



**Universitat de les
Illes Balears**

Título: *Habermas: de los intereses del conocimiento a un pragmatismo “de orientación a la verdad”.*

AUTOR: Salvador Rodríguez Barceló

Memoria del Trabajo de Fin de Máster

Máster Universitario en Filosofía contemporánea
(Especialidad/Itinerario _____)

de la
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curso Académico 2012-2013

Fecha _____

Firma del autor _____

Nombre Tutor del Trabajo _____

Firma Tutor _____

Nombre Cotutor (si es necesario) _____

Firma Cotutor _____

Aceptado por el Director del Máster Universitario en _____

Firma _____

INDICE

I.- INTRODUCCIÓN

II.- *CONOCIMIENTO E INTERÉS*: LA PRIMERA OBRA DE REFERENCIA

III.- DESPUÉS DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA: *VERDAD Y JUSTIFICACIÓN*

IV.- SÍNTESIS COMPARATIVA ENTRE LAS DOS OBRAS

V.- UNA ALTERNATIVA AL “PRAGMATISMO KANTIANO” DE ORIENTACIÓN A LA VERDAD

I.- INTRODUCCIÓN.

Habermas es uno de los filósofos más importantes del siglo XX, además de insigne profesor. La vastedad de su erudición en el tratamiento de todos los temas y su comprensión de los problemas clásicos de la filosofía son como una luz capaz de abrir el significado implícito en la historia del pensamiento humano y dotar de sentido crítico su formación en el tiempo, desde y para una perspectiva actual.

Esto es lo que hace cuando desarrolla su teoría de los intereses del conocimiento en el texto de *Conocimiento e interés*. Se trata de una historiografía crítica, intencionadamente selectiva en cuanto a su recopilación de textos y autores específicos, cuyo objetivo es fundamentar, desde el sentido histórico de la evolución de la especie -en términos evolutivos, sociales e histórico-culturales-; la autorreflexión crítica de las formas sociales e históricas de conocimiento. La sistematicidad en el manejo de la reflexión histórica, y la profundidad de la crítica de carácter lógico y social a que somete la complejidad de todas las dinámicas constitutivas e inherentes al conocimiento constituyen una garantía de éxito sobre sus conclusiones.

Por este motivo, en la presente exposición se ha procurado, en los límites del espacio disponible, no pasar por alto ningún punto del proceso histórico-argumentativo que Habermas despliega en *Conocimiento e interés*, con el objetivo de refundar el marco transcendental del conocimiento desde una perspectiva comprensiva de los presupuestos fundamentales de la crítica social propia de un miembro destacado de la segunda generación frankfurtiana. Sólo una vez desgranada la lógica de la argumentación que el autor presenta, se intentará explicar, tomando un poco su ejemplo, la conceptualización concluyente de los intereses del conocimiento que lleva a cabo, así como las implicaciones (pese a que esto sólo se halla en la parte final de la obra, añadida con posterioridad a su primera publicación) de este nuevo “umbral” transcendental respecto de las nociones de verdad y objetividad.

Conocimiento e interés es una obra cuyo eje teórico axial viene constituido por la problemática de la inserción de la teoría del conocimiento en la sociedad desde un posicionamiento filosófico crítico específico. Seguramente ésta sea la razón principal por la que cuestiones como el problema de la verdad sean tratadas de un modo prácticamente incidental y secundario, y el tema de la moral apenas aparezca en ninguno de los párrafos del texto.

Esta es la línea argumentativa, por razones de coherencia temática y expositiva, que se ha seguido a la hora de abordar el intento de explicación del contenido de la segunda obra de referencia para este trabajo, *Verdad y justificación*; ya que, si bien en este segundo texto la cuestión moral aparece como fundamental en la discusión filosófica planteada por Habermas en su marco pragmatista general, se ha considerado que no era conveniente entrar en este tema por las razones de coherencia explicadas. Los problemas clásicos de la teoría del conocimiento abarcan mucho más de lo que las líneas de este modesto trabajo universitario pueden alcanzar, por lo que pretender entremezclar las cuestiones puramente epistemológicas con la complejidad intrínseca de la teoría moral se antoja aquí casi como una misión imposible. De todas formas, a lo largo de toda la exposición, dicha renuncia temática tomará un sentido más pleno y substantivo, gracias al posicionamiento crítico final respecto de las conclusiones que el pragmatismo -típicamente postmetafísico y desontologizante- de Habermas presenta. Por ello, en los apartados referidos a *Verdad y justificación*, sólo se tomará como referencia el discurso de Habermas sobre la cuestión de la verdad y la justificación en sede de teoría del conocimiento.

La conexión temática de ambas obras seleccionadas es discutible, salvo en los puntos que se destacan en el apartado dedicado a su síntesis comparativa, pero su elección halla su razón de ser en el hecho de que entre ambas media toda una vida de ingente labor filosófica, durante la cual -en esta parte de la misma- Habermas dejó aparcadas las cuestiones propias de la filosofía teórica, como los conceptos fundamentales de verdad y objetividad, realidad y referencia; para dedicarse de lleno a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y de la racionalidad. De un modo parecido a como hace el propio Habermas en *Conocimiento e interés*, al argumentar “históricamente” sus reflexiones, el análisis comparativo entre estos dos momentos cruciales en la producción filosófica del autor se deja en gran medida planteado de modo implícito en las líneas dedicadas a describir cada “estadio” filosófico de su pensamiento, con el fin de reservar algo de espacio -pese a que se reserva, en exclusiva, un amplio apartado a dicha comparación, la cual se integra, a su vez, en una primera revisión crítica de las dos obras- para un análisis crítico sobre el fondo substantivo y conceptual que constituye la teoría -“pragmatismo kantiano” en palabras del autor- pragmática “anticontextualista” que Habermas plantea en *Verdad y justificación*; a modo de conclusión filosófica final sobre los temas y cuestiones tradicionales fundamentales que la historia del pensamiento humano ha mantenido siempre en primera línea de la reflexión.

II.- CONOCIMIENTO E INTERÉS: LA PRIMERA OBRA DE REFERENCIA.

1.- Introducción y consideraciones generales previas sobre la estructura de la exposición.

Conocimiento e interés es, en palabras de su autor, una “historiografía filosófica de

intención sistemática¹”; en la que se intenta reelaborar el marco trascendental del conocimiento para, desde éste, constituir un primer “punto de fuga” teórico respecto de la “prehistoria del cientifismo contemporáneo²”. Habermas quiere redefinir el marco crítico de la teoría de la sociedad de origen frankfurtiano (él mismo pertenece a la segunda generación de esta escuela filosófica) mediante una justificación epistemológica de dicha teoría. Dicho presupuesto de carácter teórico y metodológico a la vez es plenamente consistente con la afirmación habermasiana de principio de que toda teoría del conocimiento debe incardinarse en el seno de una teoría de la sociedad, la cual, a su vez, ha de ser comprensiva (y explicada) de la tesis epistemológica tomada como referencia. Éstos son los puntos de partida de la “mayéutica de la historia de la filosofía³” que Habermas desarrolla a lo largo de todo el texto de *Conocimiento e interés*.

Para llevar a término esta tarea ingente, concibe la obra como una historia crítica de la argumentación filosófica que abarca desde Kant hasta Freud, aunque con importancia distinta en cada caso. Para muchos, el llamado “primer” Habermas es considerado un autor de tendencia freudomarxista; pero esta calificación requiere, respecto de la obra de referencia, la correspondiente modulación explicativa. Si bien es innegable la presencia de una base marxista subyacente al esfuerzo teórico de Habermas por dar sentido sistemático a la proliferación en la historia de los diversos paradigmas o modelos de teoría del conocimiento que se han sucedido en el tiempo -como fundamento de carácter suprahistórico y analítico para la elaboración de su propia teoría de los intereses del conocimiento-; los planteamientos de Marx, en palabras del autor, adolecen de un excesivo materialismo reduccionista que le impide edificar una teoría del conocimiento en sentido propio, la cual debiere haber sido consistente con la conocida dialéctica histórica-social presidida por la dualidad hombre-naturaleza, la mediación objetivante por el trabajo, las relaciones de producción y el sentido de la cosificación y alienación del hombre por el sistema capitalista.

Por ello, antes de elaborar su teoría de los intereses del conocimiento, Habermas se ha de remontar hasta Kant y Hegel, como fundadores del pensamiento filosófico moderno; el primero, en lo que respecta a las posibilidades cognitivas trascendentales del sujeto cognoscente; y en lo relativo a la historicidad fenoménica del conocimiento, el segundo.

Habermas derrumba las bases del positivismo no desde la crítica marxista, que no dispone de herramientas conceptuales para ello, sino por medio de argumentos provenientes de lo que

¹Habermas 1982: 298

²Ibid.: 309

³Ibid.: 298

conoce (ampliamente) del trascendentalismo kantiano y, también, de las implicaciones de la autorreflexión histórica del sujeto (de carácter detranscendentalizador, por otra parte) sobre la constitución del saber. Por medio de sus críticas, es capaz de explicar los elementos clave de las filosofías de Kant y de Hegel que, pese a su supuesta incompatibilidad, le sirven de fundamento. He aquí ya reflejada en un primer momento, y de forma privilegiada, la sistematicidad suprahistórica del trabajo de Habermas.

Por lo que respecta a Freud, es destacable la abundancia de líneas en la obra objeto de estudio. Sin embargo, no se ha recogido apenas referencia a las mismas por diversas razones. La primera, y principal (junto a las típicas razones de espacio expositivo y de coherencia expositiva), se halla contenida en el propio texto, concretamente, en su Epílogo publicado con posterioridad al mismo -el original en 1973- con la finalidad de aclarar extremos que el autor consideraba controvertidos u oscuros:

(...) Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso lingüístico de 'reflexión' que parte del idealismo alemán, abarca ambas cosas (y las confunde): de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y del otro la reflexión en torno a angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso (o grupo determinado de sujetos, o un sujeto genérico dado) en un proceso de formación⁴.

Habermas deja entrever aquí el hecho de que el estudio sobre Freud constituye más (en sus propias palabras) un modelo de ciencia hermenéutica construida desde la autorreflexión de la experiencia y de carácter dialógico, pese a la pseudocientificidad de muchos de sus presupuestos teóricos, que no un último peldaño teórico desde el que apuntalar sus propias posiciones filosóficas. Lo mismo se desprende de su ubicación en el texto, al final (en la primera edición que no incluye el citado Epílogo) y una vez descrita la formación de los intereses -instrumental, práctico y emancipatorio- del conocimiento. La teoría de los intereses, en lo que respecta a su núcleo estructural: la reconstrucción crítica del marco transcendental, se halla perfectamente formada con anterioridad a los apartados dedicados al “padre” del psicoanálisis. No obstante, la delimitación final del interés emancipatorio sí bebe de las fuentes freudianas, como indica de nuevo en su Epílogo al referirse a la comunicación deformada:

⁴Ibid.: 333

(...) La experiencia de la pseudonaturaleza tiene una reflexividad peculiar y se halla entrelazada con la actividad de eliminación de las coerciones pseudonaturales: de la violencia que nace de objetivaciones que no advierto pero que he engendrado yo mismo, no hago apariencias, hasta el instante en que me doy cuenta cabal de ella analíticamente y elimino una pseudoobjetividad enraizada en motivos inconscientes o intereses reprimidos⁵.

A pesar de esta aclaración, la propia asistematicidad explicativa de la conexión, dentro del propio texto -entre capítulos- de los conceptos anteriores con la línea teórica argumentativa principal, es claramente indicativa de la forma en que, como se ha explicado, Habermas maneja las tesis psicoanalíticas en sede de la construcción de su teoría. Más a modo de ejemplo de disciplina hermenéutica autorreflexiva, por su carácter de refuerzo práctico a su crítica al objetivismo monológico, que no como fundamento teórico de base.

Una vez efectuadas las críticas a Kant, Hegel, Marx y, sobre todo, al positivismo, el siguiente paso en el programa de Habermas es un extenso excursus explicativo de las tesis de la lógica de la investigación de Ch. S. Peirce -que, a su vez, constituyen una primera aproximación al pragmatismo filosófico; lo cual Habermas apenas utilizará, ni para su argumentación ni para sus conclusiones-, y de la hermenéutica filosófica de Wildred Dilthey. Su elección no es casual, ya que ambas líneas de pensamiento constituyen una primera autorreflexión crítica en los dos ámbitos clásicos del conocimiento: las ciencias naturales por una parte, y las ciencias sociales, por otra; que alcanza los límites del objeto, naturaleza y alcance del propio conocimiento humano.

Sobre la crítica de las posiciones de estos dos autores, Habermas completa la argumentación histórica para su teoría de los intereses del conocimiento, que originariamente toma de Kant y de su crítica idealista -una vez resituada en el contexto teórico habermasiano- por parte de Fichte.

2.- Crítica de Hegel y Kant.

Hegel, en su crítica a Kant, presenta la autorreflexión fenomenológica del conocimiento como una necesaria radicalización de la crítica del propio conocimiento, hasta el punto de sustituir el quehacer teórico respecto de aquél (la teoría del conocimiento de la filosofía

⁵Ibid.: 325

trascendental, o primera, en palabras de Habermas) por la autorreflexión fenomenológica del espíritu. El mismo Hegel señala:

Lo que se postula, pues, es lo siguiente: debemos conocer las facultades cognoscitivas antes de conocer; viene a ser como querer nadar antes de entrar en el agua. La exploración de las facultades del conocimiento es en sí misma ya conocimiento y no puede llegar a lo que pretende porque ella misma es ya esa pretensión (...).⁶

Éste es un círculo al cual ninguna teoría del conocimiento autocrítica puede sustraerse, en su carácter necesario y sustancial. Es preciso haber conocido para poder conocer, la reflexión siempre permanece remitida a algo previo.

En esta tesitura crítica o “pretrascendental”, la filosofía hegeliana, tomando como idea primera la afirmación indubitada de que el miedo a errar es ya el errar mismo, se cierra sobre sí misma hasta y asume como dado un conocimiento de lo absoluto. Hegel ataca abiertamente la teoría del conocimiento como *organon*, propia de la filosofía trascendental, cuyos presupuestos él resume del siguiente modo: “que lo Absoluto existe por una parte y que el conocimiento existe por otra, y que este conocimiento es algo real por sí mismo y en su separación de lo Absoluto”. La aceptación de tal principio, en la concepción hegeliana, no constituye más que una “interferencia” en la relación absoluta entre sujeto y objeto, “ya que el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual nos alcanza la verdad”⁷. Sin embargo, como Habermas señala, es precisamente esa posibilidad de un saber absoluto lo que la teoría del conocimiento como *organon* somete a discusión. El quiebro de la fenomenología del espíritu a tal problema constituye una derivación, desde su propia autorreflexión, a una forma subrepticia de negación abstracta.

No obstante, la crítica hegeliana a las bases del trascendentalismo kantiano no se anula completamente a sí misma por adolecer de esa inconsistencia lógica de fondo.

Habermas destaca abiertamente sus aportaciones al respecto, y recoge este párrafo de su *Fenomenología*, como problematización del primer supuesto de la crítica kantiana:

“Las diferentes formas que la conciencia asume a lo largo de este camino son (...) la historia pormenorizada de la formación de la conciencia en ciencia. Este propósito presenta la referida transformación como inmediatamente realizada y sucedida en la simple forma de propósito; pero, sin embargo, tan sólo el citado

⁶Ibid.: 14

⁷Ibid.: 18

camino es la única realización efectiva contra aquella falsedad”⁸.

El primer supuesto de la crítica kantiana del conocimiento parte de un concepto normativo de la ciencia, que es el propio “de los geómetras y de los científicos naturales”. Hegel no ve en ello otra cosa distinta de un saber que se nos aparece, sin mayor autojustificación que cualquier otro; cuyo carácter de certeza representacional no se justifica desde la propia conciencia y en un proceso autogenerativo desde la duda metódica radical, pues ella se dirige también contra sí misma; sino desde una opción epistemológica que atribuye el criterio de verdad a una determinada clase de juicios, los de carácter científico.

Hegel también considera erróneo el segundo supuesto de la crítica del conocimiento, cual es la aceptación de un sujeto del conocimiento fijo y determinado, un concepto normativo del yo⁹. La conciencia del sujeto trascendental kantiano es ajena a su propia configuración fenomenológica en el seno de la experiencia de la reflexión; no es transparente a sí misma. La conciencia que se se cerciora de sí misma, en un proceso que Hegel califica como tránsito ingenuo del *en-sí* (ámbito objetual) al *para-sí* por medio del *para-nosotros* (ámbito dimensional de la experiencia), es decir, por medio de la experiencia trascendental de la autorreflexión, no es verdaderamente autoconsciente de su formación experiencial y fenomenológica.

El último presupuesto implícito de la crítica abstracta del conocimiento, explica Habermas, la separación entre razón teórica y razón práctica o, lo que es lo mismo, el yo como unidad de la autoconciencia frente al yo como voluntad libre, también carece de validez para Hegel¹⁰. Sólo en la falsa conciencia el saber y el querer son todavía inseparables. Cuando la conciencia crítica, como momento de anticipación del espíritu, se identifica con el resultado de la historia (experiencial-fenomenológico) de su propio surgimiento, ésta es sólo un elemento de un proceso formativo que en cada nueva fase de la reflexión da lugar a una nueva actitud, en la cual se entrecruzan las categorías de la concepción del mundo y las normas de la acción práctica, sin un punto fijo *a priori* de índole lógica o causal.

La fenomenología del espíritu pretende reconstruir sistemáticamente todas las experiencias constitutivas de la historia universal de la humanidad, junto con la naturaleza, hasta alcanzar el saber absoluto.

Habermas asume como válida la crítica hegeliana a los presupuestos trascendentales

⁸Ibid.: 21

⁹Ibid.: 23

¹⁰Ibid: 25

kantianos, en torno a la posibilidad de adquirir la certeza consciente, transcendental, desde el escepticismo epistemológico de la duda radical; pero no asume la garantía que Hegel atribuye a la experiencia fenomenológica de la reflexión como acceso a un saber absoluto¹¹. Observa que no puede asegurarse en ningún modo que las distintas condiciones de cada “cuadro trascendental” que da lugar a la aparición de los objetos en la certeza consciente, no se produzcan bajo circunstancias contingentes por el propio sujeto. Esto supone que se elimina la posibilidad de unidad absoluta entre sujeto y objeto. Entonces, las afirmaciones de que las diferentes figuras de la conciencia se siguen necesariamente unas a otras; la de que “a través de esta necesidad el camino hacia la ciencia es ya él mismo ciencia”¹²; y la de que “la conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que siguiendo su camino se libera de su inmediatez y de sus concreciones exteriores, se convierte en un saber puro que se da como objeto esas mismas puras esencias tal y como son en y por sí mismas”; pierden toda su fuerza argumentativa.¹³

La fenomenología rechaza toda problemática epistemológica, al amparo de la aptitud por sí misma de la experiencia de la reflexión, pero estos supuestos constitutivos de una filosofía de la identidad que se presenta como una ciencia de carácter universal son precisamente el objeto de la crítica habermasiana. Kant toma un concepto empírico de ciencia acorde con el modelo de la física de su tiempo, y deduce de él los criterios de toda ciencia posible en general. Hegel da lugar al fatal malentendido de entender que la reflexión racional y especulativa pura usurpan la legitimidad de las ciencias independientes; y esto, históricamente para Habermas¹⁴, resulta ser una de las bases sobre las que se construye el positivismo, entiende .

3.- Crítica a Marx desde su metacrítica a Hegel.

Hegel, en su *Enciclopedia*, concibe el espíritu como “la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto¹⁵”, como lo primero absoluto y también verdad de la propia naturaleza, que se disuelve en su identidad. Para Marx, en cambio, la naturaleza es lo absoluto primero, la cual es exterior, extraña (en un sentido ontológico) a la conciencia. A diferencia del idealismo objetivo, Marx adopta una particular posición materialista, en que la actividad objetiva del hombre se observa como una realización transcendental por la que

¹¹Ibid: 28

¹²Ibid.: 29

¹³Ibid.: 31

¹⁴Ibid.: 32

¹⁵Ibid.: 34

aquél construye su mundo, sometido a las condiciones de objetividad de los objetos posibles que la propia naturaleza impone. Pero este sujeto constitutivo no es una conciencia abstracta que, por la experiencia fenomenológica se hace concepto (objeto y sujeto), sino la concreta especie humana inserta en su entorno natural; el cual, en su doble vertiente subjetiva (corporal del hombre) y objetiva, es el marco material de la mediación que se reproduce por medio del proceso del trabajo social¹⁶.

Estas categorías constituyen una fundamentación antropológica pero, a su vez y de modo esencial, conforman un sistema categorial gnoseológico. El trabajo es más que un simple proceso natural, ya que regula el intercambio material y, además, constituye un mundo por medio de la fijación de las condiciones transcendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. La fijación de este marco transcendental es resultado del trabajo social, como síntesis entre el ser humano y la naturaleza objetiva. Los objetos humanos no son los objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, sino que son el resultado de su actividad material del trabajo que es, a un tiempo, un obrar y un comprender el mundo. Sólo tenemos acceso a la naturaleza dentro de la dimensión histórica abierta por los procesos de trabajo, el cual es, a su vez, “una necesidad natural permanente del hombre”. Este es el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana, la cual no se caracteriza por ninguna estructura invariante natural o transcendental, sino tan sólo por este concreto factor histórico del devenir humano. Lo cual supone huir de los momentos individuales de la filosofía transcendental y acercarse al concepto hegeliano de las categorías generales resultado de la acumulación histórica, en este caso, del movimiento de las fuerzas productivas.

Marx no construye una teoría materialista del conocimiento porque para él la actividad humana conduce a una síntesis que no se da en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio material presidido por el trabajo; por ello, la realización sintética del hombre no se hace en el orden de la lógica, sino en el de la economía: el resultado no es una actividad del pensamiento sino una producción material.

Esta producción, empero, no da lugar a una síntesis absoluta, porque la naturaleza objetivada conserva tanto su autonomía como su exterioridad en relación con el sujeto que dispone sobre ella: sólo podemos dominar los procesos naturales en la medida que nos sometemos a las propias leyes naturales¹⁷. Marx no pierde de vista una noción de naturaleza en sí que tiene prioridad sobre el mundo de los hombres, de forma muy diferente a cualquier

¹⁶Ibid.: 35

¹⁷Ibid.: 41

clase de idealismo.

También hay algo kantiano en la concepción marxiana del conocimiento, cual es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza. La diferencia esencial con Kant es que en Marx no existe ninguna clase de conciencia ahistórica en general, sino un interés transcendental del conocimiento por el control técnico de la naturaleza que se reproduce históricamente. El saber producido en el marco de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza se incorpora, a su vez, como fuerza productiva a la existencia histórica.

Pese a la sutileza de su discurso, no hallamos en Marx una teoría instrumentalista del conocimiento¹⁸ que eleve al plano consciente el contexto transcendental de los procesos de trabajo, sino sólo el reconocimiento del papel relevante del saber técnico en su incorporación al proceso productivo, como variante histórica del conocimiento acumulado y con la forma de manifestaciones de las leyes naturales inmutables en el acervo del progreso científico-técnico, crecientemente (en un proceso continuo) idóneas para la dominación de la naturaleza.

El sujeto social, y las sucesivas generaciones de que forma parte, se hallan situados dentro del sistema social tanto frente a la naturaleza objetivada cuanto frente al resultado de la mediación por el trabajo y a las condiciones técnicas de la misma, en un proceso continuo en el que, por medio de la transformación de todos ellos, el sujeto encuentra su propia identidad histórica. Es ésta una relación fáctica que incluye el marco institucional y las relaciones de producción, en la cual el sujeto se pone a sí mismo respecto del marco de cada objetivación histórica.

Pero no se trata de un autoposicionamiento fichteniano, en el sentido de conciencia que se sitúa a sí misma como acción, más que como mera autoconsciencia, frente a lo que es *no-ella* y da lugar a la síntesis dialéctica entre ambas clases categoriales, sobre la cual se fundamenta y halla su razón de ser ella misma y el propio conocimiento¹⁹. Marx no trasciende su posicionamiento historicista-material para acceder a alguna clase de autorreflexión fenomenológica desde la cual construir una auténtica teoría del conocimiento sobre la naturaleza objetiva y subjetiva. La síntesis del trabajo social, con todo lo que conlleva pero no más, es el principio y el fin del acto de la autoproducción de la especie humana. Este reduccionismo²⁰ inmanente imposibilita cualquier tesis epistemológica autorreflexiva con una dosis mínima de sistematicidad, crítica o transcendental, o ambas a la vez.

La consecuencia de esta autolimitación gnoseológica, según Habermas, en términos de

¹⁸Ibid.: 45

¹⁹Ibid.: 48

²⁰Ibid.: 51

teoría crítica, es que la tesis marxiana no capta la complejidad de la dialéctica social en toda su extensión, por prescindir de una reflexión sistemática respecto de otra dimensión esencial de la misma, junto con la autoproducción de la especie humana mediante el trabajo: la actividad crítica-revolucionaria. Habermas, sin salir de la esfera del materialismo marxista, analiza la vía del proceso social como algo no exclusivamente marcado por nuevas tecnologías, sino también por las distintas fases de la reflexión que desvelan el dogmatismo ideológico, subliman la presión del marco institucional y liberan la acción comunicativa en cuanto tal, y lo asimila a la autorreflexión de la conciencia fenoménica, en términos hegelianos.

Para Habermas, la forma de incluir esta dimensión crítica que supera la propia dimensión del trabajo es la equiparación de la plusvalía capitalista al “crimen”, en el mismo sentido utilizado por Hegel en su dialéctica de la eticidad²¹. Dicha dialéctica pretende explicar los mecanismos por los cuales el criminal castigado con la violencia llega a identificar la propia existencia negada con la existencia ajena que ha destruido. El autor cree que estos mecanismos psicológicos son apropiados para enmarcar la “lucha por el reconocimiento por el otro” en la esfera social del diálogo que se renueva a sí mismo, como una relación ética entre los sujetos antagonistas de la lucha de clases e históricamente apto para la superación de la violencia que la lucha de clases engendra.

Si bien lleva a cabo su reflexión teórica desde la perspectiva de la experiencia fenoménica hegeliana, lo que Habermas pretende es salir del marco meramente instrumental y fáctico en que Marx sitúa, de forma indiferenciada, tanto a las ciencias naturales como a las ciencias del hombre; y resituar en niveles categoriales distintos a la producción por el trabajo en el seno de la naturaleza objetivada por el hombre y a la ideología en el antagonismo de clases.

Habermas observa que esta equiparación histórica-cientificista deja huérfana a la propia conciencia cognoscente histórica de su dimensión crítica respecto a las ideologías de la superestructura capitalista. La autoproducción histórica del hombre va más allá del puro ámbito del trabajo y de las ciencias naturales, y alcanza la autocomprensión filosófica de la acción comunicativa²², compatible con la concepción marxista del materialismo histórico y dialéctico.

De esta forma, entiende que Marx podría haber elaborado una teoría del conocimiento coherente con la totalidad de los presupuestos de ese materialismo, sin renunciar a su necesaria vertiente crítica y sin dejar franco el camino de la argumentación filosófica al

²¹Ibid.: 67

²²Ibid.: 73

positivismo metodológico, científicista y acrítico. Se vislumbran, en toda su exposición, las primeras bases teóricas de los intereses del conocimiento e incluso, aunque de forma más difusa, las de su teoría de la acción comunicativa.

4.- Crítica al positivismo.

Habermas inicia este apartado con la siguiente afirmación: “El positivismo significa el final de la teoría del conocimiento. En lugar de esta última aparece una teoría de la ciencia”²³. Con esto quiere decir, en su contexto histórico, que la problemática de la crítica trascendental sobre las condiciones del conocimiento posible desaparece y es sustituida por la investigación metodológica sobre las reglas de formación y verificación de las teorías científicas. No existe ya reflexión sobre el sentido del conocimiento, puesto que éste ya se halla implícito en la realidad misma de las ciencias. Si bien, como Habermas observa, esto constituye ya una posición filosófica respecto de la ciencia, aun implícita²⁴, también y principalmente supone una barrera preteórica insalvable en relación a la autorreflexión epistemológica propia de la filosofía.

Con la sustitución de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia se evapora toda la genética del conocimiento trascendental, referida un sujeto cognoscente, en que las condiciones del conocimiento posible se hallaban en un nivel distinto al de los estados de cosas o enunciados. La teoría de la ciencia desconoce la problemática de la fundamentación del sujeto trascendental, y permanece exclusivamente centrada en un sistema referencial de proposiciones y procedimientos, cuyo eje de validez gira en torno a la metodología científica “puesta”, es decir, incontrovertida en su autocomprensión. Esta garantía más allá de toda crítica de fundamentación que se le reconoce al método científico supone la adopción de la teoría de la verdad como copia, donde existe una correspondencia de identidad entre enunciados y los estados de cosas, representada en “los hechos” legalmente estructurados.

Habermas critica este objetivismo radical, y sostiene que la teoría de la ciencia debe su triunfo teórico-práctico a la imposición de una filosofía científicista de la historia, defendida por el positivismo primero de Comte²⁵, de acuerdo con la cual el sentido de la ciencia se funda desde el proceso de investigación y sobre las funciones sociales que aquella representa en su aptitud para provocar una revolución en las condiciones de la vida, como una

²³Ibid.: 75

²⁴Ibid.: 76

²⁵Ibid.: 80

superación así autolegitimada de los estadios históricos teológico y metafísico.

Su punto de partida es que todo el conocimiento debe basarse en la experiencia sensible, puesto que más allá de lo fáctico, sin término medio alguno, sólo existe lo quimérico y lo fuera del alcance de nuestra capacidad cognoscitiva: pero la multiplicidad de los hechos que constituyen la realidad cognoscible -y percibida por medio de la experiencia- requiere algo más que le dé unidad y sentido; he aquí el papel esencial que se le reconoce al establecimiento de un método científico común y unitario. En su uso riguroso, será posible elaborar teorías científicas lógicamente consistentes entre sí desde las cuales juzgar, de un modo deductivo, el valor científico de los enunciados sobre los hechos²⁶. Los criterios de científicidad son los de certeza, exactitud y utilidad práctica-social intersubjetiva; que en ningún caso habrán de servir para alcanzar un saber, como es el metafísico, sobre la esencia del ser. No se proporciona un saber sobre las causas, sino un saber relativo y contingente, abierto a su consolidación y mejora por el método, y referido a los fenómenos visibles. El positivismo declara abiertamente su desinterés por la esencia verdadera del ser y su exclusiva preocupación por los hechos desnudos y las relaciones entre éstos. No existe polémica con la metafísica, sino la sustitución de la vieja creencia clásica sobre la identidad entre el cosmos y el *logos* humano por un quehacer metodológico y reglado que se ocupa de las relaciones entre los fenómenos transparentes a nuestra percepción sensible.

El concepto normativo de ciencia legitimado, como se ha expuesto, desde la filosofía de la historia, carece de un marco de referencia más allá de sí mismo, en tanto que supone la adopción de una serie de dogmas de naturaleza preteórica (el modelo objetivista de una copia de la realidad) que no eliminan el problema de la fundamentación.

Cómo, desde estas bases, es posible elaborar una ontología de lo fáctico. Ernst Mach desarrolla una doctrina de los elementos²⁷ que busca dar sentido a esa identidad esencial que el positivismo atribuye a la relación entre las hipótesis nomológicas en forma de enunciados y los estados de cosas que constituyen la realidad. Se trata de elaborar un concepto de facticidad que explique la forma en que la realidad, su esencia, se halla constituida por la totalidad de los hechos y al margen del sujeto percipiente, puesto que lo contrario de esto último supondría un fácil volver atrás, a la problemática de las sensaciones impresas en la conciencia empirista. La vía utilizada es un fisicalismo en que se reduce el “yo” al propio cuerpo que percibe, y al que se le otorga el carácter de simple “agrupación convencional,

²⁶Ibid.: 83

²⁷Ibid.: 88

práctica, provisional y por razones de urgencia”²⁸ (como una hipóstasis perceptiva de carácter ficcional hecha por el “yo”) de un conjunto de los elementos que constituyen la realidad sin solución de continuidad. De esta forma, se diluye la diferencia entre fenómeno y esencia.

Para Habermas, la doctrina de Mach es contradictoria, puesto que al reducir la ciencia y el conocimiento a la mera duplicación de los hechos, éstos carecen de virtud para justificarse a sí mismos. La discusión metafísica sigue abierta, porque la justificación cientificista de la ciencia por medio de la ubicación en un mismo plano de la física y de la psicología, como hace expresamente Mach, no es sino otra forma de objetivismo encubierto que prejuzga una ontología de los hechos determinada.

5.- Crítica de la lógica de la investigación de Ch. S. Peirce.

Pierce es el primero en introducir la autorreflexión en el contexto de la teoría de la ciencia, situándose más allá del objetivismo radical del primer positivismo. Señala Habermas:

Lo que diferencia a Peirce tanto del primer positivismo como del neopositivismo es la idea de que el objeto de la metodología no consiste en esclarecer la construcción lógica de las teorías científicas, sino la lógica del procedimiento con cuya ayuda obtenemos teorías científicas. Designamos como científica a una información cuando, y sólo cuando, podemos alcanzar sobre su validez un consenso no-coactivo y permanente, que sin ser definitivo apunta, sin embargo, dicha condición definitiva como su meta²⁹.

Peirce parte del progreso cognoscitivo y fáctico de la ciencia moderna, para considerar que necesariamente todos los futuros procesos de investigación, siguiendo el mismo método que es garantía de éxito, convergerán en un estado, si bien indeterminado en el tiempo, en que todos los enunciados nomológicos de la realidad disponibles serán verdaderos. Se trata de una hipótesis de carácter pragmatista que se sostiene sobre una “lógica del progreso científico”.

Bajo la forma de investigaciones lógicas Peirce desarrolla una metodología que va más allá de las relaciones lógico-formales entre símbolos y enunciados, y concibe el proceso de la investigación como una praxis constitutiva del mundo en que los símbolos y acciones se integran en una “forma de vida”. Este carácter constitutivo es una puerta teórica al rechazo del objetivismo de la ontologización de los hechos en su manifestación científica. La realidad objeto de las ciencias es un concepto transcendental que determina los objetos de la

²⁸Ibid.: 91

²⁹Ibid.: 97

experiencia posible, no para un sujeto cognoscente kantiano sino, en general, mediante el mecanismo del proceso de investigación en cuanto método objetivado de aprendizaje acumulativo y autorregulado.

Peirce va más allá del positivismo primero, y también del racionalismo, puesto que pese a existir una duda general respecto de cualquier enunciado sobre la realidad -que es el cauce metodológico para seguir hacia el progreso científico-, no existe ningún punto de partida absoluto más allá del propio método en sí y de la existencia de una realidad independiente del sujeto (lo que le sitúa lejos también del idealismo), la cual no es, sin embargo, fuente directa de certeza. Para Peirce, el proceso del conocimiento es discursivo a todos los niveles: “no existen proposiciones fundamentales que puedan valer como principio, de una vez por todas, sin ser fundadas por otras proposiciones; ni tampoco existen elementos últimos de la percepción que sean inmediatamente ciertos”. Todo ello forma parte del “chain of reasoning”³⁰. Peirce sostiene que no existen hechos no interpretados, aunque nuestras interpretaciones no agoten los hechos.

Un punto que presenta dificultades en esta lógica trascendental del lenguaje científico, donde la realidad sólo es constituida por los estados de cosas respecto de los cuales es posible hacer enunciados verdaderos, es el referido a un posible aparecer del *en-sí* trascendental, respecto de lo que no ha sido aún afirmado correctamente como verdadero. Peirce lo soluciona del siguiente modo: “Lo real es, pues, aquello a lo que, antes o después, llevarían finalmente la información y el razonamiento y que es, por tanto, independiente de mis ocurrencias y de las tuyas”³¹. Habermas observa como esta respuesta no soluciona el problema y mantiene abiertas las trampas metafísicas de la antigua teoría del conocimiento, puesto que, en este contexto, es inevitable mantener el apremio de la realidad no mediada lingüísticamente como motor del conocimiento acumulado de los enunciados verdaderos, que se materializa en la inmediatez de las sensaciones. Para Habermas, la única solución posible al problema sobre el carácter de lo real pasa por la síntesis pragmática, en el seno de la lógica de la investigación, entre los contenidos no intencionales de la experiencia y las representaciones simbólicas, y no por la lógica del lenguaje, como pretende Peirce, desde la cual éste funda el concepto de la realidad. De acuerdo con la propuesta de este último, la facticidad de la realidad no corresponde a ningún contenido lingüístico, pero puede ser captada indirectamente si se la sitúa en correspondencia con la función indéxica o denotativa

³⁰Ibid.: 103

³¹Ibid.: 106

del lenguaje³². Peirce observa como esta acepción no agota el peso del apremio de la realidad en la conciencia, ya que no incluye aún, junto a la resistencia de las cosas en general (la facticidad) a las cualidades de contenido no simbólico presentes en la conciencia perceptiva, lo que le lleva a introducir, junto a la función representativa (del objeto) y denotativa del conocimiento, la función de cualidad.

Pero, como observa Habermas, esta función no contribuye en nada al esclarecimiento del concepto de realidad en el marco de la lógica del lenguaje, pues no resuelve el problema de cómo los contenidos de información que se nos presentan de forma presimbólica pueden entrar en los procesos de inferencia mediados por símbolos, salvo en el caso del uso icónico del signo, en que su substrato material coincide con lo que éste representa (como el caso de un retrato o una estatua); sólo en tal caso el acontecimiento psíquico en la percepción individual del objeto tendrá contenido y carácter simbólico. De esta forma, Habermas demuestra que la calificación de lo real, de conformidad con la doctrina de Peirce, necesita abandonar la idea de la lógica del lenguaje como su fundamento constitutivo, y volverse hacia el sistema de referencia constituido por la lógica de la investigación; o, en su caso, hacer una ampliación ontológica del concepto de la primera, en que se dé cabida a la función individualizante del conocimiento.

El problema no es baladí, puesto que condiciona en gran medida las conclusiones a las que llega. Peirce entiende la realidad como lo que corresponde a la totalidad de enunciados verdaderos, intersubjetivamente reconocidos en repetidas verificaciones a lo largo del tiempo; pero, por su propia inercia “desubjetivizante”, desarrolla esta idea hasta el punto de afirmar:

“Pero ya que es cierto que los objetos reales poseen la blancura, la blancura es algo real. Por supuesto, es algo real que existe sólo gracias al acto de pensamiento que lo conoce, pero ese pensamiento no es un pensamiento arbitrario o casual que se apoya en una idiosincrasia cualquiera, sino un pensamiento que se mantendrá en la opinión definitiva³³”.

La realidad sólo puede ser pensada con sentido en relación con las interpretaciones verdaderas de una “comunidad de todos los seres inteligentes”, con lo cual se excluyen las contingencias procedentes de las sensaciones individuales no integradas aún (a modo de garantía de verdad) en aquellas interpretaciones. Estas sensaciones, de alguna manera no explicada, deberán ser trasladadas a una forma simbólica desde la cual aquellos seres

³²Ibid.: 109

³³Ibid.: 115

alcancen, por el proceso metodológico-histórico de la lógica del lenguaje peirciana, la verdad universal correspondiente. He aquí evidente el paso del uso transcendental de la lógica del lenguaje como método a su fundamentación ontológica de significado por medio de la justificación de la existencia de los universales. Parece que la necesidad metodológica de su anticipación, en el proceso de investigación, no puede compatibilizarse en Peirce con ningún otro modelo de verdad. Habermas ve en ello una perspectiva propia del idealismo³⁴, donde típicamente se identifica cosa y concepto sin ninguna intermediación transcendental y, mucho menos, de índole metodológico-positivista. La posibilidad de aprehender lo universal desde lo particular, observa Habermas, no necesita del realismo de los universales; es suficiente comprender la función de los modos de inferencia lógica que presiden todo proceso de investigación.

6.- La crítica pragmatista del sentido en la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza.

Para Peirce el proceso de inferencia en el proceso de investigación es algo más que la deducción lógica de enunciados a partir de otros:

La abducción es el proceso genético de una hipótesis explicativa. Es el único procedimiento lógico que permite la introducción de una nueva idea; pues la inducción se limita a determinar un valor, y la deducción se limita a desarrollar las consecuencias necesarias de una pura hipótesis (...). Su única justificación (de la abducción) estriba en que la deducción puede derivar de una sospecha abductiva una previsión que puede ser comprobada por inducción y que si alguna vez, en general, hemos de experimentar algo para comprender los fenómenos, ello tiene que tener lugar necesariamente por abducción³⁵.

Para Peirce, la abducción y la inducción son formas sintéticas de la inferencia, mientras que la deducción es la forma analíticamente vinculante, que no aporta conocimiento nuevo más allá de la confirmación de que los casos concretos siguen las reglas nomológicas de las premisas generales. Las formas sintéticas son las que permiten la transposición de los contenidos no intencionales de la experiencia en representaciones simbólicas.

Sobre estas formas sintéticas se plantea un problema, cual es la garantía de que su aplicación y uso conducirán a la meta del proceso de investigación: la enunciación de hechos verdaderos (no hablamos de proposiciones porque en sus textos no es éste el término

³⁴Ibid.: 118

³⁵Ibid.: 121

utilizado, por una razón obvia: su realismo de universales). Peirce dice: “sólo sabemos una cosa; que si nos atenemos confiadamente a esos modos de inferencia, vistos los casos en su conjunto, nos estaremos aproximando a la verdad”³⁶.

Habermas entiende que no cabe una explicación empírica a esta dinámica inmanente hacia la verdad centrada en la supervivencia de la especie. Se trata de una cuestión lógico trascendental de las condiciones del conocimiento posible, que Peirce trata de resolver con una reflexión general sobre la posibilidad del pensamiento sintético en general:

La respuesta a la pregunta “¿por qué algo es real?” es entonces la siguiente: esta pregunta significa “admitiendo que exista algo, ¿por qué entonces algo es real? “ La respuesta es que precisamente esa existencia es por definición realidad (...). Con esto pretendo haber mostrado que es posible mantener una teoría consecuente en lo que respecta a la validez de las leyes de la lógica usual³⁷.

Esta argumentación se mueve en círculo. Si partimos del hecho de que la realidad no se constituye con independencia de las reglas a las que está sometido el proceso de investigación, la referencia a esta realidad no puede servir de base para fundamentar las reglas del mismo proceso de investigación. Por otra parte, las reglas lógicas del proceso de investigación no fijan en modo alguno con necesidad trascendental las condiciones del conocimiento posible. El hecho de que seguir un determinado método para elaborar enunciados sintéticos conduzca al investigador a aproximarse “al valor límite de la verdad” no le da a dicho método el carácter de universal pretendido ni el de necesidad en cuanto a la consecución de la verdad. Su carácter contingente no puede desvirtuarse desde la lógica del proceso de investigación. Seguramente consciente de ello, Peirce se vuelve al contexto objetivo de la vida, en el cual dicho proceso cumple las funciones de estabilizar opiniones, eliminar incertidumbres y adquirir convicciones no problemáticas. Para él, una convicción se define por el hecho de que provoca que orientemos nuestro comportamiento conforme a ella; es, pues, una regla de comportamiento, cuya validez depende de su seguridad en su aplicación dentro de la realidad³⁸ ; es decir, su vigencia se halla controlada, intersubjetivamente, por su carácter racional respecto a fines.

Desde aquí, Peirce define el pragmatismo:

El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico que se puede expresar en un enunciado de modo

³⁶Ibid.: 123

³⁷Ibid.: 125

³⁸Ibid.: 127

indicativo es la forma confusa de un pensamiento cuyo único significado -si es que tiene alguno- está en su tendencia a proporcionar validez a la máxima práctica correspondiente, que se puede formular como un enunciado condicional cuya apódoxis está en modo imperativo³⁹.

Todas las formas lógicas del proceso de investigación (concepto, juicio e inferencia) están referidas de forma transcendentalmente necesaria al sentido pragmatista de las universalidades representadas por signos, en tanto que su validez queda legitimada desde el contexto transcendental de la acción instrumental. Y esta fundamentación de sentido se cierra por medio de la consideración, por Peirce, de que los tres modos de inferencia son funciones de un proceso vital, no meras formas lógico-abstractas: la abducción conduce al estímulo, la inducción a la regla y la deducción al resultado.

Estos procesos inferenciales se complementan entre sí, como conexión metalógica, en la coherencia del método; pero no lo hacen de manera estática, sino como marco de procesos acumulativos de conocimiento y aprendizaje intersubjetivamente institucionalizados. En este supuesto, se cumplen tres condiciones adicionales: se aísla el proceso de aprendizaje del proceso vital (por el control de resultados seleccionados); se garantiza la precisión y la fiabilidad intersubjetiva, por eso la acción asume la forma abstracta de la experimentación mediada por procesos de cuantificación; y se sistematiza el progreso del conocimiento, por medio de sistemas de enunciados hipotético-deductivos⁴⁰. Estas características derivadas de la institucionalización social del método no dificultan en modo alguno la vigencia del fundamento pragmático-accional, ya que sigue siendo la esfera funcional de la acción instrumental, en este caso la experimentación (y no una conciencia trascendental en general), la que constituye el marco transcendental definitorio de las condiciones de la objetividad de los enunciados posibles sobre lo real.

Desde la experimentación, la realidad es objetivada de forma que “una reacción observable en la manipulación de las condiciones iniciales es, de forma transcendentalmente necesaria, un acontecimiento particular que representa por sí un efecto universal⁴¹”. Como Peirce observa: “la validez de la inducción depende de la relación necesaria entre lo general y lo particular. Sobre esto concretamente se basa el pragmatismo definido en términos de lógica transcendental, donde el sentido de la validez de los enunciados empíricos radica en que proporcionan al hombre la capacidad de disposición técnica con éxito (en términos de éxito o fracaso) sobre el entorno en que fácticamente se encuentra.

³⁹Ibid.: 128

⁴⁰Ibid.: 132

⁴¹Ibid.: 136

En este planteamiento pragmatista, en el que Peirce vuelve a introducir la temática de los universales, hay algo que carece de sentido para Habermas: la falta de diferenciación entre la realidad independiente que es de hecho (reconocida explícitamente por Peirce) y los enunciados verdaderos sobre la misma; y cita al respecto y a modo explicativo la diferencia que Heidegger establece entre ser y ente.

Para Habermas, hay indicaciones suficientes para concluir que Peirce ha concebido el marco metodológico de la investigación, para él claramente contingente, como un sustituto histórico-evolutivo de mecanismos animales de orientación. Esto supone entender que el conocimiento humano tiene una función vital y cognitiva a la vez⁴², y por lo tanto, un interés rector del mismo (biológico, aunque Habermas no lo explicita así), sobre la manipulación técnica posible, que orientará la acción en el marco transcendental del proceso de investigación. Pero Peirce no concibe este sujeto natural, en realidad, el cual debería asumir, como especie emergida de la historia natural, el carácter empírico de una comunidad que constituye transcendentalmente el mundo. Pese a que los principios pragmatistas son incompatibles con un concepto sustancial de materia, Peirce señala:

De acuerdo con los argumentos que condujeron a esta concepción, sostenida por los psicólogos y los físicos, parece, pues, que la existencia del espíritu, como de la materia, depende solamente de ciertas condiciones hipotéticas que pueden presentarse en el futuro por primera vez o que quizá no se presenten en absoluto. Por lo tanto, no tiene nada de extraordinario decir que la existencia de realidades exteriores depende del hecho de que nuestra opinión se establezca como opinión definitiva sobre ellas. Y tampoco afirmar que estas realidades existen desde antes que se formase esta convicción, y que incluso fueran la causa de ella, igual que la fuerza de gravedad es la causa de la caída del tintero -aunque la gravedad consista sólo en el hecho de que el tintero y otros objetos caigan⁴³.

Esto supone otorgar al espíritu el mismo estatus categorial que los acontecimientos empíricos, con lo que se elimina toda apariencia metafísica del espíritu; pero al precio de un objetivismo que se diferencia poco de la doctrina de los elementos de Mach⁴⁴. La utilización del criterio pragmatista de sentido de forma tan absoluta destruye el propio fundamento del pragmatismo, y conduce a Peirce a otra doctrina de carácter objetivo-positivista, para Habermas. La solución, a ojos de Habermas, hubiera sido tomarse en serio el análisis profundo de la comunidad de investigación como marco sede de comunicación intersubjetiva

⁴²Ibid.: 143

⁴³Ibid.: 144

⁴⁴Ibid.: 145

entre investigadores que, en la prosecución de su interés (en este caso deberíamos entender que instrumental pero también práctico-comunicativo), tratan de llegar a un consenso sobre problemas metateóricos.

Los elementos simbólicos e inferenciales en Peirce se hallan, por su reduccionismo centrado en la mera actividad instrumental respecto de procesos naturales objetivos, reducidos al plano del pensamiento monológico. El sujeto es concebido meramente como negación abstracta previa al monólogo público universal de la comunidad de investigadores que operan en un marco trascendental de la actividad instrumental, sin tener en cuenta que la investigación se da en un plano de intersubjetividad que responde a principios comunicativos de carácter dialógico desde los que, por medio de interacciones medidadas simbólicamente, alcanzar acuerdos sobre los resultados de la investigación. Sólo así toma pleno sentido la dialéctica inmanente al Yo individual y la comunidad de investigación, más allá del mero carácter instrumental del pensamiento monológico.

7.- Crítica de la ciencia hermenéutica de Dilthey.

El contexto comunicativo y la comunidad de experimentación de los investigadores se basan en un aprendizaje cultural basado en un saber precientífico que se articula sobre el lenguaje ordinario. Para Dilthey, éste representa un fragmento de los mundos sociales de la vida, y el sistema de las ciencias -constituido también por el ámbito objetual de las ciencias del espíritu⁴⁵ - sólo un elemento de un contexto vital más amplio:

(...) Todas estas ciencias se refieren al mismo gran hecho: el género humano. Describen, narran y forman juicios, conceptos y teorías en relación con este hecho... Y así surge la posibilidad de determinar este conjunto de ciencias por su relación común con el mismo hecho: la humanidad, así como de distinguir las de la naturaleza⁴⁶.

En las ciencias de la naturaleza el hombre se apropia del mundo físico por medio de la elaboración de leyes en un proceso que neutraliza muchos de los registros de la sensibilidad humana, biográfica e históricamente determinada, y la reconduce al estatus de mero correlato de la misma naturaleza objetivada, por medio de la sistematización matemática de sus impresiones observacionales, metodológicamente ordenadas con fines instrumentales. Por el

⁴⁵Ibid: 148

⁴⁶Ibid: 149

contrario, en las ciencias del espíritu la experiencia del sujeto no se restringe a estas condiciones de observación preestablecidas y objetivantes. En las primeras, el plano de la teoría y el de los datos se hallan diferenciados y se recrean como unidad sistemática de carácter instrumental por medio de construcciones simbólicas en el plano lógico-formal del método científico. En las ciencias del espíritu, señala Dilthey: “no hay ninguna asunción hipotética que proporcione a lo dado fundamento alguno, ya que la comprensión penetra en las manifestaciones del otro por medio de una transposición surgida de la plenitud de las vivencias propias de cada uno⁴⁷”. La comprensión de lo dado sólo es posible por medio de la vivencia reproductiva y no mediante la comprobación de hipótesis nomológicas; se trata de un acto en que se funden experiencia y aprehensión teórica, que se mueve en el interior de un contexto objetivamente dado y no construido en forma relaciones analítico-causales.

Sobre la comprensión, Dilthey dirá que tiene una relación de reciprocidad con la vivencia:

La riqueza de nuestra propia vivencia nos permite imaginar, por una especie de transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla, y hasta en las proposiciones más abstractas de la ciencias del espíritu lo real representado en los pensamientos es vivencia y comprensión⁴⁸.

Una primera crítica, del propio Dilthey, a esta concepción inicial exclusivamente monadológica procede de la tradición romántica de la hermenéutica, en el sentido de que la comprensión ha de ir más allá de la empatía psicológica, puesto que se refiere a construcciones simbólicas objetivadas y no meros conjuntos psíquicos. Para Dilthey, la vivencia se halla estructurada simbólicamente, su reproducción no es la simple toma de conciencia subjetiva, sino que debe estar siempre mediada siempre por un acto de comprensión del sentido original contenido en la exteriorización de la objetivación simbólica. Esto es válido tanto para las ciencias del espíritu como para la existencia cotidiana de los individuos socializados que se comunican precientíficamente, como proceso de formación del espíritu histórico gracias al cual es posible también comprender científicamente las objetivaciones en cuya producción participa el individuo de modo precientífico.

Como ulterior delimitación, el autor dirá: “una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión⁴⁹”; lo cual es coherente con esta otra afirmación: “La primera

⁴⁷Ibid.: 151

⁴⁸Ibid.: 153

⁴⁹Ibid.: 154

condición para que la ciencia histórica sea posible estriba en que yo mismo soy un ser histórico y en que quien indaga la historia es el mismo que la hace⁵⁰”, a diferencia de lo que sucede con la naturaleza. Por último, afirmará también que son posibles “los juicios sintéticos universalmente válidos sobre la historia⁵¹”.

Habermas considera que es insatisfactorio reconducir la relación inicialmente configurada en un sentido metodológico-cognitivo entre vivencia, expresión y comprensión, a formas transcendentales de constitución de un mundo de la vida; si buscamos implementar una lógica de las ciencias que no caiga en el objetivismo, del mismo modo que le sucede a Peirce. Este punto quedará desarrollado en la parte final del apartado siguiente.

En el marco global de la historia, la biografía es la unidad elemental del proceso vital que se así se autodelimita y que, además, une las partes del curso de la vida mediante un “sentido”. Este proceso viene constituido por un conjunto de relaciones entre el yo y las cosas y los hombres que entran en el mundo del yo; y la aprehensión cognoscitiva de cualquiera de sus partes sólo es posible si se toman en consideración todos los elementos significativos de carácter descriptivo, valorativo y prescriptivo existentes dentro del mundo de la vida⁵². Cada una de estas partes es una abstracción del conjunto cuya unidad viene dada por la experiencia biográfica acumulativa y por la conexión de sentido del todo en cada una de sus partes, en modo retrospectivo. Dicha biografía está anclada, gracias a un sentido de continuidad histórica de carácter vivencial (unidad entre el todo y las partes), en la identidad de un yo.

Dilthey conceptualiza, en un sentido valorativamente positivo, esta constitución vital como significado. El “significado” debe ser continuamente restablecido por intepretaciones retrospectivas de la biografía, rectificadas y ampliadas de forma acumulativa⁵³. Se trata de un proceso de formación que cumple los “criterios” de desarrollo biográfico de la unidad “inalienablemente” individual; aunque los significados que deben quedar vinculados a símbolos tienen siempre validez intersubjetiva, puesto que el proceso vital sólo tiene pleno sentido en un contexto lingüístico-comunicacional, y no “meramente” biográfico⁵⁴. Las biografías individuales se forman intersubjetivamente, es decir, de forma horizontal y simbólica. La autocomprensión acumulativa del sujeto debe moverse también en este plano de interacción simbólicamente mediada y de comprensión social recíproca.

Con esta última precisión, vemos como la biología individual puede también concebirse

⁵⁰Ibid.: 156

⁵¹Ibid.: 156

⁵²Ibid.: 159

⁵³Ibid.: 161

⁵⁴Ibid.: 162

como función de conjuntos estructurales dentro de los sistemas sociales. Dilthey distingue entre los sistemas culturales de valores y los sistemas de organización externa de una sociedad, en cuyo seno (de ambos) la interacción y la comprensión entre individuos siempre se halla mediada simbólicamente, por medio de un lenguaje que contiene una doble significatividad, normativa y afectiva: “La comprensión nos asegura la comunidad... esta comunidad se expresa en la identidad de la razón, en la simpatía en el seno de la vida afecta y en la vinculación recíproca de derechos y obligaciones que aparece acompañada por la conciencia del deber⁵⁵”.

Esta “comunidad de unidades vivas”, determinada por la relación simbólicamente mediada por el lenguaje (dialógica) subyace al reconocimiento recíproco y al propio proceso de formación de la biografía individual, y es el marco objetivo para las ciencias del espíritu. Al igual que Peirce, para dar sentido a esta idea Dilthey ha de enfrentarse a la dialéctica entre lo general y lo particular. Lo resuelve señalando:

Así (...) se presenta en el quehacer de las ciencias del espíritu una circulación de la vivencia, la comprensión y la representación del mundo espiritual en conceptos generales. Y cada grado de este trabajo posee una unidad interna en su concepción del mundo del espíritu, dado que el saber histórico de lo singular y las verdades generales se desarrollan en relaciones recíprocas⁵⁶

Sin duda, queda aquí abierto el horizonte de un problema, de carácter lógico: cómo el sentido de un contexto vital individual puede ser aprehendido por medio de categorías inevitablemente generales.

8.- La crítica historicista del sentido en la autorreflexión de las ciencias del espíritu.

La comprensión hermenéutica se dirige a un contexto de significaciones legado por la tradición. A diferencia de las ciencias experimentales, en que el método impone una separación estricta entre el ámbito objetual de los hechos y el de las proposiciones lógico-simbólicas y sus relaciones desde una perspectiva formal y analítica, en la comprensión hermenéutica esta preocupación no existe. El “sentido” a explicar, el contenido semántico de lo dado, pese a darse en su expresión simbólica, viene a su vez ya dado en la empirie en esa misma forma, como otro hecho que debe analizarse, gramaticalmente, y no es apto para ser

⁵⁵Ibid.: 164

⁵⁶Ibid.: 168

reconstruido por medio de reglas metalingüísticas formales, como en el caso de las ciencias de la naturaleza.

El problema en la comprensión hermenéutica (al igual que en las ciencias experimentales, si bien de forma distinta), se centra en cómo entender la relación entre el *yo* y las categorías generales, pero no por una supuesta inferioridad explicativa de los hechos particulares que son encuadrados en categorías generales. En las ciencias del espíritu la interpretación se adapta a la experiencia de la vida, que se concreta en un sentido individual, por medio del uso de un lenguaje ordinario que contiene ya implícitas sus propias categorías generales, en las cuales se subsume la comprensión que el individuo tiene de sí mismo y de los otros. Consecuentemente, lo característico del lenguaje ordinario, frente al lenguaje puro formal de las ciencias instrumentales es que, aun indirectamente, transmiten lo individual específico, en lo que no existe un acuerdo general previo sobre el sentido de lo inmutable⁵⁷.

De acuerdo con Dilthey, la comprensión se dirige a tres clases de manifestaciones de la vida: las expresiones lingüísticas, las acciones y las expresiones de las vivencias. Las primeras pueden estar totalmente separadas del contexto vital individual, lo que, en tal caso, hace innecesaria la interpretación hermenéutica, en tanto que tendrán la forma y esencia de lenguaje puro; pero lo habitual, reconoce Dilthey, es que los puntos de heterogeneidad intersubjetiva se entremezclen con las relaciones puramente lógicas, en cuyo contexto se da algo de la vida no completamente reducible a la expresión simbólica. En este sentido, la segunda clase de manifestaciones, las acciones no verbales, de carácter intencional, pueden facilitar la interpretación de ese trasfondo individual específico. Si bien éstas trasladarse al modo de la comunicación simbólica, y viceversa, no existe una solución de continuidad entre ambas en el mundo de la vida cuando se produce una situación comunicativa. En el tercer tipo de manifestaciones, la expresión de vivencias, se incluyen, sobre todo, los fenómenos psicológicos de expresión que utiliza, voluntariamente o no, el cuerpo humano (sonrojarse, la risa, el llanto...). Se trata de un tipo de manifestación no susceptible de ser completamente interpretado a través de proposiciones o acciones. En la objetivación de la biografía, o de parte de ella -por medio de categorías simbólicas generales⁵⁸-, que es la hermenéutica, estas manifestaciones tampoco pueden ser objeto de juicios sobre verdad o error, sino sólo sobre veracidad o falsedad. Se trata del contenido expresivo y comunicable más individual e irrepetible y, por ello, difícilmente objetivable, del mundo de la vida.

La estructura del lenguaje ordinario se hace inteligible para la hermenéutica por medio de

⁵⁷Ibid.: 170

⁵⁸Ibid.: 174

la toma en consideración de estas tres clases de manifestaciones. El significado simbólico que media en la comunicación puede esclarecerse, además, mediante nuestra propia participación en la interacción. Wittgenstein, cuando desarrolla su concepto de juegos del lenguaje lo hace teniendo en cuenta la complementariedad intrínseca a la tríada diltheyana de la comunicación.

El lenguaje del mundo de la vida, o natural, es su propio metalenguaje, porque puede asumir en su propia dimensión las manifestaciones no verbales de la vida por las que él mismo puede ser interpretado, de un modo no puramente intralingüístico⁵⁹. Es decir, el lenguaje ordinario se interpreta a sí mismo, por medio de las objetivaciones complementarias no lingüísticas. Pero el carácter indirecto de estas expresiones individuales respecto de su objetivación simbólica no supone dejar abonado su terreno para la arbitrariedad o la irracionalidad. Corresponde a las ciencias hermenéuticas un procedimiento cuasiinductivo⁶⁰, en el que se intenta “(...) determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo”, en un proceso de construcción circular de conceptos. En este sentido, desde un punto de vista hermenéutico general, Dilthey explica, para un caso concreto, lo siguiente:

Para determinar el concepto de poesía lo tengo que abstraer de aquellos hechos que constituyen la extensión de este concepto y, para fijar qué obras entran dentro del ámbito de la poesía tengo que disponer ya de una característica por la cual reconozca que la obra es poética⁶¹.

Los sistemas de referencia conceptual inicial -en cada fase del proceso hermenéutico- son cristalizaciones de una “precomprensión estratégicamente eficaz”. He aquí la base para la dinámica de la comprensión del llamado círculo hermenéutico. Su virtualidad y eficacia, su interés, son debidos a ese carácter “mixto” del objeto de la comprensión, como símbolo y como datos de la experiencia extralingüística de la vida, que da sentido a la praxis de la conjugación de dos tipos de interpretación distinta, la lingüística-analítica y la empírica. Sin esa dualidad intrínseca, el círculo sería recurrente, “vicioso” en palabras del propio Habermas.

El *explicandum* y el *explicans* de la exégesis pertenecen al mismo sistema de lenguaje, a diferencia de la relación entre lenguaje objeto y metalenguaje o entre hechos y teorías. La comprensión ha de partir de la propia reflexión del lenguaje ordinario sobre sí mismo; lo cual sólo es posible (en caso contrario se trataría de una circularidad lógica) por la naturaleza triádica del entramado comunicativo en el mundo de la vida, en que se integran y

⁵⁹Ibid.: 176

⁶⁰Ibid.: 177

⁶¹Ibid.: 178

complementan, en cuanto a su respectiva significación, cada una de las manifestaciones del mismo⁶².

En ese círculo de integración mutua entre lenguaje y praxis, el sentido de la relación “inmediatamente práctica” de la hermenéutica con la vida queda reflejado en estas palabras de Dilthey:

La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen las formas elementales de la comprensión (...). Entre estas formas elementales considero, por ejemplo, la interpretación de una simple manifestación de vida⁶³.

Esta clase de interés cognoscitivo, práctico, es el mismo que el que se halla en las formas superiores de la comprensión. Ambas formas se desarrollan, por medio del lenguaje intersubjetivo, en sistemas de acción donde se tiende a eliminar la duda y las formas problemáticas de comportamiento, donde se busca el consenso por medio de expectativas comprensibles de reciprocidad en el comportamiento, basadas en normas comunes y aceptadas cuya aplicación permite eliminar la violencia y la coerción como recursos meramente fácticos.

Sin embargo, Habermas cree observar, al igual en que Peirce, un “positivismo oculto” y un objetivismo subyacentes a las tesis diltheyanas, por mor de la exigencia final expresa de objetividad científica en el proceso hermenéutico. Como el propio Dilthey explica, “vivencia y objetivación no se comportan simétricamente como el interior que se proyecta perfectamente sobre el plano exterior⁶⁴”. Las discontinuidades de significación entre ambas esferas son insoslayables, puesto que son planos no totalmente asimilables en las relaciones intersubjetivas. La comprensión hermenéutica, como “forma superior” de comprensión liga al intérprete al papel de un interlocutor del diálogo en una comunicación habitual, donde la “transparencia” de la vivencia no es objetivable hasta el punto de considerar la posibilidad de su entera “contemplación”⁶⁵. Esta idea se corresponde con una teoría de la verdad como copia, propia del positivismo, pero el hecho de que en la comunicación se encuentren dos subjetividades del mundo de la vida, con su horizonte de tradición, histórico y biográfico propios, esencialmente no objetivables, borra la posibilidad de reconducir la dinámica

⁶²Ibid.: 179

⁶³Ibid.: 181

⁶⁴Ibid.: 185

⁶⁵Ibid.: 186

hermenéutica a la relación, propia del método científico, entre sujeto y objeto.

Habermas concibe “la comprensión hermenéutica bajo la forma de un conocimiento basado en la experiencia comunicativa mediada irrevocablemente por una relación dialógica⁶⁶”, y no, como hace Dilthey, como medio cognoscitivo de “revivencia de estados psicológicos del otro”, como simultaneidad virtual entre el intérprete y su objeto, colocándose “en la situación de un lector de la época y el entorno del autor”. Desde esa supuesta semilla de intercambiabilidad subjetiva en la totalidad del flujo vital, Dilthey pretende reconstruir la comprensión histórica universal susceptible de abarcar objetivamente “la conexión de lo universal humano con la individuación que, sobre la base de ese universal, se despliega en la multiplicidad de existencias espirituales⁶⁷”.

Habermas ve inviable esta pretensión de transponer el ideal de objetividad de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, por medio de la recíproca explicación, de carácter circular, de las partes a la luz del conjunto anticipado y del conjunto por reflejo de las partes precisadas progresivamente por medio de teorías cada vez más generales, como pretende Dilthey. Se trata de un problema vital para la lógica de las ciencias sociales que sólo se desarrolla completamente en el siglo XX.

9.- Crítica sobre Kant y Fichte: el paso argumentativo final de Habermas a la razón y al interés.

La autorreflexión efectuada por Peirce y Dilthey, respectivamente, sobre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu hace evidentes, para Habermas, los intereses del conocimiento. Las primeras, o ciencias analítico-experimentales, exploran la realidad desde el punto de vista de la manipulación técnica posible de lo natural objetivado, en cuanto actividad instrumental cuyas condiciones trascendentales de posibilidad tienen carácter constitutivo respecto del objeto real de la disciplina. Las ciencias del espíritu, o hermenéuticas, se centran en la comprensión (y autocomprensión) de las interacciones comunicativas apriorísticamente dadas y mediadas por el lenguaje ordinario -precientífico-; aquí son las reglas gramaticales las que desempeñan la función trascendental constitutiva del marco comunicativo de la praxis verbal (y las correspondientes reglas en forma de usos de la praxis no verbal) de las comunidades de individuos, junto a las estructuras trascendentales previas y adquiridas desde la experiencia y la tradición (lenguaje como apertura del mundo)

⁶⁶Ibid.: 188

⁶⁷Ibid.: 189

sobre su concepción del mundo⁶⁸

En ambos casos, con independencia de las respectivas deficiencias objetivistas que aduce Habermas, la lógica de la investigación se da en un contexto vital objetivo y, al igual que hizo en su momento la lógica trascendental, se pregunta por las condiciones a priori de la posibilidad del conocimiento; con la diferencia de que no se trata de condiciones a priori en sí, sino para el proceso de investigación. Su cuasitrascendentalidad reside sólo en su carácter de metodología que preforma las condiciones de validez de las proposiciones referidas a la experiencia surgida del contexto de la investigación, cuyas manifestaciones concretas elevan, por medio de reglas específicas, al rango de categorías generales.

En este contexto previo, Habermas identifica los intereses del siguiente modo:

(...) Las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, el trabajo y la interacción. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general (...). Dado que la reproducción de la vida en un sentido antropológico está determinada culturalmente por el trabajo y la interacción, los intereses cognoscitivos inherentes a las condiciones de existencia que representan el trabajo y la interacción no pueden ser concebidos en el marco de referencia biológico de la reproducción y de la conservación de la especie (...). El interés cognoscitivo es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales, simbólicas y factuales, como también a la distinción entre determinaciones motivaciones y cognoscitivas. El conocimiento, en efecto, no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación⁶⁹.

Peirce y Dilthey tropezaron con dichos intereses subyacentes, pero sólo podrían haberlos comprendido en un marco categorial distinto del suyo: dentro de una historia de la especie humana concebida como proceso de formación. Sólo a partir de la conexión fenoménica (hegeliana) de esos intereses instrumental y práctico con el interés cognoscitivo emancipatorio de la reflexión racional de la especie humana sobre su propia constitución histórica, es posible concebir esos intereses sin caer en la psicologización o un nuevo objetivismo⁷⁰.

En la filosofía trascendental de Kant aparece ya el concepto de interés de la razón por sí misma, pero sólo desde la subordinación de la razón teórica a la práctica que lleva a cabo Fichte es posible llevar a cabo la fundamentación sistemática-genética respecto de los intereses del conocimiento.

⁶⁸Ibid.: 196

⁶⁹Ibid.: 200

⁷⁰Ibid.: 201

Kant introduce el concepto de interés puro a propósito de la razón práctica. Cuando la voluntad obedece libremente las leyes de la moral no lo hace por ninguna apetencia sensitiva, sino por el interés puro de la razón práctica en la consecución del bien; si bien este interés ya constituye una apetencia natural en sí misma, como Kant observa⁷¹.

Esta ambigüedad conceptual entronca directamente con el problema de la libertad. El cumplimiento del deber produce un sentimiento de placer que determina la sensibilidad, pero es imposible comprender, para Kant, cómo una simple idea que no contiene nada sensible en sí pueda producir una sensación de placer o displacer. Sólo es posible enterarse por la experiencia, dirá. Se trata de una incongruencia lógica que, para Habermas, “hace saltar de improviso el marco lógico-trascendental”, pues ya no se plantean las condiciones de una libertad posible, sino de una libertad real, por mor de lo cual hay que recurrir a algo heterogéneo respecto de la razón trascendental: el interés, como “momento de innegable e incomprensible afectividad”. En la dinámica de la conciencia, se trata de un hecho sobre el que descansa nuestra certeza de la realidad de la razón práctica, condicionándola. Se trata de un concepto límite⁷² en que la experiencia va más allá de la propia razón para justificar el carácter práctico de la razón pura.

Sin embargo, a pesar de toda la disquisición justificativa de Kant sobre el interés rector del conocimiento, ésta no conduce a un nuevo sentido de la crítica trascendental, ya que en su llevarla a cabo se prescinde de dicho interés, y se afirma:

Si la razón pura puede ser y es realmente práctica *per se*, como ha demostrado la conciencia de la ley moral, también es siempre una sola e idéntica razón que juzga según principios *a priori*; (...) ella debe, desde el momento en que estas proposiciones pertenecen inseparablemente al interés práctico de la razón pura, admitirlas como un producto extraño que no ha crecido en su terreno⁷³.

El conjunto de contradicciones que presiden estas afirmaciones, señala Habermas, se deben al hecho de que Kant concibe secretamente la razón práctica según el modelo de la razón teórica⁷⁴, por lo que no es capaz de concebir la primera como el fundamento lógico del sistema trascendental de la conciencia. Será Fichte quien dé el paso de una auténtica unificación de las razón teórica y la práctica bajo la premisa de que la primera depende de la segunda.

⁷¹Ibid.: 202

⁷²Ibid.: 205

⁷³Ibid.: 207

⁷⁴Ibid.: 210

Para este autor, la organización de la razón queda bajo la intención práctica de un sujeto que se pone a sí mismo desde la autorreflexión “originaria”⁷⁵ en que la razón se muestra “inmediatamente práctica” y el yo se libera del dogmatismo de las cosas que le circundan por medio de su autoproducción, que le hace transparente a sí mismo. Esto requiere de una voluntad de emancipación, de liberación, en tanto que se trata de un acto originario, previo a toda lógica, por el que el filósofo se afirma a sí mismo y en su autoconstitución da lugar a la guía central de su propio pensamiento⁷⁶. Si bien Kant ya deriva el concepto de interés de la razón de la aspiración a realizar el ideal de un reino de seres racionales libres, a diferencia de Fichte no concibe este impulso eminentemente práctico como realización de la naturaleza propia de la razón práctica. Como Habermas señala, la unidad y uso interesado de la razón fichteana contrastan con el concepto contemplativo del conocimiento kantiano⁷⁷. La teoría pura establece una separación de principio entre el proceso cognoscitivo y los contextos de la vida (basta recordar la apercepción de la conciencia como primer momento de la razón pura), y por ello ha de entender el interés como un momento ajeno a la teoría que enturbia la objetividad del conocimiento. En Fichte, el concepto de interés director del conocimiento obtiene un significado reconocidamente sistemático y constitutivo.

No obstante, y a pesar de lo afirmado, Habermas no puede aceptar la autointuición fichteana de un yo que produce de manera absoluta el mundo y a sí mismo, puesto que “las condiciones en las que se constituye el género humano no son solamente las sentadas por la reflexión”⁷⁸.

Se hace necesaria una reinterpretación materialista de la razón introducida en términos idealistas, que tome en consideración privilegiada cómo, en el proceso de formación (socio-cultural) de la especie, el interés (no únicamente de índole emancipatoria, en el edificio teórico habermasiano) del sujeto se dirige también a la realización de las condiciones de la actividad instrumental y de la interacción simbólicamente mediada; proceso que precede al conocimiento y que se realiza en virtud del proceso de formación histórica del mismo. Los intereses no se dirigen a objetos⁷⁹, sino a las acciones instrumentales eficaces y a las interacciones logradas en tanto que tales. En esta autorreflexión, la razón unifica conocimiento e interés. Las condiciones de la actividad instrumental y comunicativa, con sus respectivos intereses, son al mismo tiempo las condiciones de la objetividad del conocimiento

⁷⁵Ibid.: 208

⁷⁶Ibid.: 208

⁷⁷Ibid.: 211

⁷⁸Ibid.: 212

⁷⁹Ibid.: 213

posible; fijan el sentido de la validez de los enunciados nomológicos y hermenéuticos. Señala Habermas:

Sólo nos encontramos con la fundamental conexión de conocimiento e interés cuando desarrollamos la metodología en forma de la experiencia de la autorreflexión: como disolución crítica del objetivismo, es decir, de la autocomprensión objetivista de las ciencias que elimina la contribución de la actividad subjetiva en los objetos preformados del conocimiento posible. (...) Peirce considera su lógica de la investigación en conexión con el progreso científico, cuyas condiciones aquélla analiza como proceso auxiliar, al igual que Dilthey respecto de su lógica de las ciencias del espíritu consagradas a su hermenéutica omnicomprendiva y universal; pero no se preguntan si la metodología como teoría del conocimiento no reconstruye experiencias más profundas en la historia de la especie y conduce de esta forma a una nueva etapa de la autorreflexión en el proceso de formación⁸⁰.

Los intereses del conocimiento dan testimonio de que los procesos cognoscitivos surgen en contextos vitales, en que existe una conexión intrínsecamente inmanente entre conocimiento y acción. Habermas intenta mostrar este entrelazamiento por medio de acciones que coinciden con la actividad de reflexión, a saber, las acciones emancipatorias que incluso “cambian la vida” (valga el párrafo que recoge de Fichte respecto a las decisiones sobre el tipo de filosofía elegida por el filósofo⁸¹); donde se refleja que el interés no corrompe la razón, ya que ambos están fusionados en un acto⁸².

10.- Objetividad y verdad en la teoría del interés.

El sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso no consiste en las condiciones de objetividad de la experiencia, sino en la posibilidad de fundamentaciones argumentativas de pretensiones de validez criticables. Mientras el sentido categorial de un enunciado empírico queda determinado por la estructura de dominio objetivo a que remite, y se construye a partir de los objetos de la experiencia posible -experiencia que, a su vez, objetiva la realidad de forma instrumental en el caso del conocimiento sobre el mundo objetivo-, el sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso se basa en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable. En el primero queda reflejado el aspecto bajo el cual experimentamos “algo en el mundo” (cosa, acontecimiento, persona...); en el segundo se refleja la vinculabilidad intersubjetiva con que cabe afirmar algo

⁸⁰ Ibid.: 214

⁸¹ Ibid.: 211

⁸² Ibid.: 214

acerca de los objetos de la experiencia, la verdad o la falsedad que permite o no afirmar un estado de cosas como un hecho⁸³.

Las cosas y acontecimientos (las personas y sus exteriorizaciones son “algo en el mundo” que experimentamos o tratamos: son objetos de una experiencia posible (referida a la acción) o de acciones apoyadas en la experiencia⁸⁴. (...) Los hechos, en cambio, son estados de cosas existentes que afirmamos en enunciados. Las expresiones denotativas sirven para identificar objetos de la experiencia, pero no existen los correspondientes referentes para proposiciones o determinaciones predicativas que aparezcan en proposiciones⁸⁵.

El estatuto ontológico de los hechos no es análogo al de los objetos que experimentamos y tratamos. Al afirmar un “estado de cosas” como hecho -contenido del enunciado- no nos referimos a la existencia de objetos, sino a la verdad de los correspondientes contenidos proposicionales que, a su vez, dan por supuesta dicha existencia. El sentido de los “hechos” sólo puede explicitarse por su referencia a discursos en que se han de aclarar las pretensiones de validez que las afirmaciones vinculan a los hechos de forma virtualizada. Los discursos sirven para la comprobación de las pretensiones de validez problematizadas: “la única presión permitida en el discurso es la del mejor argumento; y el único motivo admitido, el de la búsqueda cooperativa de la verdad”; los discursos están exentos de la coerción de la acción y de la experiencia, y en su proceso no se genera otra cosa que argumentos. Los hechos quedan bajo “reserva de existencia”: el objeto de discusión son los estados de cosas. En la virtualización del pensamiento hipotético, las pretensiones de validez que son “aceptadas de forma ingenua en los ámbitos prácticos de la acción comunicativa e instrumental⁸⁶” respecto de una experiencia que se afirma, son sometidas a discusión por medio de la tematización de dicha experiencia “con un objeto en el mundo”; en el caso de la objetividad de la experiencia misma, ésta viene delimitada por el éxito controlable de la acción una vez se actúa a partir de la experiencia comunicada y consensuada. La verdad, en calidad de justificación de la pretensión de validez, no se muestra en la actividad controlada por el éxito, sino en la argumentación fructífera por la que se resuelve la problematización discursiva.

La experiencia de los objetos en el mundo es ella misma un proceso en el mundo, por eso la objetividad de la misma se confirma a su vez en procesos “que puedo interpretar como

⁸³Ibid.: 310

⁸⁴Ibid.: 311

⁸⁵Ibid.: 312

⁸⁶Ibid.: 313

reacción de la realidad frente a acciones o alternativas producidas⁸⁷”. Los hechos no son, en cambio, acontecimientos ni procesos en el mundo. Las condiciones de la objetividad de la experiencia son estudiadas por una teoría de la constitución del objeto, no por una teoría de la verdad sobre los hechos. Sin embargo, ambos, las condiciones de objetividad y la verdad se hallan vinculadas por medio de las estructuras de la intersubjetividad lingüística. Habermas entiende (más allá de supuestos simples en que se afirma, por ejemplo, “esta pelota es roja”, en los cuales hay una relación casi inmediata entre los dos elementos) que existe un “entrelazamiento específicamente humano de realizaciones cognitivas y motivos de acción con la intersubjetividad lingüística: el comportamiento animal se reorganiza a un nivel evolutivo sociocultural bajo los imperativos de las pretensiones de validez⁸⁸”. Es decir, los procesos psíquicos derivados de sensaciones, al insertarse en el cause de la intersubjetividad, “se convierten en contenidos intencionales que sólo pueden estabilizarse en el tiempo de forma reflexiva, es decir, como intenciones recíprocamente aceptables”, con lo que pasan a presentarse como constataciones con pretensión de objetividad. Las percepciones de objetos de la experiencia siempre se presentan como objetivas, como afirmaciones, sobre la base de la estructura intersubjetivamente compartida de los objetos de la experiencia posible (igual que los deseos o las valoraciones lo hacen sobre el carácter intersubjetivamente vinculante de las normas de actuación o de los criterios subjetivos de valoración). “Las percepciones que no son objetivables no son tales percepciones, sino 'imaginaciones', fantasías y figuraciones, etc⁸⁹” (aquí sí aparece con claridad la influencia real de las teorías freudianas en el pensamiento del “primer” Habermas).

La objetividad del “contenido experiencial” de las afirmaciones no puede reducirse a la resolución discursiva de la pretensión de verdad que esas afirmaciones elevan para los correspondientes enunciados (a diferencia de la pretensión cognitiva de los juicios de valor, que se apoyan en la “resolubilidad discursiva” de la pretensión de validez -rectitud- de las normas de acción y de los criterios de valor). La verdad de un enunciado “no determina la objetividad de su contenido experiencial”. Esta última no se mide con argumentos, sino por medio de “confirmaciones acumulativas en el contexto de la acción”. La objetividad de la percepción del mundo objetual (a diferencia de lo que sucede en los juicios de valor) queda establecida en un *a priori* de la experiencia posible (la estructura de los objetos de la experiencia posible) y es independiente del *a priori* argumentativo que vincula a las

⁸⁷Ibid.: 315

⁸⁸Ibid.: 316

⁸⁹Ibid.: 317

pretensiones de verdad.

Sin embargo, Habermas reconoce que las teorías científicas experimentales quedan delimitadas por ambos *a priori*, ya que aquéllas sólo pueden formarse “bajo las condiciones de la argumentación y al mismo tiempo en los límites de la objetivación previa del acontecimiento susceptible de experiencia⁹⁰”. Los enunciados del lenguaje teórico quedan siempre referidos a los objetos de una experiencia posible, constituidos independiente. En este sentido, explica que los lenguajes teóricos, en el curso del progreso científico, pueden interpretar e incluso, en cierto modo, reformular las estructuras de los dominios objetuales precientíficos, pero no pueden “transformarlas” en las condiciones de un dominio objetual distinto. En todo caso, se tratará de experiencias con los mismos objetos del mundo que se interpretan de modo diferente con el progreso científico, pero la identidad de las experiencias en la diversidad de interpretaciones posible queda asegurada por medio de las condiciones de la objetivación posible.

Los hechos no son constituidos porque no son entidades en el mundo, sino correlatos de enunciados “a nivel de la argumentación”; pero sí se constituyen los objetos de experiencia posible referida a la acción. Una vez aclarado lo que precede en cuanto a las dimensiones de la verdad y la objetividad, es posible retraducirlo a la teoría del interés de Habermas.

Con independencia de que puedan tematizarse las pretensiones de validez las proposiciones referidas a objetos, como “estados de cosas” que se afirman en forma de hechos -lo que supone dejar en suspenso las condiciones de la validez en la práctica diaria-; “la sintaxis referencial del lenguaje en que se formula el saber teórico permanece conectada a la lógica del contexto precientífico de experiencia y acción”. De esta forma, es posible afirmar que los intereses rectores del conocimiento “protegen, frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencia de que se trate en cada caso⁹¹”: en la orientación a la acción instrumental respecto de enunciados sobre el “ámbito fenoménico de las cosas”; y en la orientación a la actividad comunicativa en el caso de enunciados sobre el “ámbito fenoménico de las personas” y sus manifestaciones. Dichos intereses:

mantienen una referencia latente del saber teórico a la acción más allá de la transformación de opiniones, pero no eliminan la diferencia entre experiencias afirmadas en el contexto de la acción y los enunciados fundamentados en el discurso acerca de los hechos; (...) ni tampoco tocan para nada la diferencia entre las pretensiones de validez reconocidas de hecho y las pretensiones de validez fundadas.

⁹⁰Ibid.: 318

⁹¹Ibid.: 324

En definitiva, Habermas trata de justificar que las explicaciones causales basadas en un saber empírico-analítico se pueden transformar en saber utilizable técnicamente, y que las explicaciones narrativas, basadas en un saber hermenéutico, pueden hacerlo en saber práctico, pero no al revés (no es posible intercambiar las dimensiones práctica e instrumental); desde la inserción condicionada -es decir, sometida a crítica- de dicho saber en un contexto universal de intereses transcendentamente necesarios y específicos. Este carácter normativo (término no empleado por Habermas aquí -tal vez sería más adecuado el término “vinculante”) del conocimiento respecto de los ámbitos posibles de la acción, una vez constituido transcendentamente, muestra la conexión entre conocimiento e interés.

Aunque no hace referencia a ello, este argumento sólo puede explicarse de forma correcta desde el entrelazamiento pragmatistamente explícito entre lenguaje y acción que el autor describe en la siguiente obra, *Verdad y justificación*. En la presente sólo se ocupa de salvar la imperturbabilidad del marco de los intereses cognitivos ante una crítica de consistencia interna en sede de la teoría de la verdad (junto con la objetividad); pero no muestra la forma en que se entrelazan, en la práctica, los tres conceptos, y no articula tampoco la forma en que el saber supuestamente dogmático “para la acción” se interpenetra con el saber “técnico” (hablando sólo del conocimiento respecto del mundo objetivo) ni la auténtica dimensión de ninguno de ellos, así como tampoco la de la verdad. Sólo con los conceptos de aprendizaje, del carácter normativo del conocimiento como regla y del naturalismo “débil” dará un resquicio de argumentación para estas explicaciones que se aparecen como tan necesarias en el conjunto de esta primera obra.

III.- DESPUÉS DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA: VERDAD Y JUSTIFICACIÓN.

1.- Ideas generales sobre la obra.

En su introducción, Habermas explica que la pragmática formal que desarrolló durante los años 1970 contribuyó a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la racionalidad con los que dar fundamento a una teoría de la sociedad; pero dejó aparcado, por decisión estratégica, el estudio de los temas fundamentales de la verdad, la objetividad, la realidad y la referencia, la validez y la racionalidad, desde una perspectiva de la filosofía teórica. Con el fin de corregir esta carencia estructural de su obra y actualizar históricamente el tratamiento de dichas cuestiones esenciales, Habermas retoma “los hilos que habían quedado interrumpidos desde *Conocimiento e interés*”⁹².

La obra de referencia es una respuesta, en palabras del autor, a las cuestiones fundamentales de la filosofía teórica en el sentido de un naturalismo débil y de un realismo epistemológico de corte trascendental-pragmático. Después de la interrupción que constituye la obra capital *Teoría de la acción comunicativa*, y tras haber abandonado temporalmente el *desideratum* por una justificación epistemológica de la teoría crítica de la sociedad, por resultar superfluo al ser sustituido por un intento de fundamentación en términos de pragmática lingüística formal orientada al entendimiento e independiente de las condiciones transcendentales del conocimiento⁹³ (desde la teoría de los actos del habla de Austin y de la construcción de una racionalidad comunicativa de carácter normativo); Habermas somete la concepción epistémica del concepto de verdad a una revisión, diferenciando entre la verdad de un enunciado y su aseverabilidad racional (incluso en condiciones cuasi ideales).

Entre los motivos, cita un pronunciado interés por “hacer justicia a nuestras pretensiones realistas”⁹⁴ que subyacen a nuestro uso del lenguaje (para Habermas, tras el giro lingüístico propiciado por Frege y culminado por Wittgenstein, no puede concebirse el pensar sin el

⁹²Habermas 2002: 9

⁹³Ibid.: 15

⁹⁴Ibid.: 17

“medio” lenguaje), ya sea éste comunicativo o meramente expositivo.

La pragmática formal fue desarrollada con el fin de dar cobertura a las necesidades de una teoría sociológica de la acción capaz de explicar la capacidad “sociointegradora” de los actos de habla por los que el hablante sostiene pretensiones de validez criticables e induce a su oyente a adoptar una posición racionalmente motivada sobre el mundo. La falibilidad de la comprensión de éste, por parte de ambos, es un presupuesto inherente necesario a toda esa estructura formal para la comunicación en sede de la racionalidad humana, normada teóricamente por Habermas. En la “consciencia post-metafísica”⁹⁵, esta falibilidad del conocimiento forma parte también del enfoque trascendental que Habermas mantiene. Siguiendo a Kant, su pragmatismo se apoya sobre el *factum* trascendental de que los sujetos capaces de lenguaje y acción, y “sensibles a razones”, son incapaces de no aprender en la dimensión cognitiva del trato con el mundo.

Junto al supuesto metateórico anterior, sitúa el hecho de que incluso los enunciados verdaderos sólo pueden constituir un conocimiento que ya ha sido abierto apriorísticamente por formas de vida socioculturales. Esto significa que la perspectiva intramundana que caracteriza al pragmatismo como corriente filosófica, también ha de compatibilizarse con la idea esencial de la ontología que subviene al giro lingüístico y que Heidegger radicaliza en su historia del ser.

Fiel a su estrategia expositiva de fundamentación y ubicación histórica-analítica de los problemas, Habermas busca dar sentido explicativo a un posicionamiento personal que compatibiliza el pragmatismo formal de su teoría de la acción comunicativa con una nueva revisión de la problemática trascendental y del trasfondo ontológico que siempre subyace al concepto verdad.

2.- La problemática trascendental después del pragmatismo,

El eje de la problemática trascendental es la reconstrucción de las condiciones universales y necesarias bajo las cuales algo puede ser objeto de experiencia y de conocimiento. Con la “deflagración pragmatista” el sentido de esa dinámica se generaliza y desvincula del mentalismo y de la dicotomía *apriori-a posteriori*, y es reenviada a la búsqueda de aquellas condiciones (presuntamente universales, pero sólo inevitables *de facto*) que deben satisfacerse

⁹⁵Ibid.: 18

para poder realizar determinadas prácticas u operaciones fundamentales (fundamentales en el sentido de que no tienen un equivalente funcional)⁹⁶ en el marco del mundo de la vida..

El autocercioramiento reflexivo más allá del tiempo y el espacio realizado por una consciencia abstracta es sustituido por un saber de naturaleza práctica que capacita a los sujetos capaces de lenguaje y acción para tomar parte en la constitución de dicho saber y de producir los resultados esperables. En estas prácticas se incluyen ya no sólo los juicios basados en la experiencia sino, en general, los gestos, los objetos geométricos, las operaciones numéricas... En definitiva, incluye todos los tipos de conducta humana (o resultados de la misma) regidos por reglas. Por ello, en la visión pragmática del conocimiento, el saber implícito (“know how”) de seguir intuitivamente una regla, que se apoya sobre un conjunto entrelazado de prácticas y rendimientos de una comunidad en cuyo seno se articula una forma de vida⁹⁷, se halla al mismo nivel, o incluso por encima, del saber explícito de reglas a seguir con vistas al éxito de la acción.

En este nuevo contexto, el análisis trascendental, de acuerdo con Habermas, busca los rasgos invariantes en la multiplicidad histórica de las prácticas socioculturales -y sus correspondientes rendimientos-, las estructuras profundas del trasfondo que es el mundo de la vida⁹⁸. En este sentido, la experiencia que se manifiesta en los enunciados proposicionales ya no es introspectiva, sino la propia de un actor participante en el marco de los procesos de verificación práctica de las acciones guiadas por un saber de fondo. El control del éxito de la acción no sustituye la autoridad de los sentidos en su “función de garante de la verdad”, pero “lo dado”, el objeto de la experiencia del sujeto, viene siempre mediado lingüísticamente como experiencia “de segundo orden”.

De esta forma, cambia la noción misma de conocimiento. Éste ya no surge en el espíritu del material dado por las sensaciones a modo de juicios, sino de la resolución constructiva de problemas cuando las prácticas habituales fracasan. Mediante el uso de la razón discursiva pero siempre, dada la perspectiva pragmática, en el ámbito presidido por la acción, los sujetos “capaces de lenguaje y de acción” llegan a nuevas convicciones⁹⁹.

En la filosofía del sujeto, las ideas de “autoconciencia” y “subjetividad” expresan que el sujeto cognoscente no se dirige directamente a los objetos, sino a las representaciones de éstos, por razón de un acceso privilegiado del entendimiento humano -con rango de certeza- a

⁹⁶Ibid.: 20

⁹⁷Ibid.: 20

⁹⁸Ibid.: 21

⁹⁹Ibid.: 22

lo que le es directamente “dado” en forma de vivencia por los sentidos¹⁰⁰. Esta tesis queda constituida por los conocidos como tres mitos del paradigma mentalista: el mito de lo dado, el del pensamiento representacionista y el de la verdad como certeza. Con ellos, además, se mantiene la división substancial entre mente y cuerpo, entre lo interno y lo externo.

Pero, sostiene Habermas, el modelo epistemológico de la comunicación permite comprender que no tenemos ningún acceso inmediato a entidades en el mundo que sea independiente de nuestras prácticas de entendimiento y del contexto lingüísticamente constituido del mundo de la vida¹⁰¹. Los hechos, comunicados en el proceso de entendimiento racional, son inseparables del propio proceso de comunicación y de un horizonte preinterpretado intersubjetivamente y compartido por todos los miembros de una comunidad de hablantes. En esta última frase se expresa la funcionalidad práctica y la consistencia teórica de la explicación pragmática-lingüística; es posible ahora, una vez fijado el contexto teórico de partida, volver al hilo argumentativo de la problemática transcendental del conocimiento.

La teoría del conocimiento, para Habermas, debe explicar el proceso de aprendizaje, no ya el fenómeno impreso en las sensaciones y los juicios sobre éste. Este proceso se pone en marcha por medio de la problematización de las expectativas que dirigen la acción. Sólo podemos aprender algo a partir de las resistencias experimentadas realizativamente que la realidad nos impone en la medida que tematizamos nuestras convicciones al respecto con otros participantes en el discurso, hecho de razones¹⁰². La dimensión epistémica penetra todos los ámbitos de la acción, de forma que la problemática transcendental debe extenderse y abarcar todas las estructuras que sostienen el mundo de la vida, el cual engloba todos los tipos de acción guiada por reglas. Incluso las prácticas no lingüísticas tienen “el sello de la estructura proposicional del lenguaje”, señala Habermas.

Las normas epistémicas, tanto las referidas a acciones con finalidades comunicativas como meramente expositivas, o instrumentales (incluyendo las operaciones abstractas), no se refieren a nada externo a la propia praxis, a diferencia de las normas sociales para la acción, las cuales tienen el sentido deontológico de una obligación para los destinatarios¹⁰³; pero parten de un conjunto de presuposiciones pragmáticas que comparten tanto el usuario del lenguaje en la “comunicación de estados de cosas” como el actor enfrentado a desafíos prácticos: “un mundo

¹⁰⁰Ibid.: 228

¹⁰¹Ibid.: 230

¹⁰²Ibid.: 25

¹⁰³Ibid.: 24

objetivo como la totalidad de objetos que pueden ser tratados y enjuiciados¹⁰⁴”, independiente de su subjetividad e idéntico para todos. En el procesamiento cognitivo de los problemas que se plantean a los sujetos actores en su trato práctico con el mundo, existe un entrelazamiento de la objetividad del mundo y la intersubjetividad connatural al entendimiento. Éste, siempre supone la remisión del participante a la comprensión hermenéutica de un mundo al cual sólo tiene acceso en clave simbólica-lingüística. Sólo por esta vía le es abierto el conocimiento sobre la red de prácticas del mundo de la vida, desde el saber intuitivo de cómo seguir una regla al consenso articulado por medio de razones cuando ésta es puesta en cuarentena sobre la base de la experiencia práctica en el mundo. Entonces, este saber es de carácter normativo¹⁰⁵ por cuanto supone un enjuiciamiento comunitario respecto del mundo objetivo compartido por todos, y no puede dar cuenta de él la simple observación de regularidades empíricas. El conocimiento adquirido pragmatísticamente discurre, en su formación, sobre el cauce epistemológico de las pretensiones de verdad, en su vertiente discursiva.

3.- Dificultades derivadas del nuevo paradigma.

Con la detranscendentalización (proceso iniciado por Hegel con el principio de ubicación del sujeto en un contexto histórico-cultural) cambia el mismo concepto de transcendental, y progresivamente (la culminación se halla en Wittgenstein) se suaviza la oposición entre lo empírico y lo trascendental. En el pragmatismo, la idealización que impregna el lenguaje de los sujetos en la comunicación, en tanto que se orientan por pretensiones de validez incondicionadas que apuntan más allá del contexto local y contingente, tiene su contrapunto fáctico en el saber de regla que es aprehendida en la socialización, práctica, en el mundo de la vida¹⁰⁶.

Este planteamiento dual, confirma Habermas, da lugar a dos problemas fundamentales:

3.1.- Peligra la objetividad del conocimiento: no es posible afirmar el carácter universal y necesario del conocimiento estrictamente basado en la experiencia y posibilitado en términos trascendentales.

La lectura fuerte de “lo transcendental” decía que el mundo de los objetos obtiene su forma

¹⁰⁴Ibid.: 25

¹⁰⁵Ibid.: 26

¹⁰⁶Ibid.: 27

a través de las estructuras mentales, universales, del sujeto; en la lectura débil, el mundo que se le aparece a éste, aun por medio de esas estructuras, podría ser un “fragmento selectivo y distorsionado del mundo en sí”.

Habermas destaca al respecto la aportación de M. Sacks¹⁰⁷. De acuerdo con éste, no se trata de determinaciones transcendentales del conocimiento del mundo impuestas por la mente, sino de “rasgos” transcendentales de las formas de vida locales en el espacio y el tiempo reales que fijan los modos de la acción de la experiencia posible, como “una espontaneidad creadora del mundo”. Como dicho autor señala, se abren claras dudas sobre la objetividad y el carácter universal del conocimiento.

Para Habermas no es necesario derivar de este pluralismo de “juegos de lenguaje” -de interpenetración de prácticas y reglas lingüísticas en el mundo de la vida-, una multiplicidad de universos lingüísticos inconmensurables entre sí. Ha de ser posible, en el nuevo paradigma, hallar rasgos transcendentales de carácter universal para todos los contextos socioculturales. El medio estructurante del mundo de la vida (lenguaje -contenidos enunciativo e ilocutivo- y acción) representa una forma empírica general de comunicación para lo que no hay alternativa posible en ningún tipo de sociedad y, “si bien es difícil disipar la idea escéptica de que el mundo, tal como es en sí, se escapa en parte del horizonte de 'nuestra' experiencia¹⁰⁸”; las estructuras de la mente “profundamente enraizadas en términos antro-po-epistemológicos”, concluye el autor, deben establecer de algún modo la misma clase de experiencia respecto del mundo objetivo para todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

3.2.- Peligra la diferencia entre lo mundano y lo intramundano.

Ya antes incluso de la constitución de los dominios científicos, las reglas transcendentales determinan la experiencia posible del sujeto (en sentido débil) en su trato práctico con las “cosas” del mundo (aquí Habermas quiere expresar que la constitución transcendental de la experiencia no se limita a los objetos del mundo, sino también a las mismas prácticas y reglas que constituyen el mundo de la vida), por lo que ha de resultar paradójico explicar el origen empírico de estas reglas. Con la ubicación de las estructuras transcendentales del mundo de la vida -las cuales hacen posible el conocimiento de algo en el mundo objetivo- en este mismo mundo, el cual “constituyen” en la experiencia del sujeto, se reinicia de lleno el frente

¹⁰⁷Ibid.; 29

¹⁰⁸Ibid.; 30

dialéctico de la “aporía de la 'cosa en sí”¹⁰⁹.

El pragmatismo, la antropología filosófica y la epistemología genética vinculan el acceso hermenéutico a dichas estructuras con la explicación biológica de su génesis, descifrando cada entorno de vida de la especie mediante análisis de los “saberes de uso” de los sujetos y “diferenciando niveles de lo orgánico”, indica Habermas; mientras que la teoría de la evolución constituye la contraimagen de esas construcciones “desde arriba” por medio de una categorización de la génesis causal de cada competencia específica. Como el propio autor señala, es muy difícil retraducir ambas perspectivas. En lugar de ello, emplea una explicación comparativa por medio de la “naturaleza en sí” del materialismo dialéctico. Si la naturaleza objetiva se halla en una correlación irrebasable con las formas de transformación de la naturaleza por parte de la naturaleza subjetiva del individuo, la construcción de una “naturaleza en sí” responde a una mirada metafísica que rebasa los límites cognitivos naturalmente impuestos al hombre. Para Habermas, las consecuencias paradójicas de la detranscendentalización se deben más a la depuración incompleta del modelo representacional que a la transformación pragmatista del modelo trascendental; e intenta demostrarlo por medio de un naturalismo “débil” compatible con su concepción epistémica de corte realista, apto para suprimir los supuestos idealistas de fondo¹¹⁰.

4.- En defensa del realismo no representacionista: un naturalismo “débil”.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Rorty quiere completar un giro lingüístico inacabado que deje patente la errónea comprensión platónica que nuestra cultura tiene de sí¹¹¹. Para Rorty, mientras la dualidad objeto-sujeto sea extrapolada a la de oración-hecho, las respuestas semánticas permanecerán prisioneras de los problemas mentalistas, y se mantendrá el “espejo de la naturaleza” como metáfora del conocimiento del mundo. Por ello, sostiene que hay que agotar el espacio conceptual abierto por la filosofía del lenguaje y sustituir, como hace Peirce, esa relación bivalente por otra de carácter trivalente que contemple el carácter relevante de la expresión simbólica que designa un estado de cosas para una comunidad de interpretación. El mundo objetivo no es algo a representar de acuerdo con esta tesis, sino un referencia común en un proceso de entendimiento colectivo: “los hechos

¹⁰⁹Ibid.: 31

¹¹⁰Ibid.: 32

¹¹¹Ibid.: 228

comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación¹¹²”, por causa de la interposición de un horizonte interpretado subjetivamente y compartido por todos los miembros de una comunidad de hablantes. Sólo así se supera, para Rorty, el modelo del “espejo de la naturaleza”.

Este conjunto de afirmaciones no representan ninguna objeción para Habermas, pero aquel autor va más allá en sus afirmaciones pragmatistas, hasta llegar a aseverar que es un sin sentido ver en nuestras prácticas sociales de justificación de los enunciados proposicionales sobre la realidad algo más que esas prácticas. No aparece como posible, en su posición teórica, plantear la idea de “una metapráctica que aporte una crítica de todas las formas posibles de práctica social¹¹³”.

La revisión del paradigma lingüístico de Rorty conduce a un antirrealismo, entiende Habermas, por causa de una concepción del ascenso y ocaso de los paradigmas (en la sucesión histórica que va de la metafísica a la teoría del conocimiento, y de ésta a la filosofía del lenguaje), que excluye tanto la continuidad de los temas como los procesos de aprendizaje que traspasan los límites de los paradigmas. Pero los paradigmas no se hallan en una relación accidental, sino que están en situación dialéctica unos respecto de otros, de modo que el que sucede a uno viene a ser una respuesta al problema que el paradigma anterior, devaluado, nos había legado¹¹⁴.

La respuesta habermasiana es que el contextualismo rortiano está tan enraizado en el paradigma lingüístico como el escepticismo lo está en el del mentalismo. En el primero, la precomprensión lingüística compartida por una comunidad (función de apertura del mundo) y la intersubjetividad del entendimiento (función práctica de lo intramundano) sustituyen la objetividad de la experiencia representativa de objetos. De esta primacía de las creencias compartidas surge el problema del contextualismo, pero a diferencia del problema epistemológico del escepticismo, el giro pragmático que ha de acompañar al paradigma lingüístico, en la doble función descrita del lenguaje, no deja lugar a la duda sobre la existencia de un mundo independiente de nuestras decisiones. El contextualismo bien entendido equipara la verdad a la aseverabilidad justificada, y expresa la perplejidad que surge de esta equiparación en término de un relativismo cultural “absoluto” que, para Habermas, incurre en contradicción realizativa y es, por tanto, una respuesta falsa al problema¹¹⁵. El

¹¹²Ibid.: 223

¹¹³ Ibid.: 231

¹¹⁴ Ibid.: 234

¹¹⁵ Ibid.: 237

giro pragmatista explica que la funcionalidad de las reglas, recogidas por la comunidad en forma proposicional, en la interacción práctica con el mundo demuestra la existencia de un mundo objetivo, idéntico para todos e independiente de la subjetividad; con independencia de que el saber constituido por dichas reglas sea falible y, por tanto, revisable en sí mismo, y del hecho de que se constituya en tema objeto de debate social y discusión argumentativa por medio de razones cuando las expectativas pragmáticamente justificadas sobre el mismo se vengán abajo, desde la experiencia de los sujetos en el mundo de la vida.

Como respuesta elaborada a esta problemática que Rorty radicaliza hasta el extremo relativista, Habermas propone un naturalismo “débil” (en contraposición al naturalismo quineano científicista, donde la comprensión normativa de los hablantes respecto de sí mismos se transfiere a un lenguaje teórico y objetivante del sujeto¹¹⁶), apto para mantener intacta la diferencia entre el mundo y lo intramundano, partiendo de que “nuestros procesos de aprendizaje -posibles en el marco de formas de vida socioculturales- en cierta forma sólo continúan procesos evolutivos de aprendizaje previos que, a su vez, son los que han generado las estructuras de nuestras formas de vida. No es necesaria la equiparación objetivista de nuestras prácticas normativas a los sucesos observables en el mundo para explicar que las estructuras que posibilitan, en términos transcendentales, nuestra especie son resultado de procesos de aprendizaje naturales progresivamente complejos. La prosecución de estos procesos de aprendizaje a un nivel superior, en el medio lingüístico-pragmático, puede entender en el sentido de un naturalismo “débil” no vinculado a pretensiones reduccionistas de carácter objetivante.

El naturalismo en sentido “fuerte” o estricto quiere sustituir el análisis conceptual de las prácticas del mundo de la vida por la explicación de las capacidades del cerebro humano basada en las ciencias naturales, como es el caso de la neurociencia. El naturalismo “débil” se conforma con aceptar el supuesto de fondo fundamental de que tanto la dotación orgánica del sujeto-hombre como la forma cultural del *Homo sapiens* tienen un origen natural que puede explicarse desde la teoría de la evolución¹¹⁷.

Esta presuposición genérica de una continuidad comprendida en términos de historia natural “que avanza a través de la cultura” se abstiene de hacer cualquier usposición sobre la relación cuerpo-mente. En la problemática transcendental, expone Habermas, se debe separar estrictamente la reconstrucción racional (realizada hermenéuticamente y desde la perspectiva del participante) de las estructuras del mundo de la vida del análisis causal del surgimiento de

¹¹⁶ Ibid.: 36

¹¹⁷ Ibid.: 37

estas estructuras hecha desde la perspectiva del observador. La falacia idealista sobre la oposición ontológica entre cuerpo y mente induce a situar las condiciones transcendentales de la experiencia objetiva en un ámbito transmundano, el de lo inteligible; la falacia naturalista que asimila, sin tener en cuenta el problema de la autorreferencialidad, las condiciones transcendentales a las condiciones empíricas es el reverso de la misma moneda¹¹⁸. El naturalismo “débil” no subordina el punto de vista interno del mundo de la vida al externo del mundo objetivo. Manteniendo la diferencia entre ambos, los conecta en el plano metateórico por medio del supuesto de la continuidad entre naturaleza y cultura. Partiendo de que la evolución natural de las especies puede entenderse -haciendo una analogía con nuestros propios procesos de aprendizaje posibles en los distintos grados de desarrollo sociocultural- como una secuencia de “soluciones de problemas” que han llevado a un grado de desarrollo progresivamente complejo y con niveles de aprendizaje cada más elevados, “se asegura un contenido cognitivo a las estructuras que posibilitan nuestros procesos de aprendizaje”, que también han surgido naturalmente, y “se explica, a su vez, por qué la universalidad y la necesidad de 'nuestra' visión del mundo objetivo” no pueden ponerse en duda por las condiciones contingentes de su génesis práctica.

Con todo ello, se halla explicado el pilar teórico fundamental para la clase de realismo que Habermas defiende. Establecidas las bases de un pragmatismo kantiano en que lenguaje y realidad se hallan mutuamente entreverados de forma indisoluble para nosotros, y en el que el conocimiento sobre el mundo sólo puede analizarse desde nuestra capacidad lingüística y nuestra capacidad de acción; conforme al autor, el realismo “conceptual” que se construye sobre el supuesto de que el mundo se halla articulado proposicionalmente se hace inmediatamente acreedor de la sospecha, ya planteada por la crítica general a la metafísica, “de traspasar las barreras de aquello que puede capturarse mediante el análisis lingüístico”¹¹⁹. La suposición de un mundo constituido de forma homóloga a la estructura enunciativa del lenguaje resitúa la experiencia de “captar sensorialmente y hacer presentes los hechos” en la dimensión puramente contemplativa, en la que no hay espacio para la aportación constructiva que los sujetos socializados realizan, en su trato con la realidad y en el contexto del mundo de la vida, para solucionar los problemas y avanzar en los procesos de aprendizaje.

Sólo el entrelazamiento entre construcción, cognitiva-práctica, y experiencia pueden hacer comprensibles nuestro falibilismo al hacer predicciones sobre el resultado de nuestras interacciones con el mundo objetivo. El realismo conceptual configura un mundo del que no

¹¹⁸ Ibid.: 38

¹¹⁹ Ibid.: 42

podemos salir, pero la concepción nominalista del mundo objetivo, que defiende Habermas, tiene en cuenta que la estructura de los enunciados proposicionales con que describimos el mundo no puede reificarse hasta convertirse en la estructura del mismo ser¹²⁰. El concepto fregeano de “referencia”, conforme al cual se conceptualiza el mundo como totalidad de cosas y no de hechos, ha de explicar la forma en que hay que armonizar la prioridad ontológica de un mundo objetivo concebido nominalistamente con la prioridad epistémica del mundo de la vida articulado lingüísticamente. En la dicotomía problemática de cuerpo-mente, esta explicación habilita la diferenciación conceptual entre el acceso hermenéutico del participante al mundo de la vida intersubjetivamente compartido, por una parte, y la actitud objetivante que adopta el observador cuando interactúa con lo que le “sale al encuentro en el mundo” y pone sus hipótesis a prueba, por otra. La suposición pragmática de un mundo objetivo sólo puede constituir una “anticipación conceptual” de tipo formal con que asegurar a los sujetos un sistema común de referencias posibles, independientes de “nosotros” e identificables “en términos de espacio y tiempo¹²¹”.

Habermas acepta de buen grado el realismo “pragmático” de Hilary Putnam, que intenta explicar cómo la referencia al mismo objeto puede ser mantenida en diversas descripciones epistémicas, correspondientes a otras tantas concepciones del mundo, más allá de formas lingüísticas y de horizontes de vida. Es este carácter invariable de lo objetivo lo que deja intacta la posibilidad del aprendizaje.

En el caso del contenido experiencial correspondiente al nivel de aprendizaje distinto que se da entre legos y expertos, funciona, de acuerdo con esta idea, una “división del trabajo” que niega la inconmensurabilidad de sus comprensiones diversas, en función del grado de exactitud, del mundo. Y lo mismo ha de suceder entre los miembros de comunidades científicas que acoge paradigmas distintos. En ambos casos se pone en marcha, entiende Putnam, una interacción circular pero, a la vez, ampliadora de saber, entre conceptos teóricos fundamentales “abridores del mundo” y los procesos de aprendizaje dentro del mundo preinterpretado. El mundo independiente de los objetos, más allá de sus descripciones y del nivel teórico de las mismas, queda relegado al papel de apriori sintético para la elaboración de teorías y del conocimiento en general, realizados desde la experiencia intersubjetiva común. Con esta diferenciación conceptual básica, donde el uso indexical del significado lingüístico no se halla necesariamente determinado con antelación a los procesos de aprendizaje, se explica la dinámica peculiar de la ampliación y la renovación del conocimiento humano.

¹²⁰ Ibid.: 43

¹²¹ Ibid.: 44

Sin embargo, la satisfacción de las condiciones de verdad de una oración no se corresponde con la satisfacción de las condiciones necesarias para efectuar con éxito una referencia¹²². Es inevitable, reconoce Habermas, que los conceptos “representativistas” clásicos sobre la correspondencia entre ideas y realidad, o la problemática escéptica de nuestro contacto con ella (desde los sentidos), por su sugestividad inherente, no se conecte a la idea de cómo compatibilizar la noción fundamental de que no podemos trascender el horizonte lingüístico de nuestras creencias justificadas pragmáticamente en cada contexto vital, con la intuición de que los enunciados verdaderos (ámbito de la argumentación para el primer Habermas) se ajustan a los hechos. “No es casual que el debate actual sobre la racionalidad gire en torno a los conceptos de verdad y referencia¹²³”, dirá el autor. Esto conduce directamente al punto siguiente de esta exposición, en el cual se intenta dar razón de las posiciones fundamentales de Habermas sobre la problemática moderna en torno a la noción de verdad.

4.- Verdad y justificación.

4.1.- Consideraciones generales.

De acuerdo con la posición pragmática de Habermas, la experiencia con que controlamos nuestros supuestos cognitivos está estructurada lingüísticamente e “incrustada” en contextos de acción. Conforme a ello, no puede existir ningún principio primero fijado más allá del lenguaje, “ni ninguna experiencia más acá de las razones¹²⁴”; lo cual nos induce *prima facie* a tener que afirmar que la verdad de un enunciado sólo se puede sostener a partir de su coherencia con otros ya aceptados, que también deben ser enjuiciados por medio del mismo concepto semántico-deductivo de la cadena fundamentación. Pero esta conclusión sobre la verdad no es compatible con las tesis habermasianas básicas sobre:

- a) el realismo epistemológico no representacionista
- b) la potencia y fuerza revisora de los procesos de aprendizaje (cambiantes dentro del mismo contexto que los posibilita)
- c) un sentido universalista de las pretensiones de verdad que trascienden todos los contextos

Para Habermas, el criterio de coherencia no es suficiente para explicar el concepto de

¹²² Ibid.: 46

¹²³ Ibid.: 237

¹²⁴ Ibid.: 47

verdad, como tampoco lo es el criterio de aseverabilidad en un sistema consistente de afirmaciones. La verdad, refiriéndose a ella en términos generalistas, explica Habermas, es entendida como una propiedad que los enunciados no pueden perder, a diferencia de las afirmaciones en principio bien justificadas, que pueden acabar demostrándose falsas¹²⁵. Al atribuir el carácter de verdadero a un enunciado estamos vinculando a éste una pretensión incondicional que apunta más allá de todas las evidencias posibles, aun con la condición *sine qua non* de que las argumentaciones respecto del mismo, en el contexto de justificación, deberán estar suficientemente fundadas por medio de razones para poder mantener dichas pretensiones de verdad.

Una posible salida para explicar la relación interna entre verdad y justificación, innegable desde el momento en que admitimos como evidente que “justificar 'p' es abonar la verdad de 'p'” -que permanece inmanente al lenguaje-, es el criterio de la “aseverabilidad ideal”. De acuerdo con el mismo, un enunciado será verdadero “si y sólo si”, bajo las exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales, resiste todos los intentos de refutación. En tal caso se podría decir que el enunciado es justificable en una situación epistémica ideal.

Habermas reconoce que al principio había definido el concepto de verdad de modo procedimental y discursivo, bajo unas condiciones determinadas, “idealizantes¹²⁶”:

- a) un espacio público abierto y plena inclusión de todos los afectados
- b) el reparto equitativo de los derechos de comunicación
- c) la ausencia de violencia de una situación en la que sólo puede valer la coacción sin coacciones del mejor argumento
- d) la sinceridad de las manifestaciones de todos los participantes

El contexto inclusivo ideal de todas las voces y aportaciones relevantes permite dar cuenta de la transcendencia respecto del contexto, subrayada por el autor, que tiene la verdad pretendida por el hablante. En la revisión epistémica del concepto de verdad que realiza en los siguientes apartados de *Verdad y justificación*, el “auditorio ideal” lo es respecto a su número de participantes, ilimitado, y también en relación al reparto de las capacidades y aportaciones de sus miembros desde el punto de vista temporal y material. La validez del enunciado adquiere un carácter tridimensional en el sentido de que la subjetividad del que la afirma queda referida al “nosotros”.

¹²⁵ Ibid.: 238

¹²⁶ Ibid.: 48

Pero “esta concepción procedimental de la verdad como resolución discursiva de las pretensiones de validez resulta contraintuitiva en la medida en que la verdad no es ningún concepto de éxito¹²⁷”. Si la verdad es una condición intuitivamente atribuida a los enunciados que éstos no pueden verdad, pese al hecho de que existe una relación epistemológica “insoslayable” entre verdad y justificación en el seno del discurso, dicha relación no puede implicar ningún nexo conceptual entre verdad y aseverabilidad racional, sostiene Habermas, de acuerdo con Cristina Lafont, entre otros.

Citando a Michael Williams¹²⁸, Habermas muestra que en esta discusión se produce una colisión entre dos ideas igualmente convincentes: a) la verdad de lo que creemos sobre el mundo ha de ser independiente de nuestro creer en ello; b) la justificación es inevitablemente una cuestión de dar soporte a unas creencias por medio de otras, se trata de una cuestión de coherencia.

Es un hecho, explica, que nos hallamos siempre en el horizonte lingüísticamente abierto del mundo de la vida, lo que supone un trasfondo incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas y prácticamente acreditadas que hacen que una duda total respecto a la accesibilidad del mundo sea algo sin sentido. El giro pragmático le quita toda base a la posición escéptica sobre la “ilusión del mundo”, en tanto que “en la práctica cotidiana no podemos usar el lenguaje sin actuar”. Al estar en el mundo, como actores, ya estamos “en contacto con las cosas”, como dice Husserl, sobre las que hacemos enunciados, por medio de los actos de habla¹²⁹. Por ello, la cuestión de la verdad no es epistemológica, ya que no está en juego la relación entre ser y apariencia o la representación correcta de la realidad, sino que es una propiedad de los enunciados que se refiere a una práctica que no puede quebrarse: el entendimiento no puede funcionar sin un mundo objetivo igual para todos e independiente de la subjetividad, se trata de una exigencia funcional de los procesos de cooperación y entendimiento sociales.

En páginas anteriores de la obra de referencia, Habermas aporta otro tipo de argumentos que refuerzan, a modo de autorreflexión crítica, la tesis que aboga por una verdad no epistémica. El hecho de que el contenido normativo de las presuposiciones pragmáticas no sea suficiente para excluir la falibilidad del consenso racional, y la imposibilidad de satisfacer, por los sujetos capaces de lenguaje y acción, las anteriormente citadas condiciones ideales del contexto de justificación; trae como consecuencia la necesidad de concebir una categorización

¹²⁷ Ibid.: 49

¹²⁸ Ibid.: 239

¹²⁹ Ibid.: 240

no epistémica del significado de verdad, sin por ello tener que equiparar la misma al criterio de “aseverabilidad ideal”, y sin olvidar en ningún momento el carácter consubstancial a la verdad del “medio” discursivo-racional¹³⁰ (el discurso sigue siendo el único medio para “cerciorarse de la verdad”).

Aunque exista un nexo “epistémicamente irrebasable” entre verdad y aseverabilidad racional, dicha correspondencia no es concebida por Habermas como un núcleo conceptualmente indisoluble. En el trato práctico con el mundo “idéntico e independiente”, los actores dependen de determinadas certezas de acción, de “tener-por-verdaderos”¹³¹ -con carácter cuasi absoluto, como verdad incondicionada- los supuestos cognitivos que le sirven de guía práctica. Pero se trata de una concepción del significado de verdad que acompaña al sujeto en el mundo de modo realizativo, sin índices epistémicos en el plano teórico. No existe una reserva falibilista consciente sobre la verdad del enunciado con forma de acto de habla, ésta sólo se convierte en tema en el momento en que fracasan las prácticas habituales. Sólo entonces se toma consciencia de que “las verdades sólo eran pretendidas” y se adopta una actitud reflexiva “para” el discurso racional por medio de razones.

La estratificación del mundo de la vida en acción y discurso ilumina la diferencia entre los papeles que el concepto de verdad juega en los dos ámbitos. El concepto no epistémico de verdad que se hace valer en la acción de un modo sólo operativo, es decir, atemáticamente, dota a las pretensiones de verdad tematizadas discursivamente con un punto de referencia que trasciende la propia justificación. “El objetivo de las justificaciones es encontrar una verdad que se eleva más allá de toda justificación” acertada en un contexto dado habla en favor de una noción de verdad independiente del ámbito práctico del enunciado justificado¹³².

Finalmente, Habermas completa el giro pragmatista respecto de la noción de verdad, en el mismo contexto práctico del aprendizaje en el mundo de la vida. Una vez se ha alcanzado un consenso satisfactorio que ha servido para recomponer la estructura pragmática del saber de fondo parcialmente alterado, y los participantes en la comunicación se han convencido de la legitimidad de una pretensión de verdad, se suprime y desactiva la problemática reflexiva y discursiva sobre la misma, lo cual se puede entender como un permiso para volver al trato directo e “ingenuo” (no reflexivo) con el mundo.

El concepto de aprendizaje es clave, de acuerdo con Habermas, para explicar de un modo funcional el cambio de perspectiva inherente al cambio de discurso a acción y viceversa

¹³⁰ Ibid.: 50

¹³¹ Ibid.: 51

¹³² Ibid.: 241

dentro del mismo proceso de justificación. Para profundizar en la explicación de la dinámica de esta dualidad que se complementa pragmáticamente, toma de Lutz Wingert¹³³ la presuposición de las tres condiciones que se han de dar siempre para poder atribuir a un sujeto “S” un saber de “p”: a) que “p” sea verdadero; b) que “S” esté convencido de “que p”; c) que “S” pueda justificar su creencia de “que p”; y argumenta que, si bien estas condiciones son necesarias para calificar como saber una creencia supuestamente verdadera, no son suficientes. Debe existir un “vínculo genético reconocible” entre este saber de “p” y la adquisición racional de dicho saber, es decir, para poder afirmar que se ha aprehendido algo del mundo, el sujeto ha de involucrarse con “el mundo mismo” por medio de razones. Es lo que el propio Lutz llama “justificación constructiva”.

No obstante, incluso el saber (el conocimiento) justificado de tal modo, a pesar del referido nexo “legitimante” entre saber y adquisición de saber, tiene el rasgo inherente y necesario de falibilidad. En el “vérselas bien con el mundo”, “la verdad y la falibilidad del enunciado son dos caras de la misma moneda”.

Con independencia de esta reserva, Habermas deja muy claro que en relación a las orientaciones a la verdad preteóricas que se producen en la práctica cotidiana, de acuerdo con todo lo explicado, el concepto semántico de verdad no ayuda en absoluto. Por ello, no se dedicará en este trabajo un apartado específico a este intento deflacionista sobre la noción de verdad; y, en cambio, por coherencia expositiva, se dedicará uno específico, respectivamente, al “concepto epistémico de verdad en perspectiva pragmática” y al “concepto pragmático de verdad”. Esta gradación de importancia temática relativa a la problematicidad inherente a cada perspectiva halla su justificación en estas palabras del autor:

el falibilismo organizado propio de la investigación científica puede mantener continuamente un tratamiento hipotético de pretensiones de verdad controvertidas porque sirve a un proceso de obtención de consenso desacoplado de la acción. Éste no es un modelo para el mundo de la vida. (...). La necesidad realizativa de certezas de acción excluye en cualquier caso una reserva de principio frente a la verdad, a pesar de que sabemos, tan pronto como se nos hacen añicos los resultados de la acción ingenuamente presupuestos, que las pretensiones de verdad sólo pueden desempeñarse discursivamente dentro del contexto de justificación correspondiente. La verdad no puede asimilarse ni a la certeza de acción ni a la aseverabilidad justificada. Resulta claro que sólo unos conceptos fuertes de saber y verdad -que son reos de platonismo- pueden hacer justicia a la unidad del sentido ilocutivo de las afirmaciones, las cuales adoptan distintos papeles según se hallen en acciones o en discursos. Mientras que en la praxis las “verdades” afianzan certezas de acción, en el discurso ofrecen el punto de referencia para las pretensiones de verdad.

¹³³Ibid.: 53

4.2.- El concepto epistémico de verdad en perspectiva pragmática.

Se han planteado objeciones contra la propuesta de Habermas, en el sentido de distinguir entre verdad y aseverabilidad o justificación racional a partir de la delimitación de unas condiciones ideales de contexto, que el propio autor define en otra parte del texto del siguiente modo:

Llamamos “verdadero” a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), o que en una situación ideal de habla (Habermas) -o en una comunidad ideal de comunicación (Apel) encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. Verdadero es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales.

Una clase de objeciones se refiere a las dificultades de tipo conceptual que genera el supuesto estadio ideal de la comunicación; mientras que otras se refieren a que esta idealización no puede satisfacer el objetivo de distinción epistémica fijado, “ya que tal idealización o bien separa demasiado la verdad de la aseverabilidad justificada o las separa demasiado poco¹³⁴”. El primer tipo de objeciones se presentan en el sentido de crítica de la paradoja que supone concebir un saber “límite” que se halla por encima de la propia falibilidad humana, insoslayable; lo cual, llevado a su extremo conceptual, puede abrir la opción, incluso, de concebir la condición “idealizante” como alguna clase de estadio final del entendimiento humano, en sentido teleológico. Habermas se apresura a aclarar que el sentido crítico de la orientación a la verdad como idea regulativa sólo tiene sentido en cuanto idealización de las formas de la argumentación, no en cuanto a sus objetivos¹³⁵. Respecto de la segunda clase de objeciones, D. Davidson afirma que “resulta evidente que o bien estas condiciones permiten la posibilidad de error o son tan ideales que no sirven para lograr la buscada conexión con las capacidades humanas”.

En este punto de la argumentación, Habermas dirige su mirada a Rorty, y observa cómo éste, en su tentativa teórica para desacreditar la epistemologización de la verdad de forma radical, a diferencia de él mismo o del propio Putnam, se niega a admitir “el hecho del 'poder aprender' mediante la aceptación de que la praxis de justificación se orienta por una idea de verdad que va más allá de contexto correspondiente de justificación¹³⁶”; y afirma que

¹³⁴ Ibid.: 246

¹³⁵ Ibid.: 247

¹³⁶ Ibid.: 248

cualquier idealización que pretenda situarse más allá de la propia comunidad, del “nosotros” del marco vital conocido, tiene que fracasar.

La contrarespuesta de Habermas es que nada induce a entender que la idealización ha de partir de las propiedades “fuertes” de la cultura correspondiente, sino que ésta puede plantearse en términos generales desde las propiedades formales y “procesuales” de las prácticas de justificación racional extendidas en “todas” las culturas, “si bien de forma no institucionalizada”. En esta perspectiva sociológica generalista (abstractiva o formal) de las condiciones ideales, es perfectamente concebible, entiende el autor, asumir por parte de los hablantes (en un sentido contrafáctico respecto de la concepción de esas condiciones del diálogo), que los enunciados verdaderos son resistentes frente a los intentos de impugnación, sin ningún tipo de limitación espacial, social o temporal. En esta afirmación se basa la teoría discursiva de la verdad, conforme a la cual un enunciado es verdadero si, bajo las condiciones formales exigidas para el discurso racional, mediante razones, puede resistir, sin excepciones, cualquier intento de refutación¹³⁷.

Pero, apunta Habermas a continuación, el hecho de que la satisfacción de las condiciones de verdad sólo sea posible por medio del desempeño discursivo de la pretensión, y no directamente por un acceso no mediado, hace que una lectura epistémica consecuente de la explicación de la verdad en términos de la teoría del discurso fracase. Una vez el discurso se sitúa en “conexión con capacidades humanas”, aparece vívida la limitación etnocéntrica y la falibilidad del acuerdo logrado racionalmente. El condicionante ontológico que es el tiempo, en cualquier intento de fundamentación epistémica de carácter crítico, hace que no podamos saber si los enunciados que hoy -incluso bajo condiciones ideales aproximativas- son racionalmente aceptables, se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación. Finalmente, dirá, estas limitaciones condenan a “nuestra mente finita a darse por satisfecha con la aceptabilidad racional como una prueba suficiente de la verdad¹³⁸”.

Por ello, sólo le queda retomar de nuevo las implicaciones pragmatistas, en el sentido de que en el mundo de la vida, la praxis de los sujetos socializados depende de certezas de acción que sólo se mantienen como tales en tanto que no aparezca, en su desempeño vital, falla alguna en su saber “de uso” sobre la realidad (la que conocen). Tenemos que pensar, concluye Habermas, que “p” es incondicionalmente verdadero para actuar, a pesar de que, en actitud reflexiva, no excluyamos que mañana o en otro lugar aparezcan razones que justifiquen su falsedad por medio del discurso.

¹³⁷ Ibid.. 249

¹³⁸ Ibid.: 250

4.3.- El concepto pragmático de verdad.

¿Qué nos autoriza a mantener como verdadero un enunciado que, en los límites de la mente finita, suponemos idealmente justificado?; se pregunta Habermas a modo de introducción para este apartado¹³⁹. La respuesta sólo puede ser coherente con el paradigma pragmático: una vez proseguido el discurso racional, con causa en la tematización de un supuesto del conocimiento sobre el mundo objetivo (idéntico) -como saber intersubjetivamente compartido en el horizonte del mundo de la vida por mediación del lenguaje-; y una vez se ha agotado el potencial de posibles objeciones contra “p”, se desproblematiza la pretensión de verdad discutida y se obtiene licencia para volver de la actitud reflexiva a la de actores envueltos en un trato ingenuo con el mundo. De lo que se trata, en sede del giro pragmático que postula Habermas, es de una suposición formal que no prejuzga ningún contenido y no sugiere finalidades últimas sobre la obtención de la “imagen correcta de la naturaleza y las cosas”. Los sujetos, al tener que habérselas bien con el mundo, no pueden evitar ser realistas en el contexto del mundo de la vida, y “están autorizados para serlo” desde el momento en que sus juegos de lenguaje y sus prácticas funcionan y se acreditan a sí mismas en el mismo acto de su ejecución¹⁴⁰. Los desengaños experimentados en esta praxis hundieren sus raíces en el realismo de la práctica cotidiana, y abren un cambio de perspectiva hacia el plano del discurso, en el cual los sujetos se hallan liberados de la acción y sólo “cuentan” los argumentos sobre sus respectivas interpretaciones “antagónicas” del mundo, que esgrimen en forma de razones.

En el plano de la acción y en el del discurso las convicciones juegan un papel distinto. En la praxis es el prerreflexivo “habérselas bien con el mundo” lo que decide si las convicciones funcionan o son objeto de problematización; en la argumentación el hecho de que la pretensión de validez controvertida obtenga o no reconocimiento racionalmente motivado depende sólo de razones. Únicamente el entrecruzamiento de estos dos roles pragmáticos distintos -que pone en juego, en plexos de acción y de discurso, aquel concepto de verdad de rostro “jánico”¹⁴¹- da sentido a un concepto de la verdad independiente del contexto. De la misma forma que el concepto de verdad permite la traducción de certezas de acción quebradas en enunciados problematizados, el mantenimiento de una orientación a la verdad

¹³⁹ Ibid.: 251

¹⁴⁰ Ibid.: 252

¹⁴¹ Ibid.: 253

permite la “retraducción” de afirmaciones discursivamente justificadas en renovadas certezas de acción. Lo incondicionalmente “tenido-por-verdadero” en el contexto de la acción se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, “las cuales apuntan más allá del contexto de justificación existente en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación¹⁴², con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación. Por eso “el proceso de justificación puede orientarse a una verdad que, aun trascendiendo el contexto, es siempre operativa en la acción”. Esta verdad presupone un mundo objetivo único -sobre el cual se sostiene la diferencia, indispensable en el mundo de la vida, entre creer y saber-, y se halla enraizada en el uso comunicativo del lenguaje, el cual, a su vez, presupone unas condiciones ideales de justificación y se orienta por pretensiones de verdad de tipo incondicional¹⁴³. En el plano de la acción, se procede intuitivamente con la base cognitiva de una verdad incondicionada “para la praxis”. En el plano del discurso o del lenguaje se elimina ese dogmatismo de la “verdad”, pero la orientación sobre la misma permanece en forma de pretensiones de certeza.

La interacción entre discurso y acción destruye la duda contextualista, concluye Habermas. Pero pese a esta afirmación, que sostiene más allá de cualquier disputa, insiste en la argumentación con la que Rorty radicaliza esta duda, y en cómo su reflexión le lleva a una epistemologización del concepto de verdad desde la cual concluye que ésta sólo es poco más que un concepto “superfluo”. Dada la indiferenciación subjetivante entre el concepto de verdad y el de justificación contextualizada -para una audiencia-, Rorty entiende que no tiene sentido seguir hablando de verdad “de modo platónico: “Nuestros esfuerzos de persuasión tienen que adoptar la forma de una inculcación gradual de nuevos modos de hablar, más que la forma de argumentación sincera usando los viejos modos¹⁴⁴”.

Este autor reconoce el nexo entre discurso y acción, pero no hasta el punto de que la perspectiva propia de la dimensión del primero relativice la correspondiente a la de la acción, y viceversa¹⁴⁵. Rorty se mantiene en la posición de que es imposible escaparse de los contextos de justificación por medio de la descentración progresiva de la comunidad de justificación basada en las condiciones comunicativas ideales y la propia praxis de acción y lenguaje. Sólo existe la justificación correspondiente a cada contexto comunicativo o audiencia.

¹⁴² Ibid.: 254

¹⁴³ Vid. J. Habermas, “Teoría de la acción comunicativa”, cit., p. 395 (2002)

¹⁴⁴ Ibid.: 255

¹⁴⁵ Ibid.: 254

4.4.- La naturalización de la razón lingüística.

Sobre los pragmáticos, y aún más en el caso de los neopragmáticos, Habermas aduce de modo casi irónico que éstos, en “su terapia sobre los patológicos juegos de lenguaje de los filósofos deben llegar hasta las deformaciones que el platonismo ha causado en la vida cotidiana misma¹⁴⁶”. Coherente con esta idea, Rorty emprende el diagnóstico de la metafísica occidental y, seguramente por el carácter marcadamente metafísico de su lenguaje conceptual, considera que las críticas a la misma efectuadas por Heidegger y Gadamer sólo pertenecen a la literatura “edificante” reservada al público privado. El autor de *Verdad y justificación* acomete esta discusión planteando dos preguntas con carácter casi definitivo en cuanto a la delimitación final del problema.

La primera pregunta dice: “¿es compatible la pretendida revisión de nuestra autocomprensión con el hecho de un “poder aprender” que no esté ya acotado *a priori*?;”.

Rorty se enfrenta a la objeción de la falta de un punto de referencia normativa sobre la noción de verdad admitiendo una “precauida idealización” de las condiciones de justificación; de forma que lo que se define como “búsqueda de la verdad” podría describirse a su vez como “búsqueda de un acuerdo intersubjetivo, sin coacciones, entre grupos de interlocutores cada vez más amplios”. Pero Rorty no plantea esto como idea regulativa, ya que el público y el contexto ampliados no dejarán de ser otros tantos, de un ámbito mayor, simplemente.

Habermas responde que desde el punto de vista pragmático este intento de justificación es innecesario. Si “verdadero” es lo que es bueno “para nosotros” y puede ser tenido como justificado “por nosotros”, no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de la comunidad de justificación. Este argumento es reforzado por Habermas con el traer a colación la afirmación rortiana de que “en la práctica tenemos que preferir el propio grupo, a pesar de que no pueda haber ninguna justificación no circular de este modo de proceder¹⁴⁷”. Parece que la respuesta del contextualismo de Rorty adolece -quiere dejar claro Habermas- de contradicciones internas en su intento de justificar la presencia de la “orientación” hacia la verdad, que impregna nuestro quehacer cotidiano y nuestro discurso en el “habérselas bien con el mundo”.

La segunda y última cuestión definitoria que se propone es: “¿en qué se convierte el carácter normativo de la razón y hasta qué punto resulta contraintuitiva la recomendada

¹⁴⁶ Ibid.: 256

¹⁴⁷ Ibid.: 257

autocomprensión neodarwinista de seres racionales?.”

Al eliminar la idea regulativa de orientación a la verdad, se sociologiza la práctica de justificación, lo cual constituye una naturalización de la razón. Las normas sociales pueden ser descritas tanto desde la perspectiva del observador como del participante, pero si se eliminan las referencias a la verdad o a la razón¹⁴⁸, las normas quedan reducidas a meros hechos sociales. Consciente de ello, Rorty se plantea si bien no la justificación de aquéllas, al menos su explicación, a fin de mantener su funcionalidad social:

Para ello Rorty recurre a la descripción naturalista de los humanos como seres vivos que desarrollan instrumentos a fin de satisfacer necesidades y adaptarse así, del mejor modo posible, a su entorno. El lenguaje es también un instrumento de este tipo y no un medio para la exposición de la realidad.

Con ello, no se diferencia un martillo de una creencia o una afirmación. Todos ellos son instrumentos para la interacción del organismo con el entorno. Lo que a nuestra mente, estructurada lingüísticamente, le parece normativo no es más que el resultado de una adaptación funcional al entorno. Para Habermas esto supone sustituir un objetivismo por otro, el de “lo representado” por el de “realidad instrumentalmente dominada”. El mundo objetivo se mantiene, en su carácter de referencia, como la totalidad de lo que podemos “exponer” o “tratar”.

El giro pragmático, dirá, debía reemplazar el modelo representacionista del conocimiento -objetivista respecto de la experiencia sobre el mundo- por un modelo comunicativo que identifique éste con un entendimiento intersubjetivo “que se va logrando”. Al no hacer las diferenciaciones correspondientes entre los usos estratégico y no estratégico del lenguaje (acción orientada al éxito o al entendimiento), Rorty imposibilita el dar correcta cuenta de la diferencia entre la motivación mediante razones y la influencia causal (“entre convencer y persuadir, entre el aprendizaje y el inductinamiento”). Esta insensibilidad naturalista-descriptivista hace que se pierdan las pautas críticas que en la vida práctica marcan la diferencia¹⁴⁹. Como ejemplo con que resaltar la perniciosidad de estos planteamientos rortianos, Habermas se refiere el problema de la necesidad de entendimiento intercultural. Ante tal situación, la explicación de Rorty sólo deja espacio para un planteamiento asimétrico -en contra de Gadamer- de la relación entre “el nosotros” y “el ellos”, por causa del cual los primeros siempre deben enjuiciar las manifestaciones de los segundos conforme a sus propios

¹⁴⁸ Ibid.: 258

¹⁴⁹ Ibid.: 259

estándares de saber. La entidad de los efectos negativos planteados para la comunicación y la resolución pacífica de los conflictos se hace evidente.

IV.- SÍNTESIS COMPARATIVA ENTRE LAS DOS OBRAS.

El propio título del segundo texto de Habermas, *Verdad y justificación*, introduce de lleno la cuestión de fondo en este análisis comparativo. A diferencia de aquél, *Conocimiento e interés* no es un intento teórico por hallar las bases de la noción de verdad, sino una deconstrucción filosófica de base histórica y de índole mixta, en la que convergen las críticas epistemológica y social -aunque en modo comparativamente desigual en su importancia- como una unidad de sentido. Por medio de una teoría de los intereses del conocimiento, que son planteados como resultado de la evolución (biológica y cultural sin diferenciación cualitativa) de la especie humana, Habermas intenta superar el pesimismo con el que la teoría crítica de la escuela de Frankfurt había abonado cualquier futurible intento o propuesta filosófica práctica capaz de superar los fuertes condicionantes de la razón instrumental, teorizada, entre otros, por Max Weber. Como señala el profesor Bernat Riurtort:

La teoría del conocimiento halla su fundamentación en la teoría social y amplía el concepto de razón que el positivismo ha reducido. Epistemológicamente, halla una vía para replantear el tema de la interacción comunicativa y la praxis, aunque no por ello se hayan solventado los problemas políticos en torno a la realización de la praxis anteriormente destacada. (...) La teoría crítica, desde la razón ampliada, va más allá de los frankfurtianos clásicos. La teoría crítica, impotente ante la expansión de la razón instrumental como destino inexorable de la modernización que tiene a la cosificación total de las relaciones humanas, halla una vía de salida

con el desarrollo de las categorías de interés práctico e interés emancipador¹⁵⁰.

Como el propio Habermas reconoce, en el Epílogo: “mis investigaciones en *Conocimiento e Interés* no adolecen solamente de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad (,,) ¹⁵¹”; es muy escasa la relevancia de la noción de verdad a lo largo de todo el texto.. Centrado en dibujar un nuevo marco transcendental y crítico del conocimiento, apto para la “reconstrucción” social desde la autorreflexión histórica, Habermas prácticamente se olvida del aspecto normativo del conocimiento..

No obstante, en el mismo Epílogo, hace una breve alusión expresa al concepto de verdad, estableciendo un significado de carácter netamente consensual, donde ya se ha eliminado toda noción propia del “representacionismo” filosófico. Es aquí, en parte, donde la razón práctica que intenta articular por medio de su crítica de la hermenéutica halla su justificación, en el medio comunicativo y racional de la argumentación. La verdad que plantea sólo depende de razones con las que sostener, intersubjetivamente, las pretensiones de validez de los enunciados que afirman algo sobre la realidad objetiva e idéntica para todos. Se trata de una verdad, ya inicialmente en esta primera obra, alejada del paradigma ontológico, que deja abierto el camino de la teorización de una noción pragmatista de verdad.

Sin embargo, no existen referencias pragmatistas de modo explícito en la breve dilucidación que Habermas realiza del concepto de verdad en *Conocimiento e interés* (en el texto, la mayor referencia pragmática se localiza en la crítica a la lógica de la investigación de Peirce, en realidad); así como tampoco, y mucho menos, cualificación alguna de ésta respecto del criterio de aseverabilidad racional. Antes al contrario, ambos, verdad y justificación, se identifican. Habermas no desarrolla suficientemente y de modo sistemático -pese a manifestar su interés en ello-, en sede de teoría de la verdad, las conclusiones a las que parece llevarle su análisis historiográfico; y permanece en el terreno de la simple argumentación y justificación de las pretensiones de validez de los enunciados, sobre la base de una objetividad del mundo que considera indiscutible. Tampoco argumenta la prueba de esta objetividad por medio de criterios pragmatistas, a diferencia del sentido de sus planteamientos en *Verdad y justificación*. Habermas se halla en una primera fase de la formación de su pensamiento, a medio camino entre la teoría crítica frankfurtiana, las críticas transcendental y fenoménicas y el principio de un posterior posicionamiento teórico firmemente anclado en el pragmatismo formal -si bien este último derivará, al final, en orientaciones ontologistas respecto a la

¹⁵⁰ Riutort (2001): 210

¹⁵¹ Habermas (1982): 333

verdad, al menos en un sentido práctico-.

Es preciso hacer un inciso en esta comparativa para destacar un hecho, cual es el de la insuficiente articulación funcional de los intereses “descubiertos” por Habermas. Es decir, si bien el eje temático e intencional de la obra es -expresamente declarado por el autor- la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, efectuada desde la “averiguación” de los intereses del conocimiento; no se explica en ningún lugar del texto cómo, desde la autorreflexión constitutiva de los intereses, es posible actuar en la dinámica del “mundo de la vida” de un modo emancipatorio – por medio del interés que lleva ese nombre-, respecto a lo político y lo socialmente dado. Por esto mismo, se presenta aquí la primera obra magna de Habermas -en la descripción inicial del presente apartado- como una deconstrucción crítica del conocimiento con finalidad emancipatoria práctica, pero no como una auténtica teoría social sobre las estructuras sociológicas del sistema y las posibles dinámicas procesuales de cambio social. Ésta será una cuestión que el autor afrontará en su teoría de la acción comunicativa, desarrollada con posterioridad; si bien desde una perspectiva distinta: no marxiana, sino sociológica general, de raigambre ilustrada, crítica, y de fundamentación lingüística (es esencial la teoría de los actos del habla de Austin) y pragmática formal.

De la misma forma que no se categoriza el marco sociopráctico propio del interés emancipatorio -demasiado implícito en su estudio historiográfico- aparecen también poco dibujados los límites entre el conocimiento de carácter científico y el propio del “mundo de la vida”, en el cual el primero se inserta, al menos parcialmente. Habermas critica radicalmente el positivismo, por todo lo que conlleva, pero no ofrece los medios por los cuales sea posible entrever el camino de doble sentido, emancipatorio, entre las dos clases de conocimiento, en el seno de la sociedad. Parece obvio que la razón práctica que reconstruye desde su crítica hermenéutica es, a todas luces, insuficiente. Ésta también será una cuestión que resolverá, en toda su complejidad -práctica, cognitiva y sistémica- en su obra *Teoría de la acción comunicativa, complementado las bases de dicha teoría con la teoría de sistema de Luhmann*.

Junto a todo lo anterior, parece casi innecesario destacar la prácticamente nula referencia a cuestiones morales o de tipo normativo que existe en *Conocimiento e interés*. El deconstruccionismo filosófico heredado por Habermas es todavía una influencia demasiado fuerte en su pensamiento, y el paso al humanismo que, entre otros, describe el profesor Diego Sabiote, está todavía por llegar.

Antes de entrar en un breve análisis de *Verdad y justificación* (que se ampliará de forma exclusiva en el siguiente apartado, en una visión crítica), es preciso recordar, como ya se expuso en la introducción de este trabajo, que sólo se expone parte de esta obra: la relativa a

la problemática del conocimiento (sin entrar ahora en la evidencia de que Habermas sigue un modelo de ética cognitivista) y a sus implicaciones transcendentales después de los giros lingüístico y pragmático, así como a la discusión sobre las auténticas posibilidades de un concepto de verdad definido en sentido epistémico y sobre las alternativas pragmáticas existentes -esencialmente, Rorty-.

En *Verdad y justificación* desaparecen los intereses del conocimiento y el marco transcendental que éstos constituyen, y ambos son sustituidos en su papel por los modos de la experiencia posible (en algún momento, para referirse a ello, el texto alude al concepto de “espontaneidad creadora del mundo”) en términos de lenguaje y acción -el saber o conocimiento es de naturaleza práctica-; entendida esta experiencia como el conjunto de las prácticas seguidas por los sujetos capaces de lenguaje y acción con la base normativa y pragmatista del éxito en el contexto vital correspondiente. Pero los modos de la experiencia posible no agotan el análisis transcendental, en cuanto que sólo se refieren a una de las funciones típicas del lenguaje, la de “apertura del mundo”. Sólo es posible comprender la verdadera noción de conocimiento que Habermas plantea con la inclusión del concepto -fundamental- de aprendizaje, como proceso (no podemos no conocer, usando terminología kantiana), que viene referido a la segunda función del lenguaje, la propiamente comunicativa y, como él mismo dice, intramundana de carácter intersubjetivo.

El conocimiento sólo es accesible hermenéuticamente al sujeto, por medio de la interpretación simbólica de las reglas de acción lingüístizadas que constituyen garantía de éxito en el desempeño vital en el mundo de la vida. La socialización es clave para la aprehensión de un saber de regla no problemático respecto de su condición de guía práctica en el ámbito contextual de dicha socialización; pero Habermas entiende que el horizonte práctico-lingüístico “adquirido” por los sujetos -en el que ya siempre se encuentran- en su comunidad de hablantes no agota la dimensión transcendental del conocimiento. Ha de ser posible, dice el autor, hallar rasgos transcendentales de carácter universal para todos los contextos socioculturales; sobre la base de las prácticas de justificación racional compartidas por “todas” las culturas, “si bien de forma no institucionalizada”.

Los principios de la pragmática formal que desarrolla en su teoría de la acción comunicativa deberían constituir, sin duda, un punto de apoyo para esta afirmación, pero Habermas apenas hace referencia a los mismos. Seguramente, por hallarse en sede de un “pragmatismo kantiano”, como él lo define, prefiere acogerse a la fórmula de un naturalismo “débil”, susceptible de explicar los nexos universales inmanentes a la capacidad humana de aprendizaje.

Por otra parte, el realismo pragmático o interno de Putnam constituye un soporte esencial para el relevante papel que Habermas otorga al aprendizaje “común” en la conceptualización del conocimiento. Como hemos visto a lo largo de esta exposición, el realismo de aquel autor explica la relación que media entre el mundo objetivo y nuestras posibilidades reales de mejorar nuestro conocimiento sobre él. El uso del lenguaje desde concepciones nominalistas clásicas (lo que resulta consistente con un planteamiento epistemológico no representacionista del lenguaje respecto de la realidad) abre la vía para definir de forma distinta, a medida que “aprendemos”, lo que es lo mismo para todos “ahí fuera”. Con ello, a su vez, ya no hay inconmensurabilidad entre los distintos horizontes lingüísticos, en tanto que existe la posibilidad siempre abierta de aprender de modo pragmático, por medio de la comparatividad interactiva de las diversas descripciones epistémicas. En todos los casos comunicativos -en el mundo de la vida en general, entre comunidades científicas de paradigmas distintos o entre los expertos y los legos-, gracias a una “división del trabajo” (en el sentido de especialización epistémica, no como concepto marxiano) se pone en marcha una interacción circular, ampliadora de saber, entre conceptos teóricos fundamentales “abridores del mundo” y los procesos de aprendizaje dentro del mundo preinterpretado. Aquí el mundo independiente de los objetos constituye un *a priori* sintético para la elaboración de teorías y del conocimiento en general, constituidos desde la experiencia intersubjetiva común.

En los dos últimos párrafos anteriores se han expuesto las dos bases teóricas, de raíz ontológica y epistemológica, respectivamente: el naturalismo “débil” y el realismo pragmático; sobre las cuales Habermas asume la necesidad y la posibilidad de elaborar una auténtica categorización teórica del concepto de verdad, “para hacer justicia a nuestras pretensiones realistas”. Para llevar a cabo esta teorización, se centra en explicar la diferenciación cualitativa entre verdad y aseverabilidad -o justificación- racional de las pretensiones de validez de los enunciados lingüísticos. La delimitación no resulta sencilla.

En algún momento, Habermas afirma que la cuestión de la verdad no es epistemológica; lo cual le llevará, tras la correspondiente argumentación crítica, a desechar la posibilidad de elaborar un concepto epistémico de verdad, en tanto que la satisfacción de las condiciones de verdad sólo es posible por el desempeño discursivo de las pretensiones de validez y no por un acceso no mediado y privilegiado al mundo o a las representaciones de éste. El giro pragmatista que contiene, a su vez, la aportación del giro lingüístico sobre el lenguaje como “abridor del mundo”, concluirá el autor, hace incompatibles los fundamentos de la teoría del discurso racional con una lectura epistémica del concepto de verdad. El insoslayable criterio de la falibilidad de nuestro conocimiento y la imposibilidad real de fijar unas condiciones

ideales del contexto de justificación lo imposibilitan.

A pesar de ello, Habermas reconoce y observa que en el uso cotidiano de los enunciados sobre algo en el mundo, en la práctica, cuando nos referimos a la noción de verdad, la concebimos como una propiedad de los enunciados que éstos no pueden perder; de modo distinto a lo que sucede con su justificación racional, respecto de la cual admitimos, sin problemas de tipo psicológico o funcional, que puede siempre ser puesta a prueba.

Esta dicotomía entre teoría y práctica la resuelve pragmatísticamente, diferenciando el distinto papel que juegan nuestras convicciones en el plano del discurso y en el plano de la acción. “La necesidad realizativa de certezas de acción excluye en cualquier caso una reserva de principio frente a la verdad”; pero en el discurso las “verdades” sólo ofrecen el punto de referencia para las pretensiones de verdad, a modo de orientación respecto del objetivo de encontrar una verdad que se eleve -retomando aquí el sentido de la idealidad- más allá de toda justificación racional alternativa y, por supuesto, de cualquier contexto de discusión posible.

Y es en este entrecruzamiento que se produce entre esos dos roles pragmáticos distintos en sede del discurso, en plexos de acción y de discurso, donde es posible plantear una noción de verdad de rostro “jánico” pero independiente del contexto. La interacción entre discurso y acción destruye la duda contextualista, dice Habermas.

¿Hasta qué punto se puede aceptar indubitadamente esta afirmación frente a la crítica contextualista de Rorty? Habermas no plantea en ningún momento lo siguiente, pero a partir de una lectura superficial de *Verdad y justificación* se podría entender esto: sobre la base pragmática de que los sujetos, al tener que habérselas bien con el mundo, están “autorizados” -dice textualmente el autor- a ser realistas desde el momento en que sus juegos de lenguaje y sus prácticas funcionan y se acreditan a sí mismas -realizativamente- en su ejecución; la capacidad del aprendizaje intersubjetivo, con independencia de cualquier clase y modalidad de contexto de justificación -que los fundamentos cognitivos estructurales comunes posibilitan, desde un principio de naturalismo “débil”-, permitirá alcanzar posiciones de justificación que progresivamente se aproximen a un carácter ideal calificable, epistémicamente, como verdad.

Pero esto sería un pragmatismo peirceniano que no adopta Habermas. Para éste, no existe ninguna significación teleológica en sus planteamientos sobre verdad y justificación, ya que Habermas se muestra muy firme en su afirmación de que el sentido crítico de la orientación a la verdad como idea regulativa sólo tiene sentido en cuando a idealización de las formas de la argumentación, no en cuanto a sus objetivos. Es en este punto donde se muestra con toda claridad que los presupuestos pragmático formales de fondo desarrollados en su teoría de la

acción comunicativa se mantienen en *Verdad y justificación*. La vía teórica por la que llega a sus conclusiones pragmatistas es distinta: las teorías sociológica y de los actos de habla en el primer caso; el “pragmatismo kantiano”, el realismo “interno” y el naturalismo “débil” en el segundo. A pesar de ello, el carácter de la filosofía habermasiana respecto de la noción de verdad, pragmática, no cambia.

El giro pragmático de Habermas, que reemplaza al modelo representacionista del conocimiento y elimina el objetivismo de la experiencia -por medio de su sustitución por un modelo comunicativo que identifica el conocimiento con el entendimiento intersubjetivo “que se va logrando” en “el mundo de la vida”-; no ha de conducir al contextualismo y a los problemas que este supone para el entendimiento intercultural. Esto sólo es posible desde la concepción pragmatista de la verdad como apertura funcional permanente de los procesos de la intersubjetividad (supuestamente ilimitada).

Dejando a un lado la brillantez de estos planteamientos, algunas de las preguntas que aparecen de forma inmediata respecto a todo lo afirmado son: ¿puede hacer justicia, esta construcción de la verdad, a la orientación realista del individuo, una vez es concebida intelectualmente por éste? ; ¿no supone, a su vez en realidad, una epistemologización más, aun de modo pragmático, del concepto?: ¿se superan las dificultades contextualistas mediante esta noción comunicativa de pretensiones globales?

La normatividad pragmatista de las reglas cognitivo-prácticas que son objeto de tematización en el discurso racional -en caso de la desvirtuación práctica de su certeza-, una vez aquéllas son devueltas al plano de la acción, deberían constituir el saber de fondo implícito sobre el que se constituyen las sociedades, de acuerdo con las tesis de Habermas. Esta afirmación tiene sentido en lo que se refiere al “saber” moral, a la consecución del consenso sobre la vigencia y cumplimiento de las reglas morales; pero en el plano del conocimiento sobre el mundo objetivo -en sede de teoría del conocimiento, que constituye la matriz teórica de este trabajo, como se ha indicado repetidamente- se plantean serias dificultades. ¿Realmente obtenemos el saber sobre el mundo objetivo a partir del consenso obtenido discursivamente por medio de razones entre todos, legos y expertos, de forma indiferenciada? El ejemplo que Habermas ofrece sobre el individuo que ha de cruzar un puente sirve para aclarar el sentido de lo que queremos decir. A pesar de la commensurabilidad entre los distintos saberes, por razón de la “división del trabajo” y por la flexibilidad “nominalista” del uso denotativo del lenguaje, que Putnam justifica, ¿es filosóficamente admisible y tiene sentido, con finalidades de justificación pragmática, concebir indiferenciadamente, en “el mundo de la vida”, el saber científico y el saber del lego,

ubicados ambos en una sociedad como la actual donde la organización e institucionalización del saber son máximas, en perspectiva histórica?

La discusión no gira aquí en torno a la moral o a la crítica política de las instituciones y su funcionamiento; tampoco se están sentando las bases de la autorreflexión filosófica en términos globales sobre la existencia; simplemente se trata de discernir los mecanismos epistemológicos sobre los que se basa nuestro “habérselas bien con el mundo”.

El saber científico es falibilista por principio metodológico, especialmente desde la obra de Popper -y aun más desde *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn y su categorización histórica de los paradigmas científicos-, pero ¿realmente, tiene alguna clase de repercusión cualitativa, en su constitución, el saber medio del “hombre que cruza el puente”? Obviamente, en el caso planteado, si el puente se derrumbara al ser cruzado pese a darse las condiciones estructurales normales para las que se construyó, el ingeniero y los constructores del puente incurrirían en responsabilidad; pero ¿se someterían a juicio los principios matemáticos y de ingeniería que han servido para los cálculos sobre los que llevar a efecto la construcción material del puente? Lo primero que se pondría en cuestión es la pericia y la diligencia de los responsables, mucho antes que un saber científico-técnico acumulado y acreditado -objetivamente respecto del mundo físico “idéntico” para todos- desde hace mucho tiempo.

He aquí la diferenciación cualitativa, en el ámbito de la teoría del conocimiento, que Habermas no percibe. La crítica a la razón instrumental, “cosificadora” del hombre, es una tarea necesaria, desde cualquier posición filosófica humanista o implícitamente moral; pero no parece que la equiparación del conocimiento científico al conocimiento “del hombre medio”, basado en su carácter práctico inmanente -de ambos- sea el camino adecuado. Una teoría de la sociedad crítica debe asumir los presupuestos de la deshumanización que provoca la progresiva consolidación del reduccionismo materialista, como “forma” prevalente de interacción social; pero no puede hacer tabla rasa de todas las formas o vías de acceso al conocimiento. Hacerlo, sólo constituye una deflagración epistémica injustificada respecto de la naturaleza y del ámbito de lo cognoscible. Son otros los instrumentos teóricos y prácticos con que tratar de defender el humanismo en el mundo de los hombres.

El “pragmatismo kantiano” de Habermas puede desempeñar una función trascendental para afrontar los conflictos morales o de intereses (estos últimos, desde la ética política), en el desenvolvimiento compartido de las formas multiculturales de vida; pero la normatividad epistémica “pragmatizada”, en el sentido de seguir una regla como guía práctica para “habérselas bien con el mundo” objetivo, en otras palabras, la adquisición de la certeza

cognitiva por parte de la especie humana respecto de su entorno, no puede retrotraerse en el tiempo hasta épocas en que aun no existían -y en un sentido muy laxo del término- las universidades y en que cada “grupo” de individuos se las arreglaba como podía con lo físicamente dado. El saber acumulativo de la ciencia es cualitativamente distinto e independiente de las formas culturales. La matematización de la física es la prueba evidente de ello.

Es cierto que Habermas derriba la objetividad positivista, pero este éxito sólo tiene sentido desde la óptica social de la emancipación de los sujetos respecto de las estructuras sociales de dominación, dicho así para utilizar una terminología marxista. La objetividad del conocimiento científico tiene una justificación distinta, que ni el pragmatismo ni el naturalismo “débil” pueden explicar, ni la crítica excesivamente radical del cientifismo, por ir más allá de sus propios supuestos epistemológicos de partida, desvirtuar; y va más allá de la propia lógica de la investigación científica, si bien está directamente relacionada. Para describirla, es necesario abrir un nuevo apartado en esta exposición.

Sobre el río de esta discusión, flota la diferencia ontológica esencial entre verdad epistemológica y verdad moral que el pragmatismo, precisamente por razón de su pretensión desontologizante radical, no acierta a comprender, pese a su continua referencia al mundo “objetivo e idéntico para todos”.

V.- UNA ALTERNATIVA AL “PRAGMATISMO KANTIANO” DE ORIENTACIÓN A LA VERDAD.

En las posiciones del pragmatismo defendidas por Habermas, no pueden evitarse aporías como la posibilidad/imposibilidad de la “comunidad ideal de justificación” en el juego dialéctico de la fundamentación de la verdad de índole pragmática. Este problema se muestra de forma evidente en las argumentaciones contradictorias al respecto, que se superponen a lo largo de *Verdad y justificación*.

El propio pragmatismo constituye en sí un reduccionismo, aunque se imbuya de normatividad epistémica práctica respecto del ámbito de lo cognoscible. La presente exposición ha intentado dar razón de la evolución teórica que conduce a Habermas a formular sus tesis pragmatistas, desde el primer capítulo de *Conocimiento e interés*. En esta obra magistral, el autor remonta la problemática positivista a los orígenes de la crítica trascendental y a las demás sucesivas -constitutivas de paradigmas en continua dialéctica histórica, como afirma Habermas- a lo largo del tiempo del discurrir de la filosofía. La solución teórica “sólo” puede ser el “pragmatismo kantiano”.

En esta tesitura teórica, tal vez fuera posible, como hace Habermas, remontarse a la problemática trascendental, muy brevemente, y a sus orígenes y derivaciones conceptuales; para, desde aquí, y a través de una perspectiva distinta, replantear los temas y obtener otro tipo de conclusiones.

El idealismo kantiano parte del axioma cartesiano “cogito, ergo sum”. Desde este punto inicial, en su análisis historiográfico Habermas desarrolla su teoría. Pero lo cierto es que esta afirmación es errónea, por lo que toda la discusión subsiguiente, por siglos, ha versado sobre los orígenes erróneos de un racionalismo reduccionista y metodológico demasiado radical. Sin mayores prolegómenos en torno a la historia filosófica -razones de espacio obligan-, la afirmación que se plantea aquí, como alternativa, es la siguiente: la sentencia “sum, ergo cogito” comprende la realidad del problema epistemológico fundamental de forma mucho más completa y autojustificada. Como señala Apel, al referirse al clásico problema de la circularidad presente en la justificación de cualquier argumentación filosófica, el tema que se ventila no es baladí.

“Pienso, luego existo” juega con dos ámbitos distintos y heterogéneos de forma deficiente e incompleta, y por causa de tal heterogeneidad conceptual, no demuestra nada. Al conectar proposicionalmente dos esferas distintas de la realidad -con el fin de levantar las bases metodológicas del racionalismo “autoevidente y autojustificado”- sin ningún presupuesto objetivo adquirido desde el conocimiento que fundamente tal íntima conexión; lo que hace en realidad es levantar, subrepticamente, las paredes metafísicas insondables -de carácter

secular- entre mente y cuerpo/realidad, que la filosofía contemporánea ha intentado si no derribar, al menos socavar conceptualmente. Esta problemática de fondo sobrevuela la atmósfera habermasiana como un proyectil cuya dirección y sentido hay que intentar controlar para dar sentido a la fundamentación del conocimiento, de la realidad y de la propia existencia. Y el propio autor lo reconoce explícitamente.

“Existo, luego pienso” constituye un tipo de fundamentación totalmente distinto. Si nos preguntamos a nosotros mismos cuál es nuestra certeza primera, anterior incluso al propio pensamiento, vemos que ésta es sin duda nuestra propia existencia. Hay todo un sistema biológico nervioso y neuronal que así nos lo enseña, instintivamente, más allá de la razón. Al hacernos conscientes de esta realidad, somos conscientes de nuestro pensamiento. Se trata de una premisa implícita que preside cada uno de nuestros actos. La propia explicación pragmática puede utilizarse para justificar esta argumentación; la cual sí se autojustifica a sí misma, sobrepasando por sí, sin aditamentos ni presupuestos teóricos de ningún tipo, los problemas de la circularidad de la fundamentación teórica. No pensamos antes de existir. Existimos, mucho antes de pensar. Esto se justifica desde la perspectiva de la lógica inmanente del pensamiento y, externamente, desde la perspectiva de la evolución de la especie y de la aparición de la capacidad cognitiva conceptual. Es decir, con el intercambio de los supuestos de partida, irreductibles en la base del racionalismo metodológico, el axioma adquiere su sentido, tanto en el plano de la justificación lógica-racional como en el plano objetivo de la historia evolutiva.

Desde este presupuesto declaradamente ontológico, que se justifica en un doble sentido, de modo muy resumido, es posible volver la mirada a una tesis que ya planteó el propio Leibniz, en cuanto a que el mundo, en su orden estructural, sólo puede ser obra y reflejo de Dios. No se trata aquí de desandar el camino filosófico de siglos, sino de reconducir la discusión a los términos de su principio. ¿Y cómo se puede plantear algo parecido en términos actuales? Sólo es necesario darse cuenta de que, como el propio Habermas reconoce -aunque lo hace de forma muy difusa dentro de su marco pramatista-, las estructuras de nuestra mente se corresponden con las estructuras de la realidad. No se trata más que de la vieja premisa de la filosofía clásica de Sócrates y su discípulo Platón: la concepción del *Logos* humano como estructura en correspondencia connatural y consubstancial con la *Physis*.

Al haber iniciado la justificación de un planteamiento evolucionista de la autorreflexión sobre el conocimiento humano, es posible utilizar las tesis generales del evolucionismo para comprender que nuestra mente es el resultado, a lo largo de millones de años, de la supervivencia adaptativa en un entorno muy concreto. No se trata de que las proposiciones

del lenguaje puedan contener, como señala el paradigma representacionista, la realidad en modo idéntico, sino de que las estructuras de la lógica de nuestro pensamiento se corresponden con las estructuras de la lógica inmanentes a la dinámica de la realidad (la realidad es cambio e interacción). En la interacción con el entorno, el desarrollo de la mente, para sobrevivir y adaptarse, sólo puede darse en un sentido, y éste es el proporcionado por las leyes lógicas de la física. Esta conexión originaria íntima se observa con una simple ojeada sobre las leyes de la lógica aristotélica y su explicación de las leyes que rigen el desenvolvimiento de los cuerpos en el espacio y en el tiempo. La conexión es demasiado evidente para ser pasada por alto. El “espejo de la naturaleza” como imagen crítica que plantea Rorty cambia su significado.

Por estos motivos, no se puede aceptar como válido el naturalismo “débil” que Habermas plantea como fundamentación de carácter ontológico para su pragmatismo “orientado a la verdad”, puesto que no se puede identificar en ningún modo la relevancia estructural cognitiva del aprendizaje sociocultural con la que corresponde a la evolución de nuestra mente. En la formación del conocimiento, estos dos condicionantes constitutivos del conocimiento desempeñan una función cualitativamente distinta. El idioma, el lenguaje, no agota la dimensión de lo real, ciertamente, pero tampoco agota la dimensión epistemológica de nuestra mente. Las explicaciones matemáticas de la física relativista son prueba de ello, y también los más recientes experimentos de neurociencia y estructuras neuronales.

De la mano de estas nuevas premisas, es posible salir del “autoenclaustramiento” pragmatista que, en su ofuscado intento de superar la anteriormente referida barrera de la metafísica, ignora conscientemente el problema de la naturaleza de la “orientación a la verdad”, utilizando términos del propio Habermas. Es seguro que nuestra capacidad cognitiva es limitada -¿dónde y cómo hallamos la explicación del concepto de infinito?-, puesto que su estructura no se formó en el entorno natural “del universo”, como si fuéramos dioses omniscientes de alguna inefable Creación, pero ello no nos autoriza (en este se puede utilizar el término con mayor propiedad) a cerrarnos en la dimensión reducida de “nuestra” realidad. Posiblemente nunca lograremos entender por qué, según las leyes de la dinámica cuántica, dos partículas subatómicas pueden aparecer registradas en dos lugares del espacio distintos, pero por ello no podemos reducir la realidad a lo que sirve y funciona en nuestro reducido -en términos comparativos, en relación al contextualismo, y absolutos- universo. Esta realidad “de primera mano” ha configurado nuestra especie y sus posibilidades cognitivas, pero no es un *terminus clausus* respecto de todo lo que nuestra razón puede conocer.

En esta nueva dimensión de base ontológica, sólo un naturalismo “fuerte” puede explicar

las bases de partida con que contamos al intentar conocer. He aquí las bases universales que Habermas persigue para contrarrestar los razonamientos contextualistas de Rorty. Y la epistemología evolutiva es -introducida aquí de modo parecido a como Habermas utiliza la teoría de los actos de habla para fundamentar su pragmática formal- la rama científica que busca las respuestas a la pregunta sobre lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento. En el llamado programa EMM, , Michael Bradie, entre otros, trata de dar cuenta de las características de los mecanismos cognitivos “mediante una extensión directa de la teoría biológica de la evolución a aquellos aspectos o rasgos de los animales que son los substratos biológicos de la actividad cognitiva: sus cerebros, sistemas sensoriales y sistemas motores¹⁵²”.

Por último, como corolario y también a modo de justificación multidisciplinar y holística, es destacable el hecho de que, en la actualidad, la discusión metafísica abandonada por la posmodernidad filosófica halla plena vigencia entre los astrofísicos y los físicos de partículas actuales, que investigan, con todas las herramientas cognitivas posibles, lo que sucede más allá de los límites superiores e inferiores de nuestra capacidad y de la realidad “naturalmente” cognoscible.

En *Conocimiento e interés*, Habermas alude a la explicación de base estrictamente física que intenta dar a las bases del conocimiento C.F. Weizsäcker por medio de la autobjetivación del conocimiento. Este autor sostiene que las leyes fundamentales de la física no sólo formulan resultados de las experiencias específicas, sino que, “además” explicitan las condiciones necesarias de toda experiencia posible, “de la objetivación de todo acontecer¹⁵³”. Habermas refuta de forma automática esta teoría, argumentando, con razón, que “mientras no se haya podido pensar la identidad del espíritu con la naturaleza o al menos mientras no haya sido posible hacerlo de modo adecuado”, tal propuesta carece de sentido. Para hallarlo, afirma, sería necesario formular una teoría que fuese metateoría a la vez, lo cual sólo sucede en el lenguaje ordinario, que posibilita la metacomunicación simultánea.

Sin pretensiones de agotar la discusión de carácter secular en torno a los problemas teóricos que se han planteado en esta exposición, la idea que a modo de conclusión crítica final se contiene en este apartado trata precisamente de erigirse como un principio para tal clase de teoría que se explica a sí misma. Se ha intentado explicar un fundamento primero y universal del conocimiento humano sobre “las cosas” desde la misma realidad de éstas, partiendo de un fundamento lógico-racional, el axioma “existo, luego pienso”, que se sitúa

¹⁵² Bradie (1999): “La epistemología desde un punto de vista evolutivo”, en *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, p 164

¹⁵³ Habermas, (1982): 305

más allá de la razón -hasta el momento en que es pensado-. De esta forma, es posible superar el problema de la fundamentación circular que tanto preocupa a los teóricos pragmáticos; y, a su vez, justificar, desde la perspectiva filosófica de la epistemología -lo cual supone derribar definitivamente el obstáculo del llamado objetivismo cientfista-, la incorporación de toda la objetividad científica relevante sobre los orígenes y condicionantes biológicos de la naturaleza de nuestro conocimiento sobre el mundo físico que nos rodea. Y hacerlo de tal modo concede eliminar cualquier clase de pared metafísica justificativa de reduccionismos centrados en la teorización de la practicidad; y, al mismo tiempo también, abrir de nuevo la vía conceptual perteneciente a la dimensión ontológica de la realidad; más allá de la cual hay que hablar -y estamos autorizados a hacerlo- en términos metafísicos.

BIBLIOGRAFÍA

BRADIE, M. (1994): “Epistemología desde un punto de vista evolutivo”, en *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Ed. Universitat de les Illes Balears, pp. 163-190

APEL, K.O. (1986): “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, en *Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona, pp. 174-219

HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e interés*, Taurus: Madrid

HABERMAS, J. (2002): Teoría de la acción comunicativa, Taurus: Madrid

HABERMAS, J. (2002): Verdad y justificación, Trotta: Madrid

RIUTORT, B. (2001): Razón política, globalización y modernidad compleja, El viejo topo:
Palma