenso racional» en el sentido ya indicado —es decir, inmejorable mediante otra formación argumentativa de consenso— como el *criterio ideal* (de imaginabilidad) de la verdad que nosotros podemos lograr. Así es como entendería yo la tesis —retirada entretanto— de J. Habermas sobre el «consenso racional» como «criterio suficiente» para la realización de las pretensiones de validez⁴² y la consideraría como comprensible y justificada en el sentido indicado. Por lo demás, no se recomienda usar el término «criterio» para referirse a una *idea reguladora* a la que no puede corresponder «nada empírico» (Kant). De lo contrario, se podrían suscitar preguntas del tipo de cómo podemos asegurarnos de que se ha logrado el consenso racional que ya no se puede criticar ni tampoco mejorar.⁴³ Las preguntas de este tipo, que conciben el consenso último como un hecho representable criterialmente —como un *paradigm case*, por así decirlo— no sólo es que no tengan respuesta, sino que ante todo me parece que están mal formuladas, por cuanto confunden una *idea reguladora* (según Peirce, la categoría de «terceridad») con un hecho posible basado en la experiencia (según Peirce, la categoría de «segundidad»). Según Kant, y a causa de la estructura experiencial del tiempo, es imposible pensar como un hecho un consenso último, inmejorable argumentativamente, sobre la verdad relevante empíricamente.

A la luz de esta reflexión hay que reseñar la siguiente objeción contra la concepción de Peirce: se podría exigir, debiera poder esperarse con seguridad, que en un proceso de investigación llevado a cabo con un tiempo suficientemente largo, se llegara a una *convicción última* que satisficiera las siguientes condiciones:

42. J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulligen, 1973, pág. 255.

43. Véase G. Skirbekk, «Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund?», en W. Kuhlmann y D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, Francfort, Suhrkamp, 1982, págs. 54-82.

1) La convicción aquí considerada abarca *todas* las verdades imaginables (es decir, *ninguna* otra cosa es verdadera).

2) *Todo* lo que está implicado en la convicción última es verdadero.

Frente a ello, puede objetarse lo siguiente: a) no se puede esperar de ninguna convicción, que nunca se realizará fácticamente, que satisfaga las dos condiciones mencionadas. (Como piensa el propio Peirce, siempre podrían pasar desapercibidos, por ejemplo, algunos «pequeños hechos de la historia» porque, sencillamente, han sido olvidados; y, precisamente por eso, la convicción, que está en cuestión en el sentido de la coherencia de todos los hechos, podría no ser completa, y por tanto no ser verdadera.) b) Pero si la esperada convicción última se define de tal manera que —*como convicción última inmejorable*— cumple las condiciones 1 y 2, entonces, con seguridad, no podremos contar nunca con ella. Pues es posible, pensando en contra del propio Peirce, que la raza humana se extinga sin haber logrado la pretendida convicción última.

Desde mi punto de vista, de esta reflexión no se sigue en modo alguno que la explicación epistemológica, concebida por Peirce, acerca del sentido de la verdad, tenga que ser falsa o absurda. Por el contrario, más bien se muestra que no hay que entenderla, en principio, en el sentido de un *hecho* esperable (según Peirce, categoría de la «segundidad»), sino en el sentido de una *idea reguladora* (según Peirce, categoría de la «terceridad»). Como idea reguladora de un consenso inmejorable, la explicación peirceana es también compatible con la tesis de Bolzano y de Frege de que «el ser verdad (las proposiciones) es independiente de que sea reconocido por alguien». Por lo demás, es incompatible con la afirmación de que el sentido de la verdad es independiente de que se piense que ella establece para el conocimiento humano la idea reguladora de un consenso discursivo inmejorable. Una tesis de este tipo, que niega toda relevancia criteriológica al concepto de verdad,

quedará desenmascarada mediante la explicación pragmático-trascendental del sentido de la verdad, como una *abstractive fallacy* en el sentido de la absolutización metafísica de la semántica lógica.

En mi opinión, la función *criteriológica* de la explicación consensual del sentido de la verdad sólo puede consistir en que ella —y sólo ella— permite relacionar mutuamente, de forma comparativa y sintética, los criterios fácticos de que se dispone para la verdad objetiva, mediante la interpretación y la argumentación y, de este modo, formar una opinión —siempre falible y, por eso, provisional— sobre el asunto. En esto consiste, de nuevo, la función reguladora de la idea del consenso ideal último: en que todo consenso fáctico actual de los investigadores competentes puede y debe establecerse en el metaplan metodológico bajo una reserva falibilista y de mejora heurísticamente relevante. Esta reserva se refiere, en mi opinión, tanto a la siempre posible mejora epistemológica de la valoración argumentativa e interpretativa de los criterios, como también a la garantía de las condiciones previas éticamente relevantes, en el sentido de la aproximación a una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. Pues cuando se trata de la valoración exhaustiva de los criterios, tiene que aparecer, ya como carencia, la limitación, siempre rebasable numéricamente, de la comunidad de argumentación.

Mediante la concepción que se ha expuesto de la función criteriológica que tiene la teoría consensual de la verdad se han superado anticipadamente, en mi opinión, objeciones elementales como las siguientes: en el sentido de nuestra intuición natural —así se dice— el *consenso* debe depender de la *verdad objetiva de los juicios* y no ocurre que el *concepto de verdad* dependa del *consenso*. Sin embargo, es precisamente esto lo que se presupone en la teoría consensual orientada hacia Peirce: *que todos los criterios objetivos disponibles de la verdad fundamentan la validez intersubjetiva del consenso*, por lo demás con la consideración adicional siguiente: ningún *criterio* especifi-

cable de verdad puede servir por sí sólo como criterio *suficiente* de verdad: ni la *evidencia* fenomenológica para la *correspondencia*, ni la *integrabilidad* en el sentido de la teoría de la *coherencia*, ni la *productividad* en los contextos prácticos de la vida, por ejemplo, la aplicabilidad técnicamente eficiente, ni el consenso fáctico; y el concepto *ontosemántico-formal* —derivable del *Tractatus* de Wittgenstein o de Tarski— de la *concordancia entre las proposiciones verdaderas y los hechos* (o estados de cosas existentes) es criteriológicamente vacío; pues el concepto de *hecho* o de *estado de cosas existentes* sólo se puede definir, por su parte, mediante recurso al concepto de *proposición verdadera*. De este modo, a una teoría de la verdad que deba ser criteriológicamente relevante sólo le resta la posibilidad de dar una *explicación indirecta del sentido de la verdad*. La teoría peirceana se basa, en este sentido, en las siguientes reflexiones.

1. También en el sentido de la teoría clásica de la correspondencia hay que suponer que la verdad, como *correspondencia con la realidad* de las opiniones o enunciados, coincide con su *validez absolutamente intersubjetiva*.

(Pero esta coincidencia sigue siendo abstracta y metodológicamente irrelevante en tanto sea entendida en general nada más que como suposición de la identidad y unidad del intelecto —divino y humano—, en el sentido de la tradición metafísica o, en el sentido de Kant, como presupuesto de una *conciencia trascendental* en tanto que del *sujeto* del conocimiento. En Kant, de la intersubjetividad del conocimiento verdadero que está garantizada formalmente y mediante la estructura de la «conciencia en general», se deduce que todo sujeto empírico hace bien en cerciorarse del acuerdo con otros sujetos de conocimiento, para evitar errores condicionados psicológicamente.⁴⁴ De

44. Véase I. Kant, *Anthropologie*, parte I, párr. 2 (IV, págs. 13 y sigs.) y párr. 53 (IV, págs. 138) sobre el acuerdo como «criterio de verdad

este modo, Kant confirma la *teoría estoico-aristotélica del consenso*, según la cual el *consensus omnium* representa un «criterio subjetivo» o un indicio para la verdad objetiva. Pero aquí aún se está presuponiendo que el concepto de verdad, en principio, puede y debe explicarse en referencia a las funciones cognoscitivas de una «conciencia en general»; y, por eso, el presupuesto epistemológico para el postulado de la *intersubjetividad* del conocimiento verdadero sigue siendo también el *concepto ontosemántico de la correspondencia con la realidad*. Pero esto cambia cuando se reconoce que al conocimiento verdadero le pertenece la *interpretación lingüística del mundo* y, del mismo modo, la labor de *síntesis* cuyo sujeto sólo puede ser una comunidad ilimitada de interpretación de los investigadores. Ahora se da la posibilidad de aprovechar la coincidencia entre *verdad* y *validez absolutamente intersubjetiva*, en el sentido de una *explicación indirecta* del primer concepto mediante el segundo. De ahí se obtiene lo siguiente:)

2. El concepto de *validez absolutamente intersubjetiva* se puede usar, al contrario de lo que ocurre con el concepto ontosemántico-formal de la *correspondencia con los hechos*, como *idea reguladora de una aproximación metódica*, entendiéndolo como el objetivo ideal de una posible formación argumentativa del consenso en una comunidad ideal de investigación.

3. Esta posibilidad se apoya, entre otros elementos, en que únicamente mediante la formación argumentativa

subjetivo-necesario» o «externo», a diferencia del «criterio objetivo» (formal) de las «representaciones en un juicio entre ellas, según leyes universales del entendimiento y de la razón, esto es, mediante intuiciones o conceptos». Sin tener razón, se han equiparado en trabajos recientes las observaciones kantianas de este tipo (que se encuentran también en la *Crítica del juicio*) con lo que yo —en sentido pospeirceano— entiendo por teoría pragmático-trascendental o hermenéutico-trascendental de la verdad como consenso. Véase, por ejemplo, B. Brumlik, *Ge-meinsinn und Urteilskraft*, Frankfurter Dissertation, 1977.

del consenso acerca de los criterios de verdad se puede aspirar a una síntesis *provisional* —fáctica— y a otra *última* —concebida como idea reguladora— en la valoración interpretativa de los diferentes criterios de verdad, siempre insuficientes si los tomamos en sí mismos. A ambas síntesis —la provisional y la última mediante formación argumentativa del consenso— *deben* aspirar los científicos, si no se quiere que pierda sentido la idea de investigación.

(En este contexto, se puede clarificar la función reguladora de la teoría *consensual* sobre todo como la de dar con la decisión en caso de conflictos entre criterios de verdad especificados en otras teorías de la verdad: por ejemplo, en el caso del conflicto entre *evidencias de falsación* (*anomalías*) y el *criterio de integrabilidad* de una teoría en contextos teóricos más amplios. Por supuesto, en estos casos la formación argumentativa del consenso es siempre provisional e, incluso, debe suspenderse temporalmente a la espera de estrategias alternativas de investigación. En estos casos —incluso ante alternativas de «paradigmas» que se han mantenido invariables durante siglos, como por ejemplo en física, en el caso de las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz— permanece, sin embargo, el discurso argumentativo, dado que aún se realiza referido a la idea reguladora de una formación, en principio posiblemente definitiva, del *consenso*.)

Para explicar más exactamente esta última tesis habría que conectarla con el contexto, desarrollado antes, de la teoría peirceana del *falibilismo/meliorismo*. Con mayor precisión: el principio de la *síntesis mediante formación del consenso respecto a los criterios de verdad disponibles* debe aclararse mediante el mencionado principio de la *convergencia*, que hay que esperar, *de los razonamientos sintéticos*. En el contexto actual del problema hay dos puntos de especial significación:

1. El sentido metódico del principio del *falibilismo* de la ciencia empírica sólo puede entenderse —tanto según Peirce como según Popper— en el contexto de una lógica cuasi-evolucionista de la ciencia. Pero, según Peirce, esto significa metodológicamente que hay que esperar de la pretendida exclusión de las hipótesis falsadas una facilitación económica de la formación de consenso sobre los razonamientos sintéticos plausibles en el sentido de la *abducción* y de la *inducción*,⁴⁵ es decir, de la formación innovadora de hipótesis y de su comprobación. Si esta espera está justificada, entonces la idea reguladora del *falibilismo/meliorismo* y la teoría *consensual* de la verdad se corresponden metodológica y mutuamente, *quod erat demonstrandum*. (Una teoría *realista* de la verdad como *correspondencia*, en el sentido de Popper, puede considerarse, en todo caso, como parte complementaria del *falibilismo*, como «superada» —en tanto que intuición fundamental «concedida»— en la teoría *consensual* de Peirce. Pero no tiene, como teoría *ontológico-metafísica*, ningún significado *metodológico* coherente con el principio del *falibilismo*.)

2. Un argumento adicional en favor de la mutua pertenencia del *falibilismo/meliorismo* y la teoría *consensual* de la verdad se obtiene desde la base de la comprensión

45. Aquí no puedo entrar con más detalle en la diferencia de tratamiento de la inducción en Popper y Peirce. Adviértase solamente que Peirce, a diferencia de Popper, veía en la *comprobación* siempre *provisional* de las hipótesis una función de la *inducción*. Su validez no se basaba, para él, en un «principio de inducción» —que habría que fundamentar de nuevo en la inducción y que, por eso, no es fundamentable— sino —como ya se ha indicado (véase nota 6)— en una «deducción trascendental» de la necesaria validez de los procedimientos sintéticos de razonamiento *in the long run*. Para Peirce, el presupuesto de esta «deducción trascendental» —en el sentido de Kant, su «punto más elevado»— era, precisamente, la idea reguladora que hay que suponer *necesariamente para que tenga sentido* tanto la investigación como la argumentación y que consiste en la síntesis última mediante consenso. Peirce ponía esta síntesis, que sólo se puede postular, y en tanto que síntesis del conocimiento, *qua* interpretación de signos, en el lugar de la síntesis constitutiva de la *apercepción* de Kant.

de la *dependencia lingüística* tanto de la formación de las teorías como de las posibles evidencias empíricas. En esto, la lógica semiótica de la ciencia de Peirce es, de hecho, la primera formación teórica que ha analizado con exactitud el contexto aludido. A mi parecer, de aquí se obtiene, en la situación actual del problema, una superioridad de la *semiótica* peirceana sobre las teorías semánticas del *frame work* posteriores a Carnap y las teorías del «juego lingüístico» posteriores a Wittgenstein, así como también sobre la reciente amalgama entre teorías del *juego lingüístico* y representaciones heideggerianas de las «iluminaciones» (*Lichtungen*) y los simultáneos «ocultamientos» (*Verbergungen*), lingüísticos y epocales, del sentido del ser.

En mi opinión, la superioridad de la semiótica de Peirce consiste en que puede hacer comprensible la conexión interna entre los *procesos sintéticos de razonamiento* y la *interpretación lingüística del mundo*. Así, por una parte, la urdimbre de la formación innovadora de hipótesis con la nueva interpretación lingüística de los fenómenos en el contexto de razonamientos abductivos, por ejemplo, nuevas *percepciones fisiognómicas*.⁴⁶ Y, por otra parte, la posible explicación del sentido lingüístico (incluyendo las presuposiciones de fondo del mundo de la vida implicado en él) mediante la aplicación de la «máxima pragmática» y la teoría correspondiente de la idea de los (últimos) «intérpretes lógicos», reguladora y normativamente rectora en toda interpretación signica.⁴⁷

En mi opinión, los dos teoremas (aquí sólo indicados) de una *semiótica normativa* prometen una superación de la separación conceptual que hoy es dominante entre los *procesos racionales de razonamiento* —y también los *procesos de aprendizaje*— por una parte y los procesos de in-

46. Sobre el problema de las nuevas percepciones «fisiognómicas» véase K. O. Apel, «Technognomie —eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en G. Funke (comp.), *Konkrete Vernunft*, Festschr. f. E. Rothacker, Bonn, 1958, págs. 61-79.

47. Véase Apel, *Der Denkweg...*, *op. cit.*, índice de materias: «Interprete».

interpretación lingüística del mundo o «apertura del mundo» por la otra: separación en la que a estos últimos se les presupone como ingenuos o —con Heidegger— como destinados irracionalmente (*irrationalsschicksalhaft*).⁴⁸ Creo que la *teoría del razonamiento abductivo* hace comprensible que se realicen nuevas interpretaciones lingüísticas del mundo junto con razonamientos sintéticos que se confirman. Esto no es válido, en modo alguno, sólo en el sentido de la subsunción *convencional* (implicada en todo razonamiento abductivo) de los fenómenos dados bajo conceptos lingüísticamente pre-dados, sino también en el sentido de las modificaciones del contenido conceptual de las palabras, que van ligadas por regla general a razonamientos abductivos creativos (raras, auténticas, nuevas percepciones de los fenómenos e hipótesis «explicativas» ingeniosas e innovadoras). De este modo, lo que Heidegger entiende como «iluminación» (*Lichtung*) lingüística del ser, en la línea de una «destinación» (*Schickung*) del ser», debería estar totalmente condicionado mediante aquellos razonamientos abductivos que se han comprobado inductivamente *in the long run*. Dicho con brevedad: las «iluminaciones» lingüísticas del ser pueden concebirse tanto como *condición de posibilidad* como *resultados* de procesos de aprendizaje.

Por otra parte, la teoría pragmaticista-normativa de la *explicación del significado* bajo la idea rectora de los (últimos) «intérpretes lógicos» muestra que, en el plano de la ciencia metódica, se puede enlazar el esfuerzo por el *consenso progresivo acerca de la verdad*, con el esfuerzo correspondiente por la *explicación progresiva de los significados* —también, incluso, del significado de la hipótesis de fondo de la precomprensión del mundo, hipótesis implícita siempre en el uso y la comprensión del lenguaje. Un ejemplo que defiende tal explicación del significado es, como ya se indicó, la «teoría especial de la relatividad» de

48. Véase Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia II* (1987).

Einstein, en la que se desarrolló un juego lingüístico totalmente nuevo en el sentido de la medida de la *simultaneidad*. Pero yo quisiera decir —en otro sentido— que la reconstrucción iniciada por Paul Lorenzen del juego lingüístico de la «protofísica» también conduce a una explicación de los presupuestos «de fondo» y relativos al mundo de la vida, del uso científico del lenguaje.⁴⁹

Brevemente: en mi opinión, con la ayuda de la semiótica peirceana, se puede mostrar con exactitud cómo nos es posible englobar también la formación lingüística de conceptos en el proceso metódico de la formación progresiva del consenso. Obviamente, en este punto existe una interesante afinidad entre las concepciones de Peirce y las versiones *constructivista* y *habermasiana* de la teoría del *consenso* como teoría del *discurso*.⁵⁰ Pero, a continuación, quisiera intentar mostrar que la versión peirceana de la teoría consensual aún tiene algunas ventajas frente a las dos más recientes teorías de la ciencia *hipotético-empírica*.

4.2. LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA PEIRCEANA DE LA VERDAD COMO CONSENSO Y LA TEORÍA CONSTRUCTIVISTA DEL CONSENSO

Sólo haré unas pocas observaciones acerca de la teoría constructivista del consenso o del diálogo. Esta teoría, iniciada por P. Lorenzen y K. Lorenz, me parece que se basa finalmente en una *normación del sentido de los conceptos mediante la introducción ejemplar («em-pragmática») del sentido de las palabras (predicados)*. Ciertamente, mediante esta normación, los *enunciados paradigmáticos* del jue-

49. Véase P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Francfort, 1973 (trad. cast.: *Pensamiento metódico*, Universidad de Valencia, 1982); G. Böhme (comp.), *Protophysik*, Francfort, 1976.

50. Véase K. Lorenz, «Der dialogische Wahrheitsbegriff», en *Neue Hefte für Philosophie*, 1972 H. 2/3, págs. 111-123; y J. Habermas, «Wahrheitstheorien» en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort 1984, págs. 127-187.

go lingüístico respectivo se han demostrado también como susceptibles de consenso; pues en la situación de introducción (la situación de enseñanza y aprendizaje) no se puede separar el *consenso acerca del uso de las palabras*, del *consenso acerca de la verdad de los enunciados paradigmáticos*. De este modo, con las reglas de uso de las palabras se establecen también las reglas de la formación dialógica del consenso acerca de la verdad de los enunciados. Pero, ¿cómo pueden garantizar estas reglas la posibilidad de la formación de consenso si, independientemente de la situación de introducción, hay que decidir acerca de la verdad empírica de un enunciado? Por ejemplo, en una situación en la que el enunciado «Eso de ahí es un cisne» no introduce, junto con la fijación paradigmática de los hechos, el significado de «cisne», sino que el problema consiste en si un objeto que parece un cisne lo es de hecho, o es otro pájaro o simplemente es una imitación. Obviamente, la regla de la formación de consenso acerca del sentido del predicado «cisne» no es suficiente aquí para asegurar, automáticamente, la formación de consenso acerca de la verdad empírica de un enunciado, en el que el predicado «es un cisne» se atribuye a un objeto. Por supuesto, esta divergencia de las reglas de formación de consenso no se presentará cuando sólo se trate de enunciados (razonamientos) que se basen en el uso correcto de la lógica de juntores; e incluso, en el caso de la «protofísica» fundada por Lorenzen, la normación correcta de los conceptos también podría garantizar ampliamente la posible formación dialógica del consenso acerca de la verdad de los enunciados que se afirmen independientemente de la situación de introducción. Pero esto se basa sólo en que aquí se trata, precisamente, de las condiciones *metódico-aprioricas* (cuasi pragmático-trascendentales) de posibilidad de la ciencia empírico-hipotética. Por eso, el consenso acerca de la verdad de los enunciados puede quedar asegurado mediante recurso a la situación de introducción, en la que se estableció el sentido de las palabras junto con el consenso sobre los enunciados ejemplares.

El caso es otro cuando se trata de la verdad de los enunciados de la ciencia *empírico-hipotética*. En mi opinión, la teoría *constructivista* del consenso ha llegado aquí a su límite; pues el problema de la formación de consenso ya no es idéntica a la *introducción consensual-constructiva del juego lingüístico*, sino que consiste en alcanzar un *consenso, sobre la base de diferentes criterios independientes de verdad*, en el ámbito de los razonamientos sintéticos (inductivos y abductivos) y en el de la correspondiente ampliación semántico-realista (extensional e intensional) del lenguaje conceptual.⁵¹ De ese modo, el criterio de la *evidencia para la correspondencia* en sentido fenomenológico adquiere ahora por primera vez un sentido empírico regulador como criterio de verdad. Es decir, adquiere un sentido independiente de aquella evidencia fenoménica que forma parte de la introducción ejemplar del sentido de las expresiones lingüísticas en la fundamentación *constructiva* de un juego lingüístico y que, por ello, establece ya *a priori* la posibilidad de la formación argumentativa del consenso.

4.3. LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA PEIRCEANA DEL CONSENSO Y LA TEORÍA CONSENSUAL O DISCURSIVA DE LA VERDAD DE JÜRGEN HABERMAS

En el caso de la teoría de la verdad *como consenso o como discurso*, elaborada con mucho detalle por J. Habermas, el dictamen es más complicado. Su ventaja estriba, especialmente, en que ha puesto de relieve —llegando más

51. Aquí comienza la situación caracterizada por H. Putnam (*Mind, Language, and Reality, Philos. Papers*, vol. 2, Cambridge Univ. Press, 1975) como «división semántica del trabajo», en la que sólo los expertos correspondientes conocen realmente el significado *extensional* de las palabras (por ejemplo, nuestros predicados botánicos). Sólo aquí se llega a la necesidad de la reconstrucción del lenguaje científico, sobre la base de una nueva experiencia empírica. Véase también K. O. Apel, «Linguistic Meaning...», *op. cit.* (en la nota 10).

allá de la suposición de Peirce de una *moral self-surrender*— las condiciones éticamente relevantes de las reglas para una formación no desfigurada y puramente argumentativa del consenso, en el sentido de las condiciones de una «situación ideal de habla».⁵² Así, se tiene fácilmente la impresión de que la garantía de las condiciones de las reglas de una «situación ideal de habla» pudiera extenderse también, *eo ipso*, a la valoración óptima y epistemológicamente relevante de los criterios objetivos de verdad. Esta impresión parece apoyarse en que Habermas considera la función criteriológica de la teoría consensual más en una línea *teórico-comunicativa* —en la garantía del discurso no desfigurado, en el sentido de hacer efectivas las pretensiones de validez— que en una línea *epistemológica*, en la garantía de la valoración capaz de ser consensuada (por ejemplo, la interpretación) de los criterios objetivos disponibles de la verdad. Precisamente en este último aspecto me parece que es posible y necesaria una complementación, al menos, del punto de partida habermasiano. Una complementación en el sentido de la inclusión de la *evidencia empírico-experimental del fenómeno* en la formación discursiva del consenso de una comunidad de argumentación que, simultáneamente, es una *comunidad de experimentación y una comunidad de interpretación orientada fenomenicamente*.

Esto no es fácil de mostrar con detalle, pues Habermas quiere tener en cuenta la circunstancia de que la fuerza motivadora del consenso que tienen los argumentos discursivos puede estar «apoyada en la experiencia». También hay que decir que algunas de las distinciones básicas, introducidas recientemente por Habermas, me parecen ser totalmente aceptables. Por eso, después de la interpretación y apreciación de estas distinciones quisiera hacer valer, de nuevo, el punto de vista de la *fenomenología (Phenomenology)* y de la *epistemología semiótica* de Peirce.

52. Véase K. O. Apel, «C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth», *op. cit.* (en nota 25), parte IV.

El punto de partida nuevo y decisivo de la teoría consensual o discursiva de la verdad de Habermas estriba, en mi opinión, en que introduce una separación analítica radical entre el juego lingüístico que se refiere a las *condiciones de la experiencia objetiva* y el juego lingüístico que se refiere a la discusión de las *razones para la pretensión de validez de los argumentos*. Según lo veo yo, Habermas obtiene esta distinción mediante una combinación (síntesis) de las dos distinciones siguientes:

1. Es fundamental la propia distinción realizada a raíz de «*Erkenntnis und Interesse*» entre el *a priori (constitutivo) de la experiencia, las relaciones de la praxis y los intereses rectores del conocimiento*, por una parte y el *a priori (válido reflexivamente) del discurso argumentativo* por la otra.⁵³ En mi opinión, se trata del paso decisivo de una transformación —que yo entiendo como *pragmático-transcendental*— de la arquitectónica del sistema kantiano: la reflexión sobre las condiciones de la *validez* de los enunciados de conocimiento o argumentos ya no está restringida a la reflexión sobre las condiciones de la *constitución de la objetividad de la experiencia*. Ambos problemas no se tematizan ya como el del análisis de las *estructuras o funciones de la conciencia*, sino que el problema de la *constitución* de la experiencia objetiva o del mundo de la experiencia, se incluye en el de los *contextos mundano-vitales de la acción*, mientras que el problema de la *reflexión sobre la validez* o de la justificación (legitimación), queda subordinado al ámbito, tematizable por la analítica del lenguaje, del *discurso argumentativo liberado de la carga de la acción*.

2. En su teoría discursiva de la verdad, Habermas enlaza esta distinción más antigua con otra de Peter Straw-

53. Véase J. Habermas, *op. cit.* (en nota 50), págs. 130 y sigs. y 151 y sigs.; también J. Habermas, «Epílogo» a *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, especialmente págs. 381 y sigs. (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986).

son: la separación analítica entre *objetos* o *sucesos* del mundo de la experiencia, que pueden ser localizables o datables, por un lado y entidades del espacio lógico, como *estados de cosas* y *hechos* (=estados de cosas existentes),⁵⁴ por el otro. (En Strawson, esta distinción está coinspirada por la teoría de Ramsey acerca de la «redundancia» del predicado proposicional «es verdadero» y tiene la finalidad de desenmascarar como pseudoproblema, la pregunta tradicional por la *relación de correspondencia* entre enunciados y hechos mundanos. Según Strawson, la función de metaenunciados como «*p* es verdadero» consiste únicamente en expresar un asentimiento: algo así como «¡Sí!».)

Habermas sigue a Strawson sólo en la medida en que no explica como posible la *relación, comprensible epistemológicamente, entre enunciados y entidades intramundanas*. En su lugar, interpreta las vacilaciones de Ramsey y de Strawson en el sentido de una *teoría pragmático-universal del discurso*. Esta parte de que los hombres, en los contextos de experiencia y acción del mundo de la vida, realizan actos de habla para los que reclaman *pretensiones performativas de validez*: la *pretensión de sentido o de inteligibilidad*, la *pretensión de veracidad*, la *pretensión de corrección normativa* y —sobre la base de experiencias con cosas, sucesos y personas— una *pretensión de verdad* para «enunciados declarativos». Normalmente —en el marco de la comunicación en el mundo de la vida— las pretensiones de validez permanecen implícitas —como la pretensión de verdad en el caso de la simple afirmación de «*p*»—, pues no son cuestionadas por los participantes en la comunicación, sino que —como en el caso de la coordinación de la acción mediante la comprensión lingüística— son aceptadas, como ocurre con el enunciado «*p*», como información orientadora de la acción. Pero si, a pesar de todo, se llegara a cuestionar, por ejemplo, la pretensión

54. *Ibid.*, págs. 132 y sigs.

de verdad, entonces el metaenunciado aparentemente «redundante» «*p* es verdadero» cobraría sentido, desde el metaplano reflexivo del discurso; sin embargo —tanto según Habermas como según Strawson— no tiene sentido como enunciado acerca de una *relación de correspondencia* entre el enunciado «*p*» y hechos intramundanos (según Strawson, en el mundo de la experiencia sólo hay *objetos* y *sucesos* que no se pueden afirmar como hechos), sino como *explicitación de la pretensión implícita de verdad* del enunciado «*p*»; es decir, tiene sentido como explicitación de la afirmación del *hecho abstracto* de «*p*», en tanto que afirmación justificada. Ahora bien, el *hecho* afirmado —por ejemplo, que el gato está o estaba sobre la esterilla, o que a César lo mataron en el Senado— no debe ser confundido con un *objeto* o un *suceso* del mundo, por lo que, según Habermas, la pretensión de verdad reclamada para «*p*» no puede examinarse *inmediatamente* en el mundo de la experiencia; sólo puede ser inmediatamente discutida y posiblemente *aceptada* en el plano del discurso argumentativo *mediante buenas razones*: que, en todo caso, pueden *apoyarse* también en la experiencia.⁵⁵

Con lo que sigue, no quisiera cuestionar en absoluto las distinciones fundamentales de Habermas (a mi parecer, pertenecen a la transformación de la clásica filosofía trascendental de la conciencia, en el sentido de una pragmática trascendental del lenguaje); con todo, sí quisiera cuestionar las consecuencias radicales en el sentido de Strawson, y en conexión con esto, quisiera proponer una complementación diferenciadora de la dicotomía habermasiana entre condiciones de la experiencia y del discurso, en la línea de una tricotomía: *condiciones prediscursivas de la experiencia*, *condiciones del discurso* y *condiciones de la experiencia referidas al discurso*. Quisiera intentar, por este camino, llenar el vacío existente entre la teoría del discurso de Habermas y una fenomenología de las evidencias de la experien-

55. *Ibid.*, págs. 132 y sigs. y 141.

cia —también de la *evidencia para la correspondencia*— en el sentido de la epistemología semiótica de Peirce.

Comienzo con una crítica detallada con la que espero introducirme en los presupuestos de la «arquitectónica» de Habermas tomados de Ramsey o de Strawson: quisiera negar que sea adecuado decir que la constatación de «que "p" es verdadero» no añade nada a la afirmación «p».⁵⁶ Habermas diría que la citada constatación sólo hace explícita la pretensión implícita de verdad de la afirmación de «p». Sería de hecho así, si un hablante la reformulara mediante la constatación de su propia *afirmación*. Pero normalmente, no es el que propone una afirmación sino uno de los que participan en la comunicación quien encuentra la constatación de que es verdadero un enunciado escuchado antes (por ejemplo, «Está lloviendo»); y con esta constatación añade algo totalmente nuevo a la mera afirmación del hablante: por ejemplo, que él —al abrir la ventana— se ha proporcionado a sí mismo la *evidencia fenoménica para la correspondencia con los datos de la experiencia* (fenómenos) *del enunciado (proposición)* «Está lloviendo», que hasta ahora sólo estaba afirmado. (Muchos dirían aquí *hechos*, en lugar de *datos*.)⁵⁷ En el sentido de esta *constatación adicional de la evidencia existente*, él confirma mediante el enunciado «p es verdadero» la afirmación de «p». Viene a decir algo así como «*Es verdad* que está lloviendo» (y no sólo, como quiere Strawson, «Sí» o «Estoy de acuerdo»; pues ésta podría ser también la reacción ante un ofrecimiento) ¿Se puede, de hecho, eliminar o considerar como superflua esta concepción de la fun-

56. *Ibid.*, pág. 130.

57. En este contexto es interesante que Habermas, en su comparación esquemática entre la estructura del discurso teórico y la del práctico (*op. cit.*, págs. 164 y 176) en la columna «fundamentaciones» inserta inmediatamente, como correspondencia con «justificación» de preceptos/prohibiciones, la «explicación teórica» de «afirmaciones». Evidentemente, se pasa por alto la prueba de la existencia del estado de cosas fenomenal correspondiente al hecho afirmado, la cual debe preceder a cualquier posible «explicación».

ción del metaenunciado que usa el predicado «es verdadero»?

A mi parecer, difícilmente se puede discutir el argumento de Strawson acerca de que *el hecho de que César fuera asesinado en el Senado* no sea idéntico al *suceso* que tuvo lugar en el año 44 a.C. y del cual se tuvo *experiencia*. El *hecho de que...*, que se puede afirmar y negar en el discurso, no es *algo en el mundo de la experiencia*. No es localizable ni datable, sino que pertenece, en cierto modo, al ámbito lógico-lingüístico al que pertenecen también las «proposiciones en sí» —verdaderas o falsas— de Bolzano, las «ideas» de Frege, las *proposiciones* (las *lekta* de los estoicos) y las entidades popperianas del «tercer mundo». Así, hablar de la *correspondencia o coincidencia entre enunciados y hechos* es hablar criteriológicamente en el vacío, pues los hechos se han definido *a priori* como aquello con lo que se corresponden los enunciados verdaderos. Aquí está, en mi opinión, la aporía de toda restauración *onto-semántico-formal* —proveniente del *Tractatus* del primer Wittgenstein o de Tarski— de la teoría de la verdad como correspondencia.

Pero ¿de qué modo una teoría *consensual* de la verdad, en tanto que teoría *del discurso*, debe poder superar la aporía de la teoría *onto-semántico-formal* de la verdad como correspondencia? ¿Acaso mediante la previsión de que en la *aceptación argumentativa de las pretensiones de verdad porque hay buenas razones* también se recurre a la *experiencia prediscursiva* (es decir, a la experiencia que se *logró*, o que puede ser lograda, *en los contextos de acción del mundo de la vida*)? Ciertamente, así debiera ser la respuesta en el sentido de los presupuestos de Habermas. Y, de hecho, esta respuesta correspondería, en principio, a lo que podría ocurrir en el discurso de un historiador, por ejemplo, acerca de la muerte de César, a pesar de todos los esfuerzos de la crítica de las fuentes: no se podría prescindir, en principio, de la referencia a experiencias prediscursivas transmitidas por tradición.

Por supuesto, se podría considerar que el *recurso a la*

experiencia como fundamentación para los enunciados afirmados es, de alguna manera, *la búsqueda metódica de la evidencia fenoménica para una correspondencia, epistemológicamente relevante, entre los enunciados y los «datos factuales»*; pero, visto desde la distinción de Strawson entre *sucesos experimentables y hechos afirmables* en enunciados, parece difícilmente posible pensar la presunta correspondencia sin caer en un error categorial. Dejemos hablar a Peirce en este punto.

Según él, el discurso desarrollado hasta ahora tendría únicamente el carácter de una discusión de «seminario» y no de un discurso de «laboratorio» de la *comunidad de experimentación* y de la *comunidad de interpretación* —referida al fenómeno— de los científicos de la naturaleza, que debe esforzarse por incorporar al discurso de los hombres, en cierto modo, la voz de la naturaleza.⁵⁸ En último término, para aducir buenas razones en defensa de las pretensiones de verdad, el discurso no *recurriría* sencillamente —como en el caso del discurso de «seminario»— a *experiencias del mundo de la vida*; más bien intentaría producir *la evidencia de experiencia en tanto que evidencia fenoménica y referida al discurso*, mediante *experimentos*, o, al menos, mediante *observaciones dirigidas por la teoría*. Para ello es necesario y *en principio* posible, incluir en el discurso argumentativo los *juicios perceptivos* (enunciados observacionales, enunciados sobre datos de medida y otros) en los que se constata la evidencia fenoménica; por ejemplo, en forma de enunciado situacional, no formulable sin usar expresiones indexicales: «Allí enfrente, bajo el sauce, nada un cisne negro».

Pero, en este *juicio perceptivo*, no se trata de un *protocolo* de libre interpretación *del fenómeno* (con la subsunción del animal que se ha visto bajo la clase de los cisnes se está presuponiendo, más bien, un sistema —quizá problemático— de clasificación zoológica); pero, por otra

58. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, pág. 5383 y sigs. También Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., pág. 131 y sigs.

parte, tampoco se trata de un *enunciado proposicional abstracto, cuya verdad sólo puede ser afirmada*. Se trata, más bien, de un enunciado que, por una parte pertenece como tal al discurso argumentativo, pero que por otra parte, no *afirma solamente un hecho* (o lo relaciona con otros hechos), sino que *manifiesta un fenómeno dado como tal y lo interpreta en el sentido de un hecho proposicionalmente afirmable*. Precisamente así, el juicio *perceptivo* efectúa la *mediación* —en principio revisable por reinterpretación del fenómeno y, por lo tanto, falible— (en el sentido de la categoría peirceana de la *terceridad*) entre la afirmación de hechos —establecida quizás a la luz de una teoría— mediante un enunciado proposicional y la pura evidencia del fenómeno —quizá fotografiable— (*primeridad y segundidad*). Interpretando ésta en el sentido de un *hecho afirmable proposicionalmente*, se produce *evidencia para la correspondencia* entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción.

Peirce llama a esto último «percepto», determinando así, en mi opinión, el correlato, difícil de concebir fenomenalmente, del ser-así de la percepción, que, en el razonamiento abductivo del juicio perceptivo que se va a interpretar, hace las veces de premisa, fundamentando así —a través de la interpretación mediadora— la *evidencia fenomenológica (phaneroscópica) para la correspondencia* entre el enunciado y el «dato de experiencia».⁵⁹ En mi opinión no tratamos aquí ni de un *objeto* localizable ni de un *suceso* datable, sino de aquel momento de la realidad dada que —aún antes de la diferenciación categorial entre objetos y sucesos (y personas)— posibilita la *comprensibilidad de algo a través de la percepción (Wahr-nehmung)*.^{*} Que debe haber algo semejante —y, por tanto, evidencia objetiva del fenómeno— se infiere, en mi opinión, del ar-

59. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, págs. 2141, 5568, 5128 y sigs. 5115 y sig. También Apel, *op. cit.*, págs. 300 y sigs.

* El autor juega con el significado de la palabra compuesta *Wahr-nehmung* (=percepción) y los significados de las palabras que la componen: *Wahr* (=verdadero) y *nehmen* (=tomar). [T.]

gumento aducido anteriormente para la diferencia —marcable semióticamente— entre *enunciados proposicionales abstractos* y *juicios perceptivos*. Dicho de otra manera: sin la *primeridad* del *ser-así* dada en el encuentro (*segundidad*) (también del *ser-así* de las *relaciones* y, por tanto, de los *estados de cosas* que ocurren intramundaneamente), la mediación interpretativa mediante la universalidad del concepto (*terceridad*) que se realiza en el *juicio* de percepción, no se podría pensar con sentido.

Por lo demás, me parece que el puro *ser-así* del fenómeno, en el sentido de la *primeridad*, precede a la distinción usual entre *singularidad* y *universalidad*. Su valoración como *certeza sensible particular* debiera basarse en la *contingencia del encuentro eventual* (*segundidad*) con el objeto o con el suceso (o con la persona) y no en el *ser-así que constituye la evidencia* del fenómeno puro. Este, en tanto que *primeridad libre de relaciones* —es decir, entendido como lo hace Peirce, como *posibilidad en el sentido de la pura intuición*— correspondería más bien a la «idea» propiamente descubierta por Platón (y desde luego hipostasiada metafísicamente): es decir, al *sentido* totalmente irreducible y fulgurante en la vivencia noética de la evidencia, que —incluso de forma independiente a toda *generalización*— entra a formar parte en la introducción ejemplar de los predicados, constituyendo así la *universalidad eidética del sentido*; y sólo a la luz de esta universalidad lingüísticamente «superada» del sentido es identificable como algo «eso de ahí» con lo que nos encontramos.

Los poetas —me parece—, por el uso que hacen de las palabras, pueden renovar, en cierto modo, su fundamento de sentido mediante la *primeridad* y, así, pueden «refrescar» el lenguaje (Hölderlin); y los filósofos —fenomenólogos— pueden llegar a constituir en objeto de una «reducción eidética» (Husserl, Scheler) de experiencias o representaciones, la *primeridad* del fenómeno, inherente a las experiencias originales y a las representaciones mediadas lingüísticamente. Aquí está, por otra parte, el peligro de la hipostatización y la confusión de la *primeridad* fenome-

nal con la *terceridad* de la *universalidad del concepto* que está mediada lingüísticamente. Pero el intento de evitar los peligros de la «visión de la esencia» platonizante no debiera, desde mi punto de vista, hacer olvidar que difícilmente es posible pensar la obviedad de los argumentos filosóficos sin algo parecido a la evidencia de la «intuición categorial» (Husserl).⁶⁰

Por ejemplo, que un color no se pueda representar sin la superficie correspondiente depende, sin duda, del significado lingüístico convencional de los ideogramas «color»

60. La crítica de Habermas a Husserl, *op. cit.* (en la nota 50) págs. 46 y sigs., me parece que no se corresponde con el momento idéntico de la «primeridad» tanto de la «certeza sensible» como de la «intuición categorial», que, por lo demás, es la más unívoca cuando entendemos (*nachverstehen*) nuestras propias construcciones (por ejemplo, en la matemática). En mi opinión, existe aquí la posibilidad de una postura «phaneroscópica» (Peirce) que no es compatible ni con la *fenomenología de la evidencia prelingüística* de Husserl ni con la *negación semanticista o constructivista de toda evidencia*, aunque sí lo es con una semiótica no limitada solamente a signos *conceptuales* («símbolos», en el sentido de Peirce). Su argumento clave se basa, a mi parecer, en la diferencia innegable entre el juicio *perceptivo* y cualquier *afirmación no situacional de hechos*. Así, también la posibilidad de la *interpretación conceptual* ya en el juicio perceptivo se basa en la posibilidad de la afirmación no situacional de hechos (la «verdad del lenguaje» de Hegel), de modo parecido a como en Derrida la *posibilidad* del juicio no ficticio se basa en la *posibilidad* del juicio ficticio repetible lingüísticamente; pero la posibilidad del juicio *verdadero*, en el sentido de la afirmación de hechos *respaldada por evidencia*, se apoya —al contrario— en la posibilidad del juicio *de percepción ligado a una situación*.

Y esta perspectiva *cuasi fenomenológica* —o mejor, *semiótico-phaneroscópica*— es válida, en mi opinión, también para *juicios perceptivos no sensibles* —como los reflexivos—, por ejemplo, para los juicios de actos de habla en el sentido del *saber performativo de la acción* o en el sentido de la *evidencia reflexiva* de la *coincidencia* entre *yo pienso* (*argumento*) y *yo existo*. Aquí se añade algo así como la evidencia en el sentido de la «primeridad» y la «segundidad» a la simple afirmación de un ser-así o de un estado de cosas. Me parece que aquí se da también una rehabilitación parcial de la «*présence*» husserliana (Derrida) frente a la reducción semioticista del mundo a «*littérature*» o «*signification*» sin «*signifié*» (Derrida).

Véase K. O. Apel: «Das Problem der phänomenologischen Evidenz...», *op. cit.* (en la nota 15).

y «superficie» (Husserl no consideró esto fundamental), aunque esta circunstancia es irrelevante para la «concepción categorial» de la inseparabilidad de ambos fenómenos, porque ésta —así me parece a mí— se basa en la *primeridad* del ser-así de los fenómenos, a diferencia de la concepción trivial de que los célibes son hombres no casados, que se apoyan sólo en el significado convencional de ambas palabras. Y lo que es más importante: también la posible comprensión de la diferencia entre estos dos ejemplos tiene que basarse de nuevo en la *primeridad* —que se ha de realizar, en cierto modo, mediante la interpretación lingüística— de los fenómenos eidéticos; de otro modo, no tendría sentido alguno el examen filosófico («no sensible») de argumentos. Pero esto no significa, de ninguna manera, que —con Descartes y Husserl— se pueda fundar algo así como la verdad apodíctica de la fundamentación filosófica última sobre la evidencia eidética y de libre interpretación del fenómeno. Este supuesto pasa por alto la diferencia «categorial» resaltada por Peirce (y, también según él, concebible «phaneroscópicamente») entre *primeridad* y *terceridad*. Volveré a tratar este punto.

Como *certeza sensible* —esto es, en el sentido de una cualidad cromática o también de una configuración de formas fotografiables— el «fenómeno originario», constitutivo de la evidencia (en el sentido de la *primeridad*), está sujeto a la particularización en el sentido de la *existencia de este fenómeno objetivo, que está dado para esta percepción (segundidad)*; y es sobre todo así como el «percepto» del fenómeno dado constituye el *correlato de la evidencia de un juicio perceptivo* (en el sentido de la teoría fenomenológica de la *evidencia para la correspondencia* entre el fenómeno dado y el juicio perceptivo); y sólo en virtud de su mediación por la interpretación lingüística (*terceridad*) —que tiene que estar enlazada con el razonamiento abductivo que se da implícito en el juicio perceptivo— ese juicio perceptivo puede erigirse en juicio *de conocimiento con pretensión intersubjetiva de validez* (de sentido y de verdad). Es básicamente ahora, cuando la *universalidad del*

sentido de la primeridad fenomenal alcanza el *status* de un atributo en el marco de un contenido conceptual (*intención*), que, por su parte, determina la *amplitud conceptual* (*extensión*) y, así, puede exponerse de nuevo a la confirmación (también a la limitación y ampliación) mediante el examen inductivo en fenómenos que existen objetivamente y que se someten a modo de ensayo a la subsunción.⁶¹

Por supuesto, la realización de la interpretación lingüística del fenómeno sólo puede fundamentar la pretensión de verdad de un enunciado científico cuando éste entre a formar parte —en el plano del discurso argumentativo— de la pretensión de sentido de la afirmación de un hecho y la pretensión de verdad de este último pueda aceptarse como bien fundamentada. Pero si ocurre esto, es decir, si se llega a una realización de la pretensión de verdad mediante la formación argumentativa del consenso, entonces la fuerza de las buenas razones (la «fuerza no violenta de los argumentos») se basa, en este caso, en la circunstancia de que la interpretación del fenómeno estaba también en situación de interpretar los *datos* (el «percepto»), en el *sentido de la afirmación de los hechos*; es decir, la fuerza de la fundamentación de la pretensión de verdad se basaría en la revelación —lingüísticamente mediada— de la *evidencia para la correspondencia* entre el enunciado afirmado y el fenómeno intramundaneamente dado y percibido (tomado como verdadero). La *interpretación* del fenómeno es, pues, quien tiende un puente —al menos en el caso de la producción, metódicamente orientada y referida al discurso, de evidencia— sobre el abismo aparente entre la *experiencia* y la *afirmación de hechos*. Ella es quien hace valer una *relación de correspondencia de la verdad*, que no permanece limitada al ámbito lógico-lingüístico de la argumentación —como ocurre con la *correspondencia onto-semántico-formal* entre enunciados verdaderos y hechos abstractos— y, por tanto, no queda criteriológicamente vacía.

61. Véase la nota 47.

De aquí saco la conclusión de que una teoría —no metafísica ni onto-semántico-formal, sino fenomenológica— de la correspondencia (o más propiamente: una teoría de la *evidencia para la correspondencia*), es compatible, cuando no necesariamente coherente, con una teoría *consensual* o *discursiva* de la verdad si —a diferencia de la teoría husserliana de la evidencia para la correspondencia entre la intención noemática y la autodonación de los fenómenos— puede considerar la realización de la interpretación lingüística del mundo como *constitutiva* para la comprensión del fenómeno *como algo* y, de este modo, también como *mediación* entre *experiencia* y *discurso argumentativo*. Es evidente que no es tanto la diferencia categorial entre objetos intramundanos, sucesos, personas, etc., por un lado, y entidades abstractas del ámbito lógico-lingüístico por otro, sino más bien la propia *necesidad de interpretación de los fenómenos*, quien franquea el paso desde una teoría fenomenológica de la verdad como *evidencia* (para la correspondencia) a una teoría *consensual* o *discursiva* de la verdad.

La razón de que así ocurra podría consistir en que la *síntesis de la apercepción* (Kant) o la *intención de algo como algo* (Husserl o Heidegger), *en tanto que función de una conciencia*, no puede *constituir la objetividad* —no sólo formal— *qua intersubjetividad* de la experiencia. En esta aparente labor de constitución de la conciencia, se presupone ya siempre la mediación de los significados, *a priori* intersubjetivos, de los signos lingüísticos —que entran en juego en el razonamiento abductivo— (podría denominarse el *a priori corporal intersubjetivo de la experiencia*), aunque la vivencia de la *evidencia* de la experiencia siga estando referida a la síntesis de la apercepción o al cumplimiento de la intención de la conciencia respectiva. Aquí —en el punto de la mediación entre la *evidencia referida a la conciencia* y la *intersubjetividad referida al lenguaje* (y, por tanto, también a la comunicación y al consenso)— hay que colocar, desde mi punto de vista, la reconstrucción y transformación críticas de la filosofía tras-

cidental del lenguaje. Esto significa que en esta transformación no se trata sólo —ni primariamente— de introducir la distinción entre las *condiciones prelingüísticas de la constitución de la experiencia objetiva* (en el sentido de Kant o de Husserl) por una parte y las *condiciones del discurso que reflexiona sobre la validez* por la otra, sino que, más allá o más acá de esto, se trata de la transformación del problema de la *constitución objetiva (=intersubjetiva) del mundo de la experiencia*, en términos de una *síntesis*, entretrejada con procesos sintéticos de razonamiento, de la *interpretación consensuable del mundo*. Me parece que ésta es la consecuencia de una fundamentación, en la línea de Peirce, de la *teoría consensual de la verdad*.

La teoría que he esbozado aquí la concibo como una complementación necesaria de la teoría habermasiana del *discurso*. Sin dicha complementación, esta última no está en situación de diferenciarse, de forma criteriológicamente relevante, de una teoría de la verdad como *coherencia*.⁶² Pues un discurso, en el plano de los enunciados proposicionales abstractos, que *recurriera* en todos los casos a *experiencias prediscursivas*, pero no *suministrara evidencia para la correspondencia con los fenómenos* mediante juicios perceptivos referidos al discurso y que las hiciera valer inmediatamente como razones para la afirmación de los hechos: tal discurso sólo podría, propiamente, relacionar entre sí enunciados aceptados como igualmente verdaderos en potencia —por ejemplo, hipótesis con teorías, en el sentido de su posible integrabilidad— o, en todo caso, «proposiciones de base» supuestas convencionalmente como empíricamente verdaderas, con proposiciones de base potenciales que se puedan deducir de teorías. El posible

62. De ahí que no carezca totalmente de fundamento que L. B. Punzel (*Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, págs. 161 y sigs.) entienda la «teoría del discurso o del consenso» de Habermas como «forma intersubjetiva pragmático-lingüística de la teoría de la verdad como coherencia». Aunque, en mi opinión, debiera ser, más bien, la *forma de la mediación definitiva entre los criterios de verdad de la evidencia y de la coherencia*.

conflicto entre el criterio de verdad de la *coherencia* (compatibilidad, probablemente, con muchas proposiciones o teorías que ya han sido aceptadas —provisionalmente— como verdaderas o que son útiles debido a su gran capacidad explicativa) y el criterio de verdad de la *evidencia de la experiencia* (que se basa, en último término y a pesar de toda interpretación, en el *encuentro con el ser-así de la realidad*) quedaría suavizado ya siempre, es decir, reducido a un *conflicto entre enunciados o teorías que compiten entre sí*. Pero, con esto, se deja de lado uno de los motivos fundamentales por los que se caracteriza la teoría *consensual* como englobadora de todos los criterios de verdad de que se dispone: la necesidad de una mediación —que sea al mismo tiempo inductiva e inferencial-abductiva— entre la evidencia del fenómeno, referida a la realidad, y los criterios de verdad como la coherencia (y la consistencia), que se refieren meramente al espacio lógico de la argumentación.

En conexión con la distinción de Habermas de tres referencias al mundo (mundo objetivo, mundo subjetivo interno y mundo social) y con las correspondientes funciones del lenguaje según Bühler (la de «representación», la de «expresión» y la de «apelación»), mi propuesta de complementación fenomenológico-semiótica de la teoría discursiva de la verdad podría caracterizarse también de la siguiente manera: entre una argumentación en forma de «discurso de seminario» en la que la *fundamentabilidad de afirmaciones mediante la experiencia* sólo se enuncia como una *razón entre otras* para la realización de las pretensiones de verdad, y una *consecución deíctica de la evidencia* en el marco de un «discurso de laboratorio», existe una diferencia de *orientación al mundo*. En el primer caso —al igual que en caso de una afirmación—, el que argumenta se dirige hacia el mundo circundante (Mitwelt) —el de los *cosujetos* de la argumentación— y busca hacer valer su pretensión de verdad —en la línea de su *afirmación*— como pretensión de la *capacidad intersubjetiva de consenso*. En el segundo caso, por el contrario, el que argumenta

se dirige primariamente al *mundo objetivado* y busca desempeñar su pretensión de verdad —en la línea de un *juicio perceptivo*— como interpretación lingüística de la autodonación de un fenómeno. Pero, entre estas dos dimensiones diferentes, la de orientación al mundo y la de puesta en marcha de la pretensión de verdad, está medianando de antemano el lenguaje, como condición de posibilidad de la *experiencia objetiva* en el sentido del *conocimiento intersubjetivamente válido*. (La tercera referencia al mundo, que corresponde a la función expresiva del lenguaje, entra en función en este contexto sólo como pretensión natural de veracidad en la formulación lingüística de intenciones de sentido.)

4.4. EL PROBLEMA DE LA COMPLEMENTACIÓN DE LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS DE LA NATURALEZA (ORIENTADA A PEIRCE) CON RESPECTO A LAS CIENCIAS HERMENÉUTICAS DEL ESPÍRITU O CIENCIAS SOCIALES CRÍTICO-RECONSTRUCTIVAS

La interpretación pragmático-trascendental de la teoría consensual de la verdad de Peirce que se ha esbozado no es suficiente para reconstruir la totalidad de la problemática de la teoría consensual o discursiva de la verdad formulada por Habermas, o para reconstruir la realización de las pretensiones de validez del discurso humano. Pues hay que subrayar que hasta ahora sólo se ha tratado la problemática de la verdad referida a las *ciencias empíricas de la naturaleza*. Ha quedado sin considerar el problema más complejo de los enunciados verdaderos que deben fundarse en el *comprender* y el *juzgar* acerca de fenómenos de experiencia estructurados simbólicamente, es decir, fundados en una realidad experiencial que contiene ya en sí misma enunciados lingüísticos con pretensión de sentido y validez que pueden ser apoyados con buenas razones (o que contiene, al menos, acciones, obras e instituciones de hombres, tras las cuales hay intenciones,

motivos, convenciones y pretensiones de validez que pueden ser, de nuevo, legitimadas y explicadas lingüísticamente).

Aquí —en la cuestión de la posible verdad de las *ciencias hermenéuticas sociales y del espíritu*— se plantea, ante todo, el siguiente problema adicional en comparación con el problema de la verdad en las ciencias de la naturaleza: ¿se puede pensar la formación de consenso acerca de la *verdad de la comprensión del sentido* bajo la que se forma, en este caso, la comunidad de los investigadores, sin presuponer que los científicos establecen (tanto entre sí como con los sujetos de exteriorizaciones, acciones, obras e instituciones que hay que comprender simbólicamente) una *comunidad abarcante de comunicación*?⁶³ Pues no puede tratarse —puesto que hablamos de *ciencias del espíritu*— simplemente de una *comunidad de interacción comunicativa en el mundo de la vida*, en la que se comprende ya siempre sobre la base de los presupuestos de fondo en los que se participa (por ejemplo, la imagen del mundo o las normas reconocidas); más bien, debe tratarse también —al menos virtualmente— de una *comunidad de discurso*. En ella, en el caso de la historia de la ciencia, los sujetos de la investigación hermenéutica debieran, en principio, *enjuiciar*, esto es, *valorar* sobre la base de la suposición de una *racionalidad en principio común*, las *razones* de las exteriorizaciones y acciones que se tratan de comprender, realizadas por sujetos de la ciencia que ya han muerto.⁶⁴ Toda abstención metódica de valoración —como por ejem-

63. Véase K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit. (en la nota 10), págs. 178 y 220 y sigs.

64. En principio, me parece que es imposible establecer la racionalidad como un predicado puramente *descriptivo* —es decir, sin el presupuesto vago de una racionalidad participada y normativamente vinculante—: a modo de una reducción definitiva del predicado «... es racional» a conceptos de disposición manejables empíricamente que se pueden colocar en el esquema «nomológico-deductivo» de una «explicación racional», de modo que esa explicación pueda ser empíricamente examinable y falsable. Véase K. O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, págs. 233 y sigs.

plo, en interés de la prioridad del comprender frente al enjuiciar (precipitadamente)— no puede hacer olvidar que las pretensiones de verdad de los hombres no pueden ser *comprendidas* en absoluto sin el presupuesto básico del juicio que hay que realizar (valoración) y sin una cierta prerrealización del juicio (valoración) que puede estar fundamentada, en parte en el acuerdo en el mundo de la vida y en parte en supuestos hipotéticos. De hecho, el sentido de «abstención de valoración» presupone ya la valoración que hay que efectuar normalmente, de modo parecido al sentido de «silencio» que presupone el discurso que cabe esperar. En todo caso, en las abstenciones de valoración⁶⁵

65. Me parece que la siguiente pregunta representa un problema aún no explicado: ¿en qué medida se pueden formular, a la larga, tales *abstenciones*, en las ciencias hermenéuticas, en forma de una abstracción («constitutiva del objeto» y fijada metódicamente) del objetivo normal del discurso objetivo consistente en el enjuiciamiento (valoración) definitivo y capaz de ser consensuado? Para esto véase, por ejemplo, H. Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie», en A. Honneth/H. Joas (comps.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, págs. 15-34, y también J. Habermas, *ibid.*, pág. 346 y sigs.

Pero incluso aunque en las ciencias hermenéuticas exista una «conexión interna entre descripción y valoración de motivos» y también una «inevitabilidad de interpretación racional» —esto lo mantendría como verdadero junto con Habermas— no varía en nada la corrección de las siguientes frases de Schnädelbach: «Bien puede suceder que en la acción comunicativa se formulen pretensiones incondicionales; pero eso no las cualifica para fundamentar a la teoría crítica. Para ello debieran ser, ellas mismas, enjuiciables críticamente, es decir, el teórico debería poder aportar incondicionalmente los baremos incondicionados de la crítica y no poder separarlos de su objeto por el camino de la construcción hipotética de reglas». (*op. cit.*, pág. 34).

Precisamente en ese punto, en la *Transformation der Philosophie* (*op. cit.*, especialmente vol. II, págs. 379 y sigs.) he buscado la solución del problema de una hermeneútica (y crítica de la ideología) normativa en la solución del problema de una *fundamentación racional última de la ética*. Por el contrario, la estrategia argumentativa de Habermas parece conducir cada vez más claramente a impedir precisamente la fundamentación última de las ciencias comprensivo-reconstructivas mediante la referencia a la «conexión interna entre la descripción y la valoración de motivos». Desde el punto de vista de la principal tendencia sostenida por una teoría crítica, para trascender las meras *tradiciones, usos, y*

—justificadas metódicamente— no se puede tratar, en modo alguno, de aquella *neutralidad valorativa* que, en el caso de las ciencias empíricas de la naturaleza —y de las ciencias sociales cuasi-nomológicas—, permite que el objeto de la investigación se convierta en tema de *descripción* y de *explicación* (*analítico-causal*).

Finalmente, tampoco es posible restringir el juicio y la valoración —por ejemplo, con el interés exclusivo de facilitar la historia crítico-reconstructiva de la ciencia— a baremos de valoración que sean «inmanentes a la ciencia», en último término al baremo normativo de la verdad.⁶⁶ Pues, en el caso de una historia crítico-reconstruc-

convenciones del mundo social de la vida (mejor dicho: de los distintos mundos socioculturales de la vida) en dirección a relaciones *posconvencionales* —racionalmente legitimables—, la idea de evitar la fundamentación última normativa (¿solución a este pseudoproblema?) mediante el recurso al mundo de la vida (más exactamente: a las *pretensiones* de validez meramente universales de las normas del mundo de la vida) conduce a Habermas a un síndrome de inconsistencias: desde un punto de vista meramente lógico, el recurso al mundo social de la vida —incapaz de funcionar sin el reconocimiento de las normas— frente al cuestionamiento de la fundamentabilidad racional de estas normas (por ejemplo, por Max Weber) tiene que parecer como *petitio principii* o *falacia naturalista*; desde el punto de vista del contenido, el recurso se aproxima mucho, a veces, al límite de la pérdida de la motivación crítica en favor de la glorificación del mundo de la vida (véase, por ejemplo, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983, págs. 110 y, en especial, pág. 108).

Resumiendo: precisamente la «conexión interna entre la descripción y valoración de razones» (o entre *sentido* y *validez* comprensibles de las razones) apunta, en mi opinión, en el caso de las ciencias crítico-reconstructivas a la necesidad de un punto anticipado de la fundamentación última universal y susceptible de consenso, que se debería poder alcanzar en principio mediante la reconstrucción crítica, independientemente del ámbito para el círculo hermenéutico. Véase K. O. Apel, «Die Situation des Menschen als ethisches Problem», en G. Frey (comp.), *Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen*, Innsbruck, Solaris, 1983, págs. 31-49; y, del mismo autor, «Die Transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en *Archivio di filosofia* (1986). Véase también la nota 84.

66. Esto lo defiende, por ejemplo, G. Radnitzky, «Werfreiheitsthes

tiva del desarrollo del derecho o de la moral no se puede pasar, como muestra la propia obra de Max Weber, más allá de un presupuesto, al menos hipotético, de baremos morales de valoración en la praxis hermenéutica de la reconstrucción.

Pero si el caso es el de la problemática de la verdad del comprender en las ciencias sociales y del espíritu, tal y como se ha indicado, entonces se plantea el auténtico problema de una teoría consensual de la verdad que ya no se refiere solamente a la *verdad factual*. Así pues, sería necesario en principio, además de la idea reguladora —conectada con la racionalidad metódica de la ciencia empírica— de un consenso definitivo acerca de la verdad, suponer también una posibilidad de consenso —conectada con la racionalidad metódica de una reconstrucción hermenéutico-crítica de la evolución cultural— sobre las normas morales universalmente válidas. Una *teoría consensual de la verdad del comprender hermenéutico* presupondría, pues, la posibilidad básica de resolver el problema de una *teoría consensual de la corrección de las normas éticas*. Precisamente ahí estaría la conexión interna, acentuada una y otra vez desde Gustav Droysen⁶⁷ —y también por H. G. Gadamer,⁶⁸ por ejemplo— entre el sentido de las «ciencias comprensivas del espíritu» y la «razón práctica». Por descontado, el presupuesto que se ha indicado de una *teoría consensual* que consolidara la hermenéutica, fundamentaría una pretensión metódica que, más allá de la sugerencia gadameriana de «comprender la tradición cada vez de manera distinta» —referida al contexto y, *por eso, fundamentada* sólo en la «fusión del horizonte» histórico— apuntaría al postulado, también metodológicamente relevante,

se: Wissenschaft, Ethik und Politik», en G. Radnitzky/G. Anderson (comps.) *Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft*, Tübinga, Mohr, 1981, págs 47-126.

67. Véase J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn, 1969.

68. Véase especialmente H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt. Suhrkamp, 1979.

de un *progreso* en la reconstrucción, comprendida críticamente, de la historia. Tal progreso debiera estar estrechamente unido a un progreso prácticamente relevante en el acuerdo interhumano —e intercultural— acerca de las normas y los valores.

En el marco del presente trabajo, no puedo desarrollar los problemas que sólo se han indicado aquí —expresados, sin duda, de forma compleja y explicados de manera aún menos satisfactoria— acerca de una teoría, relevante crítico-hermenéuticamente, de la verdad como consenso, y los relativos a su conexión interna con una teoría consensual de la fundamentación ética de las normas.⁶⁹

4.5. EL PROBLEMA DE UNA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD PARA LOS ENUNCIADOS UNIVERSALES Y AUTORREFLEXIVOS DE LA FILOSOFÍA

Para preparar el paso del problema de la teoría de la verdad al de la *fundamentación* filosófica *última* —de la teoría de la verdad, entre otras— tengo que indicar la existencia de una clase de enunciados que, en mi opinión y

69. Por eso tampoco puedo entrar aquí en la crítica de A. Wellmer a la teoría consensual (en *Ethik und Dialog*, Francfort, 1986). Sólo quisiera resaltar —a modo de complemento de la argumentación precedente— un punto de divergencia muy general respecto a la estrategia argumentativa entre Wellmer y yo mismo. En mi opinión, una filosofía que trabaja con «ideas reguladoras» —en el sentido de Kant— no puede o debe nunca llegar a la situación de «ir a buscar lo absoluto (que en Adorno está “cubierto de negro”, en lenguaje teológico: el Reino de Dios) en el continuum de la historia» (Wellmer, *op. cit.*, págs. 93 y sigs.). Yo atribuiría toda filosofía, entendida en el último sentido, a la tradición —en sentido grandioso— quiliástico-utópica. Por el contrario, de una filosofía basada en la *fundamentación última* —especialmente de las obligaciones éticas— y en «ideas reguladoras» espero una estrategia alternativa a la reconciliación quiliástico-utópica: algo así como una «crítica de la razón utópica», naturalmente en un sentido kantiano y no cínico. Véase, por el momento, K. O. Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp (comp.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, 1982, vol. I, págs. 325-355.

en cuanto a su pretensión de validez —y, correspondientemente, también respecto a las posibilidades de realización de esta pretensión—, son esencialmente diferentes no sólo de los enunciados de las *ciencias empíricas de la naturaleza*, sino también de los de una *ciencia hermenéutica social o del espíritu* (y, en este sentido también son diferentes de los de una «teoría crítica»). No estoy pensando en los enunciados de la *lógica formal* o de la *matemática*, que también se podrían citar aquí, sino en los enunciados típicos de la *filosofía* que —como por ejemplo los enunciados de este trabajo— intentan decir algo verdadero acerca del sentido de la verdad de los enunciados y, en este contexto, acerca de las diferentes clases de enunciados, de sus respectivas pretensiones de verdad y de sus condiciones de realización.

Me parece que lo esencialmente característico de los enunciados a los que nos estamos refiriendo estriba en que, en ellos, la *reflexión sobre las pretensiones de validez* (pretensión de sentido, de verdad, de veracidad y de corrección) que ya diferencia a las ciencias hermenéuticas sociales o del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza —a pesar de la pretensión empírica de conocimiento que es común a ambas—, dicha *reflexión* está radicalizada de nuevo, de tal modo que los enunciados típicamente filosóficos son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez y deben ser incluidos en el ámbito de validez de su pretensión *universal* de validez.⁷⁰ De este modo, se diferencia esta pretensión *universal* de validez no sólo de la pretensión empírico-general de validez de los enunciados de leyes en las ciencias de la naturaleza, sino también de la pretensión *universal a priori* de validez de los enunciados matemáticos (y metamatemáticos) que, desde luego, no pueden ser autorreflexivos.

70. Aquí y en lo que sigue me inspiro en la concepción crítica neohegeliana de Teodor Litt acerca de la «autogradación del espíritu y del lenguaje». Véase *Mensch und Welt*, 1961, y también *Hegel: Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1961.

Ejemplos característicos de la no observancia de la diferencia que acabamos de establecer son, en mi opinión, los teoremas de Russell y Tarski, que tienen que convertir en objeto de la reglamentación lingüística metamatemática (o metalógica) el lenguaje filosófico que ellos mismos tienen que utilizar para introducir sus teorías. En el intento de llevar a cabo una ordenación concreta del lenguaje filosófico de la metalógica, que actualmente se utiliza en la jerarquía de los metalenguajes —en el sentido de los estratos realizados últimamente de forma transitoria— se llega también a la misma confusión de la pretensión *filosófica* de validez con las pretensiones *metamatemática* y *empírica* de validez; pues se intenta indicar el lugar *condicionado transitoriamente* del enunciado sobre la serie indefinida *a priori* de los metalenguajes dentro de la serie de metalenguajes realizable transitoriamente. La aporía de la reducción metamatemática o metalógica de la pretensión filosófica universal de validez se muestra en la inevitabilidad de un *paralenguaje* filosófico que contradiga performativamente la reglamentación metamatemática o metalógica del lenguaje y que, por eso, no puede tomarse en serio (el ejemplo es el lenguaje «escalera» de Wittgenstein en el *Tractatus*).

Pero, a continuación —dada la problemática de la relación entre *falibilismo* y *fundamentación última*— nos van a interesar, ante todo, las confusiones entre la pretensión de validez de carácter *filosófico-universal* y la de carácter *empírico-general*. Esta confusión ha sido sugerida, recientemente, por el *linguistic turn* de la filosofía analítica; dicho con mayor precisión: en primer lugar por la función heurística de la descripción del uso fáctico del lenguaje en la *Ordinary Language Philosophy* y, después, por la pretensión aparentemente filosófico-universal de validez de la *lingüística teórica* de N. Chomsky y J. Katz.

Pronto se advirtió que, en el primer caso, existe una diferencia entre el análisis empírico, descriptivo y generalizador de los lenguajes concretos, y el interés cuasi-trascendental del conocimiento por las reglas *gramático-universales* o *pragmático-universales* del uso lingüístico (y su

«urdimbre» con actividades y formas de experiencia en el marco de las formas de vida);⁷¹ pero resultó extraordinariamente difícil diferenciar entre las reglas válidas universalmente (y las diferencias taxonómicas, por ejemplo, entre clases de actos de habla) y las reglas condicionadas empíricamente y por lenguajes particulares (y los puntos de partida de la taxonomía). En mi opinión, sólo se puede conseguir una distinción —ciertamente— clara oponiendo al criterio de la *anomalía lingüística*, sólo heurísticamente relevante para la filosofía, el criterio de la *autocontradicción performativa* referido al discurso; y examinando la *posibilidad* de una violación de los principios filosófico-universales, que el primer criterio solamente *indica*, mediante el segundo criterio que hace valer la pretensión autorreflexiva de universalidad de la filosofía.

Con este procedimiento se pueden entresacar, en mi opinión, de entre los candidatos a principios filosóficos universales obtenidos por análisis del lenguaje, los principios que sean indiscutiblemente universales en el plano de la autorreflexión del discurso filosófico. Y viceversa, el criterio pragmático-trascendental puede caracterizar determinados enunciados como principios filosóficamente indiscutibles y, por ello, universalmente válidos, cuya negación meramente lingüística no incurre en ninguna violación. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, comparando las dos proposiciones siguientes:

1) «Prometió venir mañana, pero no se comprometió a ello.»

2) «Afirma que nuestra hipótesis es falsa, pero no se comprometió a fundamentar la afirmación si se le pedía.»

Según mi intuición del idioma, sólo la primera de estas dos proposiciones es *anómala* (y apunta a la posibilidad

71. Véanse los trabajos en C. Lyas (comp.), *Philosophy and Linguistic*, Londres, 1971; así como también J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge Univ. Press 1969, 2.5: «Rules», especialmente pág. 39 y sig. (trad. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).

de que en ella se haya vulnerado algún principio universal); la segunda, por el contrario, no incurre en ninguna violación lingüística como *proposición*. Pero en el plano de la autorreflexión del discurso argumentativo se puede mostrar tanto este enunciado: «Quien promete algo, se compromete por ello —*ceteris paribus*— a cumplirlo», como también este otro: «Quien afirma algo (¡en un discurso argumentativo!), se compromete también a fundamentarlo si se le pide».

La diferencia entre los dos casos en el plano del lenguaje ordinario podría estar condicionada por el hecho de que en el caso de «afirmar» —a diferencia del caso de «prometer»— la norma de obligación, demostrable discursivo-reflexivamente (aún) no se ha convertido en parte integrante del significado convencional de la palabra alemana. Pero esto no impide que aquel que, en calidad de alguien que argumenta en serio, reflexiona sobre la pretensión implícita de validez de sus *afirmaciones*, se pueda sorprender de poder formular una afirmación y, al mismo tiempo, rechazar la fundamentación sin cometer autocontradicción performativa.

Si la regla que se va a fijar lingüísticamente —es decir, empíricamente mediante consulta a los *native speaker*— fuera normativa para la validez del principio filosófico correspondiente, entonces el principio «Hay que mantener las promesas» o «*Pacta sunt servanda*» sería, sólo por eso, éticamente vinculante (es decir, no se podría fundamentar más), porque sería «analítico». Esta respuesta artificiosa, que gusta a los positivistas del derecho (para los que el principio «*Pacta sunt servanda*», no fundamenteable mediante convenciones, debe parecer un acertijo) se basa en una confusión: la *evidencia lógico-formal (analítica)* de la explicación del significado convencional de «prometer» o «*pacta*» se confunde con la *evidencia reflexiva* que está ligada a la comprensión del fundamento de la convención lingüística: la coincidencia performativa entre *prometer* y *comprometerse*. En el primer caso se trata de un análisis de la regla de uso de las palabras, que podría darse también

del mismo modo para palabras como «traición», «engaño», etc. (Quien infrinja la regla de uso que hemos analizado aquí indica sencillamente que no ha entendido la regla del juego lingüístico.) Pero en el segundo caso se trata de la autocontradicción de la razón (Kant), que *se muestra* cuando se intenta negar una obligación comunicativa. (Esta autocontradicción *performativamente evidente* de la razón práctica comunicativa, fue equiparada por Kant —y por su crítico Hegel— con una mera *contradicción lógico-formal entre preposiciones*, cuya evidencia depende de la definición previa del contenido proposicional.)

Mientras que la *Ordinary Language Philosophy* hace un uso exclusivamente heurístico de la función indicativa de las anomalías lingüísticas para fundamentar finalmente enunciados filosófico-universales, la *lingüística teórica* de Chomsky y Katz conecta las pretensiones de validez de una ciencia empíricamente falsable con la pretensión de una fundamentación universalista de la filosofía (del lenguaje).⁷² De este modo, ha fascinado tanto como confundido las mentes, en especial a las que están cansadas de filosofía pero creen en la ciencia. Pero, en este caso, me parece que es sistemáticamente más fácil aclarar la confusión que en el caso de la *Ordinary Language Philosophy*, así como clarificar la diferencia entre los «universales lingüísticos» *empírico-generales* de la lingüística teórica y los *universales de una pragmática filosófico-trascendental del lenguaje*.

Consideremos, para nuestro objetivo, sólo la famosa tesis del «*Innateness*» de Chomsky que debe fundamentar (o explicar) que hay determinadas condiciones universales de reglas para la competencia lingüística que los hombres pueden alcanzar en general, de modo que los niños no pueden aprender lenguajes estructurados de modo diferente

72. Véase, especialmente, N. Chomsky, *Language and Mind*, Nueva York, Harcourt, 1968, págs. 115 y sigs. (trad. cast.: *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1986); además, del mismo autor, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Nueva York/Londres, Harper & Row, 1966; y también, J. J. Katz, *Philosophie der Sprache*, Francfort, Suhrkamp, 1970, especialmente pág. 21.

(aunque sí los puedan construir los lingüistas). Ya por mi formulación de la tesis fundamental de Chomsky se advierte que estamos tratando con una *hipótesis arriesgada-mente empírica* (en el sentido de la teoría popperiana de la ciencia) cuya posible falsación empírica es aceptada, expresamente, por Chomsky.⁷³ (El *experimentum crucis* no es, en principio, difícil de imaginar, aunque no es realizable por razones éticas: consistiría en hacer que unos niños crecieran sin contacto con un lenguaje normal —como ya debió intentarlo el emperador Federico II— ofreciéndoles como medio de comunicación sustitutorio un lenguaje artificial de los que, según Chomsky, no se pueden aprender.)

Por otro lado, hay que tener en cuenta como universales pragmático-trascendentales a aquellos enunciados (principios, postulados) cuya validez hay que presuponer necesariamente aun en el examen empírico de los universales lingüísticos en el sentido de Chomsky: como candidatos hay que contar, obviamente, con los *presupuestos* (existenciales y de reglas) de la *argumentación de la comunidad de interpretación y experimentación* de los científicos. Siguiendo a Peirce y Habermas, ésta tiene que presuponer en cualquier examen imaginable de hipótesis —también de hipótesis lingüísticas— que a los argumentos formulables lingüísticamente va unida una pretensión válida intersubjetivamente de *sentido* y de *verdad* y que, en principio, es posible alcanzar el *consenso* acerca de estas dos pretensiones de validez. (Si son posibles los experimentos físicos habrá que presuponer además, por ejemplo, que se dispone de *escalas de medida válidas intersubjetivamente* —como instrumentos normalizados— para realizar mediciones y que se pueden producir situaciones, mediante intervenciones corporales o instrumentales en la naturaleza, que no podrían producirse sin ellas, con lo cual se fundamenta de manera pragmático-trascendental el presupuesto categorial de una cadena de sucesos *causalmente necesaria*.)⁷⁴

73. Véase N. Chomsky, *Lenguaje and Mind*, op. cit. (en la nota 72).

74. Véase K. O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse...*, op. cit.

Pero no se puede negar que también los enunciados (postulados, principios) de la filosofía que se han ejemplificado antes son *objeto del discurso argumentativo* y, por eso, *precisan el consenso*. También es válida para ellos la definición peirceana del sentido de la verdad, según la cual la idea de la verdad queda representada, para nosotros, en el consenso de una comunidad ilimitada de argumentación, acerca del cual no es posible ya discutir más. Ahora se presenta el siguiente problema básico para nuestra investigación: ¿cómo se relaciona, en el caso de los enunciados específicamente filosóficos —por ejemplo en el caso del enunciado que se acaba de formular, en el que se explica la teoría consensual de la verdad y que puede aplicarse a sí mismo— la *necesidad del consenso* con el postulado del *falibilismo*, por una parte, y con la *fundamentación última*, por otra? ¿Significa la necesidad de consenso, también en el caso de los enunciados específicamente filosóficos, tanto como la dependencia de un examen *empírico*? En este caso, quedaría obviamente excluida *a priori* una *fundamentación última*. Pero, ¿tiene sentido querer examinar empíricamente los presupuestos razonables de todo examen empíricamente imaginable, por ejemplo, el propio principio de la necesidad del consenso? Si no: ¿se puede concebir la necesidad del consenso, respecto a los enunciados filosóficos, independientemente de la idea de un examen empírico, de modo que sea compatible con la *fundamentación última* aunque ya no lo siga siendo con el principio del *falibilismo* ilimitado?

Estas son las cuestiones que discutiremos seguidamente en la última parte de esta investigación, y a las que tendremos que dar respuesta en la medida de lo posible.

(en nota 59) págs. 129 y sigs. en relación a G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca/Nueva York, Cornell Univ. Press, 1971, cap. II.

V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido

No sólo desde la perspectiva popperiana del *falibilismo* sino también, precisamente, desde la perspectiva peirceana de la mutua correspondencia entre *falibilismo* y *teoría consensual* parece formularse la siguiente objeción contra la idea de una *fundamentación última*: el *falibilismo* y la *teoría consensual* presuponen que la teoría del conocimiento no puede recurrir a la *evidencia privada de la conciencia* como instancia última y autárquica de la *certeza*. En el lugar de este supuesto habría que asumir, según parece, la siguiente posición básica: el conocimiento con pretensión de validez es *a priori público*, es decir, *impregnado de lenguaje* y, potencialmente, *de teoría*, por lo que siempre es *criticable* y *por principio falible*. De aquí es de donde parece resultar, necesariamente, el punto de vista del *falibilismo ilimitado* —y, por eso, también aplicable a sí mismo— en tanto que «falibilismo consecuente» (tal punto de vista excluye, obviamente, algo como la *fundamentación última*). Teniendo en cuenta la *reiteración* de la exigencia de fundamentación y la prohibición de cometer *petitio principii*, la fundamentación última sólo sería posible —según parece— si se pudiera recurrir a la *evidencia privada no criticable*. Esta es, de hecho, la posición del «racionalismo pancrítico», según la representan entre otros William Warren Bartley III, Hans Albert y Gerard Radnitzky, como radicalización del criticismo de Popper.⁷⁵ Consideremos, en primer lugar, esta posición como objeción en contra de la posibilidad de una fundamentación filosófica última.

En primer lugar, quisiera afirmar que acepto expresa-

75. Véase, por último, G. Radnitzky, «In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism», en International Cultural Foundation (comp.) *Absolute Values and the Creation of the New World*, Nueva York, Intern. Cultural Foundation Press 1983, vol. II, págs. 1025-1069.

mente los siguientes presupuestos de la posición que se ha esbozado:

No es aceptable el recurso a la *evidencia privada de conocimiento*. De hecho, cualquier tipo de *conocimiento* es *público a priori* y esto significa que está *impregnado lingüísticamente* y que es, *en principio, criticable*. Para mí, esto último quiere decir solamente que *puede y debe ser expuesto a la crítica*, pero no que sea *fallible en principio*. Esto hay que indicarlo en primer lugar (también aquí), si es que todo debe exponerse a la crítica. El concepto de «criticable» parece ser, pues, ambiguo.

Para mí, es ambiguo también hablar de la *imposibilidad del recurso a la evidencia*. Ciertamente no hay, como se indicó antes, una evidencia privada de *conocimiento*, pues el conocimiento con pretensión de validez presupone ya siempre *interpretación lingüística*; pero sí hay, como ya intenté mostrar, *evidencia* como *criterio objetivo de verdad* no reducible al mero *sentimiento de evidencia*, en el sentido de la *primeridad y segundidad* peirceanas: criterio que, por lo demás, no es suficiente porque aún le falta la categoría constitutiva del conocimiento que es la *terceridad*. Así pues, en mi opinión hay una *evidencia* que, con mayor o menor peso, entra a formar parte de la formación de *consenso sobre la validez intersubjetiva*.

Finalmente, quisiera dar cuenta de una reflexión contra la concepción ampliada de la moderna teoría de la ciencia que incluye necesariamente, en la *impregnación lingüística* de todo conocimiento, una *impregnación actual de teoría*. Por ejemplo, yo no creo que tenga *sentido* replicar al interlocutor que insiste en que ha *planteado una pregunta* o que *ha sostenido una opinión*, lo siguiente: «¿Está usted seguro de estar empleando la teoría correcta de los actos de habla en la interpretación de sus expresiones?» Volveré a tratar este asunto.

Puedo resumir del siguiente modo las consideraciones previas acerca del conjunto de las presuposiciones de fondo de la pragmática trascendental y del racionalismo críti-

co y sus límites: dado que el hombre es *fallible* —incluso el Papa— se deduce que la pragmática trascendental también lo es, por lo demás con una limitación: si es posible enunciar la comprensión de la fallibilidad, entonces es necesario presuponer metódicamente al argumentar que puede ser excluido el error en sentido psicológico (como en el caso de una equivocación). (Sólo bajo este supuesto idealizador se puede *comprender* que —en el supuesto de que «fundamentar» signifique tanto como «derivar de otra cosa»— el «trilema de Münchhausen», deducido por H. Albert, *se infiere con necesidad*. Este argumento capital de Albert es incompatible con la tesis de que, posiblemente, el hombre se equivoca siempre, es decir, en todos los casos.) En resumen: la suposición del *deus malignus* que siempre nos engaña, es refutable desde la crítica del sentido; como enunciado con pretensión de verdad, acaba en una autocontradicción performativa.

Ocurre algo parecido con la estrategia fundamental de la pragmática trascendental respecto al posible ámbito de validez del principio del falibilismo: en mi opinión, una filosofía cuidadosa y autocrítica debiera ponerlo *tan lejos como fuera posible*, lo cual significa tan lejos como sea posible sin superar el *sentido* del principio del falibilismo, es decir, la verdad necesaria de las presuposiciones semánticas y pragmáticas que están implicadas en él. Investiguemos, pues, desde este punto de vista, la posición del *racionalismo pancrítico*.

5.1. LA PARADOJA DEL PRINCIPIO ILIMITADO Y APLICABLE A SÍ MISMO DEL FALIBILISMO. (UNA DISCUSIÓN CON EL «RACIONALISMO PANCRÍTICO»)

En primer lugar, de la posición del falibilismo ilimitado y aplicable a sí mismo se deriva el derecho y el deber de someter a crítica, a modo de ensayo, precisamente esta posición. (Esto es lo que intenté, hace ya diez años, como

buen popperiano, por así decirlo.)⁷⁶ Sin embargo, en el intento de crítica al principio del falibilismo aplicable a sí mismo, se tropieza en seguida con dificultades de un tipo específico, es decir, dificultades que realmente no debería haber, según Popper:

¿Es *criticable*, en general, el principio del falibilismo aplicable a sí mismo? Como buen popperiano, entiendo por «criticable» lo siguiente: ¿puede indicarse en qué caso resultaría refutado el principio? Parece que esta pregunta no tiene respuesta; pues, dado el caso de que consiguiera refutar el principio ilimitado del falibilismo mediante un argumento convincente, ¿no podrían decir los partidarios de dicho principio: «Pues bien, hemos aceptado la autoaplicabilidad en el sentido del principio mencionado; el principio se ha confirmado, incluso en su refutación, *como autoaplicable*»? El principio sería, pues, ¡inmune a la crítica!

A continuación, los defensores del falibilismo ilimitado responderían posiblemente: «Usted no ha entendido el sentido del principio del falibilismo. Se ha olvidado de diferenciar entre la pretensión de *verdad* y la pretensión de *certeza* de una tesis.⁷⁷ Nosotros, los racionalistas críticos, consideramos todas las tesis como *hipótesis*. De este modo la unimos, en primer lugar, con una *pretensión de verdad* criticable, es decir, refutable en principio —en el plano de la discusión científica— y, en segundo lugar la unimos —en el metaplano de la metodología— con una fundamental *reserva de certeza*, es decir, nosotros contamos con que nuestra hipótesis podrá ser refutada algún día, a pesar

76. Véase K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung...», *op. cit.* (en la nota 1).

77. Véase A. Berlich, «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en W. Kuhlmann/D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, *op. cit.* (véase nota 43), págs. 251-287, especialmente 281 (nota 33) en referencia a H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1968, pág. 122 y sig.; además H. Keuth «Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung», en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, XIV/2 (1983), pág. 325.

de la circunstancia de que nos veamos obligados a tenerla por verdadera sobre la base de los criterios de que disponemos por el momento. Precisamente esta *combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza* es lo que caracteriza también la pretensión de validez que nosotros conectamos con el principio del *falibilismo*; es decir, nosotros lo tenemos como absolutamente *verdadero* y no como al mismo tiempo falso; de este modo, nuestro principio es, como cualquier hipótesis, básicamente criticable y, así, también refutable; pues la posible refutación debiera dirigirse, en principio, contra la pretensión de *verdad* del principio, pero no contra la necesaria *reserva* metateórica de *certeza*, de la que participa nuestro principio al igual que cualquier otra hipótesis que se afirme como verdadera. Nuestros adversarios se encuentran ante la tarea de mostrar que se puede refutar *definitivamente* la pretensión de verdad de nuestro principio, de modo que también quedara refutada la necesidad de la reserva metateórica de certeza para las dos partes: para la pretensión de verdad de nuestro principio y para la de la refutación». No quisiera poner en duda que el principio del falibilismo ilimitado esté *concebido así*, de hecho. La estrategia de los racionalistas pancríticos consiste, abiertamente, en *universalizar extrapoladoramente* el principio del falibilismo que Peirce y Popper refirieron a la ciencia empírico-hipotética y en aplicarlo también a la filosofía erigida sobre este principio. La pregunta es, pues, si es posible esta universalización extrapoladora del principio del falibilismo. La cuestión consiste en si puede aplicarse también a la filosofía la *combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza*, que es normativa para toda ciencia empírico-hipotética, en tanto que convierte la mencionada combinación en objeto de la pretensión de verdad de un principio.

«¿Por qué no?», se objetará probablemente. «Sólo depende de que se supere el antiguo prejuicio de la filosofía *apriorístico-racionalista*: el prejuicio de que ella tiene que tratar *no* con *hipótesis revisables*, sino sólo con *principios universalmente válidos a priori*. Es sólo una dificultad apa-

rente que consiste en decir que la filosofía, en relación a la ciencia hipotética, es una *metateoría* que debe explicar y fundamentar el propio principio del falibilismo. Pues desde Tarski sabemos que para cada metateoría puede pensarse una metametateoría y así *ad infinitum*. No constituye, pues, absolutamente ninguna dificultad, establecer la *reserva de certeza* para los principios de la filosofía en el siguiente metanivel y esto es válido también para lo que vamos a decir ahora, y así *ad infinitum*.»

No dudo de que éstos deben ser los últimos pensamientos de fondo de aquellos que defienden la estrategia del falibilismo ilimitado, aplicable a sí mismo. Esto queda especialmente claro en la obra de G. Radnitzky *In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism*, en la que se afirma de modo absolutamente inequívoco que la reiterada distinción de Tarski entre lenguaje objeto y metalenguaje demuestra que es posible la universalización de Bartley del principio del falibilismo, en el sentido del «falibilismo aplicable a sí mismo». ⁷⁸ ¿Qué hay que decir al respecto?

En mi opinión, Radnitzky incurre aquí en el mismo error que cometen los que coordinan los principios de la metalógica de un lenguaje —por ejemplo, el teorema de la jerarquía ilimitada de los metalenguajes posibles— a un lenguaje que puede encontrar por sí mismo su sitio dentro de esta jerarquía. Se olvida aquí por completo que uno mismo establece principios que, según su pretensión de validez, están también *referidos* de antemano a todos los *metaplanos imaginables*. La filosofía —según parece— está condenada a decir solamente *cómo sucede eso en general*. Esta pretensión *universal y autorreflexiva*, va a corresponder, precisamente, al *principio falibilista ilimitado del racionalismo pancrítico*. De aquí que tenga que defender esta pretensión, es decir, debe asumir previamente en su *pretensión filosófica de verdad* la reserva de certeza en referencia a todos los metaplanos imaginables. Y de este modo, el «racionalismo pancrítico» debería no sólo endo-

78. *Op. cit.* (en la nota 75), pág. 1054.

sarle a sus adversarios la carga de demostrar la refutación *definitiva* de su pretensión de verdad, sino también ser capaz de aclarar que —o en qué condiciones— podría darse, en principio, un caso de refutación definitiva de su pretensión de verdad. Pero esto no lo puede hacer el principio ilimitado y aplicable a sí mismo del falibilismo; pues transforma toda refutación definitiva imaginable en una confirmación mediante la *reserva de certeza asumida en la pretensión universal de verdad*. Hasta aquí el principio es *paradójico*.

Ateniéndose a Tarski, al que se remite Radnitzky, habría que evitar precisamente esto: establecer en general un principio universal y autorreflexivo, y, sólo por eso, no debería establecer el principio del falibilismo ilimitado. Pero esta prohibición general de enunciados auténticamente universales desemboca en la *prohibición de la filosofía*, lo que, en la práctica, quiere decir en una *autocontradicción performativa*. He mostrado esto anteriormente en relación al primer Wittgenstein, B. Russell y Tarski, que se vieron en la situación de hablar de la necesidad de la escisión lingüística en una suerte de *paralenguaje* filosófico que no respondía, precisamente, a la referida teoría de la escisión lingüística. No quisiera reprocharle —como Tarski— a los racionalistas pancríticos que hayan formulado un principio universal autorreflexivo. Mi reproche se refiere, más bien, al *contenido* del principio que han fijado, o más exactamente, a su *carencia de contenido*. Y, en este sentido, creo poder refutar definitivamente la defensa que hace Radnitzky del falibilismo ilimitado.

En mi opinión, no es posible aplicar la combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza, que es normativa para toda *hipótesis empírica*, a los enunciados *filosófico-universales*, aplicación mediante la cual se afirma precisamente la universalidad de esta combinación. Este último enunciado —el principio del *racionalismo pancrítico*— no puede prever, a diferencia de las hipótesis empíricas, ningún *metanivel* más allá de la propia pretensión de validez en el que pudiera tener su lugar la reserva de certeza. El enunciado del principio del falibilismo que se puede aplicar a sí mismo, para diferenciarse del principio del falibilismo normal

—en mi opinión, pleno de sentido y necesario—, debe *asumir* su propia y posible refutabilidad en su *pretensión de sentido y de verdad*. Pero esto conduce, de hecho, a la autoinmunización frente a la posible crítica y, así, a la pérdida de toda *pretensión discutible de sentido*.

Como ha mostrado Wolfgang Kuhlmann,⁷⁹ se puede mostrar esto mediante penetrantes preguntas acerca del sentido exacto del principio ilimitado del falibilismo, por ejemplo, mediante el siguiente diálogo entre el que propone el principio (P) y un posible oponente (O).

P: «El principio dice que todo es inseguro».

O: «Pero, ¿es seguro que todo es inseguro?»

P: «No, eso también es inseguro».

O: «Pero, ¿es seguro que es inseguro que todo es inseguro?»

Naturalmente, P tiene que negar esto también y así sucesivamente, de modo que se resuelva claramente el sentido criticable del principio.

Se podría pensar que este regreso pudiera evitarse si el que propone la reserva de inseguridad la expresara, de una vez por todas, performativamente, de modo que no perjudicara el sentido criticable de la *proposición* afirmada. Así pues, diría: «*Afirmo como hipótesis* que todo es inseguro». (No quiero poner en duda de nuevo que con esto se alude a la intención del racionalismo pancrítico.)

Pero, en este caso, podría argumentar el oponente: «Esto sí lo sabes con seguridad: *que afirmas como hipótesis* que...». El que propone el principio tiene ahora dos posibilidades de respuesta. O responde a la pregunta afirmativamente, con lo que admite que sabe con seguridad que ha planteado una hipótesis (esto es, que formula una pretensión de verdad, aunque no una pretensión de certeza), y

79. W. Kuhlmann, «Reflexive Letztbegründung versus radikaler Falibilismus. Eine Replik», en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, XVI/2 (1985), págs. 357-374.

en ese caso está en contradicción con el principio de falibilismo ilimitado (y, por cierto, en el sentido de la *certeza sobre el saber reflexivo acerca de la acción de la argumentación*, asunto al que volveremos más adelante). O el que propone el principio sigue siendo consecuente y responde: «No, naturalmente tampoco es seguro que yo afirme como hipótesis que...» En este caso se obtiene de nuevo un regreso de la demanda de información del oponente acerca del auténtico sentido de la afirmación del que propone el principio, como también muestra Kuhlmann.⁸⁰

De este modo se consigue una confirmación radicalizada pragmático-trascendentalmente de aquella intuición del segundo Wittgenstein (en *Sobre la certeza*), según la cual no se puede concebir ningún juego lingüístico en el que pueda expresarse la duda con pleno sentido, sin presuponer la *certeza*. Aún se puede aducir un último argumento de los racionalistas pancríticos contra el grado de reflexión de esta concepción de Wittgenstein: se pueden poner en tela de juicio —ciertamente, no de una vez, pero sí virtualmente para cada caso particular— todos los juegos del lenguaje, a causa de sus certezas paradigmáticas; y esta posibilidad se puede expresar en el metanivel como reserva básica de certeza. Esta posibilidad y su función clarificadora fueron ignoradas por toda la variedad de pragmatistas del mundo de la vida posteriores a Wittgenstein. De ahí que *ellos* no puedan discutir, realmente, nada con los popperianos. Pero la pragmática trascendental, que quisieron heredar tanto Wittgenstein como Popper, ve precisamente en la posibilidad de la reserva formal general de certeza —incluso frente a las «certezas paradigmáticas» de juegos lingüísticos en el sentido de Wittgenstein— un testimonio en favor de la *diferencia trascendental* entre todos los juegos lingüísticos descriptibles y el juego lingüístico (de la filosofía), en el que se puede hablar *de todos los juegos lingüísticos* con pretensión universal de validez; y reclama de nuevo para el último juego del lenguaje —se-

80. *Ibid.*, págs. 360 y sig.

gún la filosofía, el juego lingüístico trascendental no rebasable— la necesidad de presuposiciones de *certeza*.⁸¹

¿Qué se deduce de estas reflexiones de cara a la discusión del denominado principio del falibilismo?

5.2. LA LIMITACIÓN DEL PRINCIPIO DEL FALIBILISMO EN EL SENTIDO DE LA DIFERENCIA TRASCENDENTAL ENTRE ENUNCIADOS EMPÍRICO-HIPOTÉTICOS Y ENUNCIADOS FILOSÓFICOS SOBRE LAS CONDICIONES DE VALIDEZ DE LOS ENUNCIADOS HIPOTÉTICOS

Dado que eludir todo enunciado universal autorreflexivo en el sentido de Tarski no representa —como ya se indicó— una posible alternativa al racionalismo pancrítico en el marco de la filosofía, no queda más alternativa que la limitación consciente en cuanto al contenido del principio del falibilismo. Para evitar la paradoja de la aplicación a sí mismo, debiera quedar limitado de tal modo que al menos se excluyera explícitamente a sí mismo de su ámbito de validez. Pero a continuación quisiera defender una tesis más dura: junto con la exclusión de sí mismo, un principio pleno de sentido (y, por eso, «consecuente») del falibilismo debe excluir de su ámbito de validez a todos aquellos enunciados (filosóficos) de los que se pueda mostrar que nombran condiciones de validez de enunciados hipotéticos (por ejemplo, presuposiciones del concepto de examen y, así también, del concepto de falsación de hipótesis). Dicho con brevedad: debe excluir todos los enunciados que se presuponen en cada uso posible del principio del falibilismo.

En este sentido se puede establecer una *diferencia formal* entre dos tipos de enunciados diferentes: entre los enunciados cuya *falsación empírica* es posible y aquellos otros que no pueden, en principio, ser falsados porque es-

81. Esta era la cuestión fundamental en mi artículo de 1976 sobre la fundamentación última (véase nota 1).

tán incluidos —como *presuposiciones*— en el *concepto de la falsación empírica*. Según Peirce, esto está relacionado, por ejemplo, con la suposición de la validez de los procesos sintéticos de razonamiento *in the long run*⁸² y también con el principio del *falibilismo* y con el principio correspondiente de la posible *formación de consenso* acerca del *sentido* y la *verdad*. He reclamado esto —tendiendo, sin duda, a ir más allá de Peirce— como el punto de vista *pragmático-trascendental*. En mi opinión, esto se puede relacionar con las cuatro pretensiones necesarias de validez del discurso —*sentido, verdad, veracidad y corrección normativa*— investigadas por Habermas y con la necesaria suposición de su *realizabilidad básica en el discurso argumentativo*⁸³ (con la excepción de la pretensión de veracidad).

El propio Habermas ha dado a entender de varias maneras que se deben considerar como *hipótesis* los enunciados básicos de una «pragmática formal» o «universal» que tratan de los presupuestos necesarios de la comunicación y que se deberían comprobar empíricamente —análogamente a las hipótesis de la lingüística de Chomsky— mediante encuestas tan amplias como fuera posible entre los hablantes competentes.⁸⁴ Me parece que ésta no es una propues-

82. Véase antes, págs. 41-44.

83. Véase J. Habermas, «Wahrheitstheorien», *op. cit.* (véase nota 46), págs. 137 y sigs.

84. Véase J. Habermas «Was heisst Universalpragmatik», en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1976 (ahora en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1984, págs. 353-440). Aquí remite ya Habermas a la distinción, análoga a la de Kant, entre análisis empírico y trascendental en la pragmática universal, y la entiende según el modelo de la lingüística de Chomsky: «Por una parte, la conciencia de las reglas que tiene un hablante competente es, para él mismo, un saber *a priori*; por otra, la reconstrucción de este saber requiere averiguaciones que se emprenden con hablantes empíricos: el lingüista se procura un saber *a posteriori*» (*op. cit.*, pág. 384).

Mi argumento en contra de esta comparación entre la pragmática universal y la lingüística sigue siendo el mismo que en 1976 (*op. cit.*, págs. 83 y sigs.): en la identificación filosófica de los auténticos univer-

ta *con sentido*, sencillamente porque no se puede entender en absoluto el sentido de conceptos como *examen empírico*, *verificación*, *falsación*, etc., sin presuponer ya lo que se quiere examinar (las cuatro pretensiones de validez y su posible realización básica).

sales, no se trata de aquel saber de reglas que puede ser *a priori* —como lo lingüísticamente relevante— para la persona sometida a experimento, pero que puede ser, por el contrario, *a posteriori* para el teórico. Tal saber de reglas se aplica de forma característica a convenciones contingentes (o a universales empírico-antropológicos en el sentido de Chomsky) que deberían eliminarse en una pragmática universal que quiera ser relevante epistemológica o éticamente. En mi opinión, la aporía del punto de partida de Habermas ha sido puesta de relieve de forma especialmente clara por Thomas McCarthy en la discusión de Paderborn sobre *fundamentaciones pragmático-trascendentales de las normas* (editada por W. Delmüller, UTB-Schöningh 1978): «Si la pragmática universal es una ciencia reconstructiva empírica, si el pragmático universal se procura un saber *a posteriori*, si por tanto, una reconstrucción que sea operativa en el ámbito objetivo correspondiese exactamente a las reglas ... ¿cómo se puede llegar al resultado de que las cuatro pretensiones de validez sean condiciones universales, es decir, generales e ineludibles, del posible acuerdo? ¿No ha emprendido Habermas una explicación conceptual pragmático-universal de un tipo de acciones que él destaca? Y si es así, ¿por qué razones puede servir ésta como base de validez del discurso? (op. cit., pág. 136). En mi opinión, no se puede de hecho alcanzar una reconstrucción crítica de las reglas que son operativas en el ámbito objetivo de las ciencias sociales —y esto es lo que le interesa a Habermas— si se reconocen como baremos de la reconstrucción las reglas vigentes, fácticamente operativas (que, por ejemplo, en el caso de la moral y del derecho, pueden ser de naturaleza muy cuestionable, por no hablar de la confusión que, de hecho, existe siempre entre la acción estratégica y la consensual-comunicativa). Más bien hay que abordar y comprobar *a priori* en las ciencias sociales y con baremos normativos fundamentados pragmático-trascendentalmente, que tales baremos (los que no pueden negarse en el discurso de la reconstrucción sin autocontradicción) son idénticos a los «presupuestos universales e ineludibles de una comunicación orientada al acuerdo», es decir, son idénticos al tipo ideal de la comunicación humana que se anticipa ya siempre contrafacticamente en las *pretensiones* universales de validez de los hombres. La fundamentación normativa de la identidad —supuesta también por Habermas— entre las condiciones universales de las reglas de la comunicación humana y las condiciones del discurso argumentativo, tiene que efectuarse no naturalistamente, sino en cierto modo «desde arriba», es decir, en el sentido del principio de autoalcance (*Selbsteinho-*

El motivo de la analogía que establece Habermas entre los enunciados *pragmático-formales* o *pragmático-universales* y los de la *lingüística* en el sentido de Chomsky consiste, en mi opinión, en la confusión que ya se ha indicado anteriormente: las anomalías lingüísticas, que la intuición de un hablante competente reconoce como tales, actúan como indicio de dos circunstancias totalmente diferentes:

1. En primer lugar, puede tratarse de indicios de la divergencia del uso *convencional* del lenguaje (o —bajo la presuposición de la teoría del lenguaje de Chomsky— también se puede tratar de indicios de divergencia en aquellas reglas que están establecidas en todas las lenguas que pueden aprender los hombres gracias a la disposición innata para las reglas). En este caso, la encuesta, tan amplia como sea posible, entre los hablantes competentes representa, en tanto que procedimiento *empírico* de prueba, el método definitivo del *examen*, pues el uso empíricamente comprobable del lenguaje ha de servir aquí como *criterio de validez*.

2. Pero las anomalías lingüísticas que llaman la atención del hablante o del oyente competentes pueden actuar

lung) del discurso de las ciencias crítico-reconstructivas, principio derivado de la autofundamentación pragmático-trascendental (véase la nota 65).

De hecho, a mi parecer, el propio Habermas —en contra de su auto-comprensión metodológica— procede, en el sentido del principio que hemos reseñado, cuando (en *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, vol. I, cap. III) (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987) se sirve del tipo ideal de la comunicación orientada al acuerdo en contra del (encubierto) de la acción estratégica y presenta a este último como «parasitariamente dependiente» del primero; pues, naturalmente, elude toda referencia a «prácticas discursivas» (Foucault) diferentes del tipo ideal y que están condicionadas por la fuerza y por las convenciones, y que reinan en la realidad del mundo de la vida. Y precisamente por eso, la distinción de Habermas que se ha mencionado antes, es adecuada para arrojar luz sobre las valoraciones empírico-pragmáticas enormemente ambiguas de las prácticas discursivas; por ejemplo, sobre el concepto, profundamente ambiguo, de *persuasión* usado por la tradición retórica occidental, como indicaré en otro lugar.

como indicio de que se han vulnerado principios *lógicos* o, respectivamente, *pragmático-universales*. En este caso, que constituye el auténtico punto de partida metodológico de la *filosofía analítica del lenguaje*, la detección de la anomalía por el hablante competente en un determinado lenguaje tan sólo tiene, de hecho, una función *heurístico-sintomática*, pero no puede servir por sí misma como *criterio de validez*. El criterio de validez acerca de la existencia de una vulneración de una regla lo proporciona, en este caso más bien, el *principio pragmático-trascendental de la no autocontradicción performativa*. Considérense, por ejemplo, las anomalías —detectables, de hecho, lingüísticamente— de las siguientes proposiciones:

- 1) «Yo no existo»
- 2) «Tú no existes»
- 3) «No tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»
- 4) «No tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad» (R. Rorty)
- 5) «Defiendo la disensión como objetivo del discurso» (tesis posmodernista)
- 6) «Toda argumentación es usar la fuerza» (tesis posmodernista)

En estos casos tiene, obviamente, poco sentido preguntarle su opinión al mayor número posible de *native speakers* siendo, más bien, lo decisivo que se haga entender que la *contradicción performativa* indicada mediante las proposiciones citadas es el motivo del rechazo *a priori* necesario de las proposiciones explícitas correspondientes, como en el caso de la contradicción de las siguientes proposiciones explícitas:

- 1) «Afirmando con esto, que yo no existo»
- 2) «Afirmando con esto y contra ti, que tú no existes»
- 3) «Afirmando con pretensión de comprensibilidad que no tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»

4) «Afirmo como verdadero que no tengo ninguna pretensión de verdad»

5) «Represento, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por la disensión como meta del discurso»

6) «Quisiera convencer a cada cual mediante la argumentación de que la argumentación conduce al uso de la fuerza»

El examen del que aquí se trata debe llevarse a término como requerimiento de la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación en el plano del discurso argumentativo de los que hacen filosofía (¡no tienen que ser especialistas!) y no como requerimiento probatorio de un investigador empírico (por ejemplo, un lingüista) a personas sometidas a experimentos, en el sentido de una elicitación reflexiva de hechos reglados (*Regel-Tatsachen*) que se tematizan de antemano como simples objetos de una teoría, de modo que los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso de los sujetos que elaboran la teoría quedan sin tematizar. Sólo cuando se puede presuponer como razonable la diferencia entre examen y realización de la validez se puede introducir en general el concepto clave de la *fundamentación última* pragmático-trascendental, el concepto de la *irrebasabilidad* de los presupuestos necesarios de la argumentación. Pues está claro que todos los hechos reglados empíricamente comprobables, incluso cuando denotan *invariantes empíricamente generales* (*universales antropológicos*), no son irrebasables de ninguna manera en el sentido pragmático-trascendental. (Aquí se podría aludir de nuevo a la tesis de Chomsky según la cual, los lingüistas, basándose en la comprensión de los *universales formales* de las lenguas que pueden aprender los niños, podrían construir muy bien lenguajes estructurados de otra manera, sin modificar por eso los hechos reglados universales y tematizables lingüísticamente.)

Naturalmente, son *rebasables*, en principio, todos los

hechos reglados condicionados histórica y socioculturalmente, los cuales constituyen la muy aludida diversidad de *presupuestos básicos contingentes del mundo de la vida* (Collingwood, Searle, Habermas) que se dan en la conciencia humana de las normas; de ahí que no tenga ninguna gracia que se utilice contra el intento de fundamentación última mediante recurso a los *presupuestos necesarios de la argumentación* el hecho de que hay o puede haber culturas sin la institución del discurso argumentativo (como ha venido sucediendo siempre en la discusión del punto de partida pragmático-trascendental). De hecho, las referencias a hechos de *incapacidad* de los hombres *para el discurso* son, en principio, igual de irrelevantes para nuestra problemática que las que se refieren a la posibilidad de *recusación del discurso* por parte de los escépticos; pues, como examen de los argumentos pragmático-trascendentales de reflexión respecto a los universales de la argumentación, sólo cuenta la *prueba reflexiva de consistencia* referida a ellos, en el sentido del intento de negar la afirmación de los presupuestos sin cometer autocontradicción performativa. Naturalmente, se admite en esta prueba *cualquier posible opositor*; más exactamente: cualquiera —aunque sea un habitante de Papúa suficientemente educado— que pueda compartir el problema —la pregunta por los presupuestos necesarios de la argumentación— con el que lo propone. Los demás no pueden ser interlocutores en el discurso argumentativo, sino sólo «objeto de la formación de teorías».

Pero esta tajante distinción entre posibles *universales filosóficos* (que también son presupuestos necesarios precisamente del discurso acerca de la pregunta por los universales) y *hechos reglados* meramente *empíricos* —y posiblemente *generalizables*— (que corresponde a la reflexiva «autogradación del espíritu y del lenguaje» que afirma T. Litt, véase nota 70) no impide, en mi opinión, de ninguna manera, que en las ciencias histórico-antropológicas —a las que Habermas llama ciencias «reconstructivas»— se tome como punto de partida la siguiente hipótesis global:

la muy aludida diversidad cultural de hechos del mundo de la vida que están reglados o normados necesitan o deben ser interpretados no relativistamente, sino en el sentido de una teoría gradual de la evolución cultural. Dicha teoría parte, en definitiva, de la presuposición de normas unitarias de racionalidad que ya se habían empleado con anterioridad (por ejemplo, los presupuestos universales de la acción comunicativa). Esta *hipótesis global de las ciencias reconstructivas* incluso se reclamará por su fundamentación filosófica (pragmático-trascendental), pues, en principio, debe ser posible «alcanzar» los presupuestos trascendentales necesarios de la argumentación en las ciencias reconstructivas mediante esa hipótesis también como resultado de la evolución humana (véase el *principio de autoalcanze* de las ciencias reconstructivas en la nota 65).

A esta tajante distinción entre universales filosóficos y hechos reglados empíricos —posiblemente generalizables— corresponde, pues, el posible programa de una cooperación *complementaria* de la filosofía y las ciencias sociales comprehensivas en la reconstrucción de la evolución cultural (por ejemplo, en la reconstrucción del desarrollo de la conciencia moral, en el sentido de la «lógica del desarrollo» que Habermas recibió de J. Piaget o de L. Kohlberg). Aquí depende todo de nuevo de que, en interés del mutuo apoyo entre los argumentos de la filosofía y los de las ciencias empírico-sociales, se tenga en cuenta la independencia de sus diversos métodos y criterios de examen de la validez.⁸⁵

85. Véase aquí K. O. Apel, «Warum benötigt der Mensch Ethik?», en K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, vol. I, Francfort, Fischer, 1984, págs. 49-162; y K. O. Apel/D. Böhler/K. H. Rebel (comps.), *Funkkolleg:..., Studentexte*, vol. I, Weinheim, Beltz, 1984, págs. 13-156. Además, del mismo autor: «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en *Archivio di Filosofia* LIV (1986), págs. 107-158.

5.3. EL CRITERIO DE LA DIFERENCIA TRASCENDENTAL COMO INDICATIVO DE LOS ENUNCIADOS DE LA FILOSOFÍA QUE ADMITEN FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA Y EL CRITERIO DE LA NO AUTOCONTRADICCIÓN PERFORMATIVA COMO PRUEBA DIRECTA (SELECTIVA) DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS QUE ADMITEN FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA

Hasta ahora hemos conseguido dos criterios para una posible distinción de los enunciados (principios) filosóficos universales y que pueden ser fundamentados últimamente:

1) En primer lugar, el criterio de la *diferencia trascendental* entre enunciados empíricos de la ciencia, que pueden ser comprobados y falsados y, por otra parte aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de examen empírico como presupuestos de su comprensibilidad y, por eso, no pueden constituirse, con pleno sentido, en objetos de un examen empírico de validez.

2) En segundo lugar, el criterio de la *no autocontradicción performativa*, que sólo puede servir como criterio de distinción de los presupuestos trascendentalmente necesarios y, por ello, universales de la argumentación.

En el *primer criterio* está ya fijada la indicación sobre la compatibilidad y la exigencia mutua entre el *falibilismo* con sentido por una parte y la *fundamentación trascendental última* de los principios por la otra. De hecho, la disolución del popperianismo en la «teoría anarquista de la ciencia» de Paul Feyerabend podría basarse, en definitiva, en que en el «racionalismo pancrítico» se ignoran los presupuestos no falibles por principio del concepto de *teoría falsable* y, del mismo modo, se ignoran también los presupuestos de la distinción entre teoría, por un lado, y fábula y mito por el otro. La *pragmática trascendental* se recomienda, por tanto, como posible salvación del popperianismo ante sus partidarios demasiado apasionados.

El criterio de la *diferencia trascendental* es, obviamente, el motivo de la diferencia insuperable entre la clase

de los enunciados hipotéticos falibles y el principio universal y autoaplicable del falibilismo y, también, de su carácter paradójico; y, de este modo, se fundamenta la *refutación indirecta* del falibilismo ilimitado, producida por la imposibilidad de formularlo con sentido.

En el segundo criterio —el principio de la *no autocontradicción performativa*— se completa, en mi opinión, la *refutación indirecta* del falibilismo ilimitado a partir de la paradoja de su principio mediante una *refutación directa*; pues este segundo criterio está en situación de caracterizar los presupuestos indiscutibles de la argumentación como *proposiciones reflexivas fundamentadas últimamente*: es decir, como *proposiciones* que no precisan de *fundamentación en ninguna otra cosa*, porque *no pueden ser entendidas sin saber que son verdaderas*, lo cual sólo podía suponerse, según el primer Wittgenstein, de las proposiciones analítico-tautológicas.

Esta tesis —la verdadera tesis de la fundamentación última— debe preservarse, desde luego, de errores en los que es fácil caer:

5.3.1. *Posibles errores de la fundamentación última pragmático-trascendental —estrictamente reflexiva—, en el sentido de la lógica «apodíctica» formal*

Para evitar los errores, parece indispensable ante todo remitirse a los siguientes puntos:

1) El concepto de fundamentación pragmático-trascendental es básicamente distinto del concepto tradicional —presupuesto en el racionalismo o empirismo clásicos— de fundamentación como *inferencia a partir de algo distinto (deducción o inducción)*. Por tanto, el recurso estrictamente reflexivo a *presupuestos* innegables no es equivalente al recurso lógico-formal a *premisas*. (En efecto, los *presupuestos* indiscutibles tienen que servir como premisas si es que se quieren fundamentar mediante inferencia

lógica; por eso, lo que puede ser *fundamentado reflexivo-trascendentalmente* no es posible *fundamentarlo lógicamente sin cometer petitio principii*.)

2) Tampoco se trata de refutar la concepción, conocida desde Aristóteles, de que los principios de la lógica —como el principio de contradicción— no pueden ser, de nuevo, *fundamentados lógicamente*. Tal intento conduciría, naturalmente, a un *círculo* o a un *regreso al infinito*.

(Naturalmente, preguntas como «¿Por qué hay que ser lógico?» o análogamente, «¿Por qué hay que ser racional?» o «¿Por qué hay que ser moral?» no se pueden responder con una *fundamentación racional*, entendiendo por tal la *derivación lógica de algo a partir de algo distinto*. En este punto no existe ninguna discusión con la opinión generalizada acerca de la «fundamentación última», ni tampoco con Hans Albert.)

3) Lo siguiente parece más difícil de ver: tampoco se trata, en la *fundamentación última pragmático-trascendental*, de una simple reproducción del *elenchos* socrático-platónico o «prueba indirecta» en el sentido de Aristóteles, aunque exista una relación interesante. La diferencia fundamental, al menos frente a Aristóteles, me parece consistir en la siguiente circunstancia: la *prueba indirecta* por *reductio ad absurdum* de la *afirmación contraria* está ya pensada desde la perspectiva de la *objetivización abstractiva* de las estructuras argumentativas en la *lógica apodíctica*:

Aquí, la conclusión de lo contrario a lo afirmado presupone ya *dos principios como axiomas*: el *principio de no contradicción* y el *principio de tercero excluido*. De este modo, el *elenchos* no puede hacer las veces de *argumento de la fundamentación última*; o, dicho de otra manera, si el argumento de la fundamentación última pragmático-trascendental se entiende según el modelo del *elenchos* apodíctico entonces se exige, con toda la razón, aún otra fundamentación última de los dos axiomas presupuestos, fundamentación que se entendería en el sentido de la *deri-*

vación a partir de algo distinto y que —como se ha dicho— es imposible. (En esta línea se mueve, a mi parecer, la crítica de Gethmann y Hegselmann a la fundamentación última pragmático-trascendental.⁸⁶ Pero esta crítica no acierta en lo fundamental de la pragmática trascendental.)

En mi opinión, lo que importa por encima de todo es evitar la perspectiva de la *objetivación lógico-abstractiva* (apodíctica) de la argumentación en favor de la *reflexión estricta* sobre la propia argumentación y sobre sus presupuestos en el contexto del discurso.⁸⁷ lo fundamental de este giro se puede clarificar de la mejor forma a través de la pregunta «¿Por qué hay que ser racional?» (Esta pregunta corresponde, en nuestro contexto, a esta otra: «¿Por qué hay que evitar la *autocontradicción performativa*?»)

En el sentido del concepto usual de fundamentación —*objetivo-apodíctico*— no puede haber, claramente, ninguna respuesta racional para la cuestión que se ha planteado. Y, precisamente en este punto, se aconseja actual-

86. Véase C. F. Gethmann/R. Hegselmann, «Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus» en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, VIII/2 (1977), págs. 342-368. Me refiero a la exigencia (op. cit., pág. 347) de que la regla de no contradicción pragmática (= performativa) debiera «fundamentarse mediante una superargumentación de fundamentación última», «*et in infinitum*»; una exigencia que, como se puede ver, se aleja de la línea de la autofundamentación «estrictamente reflexiva ("pragmático-trascendental") y se inclina hacia la perspectiva objetivista ("apodíctica") del concepto tradicional de fundamentación».

No voy a entrar con más detalle en el otro argumento principal, según el cual la norma fundamental «Todos deben cumplir precisamente aquellas normas que han implantado individuos de procedencia aristocrática» cumple las condiciones de fundamentación última pragmático-trascendental si están representadas por un aristócrata. Pero sí, me voy a permitir formular la siguiente pregunta: ¿entraría en contradicción el aristócrata con un *presupuesto no rebasable de su argumentación* si —según un acto filosófico de autoaclaración— «abandonara la norma» (ibid.) citada?

87. Véanse aquí los trabajos de W. Kuhlmann, «Reflexive Letztbegründung», en *Ztschr. f. Philos. Forschung*, 35/1 (1981), págs. 4-26; así como *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Friburgo/Munich, Alber, 1985, y «Reflexive Letztbegründung vs. radikaler Fallibilismus. Eine Replik», op. cit. (en la nota 79).

mente —por ejemplo, Max Weber, Popper, Stegmüller y el existencialismo— que se busque la respuesta en una «decisión irracional» o «arracional». Y, de hecho, no existe alternativa a este irracionalismo, mientras el concepto de *racionalidad* —de modo análogo al concepto de *fundamentación*— se oriente hacia el modelo abstracto de la lógica apodíctica, hacia un modelo que no permite la *reflexión sobre las pretensiones de validez de los que argumentan*. Ocurre de otra manera cuando la *reflexión pragmático-trascendental sobre la situación de los que argumentan* —que no hay que confundir, naturalmente, con la autorreflexión psicológica de un individuo— se admite como rasgo característico en el juego lingüístico de la fundamentación racional. En este caso, aquel que formula la pregunta «¿Por qué ser verdaderamente racional?» puede tomar conciencia en primer lugar de que él, al plantear la pregunta, ha tocado el fondo del discurso argumentativo y así ha dejado, en cierto modo tras de sí, la «decisión» de ser racional. Pero esto quiere decir que, en tanto individuo que argumenta seriamente, ha reconocido como *presupuestos* necesariamente demostrables del argumentar en serio ante todo y en primer lugar el *principio de no autocontradicción performativa*. (Que ha reconocido por lo menos este último principio se muestra porque sabe e insiste en formular performativamente una pregunta y no en no formularla. Discutir o dudar de esto haría imposible *a limine* toda discusión o duda con sentido: aquí «se dobla la pala», dicho con Wittgenstein.) Así pues, él no llega a estar en la situación de tener que *derivar lógicamente* desde algo distinto este principio y, con él, también el *ser racional*. Más bien está en la situación de quien debe *tomar conciencia reflexivamente*, a ser posible, de todos los presupuestos indiscutibles (del sentido) de su obrar, del argumentar. En esta toma de conciencia —por reflexión sobre el discurso estando en el discurso— el *principio de no autocontradicción performativa* reconocido ya siempre, le sirve como *criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última*.

En este punto del argumento tengo que enfrentarme, otra vez, a un fácil malentendido: si se utiliza el principio de no contradicción *proposicional* «a y no-a» —en el sentido de la lógica de enunciados *semántico-objetivadora*— como criterio de selección, no llegamos al mismo lugar que si —en el sentido de la *pragmática trascendental*— nos basamos en el principio de no *autocontradicción performativa*.

En el primer caso, para demostrar que algo es indiscutible, hay que presuponer lo que se va a demostrar en forma de definiciones conceptuales y premisas universales fundamentadas en ellas.

Y, por ejemplo, para demostrar que uno mismo existe habría que poder presuponer lo siguiente:

Todo lo que piensa o argumenta, existe.
Yo pienso o argumento.

Luego, yo existo.

Pero un silogismo de este tipo, como ha indicado Hintikka,⁸⁸ o es falso o no dice nada (o incluso incurre en *petitio*); pues, según él, Hamlet debiera existir, dado que —según Shakespeare— piensa y argumenta; o el razonamiento sólo es válido para seres que piensan o argumentan y existen; evidentemente, en este último caso, el razonamiento no dice nada, pues se presupone lo que se quiere demostrar.

La situación tiene un aspecto totalmente diferente cuando yo reflexiono sobre aquello que no puedo negar, so pena de incurrir en una *autocontradicción performativa*, en tanto que supuesto (de regla o existencial) de mi argumentación. Ahora puedo *descubrir*, como ya indicó el mismo Descartes, la *evidencia* de la necesaria coincidencia entre mi pensamiento o argumentación y mi existencia, y, por

88. J. Hintikka, «Cogito, ergo sum: Inference or Performance?» en W. Donney (comp.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1967, págs. 108-139.

decirlo así, a la luz de la no autocontradicción performativa, «Yo pienso, o afirmo con esto, que yo no existo». La reflexión sobre el *clash* entre la *proposición afirmada* y el *acto de su afirmación performativa* me muestra, en este caso, que la afirmación performativa incluye *in actu* mi existencia y un saber sobre la existencia.

Y exactamente en este sentido, todo el que argumenta puede *descubrir* que ha reconocido las cuatro *pretensiones de validez* de Habermas y la posibilidad básica de su realización mediante la formación argumentativa del *consenso*. También la *pretensión de veracidad* cuya realización en casos concretos no puede tener lugar mediante argumentos, sino sólo por la conducta práctica, puede demostrarse ahora como indiscutible por principio; pues su negación en la proposición «Yo miento ahora» desembocaría en una autocontradicción performativa. En la realización de la pretensión de corrección normativa, el que argumenta puede descubrir ahora como evidente —en contra de la opinión de Alfred Berlich—,⁸⁹ a la luz del criterio que él ha reconocido en cada acto argumentativo realizado con seriedad, la fundamental *igualdad de derechos* de todos los miembros de una comunidad ideal de comunicación. Es decir, a la luz del principio, reconocido ya siempre, de la consistencia performativa, se puede demostrar como indiscutible cada uno de los elementos individuales de este presupuesto necesario.

El principio de *consistencia performativa* se manifiesta de este modo como *órgano y criterio* de un *autoesclarecimiento de la razón* absolutamente *explorativo e informativo* y por eso, en mi opinión, es el *criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso*. En comparación, el principio lógico-formal de no *contradicción proposicional* «a y no-a» es el criterio correspondiente al tipo de racionalidad *no informativo* en absoluto, pero precisamente por eso *formalizable, de la lógica formal y de la matemática*. (He intentado mostrar en otro lugar que todos los ti-

89. Véase A. Berlich, *op. cit.* (en nota 77) y también la nota 76.

pos usuales de racionalidad de la acción y de los métodos de conocimiento se pueden clasificar entre el polo de la *racionalidad autorreflexiva del discurso* y el de la *racionalidad lógico-matemática*.)⁹⁰

Si yo llevara a cabo la fundamentación última de la

90. Véase K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen» en *Concordia* II, 1987.

Probablemente, el problema de los juicios *sintéticos a priori* y de su relación con lo que hoy se denomina *conceptual analysis*, sólo se puede clarificar a la luz de la distinción entre un principio de contradicción *lógico-semántico* y otro *pragmático-trascendental*. Si la pretensión apriórica de validez del *conceptual analysis* estuviera orientada exclusivamente al criterio lógico-formal de la no *contradicción proposicional*, entonces tendría que presuponer las definiciones puramente *convencionales* de los conceptos —o, mejor, las definiciones nominales— y, desde un punto de vista filosófico no tendría interés o conduciría a errores. Habría que entender las proposiciones «Todos los cuerpos son extensos» o «*Pacta sunt servanda*» como proposiciones analíticas, siguiendo el modelo de «Los célibes son hombres no casados». Aquí vería yo la falacia *semantista* característica de la posición antifenomenológica de la primera fase de la filosofía analítica. Por el contrario, si el *conceptual analysis* ha de entenderse como método filosófico de la *explicación del sentido*, entonces las proposiciones como «*Pacta sunt servanda*» y «Todos los cuerpos son extensos» pueden considerarse como *concepciones aprióricas*, a diferencia de la proposición «Todos los célibes son hombres no casados». Es decir, aquéllas pueden considerarse como proposiciones analíticas no sólo según convenciones lingüísticas —y, por ello, no en el sentido de la necesidad lógico-formal— sino porque no se pueden negar en ningún juego lingüístico que se pueda usar con pleno sentido sin cometer autocontradicción performativa.

Tales concepciones no son tampoco evidentes con independencia del lenguaje, aunque sí en el sentido de un «paradigma» de juego lingüístico (Wittgenstein) que no es posible rebasar mediante ningún otro juego del lenguaje. Por eso, a la proposición «*Pacta sunt servanda*» debería corresponderle «evidencia paradigmática» en el juego lingüístico de la filosofía del derecho, porque la correspondiente *prohibición de prometer hipócritamente* representa un presupuesto del discurso argumentativo irrebasable mediante argumentos, que no se puede negar sin cometer autocontradicción performativa. A la proposición «Todos los cuerpos son extensos» le corresponde, al menos, «evidencia paradigmática» en el juego lingüístico de la protofísica que argumentativamente es, desde luego, irrebasable, aunque apenas lo sea de forma técnico-práctica y también metódicamente.

ética con la única ayuda de la lógica *formal*, y en este sentido contara sólo con la no contradicción *proposicional* «a y no-a», entonces Hans Albert tendría razón cuando hace la siguiente afirmación: Apel se inventa primero un concepto de argumentación que ya incluye una ética de la comunidad ideal de comunicación y, entonces, determina —a su gusto— que el que argumenta se enreda en una contradicción cuando niega los principios éticos.⁹¹

El esquema de la contradicción *proposicional* «a y no-a» permite, de hecho, tal procedimiento, pues se ha presupuesto ya la definición del contenido con el que se van a llenar las variables «a» y «no-a», en el sentido de los principios de la argumentación por una parte y de la ética por otra. Por contra, el esquema de la autocontradicción *performativa* no permite el procedimiento que Albert supone; pues obtiene su sentido sólo en el *clash* reflexivamente realizable entre *lo que* yo afirmo y lo que implica *performativamente* mi afirmación, en el sentido del saber de la acción: por ejemplo en el *clash* entre la proposición «Yo no necesito reconocer, en principio, la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación» y el acto de afirmación por el que, precisamente esa tesis, se pone en discusión *como capaz de ser consensuada universalmente*.

Para entender esto, sólo hay que *admitir* la reflexión metódica en el sentido indicado; y a eso no se puede obligar a nadie. Quisiera rechazar enérgicamente el argumento aducido por Popper⁹² —y más recientemente por Habermas—⁹³ de que habría que valorar la posibilidad del

91. Véase H. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübinga 1982, págs. 76 y sigs. Véase también mi nota 14 al «Streitgespräch H. Albert/K. O. Apel», en Apel/Böhler/Kadelbach (comps.), *Funkkolleg...*, op. cit. (en nota 80), págs. 117 y sigs.

92. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bernal/München, Francke, vol. II, pág. 284 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982).

93. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit. (en nota 65), págs. 109 y sig.

rechazo de la argumentación —ya sea por parte de los oscurantistas o de los escépticos precavidos— como argumento contra la posibilidad de la fundamentación última. Quien «no se mantiene» en el discurso es «casi como una planta» (Aristóteles, Met. IV, 4 1000b 26-28), y su conducta no puede tenerse en cuenta, en ningún caso, como argumento; pues cualquiera que sea el motivo que tengan (por ejemplo, la precaución estratégica para evitar la autocontradicción performativa o también la desesperación existencial) sólo se puede establecer *sobre ellos* (es decir *sobre los* que rechazan la argumentación) una conjetura (teoría) por parte de quienes argumentan (por ejemplo, que se comportan estratégicamente o que necesitan una terapia). Pero el discurso de la fundamentación última no puede dejar de afectarles por eso. (Pedirle que convenciera también a los que *rechazan el discurso* sería tan disparatado como esperar de él que, en el caso de la fundamentación de la ética, por ejemplo, garantizara no sólo la concepción posible en principio, sino además la *confirmación voluntaria de la concepción*, que sería imprescindible para la acción.)

Hasta aquí mi defensa de la *fundamentación última* pragmático-trascendental frente a los representantes del *falibilismo ilimitado*. En la línea de mi tema («Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última») tengo que intentar aún responder a una *segunda pregunta fundamental*: ¿cómo se relaciona el regreso a la *evidencia reflexiva*, que hemos usado en la aplicación del criterio de no *autocontradicción performativa*, con la teoría consensual de la verdad?

VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad

Al comenzar el apartado sobre fundamentación última he reconocido expresamente que no es posible la vuelta a algo así como la *evidencia privada de conocimiento*, dado que el *conocimiento de algo como algo* tiene que ser *a priori*

público, es decir, tiene que estar *impregnado de lenguaje*. Ahí está ya implicada la necesidad de una *capacidad de consenso* ilimitada por parte de cualquier *pretensión válida de conocimiento*. Además he afirmado la compatibilidad de esta tesis con el reconocimiento de la *evidencia* como (un) *criterio de verdad*. La *evidencia* fenoménica interviene como *criterio de verdad necesario pero no suficiente* —y que puede competir, por ejemplo, con la *coherencia* como criterio de verdad— en la formación de consenso sobre la validez intersubjetiva. En este sentido, he intentado antes clarificar la necesaria *función de síntesis de la formación interpretativa del consenso en referencia a la evidencia* y a otros criterios de verdad que compiten con ella, en la línea de la teoría peirceana de la verdad como consenso.

Esta tesis, orientada hacia Peirce, de la *compatibilidad entre las teorías de la verdad como evidencia y como consenso se refiere de todos modos a la ciencia falible, empírica e hipotética*; por eso, no es inmediatamente relevante en la respuesta a la cuestión de la compatibilidad de la teoría del consenso con la pretensión de una *fundamentación última reflexiva* de los enunciados filosófico-trascendentales. Si fuera inmediatamente relevante para la metodología de esta última, entonces podría parecer casi utópica la posibilidad de una fundamentación última; pues la fundamentación última reflexiva parece apoyarse —a diferencia de la formación del consenso sobre la validez de las hipótesis— en algo parecido a una *evidencia infalible de conocimiento* cuya posibilidad para la ciencia empírica se ha negado expresamente. Pero la situación metodológica cambia —ésta debe ser, desde luego, nuestra tesis— si podemos hacer uso de los criterios de la *diferencia trascendental* y de la no *autocontradicción performativa* en la vuelta reflexiva a la *evidencia trascendental* de los enunciados filosóficos.

Por supuesto —a la vista de esta afirmación— se podría preguntar ahora mismo cuál es, pues, el sentido que debe tener aún el postulado de la *formación de consenso*

(respecto a la validez intersubjetiva), cuando no se trate —en el más amplio sentido— de una hipótesis *falible*, sino de una *proposición que no se puede entender sin saber que es verdadera*, dado que no puede ser negada so pena de autocontradicción performativa, como, por ejemplo, la proposición «*Cogito, ergo sum*» o la proposición, algo más complicada, «Yo argumento, luego reconozco las reglas (entre las que están también las normas éticas) de una ilimitada comunidad ideal de comunicación».

¿No habría que recurrir, en el caso de estas *concepciones reflexivo-trascendentales*, a la *evidencia prelingüística y precomunicativa de la conciencia*? (Esta pregunta la plantean hoy *algunos* —los representantes de la clásica filosofía trascendental que proviene de Kant o de Husserl— en el sentido de una crítica al giro *semiótico-lingüístico-hermenéutico* y también a la teoría de la verdad como *consenso*; otros —por ejemplo, los racionalistas críticos y también Habermas—⁹⁴ plantean esta misma pregunta en la línea de una crítica al ensayo de una *fundamentación última reflexiva*.)

Mi respuesta a la última cuestión sería la siguiente: incluso el *sentido* de la proposición «*Cogito, ergo sum*» no hay que *entenderlo* como *mera evidencia prelingüística para mí* (en la línea del «solipsismo metódico»), sino con un *sentido impregnado de lenguaje* y, por eso, también *explicable lingüísticamente*. Así pues —como pretensión de sentido y como pretensión de verdad—, también precisa de *consenso*. Esto mismo es válido para todas las concepciones pragmático-trascendentales posibles. Son, por principio, *explicables* y, respecto a su validez intersubjetiva, están *necesitadas de consenso*. Esto es exactamente lo que nosotros presuponemos como obvio en toda discusión filosófica.

Ahora bien, en tanto que, en las concepciones pragmático-trascendentales, se trata de proposiciones que no se pueden *entender sin saber que son verdaderas*, también es válido que se puede decir de las concepciones pragmáti-

94. *Ibid.*, pág. 106.

co-trascendentales *suficientemente explicadas* que, en tanto enunciados *evidentes*, también son *a priori capaces de ser consensuadas*. Esto vale, por ejemplo, para la proposición «*Cogito, ergo sum*» en el sentido de la explicación que hemos presentado a la luz del criterio de no autocontradicción performativa. El espacio de juego de la posible *formación explicativa de la disensión*, que se abre por principio con la *impregnabilidad lingüística*, se reduce prácticamente a cero en los casos límite metódicamente relevantes del saber de reflexión (como aún tenemos que mostrar con mayor exactitud).

En el caso de nuestro ejemplo, esto implica, por otra parte, que hay que limitar el sentido del *Cogito, ergo sum*, en la línea de la explicación aducida. Hay que delimitarlo drásticamente no sólo frente a la *explicación ontológico-metafísica* que nos proporciona el mismo Descartes en la línea de la *res cogitans* y de su contraposición a la *res extensa*, sino también frente a toda *pretensión psicológico-antropológico de autoconocimiento*. Aquí habría que hacer valer de nuevo los dos criterios de la *diferencia trascendental* y de la *no autocontradicción performativa*, por ejemplo, frente al conocido argumento de Nietzsche (al que también alude Albert) contra la ilusión cartesiana del autoconocimiento.⁹⁵ Inmediatamente se muestra lo siguiente: precisamente aquel que niega la relevancia cognoscitiva, ya sea de carácter *metafísico* o *psicológico-antropológico*, del argumento del *cogito sum* tiene que hacer valer y reconocer como *evidente en esa negación suya* —es decir, en el correspondiente saber de la acción que es imprescindible para argumentar con pleno sentido— lo que antes se reclamó como *saber de los presupuestos pragmático-trascendentales*: esto es, que existe como individuo que argumenta, que también existe el destinatario, que existe un lenguaje, que existe o ha existido⁹⁶ una comunidad de co-

95. Véase Apel/Böhler/Kadelbach (comps.), *op. cit.*, pág. 95 respecto a F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, afor. 16 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1987).

96. En el caso de que el que argumenta fuera el último miembro sobreviviente de la comunidad humana real de comunicación.

municación, que tiene las cuatro pretensiones de validez de Habermas, que, en principio, —es decir, bajo las condiciones de las reglas de una ilimitada comunidad ideal de comunicación— acepta la realizabilidad de las cuatro pretensiones de validez en el discurso argumentativo (con la excepción de la pretensión de veracidad).

Para quien intenta seguir pensando las certezas que se presuponen en la argumentación y que se han indicado en el sentido del proyecto total de una pragmática trascendental de la argumentación, surge aún una última reflexión contra la pretensión de una *fundamentación última infalible*: ¿no se supuso la *comprensión exacta* (significando esto, según las circunstancias, una *explicación suficiente del sentido* de las concepciones pragmático-trascendentales) como supuesto de la *certeza acerca de los presupuestos*? ¿No se abre aquí, en relación a la condición de la *explicación del sentido*, un *ámbito de juego para las hipótesis revisables*, en este caso, para la filosofía *qua* pragmática trascendental?

Yo admitiría *esto*, y, de hecho, puedo y debo recurrir a mis propias experiencias en el intento, que ya dura varias décadas, de explicar satisfactoriamente el programa de una pragmática trascendental. Pero no admitiría que se valorara el argumento de la «explicación» como objeción contra la posibilidad y necesidad de una fundamentación última pragmático-trascendental. Por el contrario: el programa de *hipótesis de explicación revisables*, que, en mi opinión es propiamente característico del asunto de la filosofía,⁹⁷ presupone como condición de su posibilidad el recurso siempre posible a las *certezas* absolutamente indubitables del *presupuesto* de la argumentación.

Ahora, por primera vez, se obtiene esta necesidad en el examen de *hipótesis de explicación* igual que en el de *hipótesis empíricas*, porque el sentido del concepto de *examen de hipótesis* depende de los presupuestos necesarios

97. Véase H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Francfort, Suhrkamp, 1977, especialmente págs. 277 y sigs.

de la argumentación. Pero este paralelismo aún no hace comprensible de qué modo puede haber, en referencia a los presupuestos necesarios de la argumentación, algo así como *hipótesis* filosóficas de explicación y cómo puede darse, en general, su posible revisión. Esto sólo se entenderá cuando, considerando la *diferencia trascendental* entre hipótesis empíricas y enunciados filosóficos acerca de sus condiciones de validez, se tome en consideración con mayor exactitud la *diferencia* entre la posible revisión de los primeros y la de los últimos. Sólo entonces se obtiene el contraargumento decisivo frente a la representación que suele tener el representante del principio ilimitado del falibilismo acerca de la *reiteración* de la idea de la falsación posible (también en referencia a los presupuestos del concepto de falsación, supuestos, pretendidamente, sólo a modo de hipótesis). (El no encuentra ninguna dificultad en la idea de que todos los presupuestos imaginables del asunto de la falsación puedan ser, por principio, también falsados —aunque de otra manera— y se encuentra aquí con el *contextualista*, que afirma que la «gradación» de reflexión de la filosofía no puede conducir a ninguna clase de preenunciados formales y universales *a priori* respecto a la fundamentación de la validez de los enunciados filosófico-trascendentales.)⁹⁸

98. J. Habermas parece haber pasado por alto definitivamente esta convicción. (Véase *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 349 y sigs.) No veo cómo esta aprobación *contextualista* de la diferencia trascendental entre las pretensiones de validez empíricas y los enunciados filosóficos le puede permitir aún a Habermas hacer uso —como hasta ahora— de la idea del conocimiento reflexivo de las *condiciones universales* (¿necesarias?) de la comunicación; pues éstas —y sus implicaciones, como por ejemplo, la diferencia típica ideal entre la acción «orientada al acuerdo» y la «orientada al éxito» («estratégica») —no se pueden alcanzar en la *intentio recta*, sobre la base de generalizaciones empíricas y de su examen en una «teoría» cuasi-sociológica de las relaciones en el «mundo de la vida». En mi opinión, no es posible tener *universales* auténticos sin fundamentación *trascendental*. Pero, una vez que están garantizados de forma reflexivo-trascendental, entonces se puede mirar al mundo de la vida de forma más realista y abordar su transformación emancipadora con mayor resistencia a la frustración.

Pero, ¿en qué consiste la diferencia entre la posible revisión de *hipótesis empíricas* y la posible revisión de *hipótesis filosóficas de explicación* respecto a los presupuestos necesarios de toda argumentación? Respuesta: las razones decisorias para la *revisión de hipótesis* transcendentales de *explicación* no pueden estar en evidencias *empíricas externas* (porque sólo pueden pensarse y conseguirse de forma válida bajo presunción de los presupuestos que están en cuestión); sólo pueden consistir en que nosotros, como filósofos, ya siempre y una y otra vez, *podemos poner en servicio nuestro saber infalible a priori de los presupuestos de la argumentación, también contra los resultados de su explicación*. Cuando se llega, pues, a revisiones de hipótesis de explicación, en el sentido que ahora nos interesa, entonces sólo se puede tratar de *autocorrecciones*, es decir de correcciones que no serían posibles si no pudiera presuponerse también como *sabido* aquello que hay que corregir.

La posibilidad de tales autocorrecciones de las explicaciones filosóficas se comprende mejor cuando no se limita al *Logos* de la filosofía —como es usual en la tradición—, a las proposiciones en tanto que posibles portadoras de verdad, en el sentido de la función «representativa» del lenguaje (Bühler), sino que el *Logos* de la filosofía se entiende, en el sentido de la «doble estructura» (Habermas) del discurso y de la argumentación, como relación de complementariedad entre la *representación proposicional del mundo* y el *saber performativo de reflexión* acerca de las pretensiones de validez de los actos de habla o de argumentación.⁹⁹ Entonces es posible entender la *autocorrección* de las explicaciones filosóficas del sentido como un poner en juego —cada vez de forma más renovada y «estrictamente reflexiva»— el *saber performativo* de la acción

99. Véase K. O. Apel, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechaktttheorie», en H. G. Bosshardt (comp.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1986, págs. 45-87.

de nuestros actos argumentativos frente a las explicaciones *proposicionales* del saber de la acción. Así, también se *explica proposicionalmente* el sentido del saber performativo de la acción, por lo que podría ser adecuado hablar de un «círculo hermenéutico» de la explicación de la razón. Pero existe aquí un punto arquimédico que nos pone en situación de «entrar de la manera adecuada» (Heidegger) en el círculo,¹⁰⁰ y no consiste —como en el Heidegger tardío— en soportar la contingencia del acontecimiento ontohistórico del sentido, sino en la reflexión sobre el saber performativo de los presupuestos necesarios de la argumentación.¹⁰¹

En cada praxis argumentativa puedo y debo suponer como *cierto a priori* (como *certeza paradigmática* del juego lingüístico irrebasable de la argumentación) que yo, por ejemplo, realizo necesariamente con un *acto argumentativo* una *pretensión de verdad y de sentido*, es decir, una *pretensión de validez con referencia intersubjetiva*, y que supongo, por principio, su realizabilidad en el sentido de la *capacidad de consenso* de la proposición afirmada. Esto significa que no debo ni puedo hacer depender la certeza de esta suposición de una *teoría*, sólo hipotética, del acto de habla, o de la argumentación, o de la lógica. Pues sin la indicada suposición —esto es completamente cierto— no tiene ningún sentido querer establecer una teoría hipotética; y sin ella tampoco tiene sentido querer «entrar correctamente» en el «círculo hermenéutico» de la autoexplicación de la razón.

Así, me parece haber mostrado que los conceptos —o posturas— del *falibilismo* bien entendido, de la ciencia, de la teoría *consensual* de la verdad y de la *fundamentación* filosófica *última*, no se excluyen mutuamente, sino que se exigen entre sí.

100. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1941, págs. 153 y también 314 y sigs. (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1980).

101. Véase K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik...», *op. cit.* (en nota 90).

Si se quisiera negar la conexión pragmático-trascendental de los tres conceptos —y; de ese modo, la conexión interna del Logos científico con el filosófico— habría que tener presente la posibilidad de que toda la conexión estructural que hemos esbozado y su inteligibilidad pragmático-trascendental pudieran ser válidas sólo contingentemente, por ejemplo, sólo para nosotros ahora. Esto quiere decir que se debería tener en cuenta la posibilidad de una «otra razón», sea en el sentido del historicismo-relativismo de las culturas, en el de una transformación futura del hombre, o en el de una relativización cósmica de nuestro saber humano. De hecho, hoy esto es válido en muchos casos como exigencia de cautela o de modestia filosófica. Sin embargo, la idea de «otra razón» —que aún tenemos que pensar— me parece si no híbrida, sí, en todo caso, carente de sentido. Sólo tendría sentido si, *con su ayuda*, se pudiera *pensar realmente la posible falsación de los presupuestos, ahora necesarios, de la argumentación*. Pero en este caso no se podría tratar, precisamente, de «otra razón». También sería verdaderamente extraño que estuviéramos en la situación de criticar nuestra razón no desde el punto de vista de ella misma (mediante la *racionalidad trascendental*), sino desde la perspectiva de una *razón diferente* —o desde la posición de lo «otro de la razón»— como algo contingente. Esto se debería dejar a cargo de los *posmodernistas*.¹⁰²

«De lo que no se puede hablar, mejor es callarse».¹⁰³

102. *Ibid.*

103. Se entiende que no estoy suponiendo —con el primer Wittgenstein— que lo que no se puede decir —aquí sería la «razón diferente»— «existe» o, incluso, «se muestra».