

## EL DISCURSO NO CONSENSUADO DE JÜRGEN HABERMAS<sup>1</sup>

### 1. INTRODUCCIÓN: ANTIMODERNISMO O POSTMODERNISMO

De indudable relevancia contemporánea es la discusión que se plantea en diversos ámbitos del saber acerca del valor del conocimiento humano, de su naturaleza y de su misma posibilidad. La racionalidad humana sigue siendo, al parecer, un auténtico misterio para el propio sujeto de la misma.

El planteo filosófico enfrenta, básicamente, dos posiciones que pretenden agotar las respuestas: la llamada «racionalidad moderna», caracterizada por:

— Sus pretensiones de verdad, objetividad, no-emocionalidad, universalidad y totalidad, ampliamente calificadas como «positivistas» o «iluministas», por sus oponentes.

— La metodología explicativo-predictiva llevada al ámbito de las ciencias sociales como resultado de una auténtica actitud «científica».

— El predominio de la concepción instrumental de la razón y la tendencia a contemplar todos los problemas prácticos como asuntos técnicos.

La segunda posición, en la variedad de sus matices, afirma:

— Que las notas distintivas de la racionalidad moderna han creado la ilusión de una «realidad objetiva» sobre la cual, sin embargo, el individuo no tiene ningún control.

— Tal situación ha disminuido la capacidad de los sujetos para reflexionar sobre sus propias situaciones y para modificarlas a través de sus actos.

— Se encamina, pues, o bien a rechazar la idea misma de racionalidad, en favor de un radical e irreconciliable pluralismo de perspectivas (esta perspectiva suele denominarse «antimoderna»), o bien a reconcebir la racionalidad moderna, restringiendo su universalidad a los contextos socio-históricos, con lo cual pretende evitar el relativismo en el que la posición más «radical» acabaría (posición llamada «post-moderna»)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte de la tesis doctoral de la autora, quien agradece la constante orientación de su director, el Dr. Abelardo Pithod, y de las Lic. Hilda Difabio de Anglat y Stella Maris Vázquez.

<sup>2</sup> Cfr. N. BURBULES, «Rationality and Reasonableness: A Discussion of Harvey Siegel's "Relativism Refuted" and "Education Reason": *Educational Theory* 41 (1991) 216.

Entre los nombres de quienes han decidido ocuparse de esta problemática, re- luce el de Jürgen Habermas por la admirable coherencia de sus argumentos. La «teoría crítica» de Habermas destaca por su originalidad en una época marcada por el descrédito de las teorías universales de la razón y en la que se ha extendido un juicio pesimista acerca de las posibilidades de avanzar en la dirección indicada por la filosofía moderna. «La modernidad, un proyecto inacabado» es el sugestivo título del discurso pronunciado por Habermas en septiembre de 1980 con motivo de la recepción del premio Adorno, y resume perfectamente la reflexión que pretende aportar a la actual discusión filosófica sobre las posibilidades de supervivencia de la modernidad.

La interpretación del mundo moderno llevada a cabo por Max Weber le sirve a Habermas, a modo de contrapartida, para justificar su propia orientación. La modernidad fue entendida por Weber como un proceso de desencantamiento del mundo. Con el agotamiento de las concepciones globales acerca del mundo y con la aparición de la ciencia moderna, la racionalidad se reduce a la actividad instrumental, imponiéndose una delimitación entre cuestiones teóricas y cuestiones prácticas, de acuerdo con la cual estas últimas son desprovistas de su carácter veritativo. Análogamente, en la sociedad moderna el sistema económico se desprende del sistema político y de las legitimaciones tradicionales, configurándose por vez primera un ámbito regulado por las orientaciones de acción estratégico-utilitarista de los participantes en el mercado: la acción orientada por medio de valores es reemplazada por una acción regida por el interés<sup>3</sup>.

Este modelo de saber estratégico-utilitarista se ha ido haciendo cargo de mayores esferas de acción hasta llegar a una verdadera «colonización del mundo de la vida». Si la adopción de fines y valores no es susceptible de deliberación racional —no es una cuestión relativa a hechos—, queda abandonada a la fuerza ciega de una pura decisión. Ampliar el alcance de la racionalidad se presenta así como la tarea específica de la filosofía en una época en la que se certifica como fracaso de la razón lo que no es más que una consecuencia de la falta de razón.

Sin embargo, el planteamiento de Habermas en relación con la dialéctica weberiana de la racionalidad tiene un enfoque distinto. Weber asignó a la racionalidad instrumental el protagonismo en el proceso histórico de racionalización de la cultura occidental. La ambigüedad que presenta la razón se debe a esta parcialidad. *Propiamente, no existe una paradoja de la racionalización como tal, sino de su injustificada reducción.* La razón sólo es ambigua cuando se despliega de modo unilateral. Lo que las circunstancias parecen exigir es, por tanto, una revisión crítica de tal reducción y una nueva teoría de la racionalidad en la que se integren aquellas dimensiones cuya comparecencia ante el tribunal de la razón había sido prohibida. La idea de una *racionalidad comunicativa* responde a esta pretensión de devolver la ciudadanía a los fines y valores en la comunidad racional del lenguaje<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990), pp. 96-97.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 97-99.

Según Habermas, en esta reconstrucción de una racionalidad global sólo puede ayudarnos el *a priori* lingüístico que cualquier tipo de racionalidad contiene. El lenguaje adquiere así una importancia central, sobre todo teniendo en cuenta que Habermas no propugna ninguna clase de metafísica —sea de corte aristotélico o kantiano—. Por el contrario, considera que toda teoría es hipotética y que la ética discursiva se basa en una *justificación racional* pero no en una *fundamentación última*<sup>5</sup>. En la obra habermasiana, el discurso ético es caracterizado como «hipotético» y «falible» por lo que respecta a contenidos (siempre relativos a un contexto, una situación histórica y, por tanto, contingentes). La fundamentación de todo discurso y argumentación en *reglas pragmático-formales* no permite la fundamentación última porque se refiere a elementos realizativos que son *condiciones de posibilidad de acción*, pero no contenidos cognitivos<sup>6</sup>.

«Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo transcendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética»<sup>7</sup>.

«¿No queda expuesta esta teoría de la racionalidad a las mismas objeciones que el pragmatismo y la hermenéutica han hecho con toda razón contra toda clase de fundamentalismo? ¿No revelan las investigaciones que, sin sonrojarse, hacen uso del concepto de razón comunicativa pretensiones de justificación universalista que tienen que acabar sucumbiendo a las bien fundadas objeciones de base metafilosófica contra toda “filosofía primera” y todo intento de fundamentaciones últimas? ¿No han obligado la ilustración historicista y el materialismo al pensamiento filosófico a una modestia, ante la que ya la tarea misma de una teoría de la racionalidad no puede menos que aparecer como un exce-

<sup>5</sup>En esto difiere, por ejemplo, de Karl Otto Apel, quien defiende la fundamentación última de la ética: la «comunidad de comunicación» opera como elemento transcendental de la acción humana. En su opinión, no es posible tener universales auténticos sin fundamentación transcendental, aunque debamos aceptar el falibilismo para las teorías explicativas del mundo empírico. Cfr. M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política* (Madrid: Tecnos, 1996), p. 158.

<sup>6</sup>Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, pp. 158-162.

<sup>7</sup>J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1999), t. I, p. 17.

so especulativo? Pues a lo que la teoría de la acción comunicativa apunta es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso; *en tanto* que pretensiones, éstas trascienden todas las limitaciones espaciales y temporales, todas las limitaciones provinciales del contexto de cada caso»<sup>8</sup>.

Habermas intenta, por consiguiente, salvar el «contenido normativo de la modernidad». La idea de una *intersubjetividad* que se constituye a través del reconocimiento recíproco como sujetos hablantes constituyó el núcleo de la experiencia hegeliana y sigue siendo —a juicio de Habermas— el medio para la reconstrucción de la racionalidad. Asimismo, sustituir la subjetividad monológica kantiana por una comunidad de comunicación le permite corregir la dirección del pensamiento moderno y hacerlo respondiendo a una exigencia que la propia modernidad plantea.

«La consideración del “contexto normativo” le permite, pues, universalizar el concepto de racionalidad como *racionalidad comunicativa*, pero cabe aclarar que la normatividad remite a la función crítica de la razón y *no* a la naturaleza de las realidades»<sup>9</sup>.

«El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; ésta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa constituye un marco dentro del cual puede retomarse aquel proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el tipo selectivo de racionalización que representa la modernización capitalista [...] La teoría de la sociedad ya no necesita asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte y del pensamiento filosófico por vía indirecta, es decir, por vía de una crítica ideológica; con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea la de realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad»<sup>10</sup>.

*En la medida en que las razones últimas han dejado de ser plausibles, las condiciones formales de justificación cobran fuerza legitimante por sí mismas y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio.*

R. E. Young señala que la teoría de la acción comunicativa es en realidad una teoría de la interacción, en la cual el significado es algo que emerge intersubjetiva e interactivamente, es decir, una teoría *pragmática* —en sentido lingüístico— del significado<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. II, pp. 565-566.

<sup>9</sup> S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad* (Buenos Aires: CIAFIC, 1994), p. 24.

<sup>10</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, pp. 565-566.

<sup>11</sup> Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 24.

La acción comunicativa no se limita a los actos del habla<sup>12</sup>, sino que designa un tipo de interacción *coordinada* a través de actos de habla, con el objetivo de alcanzar la *comprensión* (racionalidad comunicativa); lo cual a su vez es congruente con su concepción del significado como *socialmente situado*. Es por esto que las afirmaciones son estudiadas como acciones y éstas, a su vez, agotan su ser en la interacción.

Habermas pretende asegurar la universalidad intersubjetiva en un discurso libre de dominio cuyo *único compromiso vinculante consista en respetar las condiciones del hablar racional*. La misión histórica de la filosofía consiste, pues, en reconstruir la categoría hegeliana de intersubjetividad, sin los supuestos de su filosofía de la historia, reconstruir la ética kantiana liberándola de su carga solipsista a través de una teoría de la comunicación. La interacción comunicativa puede servir de equivalente funcional a la tarea que la filosofía de la conciencia asignaba a la síntesis de una conciencia trascendental. El problema del lenguaje ha reemplazado al problema tradicional de la conciencia: la objetividad comparece en cuanto intersubjetividad en el lenguaje, en cuanto que éste expresa los objetos de la experiencia posible<sup>13</sup>. Gracias a la comunicación —dirá— se constituye la razón, que es inseparable de la discursividad, de la mediación dialógica entre los sujetos<sup>14</sup>.

Así pues, Habermas se ha centrado en el estudio de la acción comunicativa con el propósito de analizar su estructura racional interna. *El presupuesto básico de dicho análisis es que la intención de alcanzar un consenso general y no coactivo es el telos inmanente de la racionalidad*<sup>15</sup>. De allí que *ilustración y emancipación* se identifiquen, integrando la crítica y la acción, la teoría y la praxis.

Ahora bien, según Innerarity<sup>16</sup>, Habermas no ha respondido al verdadero reto de la filosofía de la postmodernidad: *el desenmascaramiento de la gramática*. La apología del disenso —tal como la ha formulado, por ejemplo, Lyotard— no queda invalidada trayendo a colación las condiciones formales del discurso. La apelación a los procedimientos comunicativos deja intacta la impugnación de legitimidad que se realiza desde una instancia previa al lenguaje. Esto se debe a que la teoría crítica de la comunicación descansa sobre unos supuestos que no puede fundamentar por sí misma. Por ejemplo, la tesis de que la verdad es el resultado de un discurso conducido bajo las condiciones de una situación discursiva ideal. En esta hipótesis están al menos implícitos dos supuestos: el primero, que todas las proposiciones verdaderas pueden ser fundadas; el segundo, que en una situación lingüística ideal son siempre los argumentos mejores los que prevalecen. Estos su-

<sup>12</sup> Desde la tradición de los «filósofos del lenguaje» inspirados en Austin, se denomina «actos de habla» a las emisiones que realizan intenciones comunicativas. Las personas por lo general hablan «para algo»; a esa intención comunicativa con la que se inicia, o que es realizada por, una emisión lingüística suele llamársele «componente o fuerza ilocutiva de una emisión». Cfr. M. BELINCHÓN, A. RIVIERE & J. M. IGOA, *Psicología del lenguaje: Investigación y teoría* (Madrid: Trotta, 1996), p. 635.

<sup>13</sup> Cfr. D. INNERARITY, *op. cit.*, pp. 103-106.

<sup>14</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 19.

<sup>15</sup> D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 106.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 109ss.

puestos van más allá de lo que una teoría de la comunicación puede hacer plausible. Para evitar que un argumento quede abandonado a la simple capacidad de persuadir no basta con aumentar la lista de los requisitos formales del discurso; *sólo si la verdad no es un resultado de nuestro discurso, tiene sentido hablar para facilitar su comparecencia.*

La filosofía de Habermas —continúa Innerarity— no aporta una auténtica superación de la filosofía de la conciencia, aunque declare que la racionalidad comunicativa no postula un sujeto autosuficiente. Su teoría es sólo una variante más de la *subjektzentrierte Philosophie*, a la que con tanta insistencia critica. La idea de racionalidad comunicativa no puede proveer aquello que la razón necesita para ponerse a salvo de su propia perversión: un modo de relación con el mundo que no gire en torno a la subjetividad. Una teoría de la comunicación puede suministrar métodos y procedimientos que relativicen el punto de vista de la subjetividad individual, pero no deja de ser una tautología de la razón.

Según Innerarity, nos encontramos ante una teoría que bien pudiera denominarse «Convencionalismo trascendental». Del mismo modo que el problema de la arbitrariedad no se soluciona simplemente facilitando el discurso, tampoco el problema de la racionalidad está en función del «formato de la razón». Por eso, la siguiente observación de Habermas sitúa las cosas en un contexto declarativo que esconde el verdadero núcleo de la discusión:

«Yo creo que el “logocentrismo” occidental no debe demasiado, sino demasiado poco a la razón. La concesión de un privilegio al ser en la ontología, a la conciencia en la teoría del conocimiento, a la expresión y a la verdad proposicional en la semántica son, en tres amplios períodos sucesivos, ejemplos de dicho estrechamiento del concepto de razón. Puede estar pasado de moda, pero creo que, como Kant, nosotros también estamos todavía ante el problema de explicar dónde pueden encontrar su unidad procedimental el conocimiento objetivado, la razón moral y el juicio estético»<sup>17</sup>.

Efectivamente, continúa siendo ésta la tarea de la filosofía, pero ¿puede ayudarnos en algo ese privilegio del «nosotros» que en la teoría de la comunicación ha venido a reemplazar a los anteriores? La liquidación de los privilegios no se puede establecer desde ningún discurso. Es anterior a cualquier procedimiento. Esta imposibilidad de que la razón comunicativa defina desde sí misma sus propias condiciones de racionalidad es un indicativo de su limitación. Sólo si las condiciones del hablar racional no están dadas por el hablar mismo —si tienen un carácter pre-discursivo— está abierta al hombre la posibilidad de distinguir la veracidad de la simulación y sostener, contra las buenas razones de una mayoría triunfante, que la anticipación de un discurso ideal no es nunca la articulación real de ese consenso y, por tanto, es revisable<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cit. por D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 111.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

## 2. TEORÍA DE LOS INTERESES CONSTITUTIVOS DEL CONOCIMIENTO

Habermas parte de que el conocimiento humano tiene su raíz en los intereses de la acción. Estos generan diversos tipos de conocimiento, cada uno con su metodología y racionalidad diversa, válidas en sus áreas respectivas. El conocimiento se distorsiona cuando la racionalidad propia de un área se aplica indebidamente a otra:

«Llamo intereses a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistémicos en general»<sup>19</sup>.

De esta manera, el concepto habermasiano de interés no puede comprenderse sólo desde la perspectiva de la historia natural, puesto que los intereses son constitutivos de individuos inscritos en la dinámica de un sistema social y cultural.

Según Habermas, la historia de la especie humana está determinada por la interconexión de mecanismos de desarrollo orgánicos y culturales. Al comienzo del camino hacia el *homo sapiens*, esta forma mixta, orgánico-cultural, de evolución cede el terreno a una *evolución exclusivamente social*<sup>20</sup>. Esta evolución social implica la interconexión de estructuras simbólicas (lenguaje), de parentesco (estructura familiar), de roles sociales, de intercambio a distintos niveles. Podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social:

«Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad»<sup>21</sup>.

Los intereses ponen en juego la interacción y el trabajo; ambos requieren procesos de comprensión y aprendizaje. Trabajo e interacción suponen estructuración

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1982), p. 199.

<sup>20</sup> Desde una perspectiva psicológico-antropológica, el pensamiento de Vygotsky presenta amplia similitud al de Habermas. Nos referimos particularmente: a la aceptación de los principios darwinianos en la evolución filogenética; al origen social que Vygotsky atribuye a los procesos psicológicos superiores, cuyo surgimiento se debe al uso de instrumentos simbólicos —especialmente el lenguaje— y a la aparición del trabajo; a la consideración de la conciencia como producto de la sociedad y de la naturaleza humana como el resultado de la superposición de relaciones sociales internalizadas; a la reducción de los conceptos a palabras internalizadas y de los conceptos científicos, a la máxima interpretación del contenido latente más elevado del habla. Cfr. L. VYGOTSKI, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (México: Grijalbo, 1988); ID., *Pensamiento y lenguaje* (Buenos Aies: Fausto, 1992); J. WERTSCH, *Vygotsky y la formación social de la mente* (Barcelona: Paidós, 1995); A. KOZULIN, *La psicología de Vygotsky: Biografía de unas ideas* (Madrid: Alianza Editorial, 1994). Hemos realizado un breve estudio de la doctrina vygoskiana en H. DIFABIO & M. V. de TABLÓN, «Recursos para la formación y la acción docente: Módulo temático. Teorías contemporáneas del aprendizaje: CIAFIC 1 (1995).

<sup>21</sup> J. Habermas, cit. por M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 23.

simbólica y organización social. Gracias a ellos, los sujetos trascienden su propia indigencia natural, creando un mundo de vida humana. Los procesos de comprensión y aprendizaje son la base del ser y del devenir de la sociedad y de las personas<sup>22</sup>.

Esta vinculación entre trabajo-interacción y comprensión-aprendizaje permite vislumbrar la importancia de la relación interés-conocimiento:

«El interés está vinculado a acciones que, aunque en constelaciones diversas, fijan las condiciones del conocimiento posible a la vez que, por su parte, dependen de procesos de conocimiento»<sup>23</sup>.

De ahí que el autor pase sin solución de continuidad del «concepto de interés» a «los intereses rectores del conocimiento»<sup>24</sup>.

Al respecto dicen Carr y Kemmis:

«[...] según Habermas, estos “intereses constitutivos de saberes” son “trascendentales” o *a priori*, en el sentido de que son presupuestos en cualquier acto cognoscitivo y por tanto constituyen los modos posibles de pensamiento, por medio de los cuales puede ser constituida la realidad y se actúa sobre ella»<sup>25</sup>.

Esos intereses son designados como: técnicos, prácticos y emancipatorios. El *interés técnico* responde a la satisfacción de las necesidades primarias y da lugar a la racionalidad *instrumental* que se expresa en el trabajo que modifica el medio y en el conocimiento empírico que procede analítica y experimentalmente. Su extensión y aplicación a otros órdenes de la realidad es calificada como *ideología*, en la medida en que reduce lo moral, político, estético, educativo, etc. a una cuestión técnica. Responde a la concepción *positivista* del saber cuyo ideal es la *predicción*. Esta consideración tiene ecos del pensamiento de Heidegger y su crítica a la modernidad como la «época técnica» o de la «imagen del mundo».

Habermas señala que la ideología que nace de la extensión de esta racionalidad, rechaza sobre todo el ámbito de los valores y sin embargo presupone los valores de la eficacia y eficiencia.

En el ámbito pedagógico esta forma de la ideología puede hacerse corresponder con propuestas educativas surgidas a partir del conductismo y en la teoría curricular con la pretensión de expresar exhaustivamente los fines a través de objetivos operacionales<sup>26</sup>.

Los *intereses prácticos* se refieren a la vida social y a la coordinación de intereses en ésta. Generan el conocimiento práctico cuyo objeto está constituido por las

<sup>22</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 27.

<sup>23</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, p. 214.

<sup>24</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *op. cit.*, p. 28.

<sup>25</sup> W. CARR & S. KEMMIS, *Teoría crítica de la enseñanza: La investigación-acción en la formación del profesorado* (Barcelona: Martínez Roca, 1988), p. 147.

<sup>26</sup> Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 21-22.

normas sociales que permiten la mutua comprensión. De allí que este tipo de interés y el conocimiento que genera hallen su concreción en el lenguaje, por el cual se produce la *comunicación*: el conocimiento práctico busca ante todo *comprender* el significado de las acciones y palabras de los individuos en la relación social.

Al conocimiento práctico corresponde una metodología interpretativo-hermenéutica que busca los significados y normas *consensuados* por la común interpretación a través de interacciones sociales. En este contexto, la *racionalidad práctica* se expresa de dos modos: como justificación de las acciones por remisión a las normas y como acción prudente, es decir, ajustada a la norma cuya naturaleza, conviene recordar, es consensual. Habermas señala que las normas expresan un acuerdo del grupo social al cual se refiere la acción cuando está regulada normativamente. Sin embargo, el autor previene acerca de la generalización del enfoque interpretativista basado en significados individuales que puede llevar a distorsionar el conocimiento social, si no se tiene en cuenta que el marco de referencia son los *valores comunes* del grupo social. Podríamos preguntarnos cómo se legitima este «sujeto trascendental social»<sup>27</sup>.

Los *intereses emancipatorios* expresan lo que podríamos llamar en lenguaje realista la dimensión espiritual de la persona y el desarrollo de esta esfera. En el contexto idealista habermasiano dicho desarrollo apunta a la *reflexión y autonomía*. Esta autonomía es entendida como independización de todo condicionamiento, sea interno —infrarracional— sea externo —fuerzas sociales o comunicación distorsionada—. La autonomía implica la reflexividad crítica respecto del contexto histórico y socio-cultural y de la propia estructura emocional. La primera se traduce en la crítica de la ideología que es entendida como una visión distorsionada de la realidad social que impide la acción transformadora. El punto de partida de la emancipación está dado por la toma de conciencia de las coacciones. Aquí debe «leerse» la influencia de Marx y de Freud, del primero, en el sentido de que toda situación histórica es una distorsión de la situación ideal y por tanto, potencialmente al menos, conflictiva; y del segundo, en cuanto esos elementos pueden permanecer por debajo del nivel de la conciencia. La teoría crítica social tiene dos objetivos básicos: *ilustración y emancipación*. La teoría se identifica con la crítica y la acción con la praxis transformadora.

Se advierte, pues, por una parte, la «ausencia» de la razón teórica, lo cual sin duda es parte de la herencia idealista que el autor asume sin discutir, y por otra parte, como consecuencia de lo señalado, una reducción de las funciones del lenguaje a la función comunicativa. En efecto, al desaparecer el momento teórico del intelecto, desaparece la función referencial del lenguaje que se sustenta en la capacidad del intelecto de advertir qué es algo y expresarlo en un concepto<sup>28</sup>. Esto nos conduce a analizar particularmente la teoría de Habermas sobre la verdad.

---

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 21-22.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, p. 23.

## 3. TEORÍA CONSENSUAL (O DISCURSIVA) DE LA VERDAD

La noción habermasiana de la verdad, está vinculada a una serie de distinciones conceptuales que es necesario tener en cuenta a fin de comprenderla adecuadamente.

*Acciones y discursos: Objetos y hechos*

Habermas contrapone acción a discurso, y objetos a hechos, con lo cual quedan delimitadas las esferas de ambos pares de elementos, de tal manera que las acciones se relacionan con los objetos y los discursos con los hechos:

«Bajo la rúbrica *acción* introduzco el ámbito de comunicación en el que tácitamente reconocemos y presuponemos las pretensiones de validez implicadas en las emisiones o manifestaciones (y por tanto, también, en las afirmaciones), para intercambiar informaciones (es decir, experiencias relativas a la acción). Bajo la rúbrica *discurso* introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no. Para iniciar un discurso tenemos en cierto modo que salir de los contextos de acción y experiencia; en los discursos no intercambiamos informaciones, sino argumentos que sirven para razonar (o rechazar) pretensiones de validez problematizadas»<sup>29</sup>.

«Los *discursos* exigen, en primer lugar, una suspensión de las coacciones de la acción, que ha de conducir a que pueda quedar neutralizada cualquier otra motivación que no sea la de una disponibilidad cooperativa a entenderse [...] En segundo lugar, exigen una virtualización de las pretensiones de validez, que habría de conducir a dejar en suspenso la cuestión de la existencia de objetos de la experiencia (cosas, sucesos, personas, manifestaciones) y a poder considerar tanto los hechos como las normas desde el punto de vista de su *posible* existencia o legitimidad (es decir, a poderlas tratar en actitud hipotética) [...] Esta forma de comunicación liberada de la presión de la experiencia y de las coacciones de la acción posibilita en situaciones de interacción perturbada restablecer un entendimiento sobre pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas (las alternativas son, o bien el paso al comportamiento estratégico, o la ruptura de la comunicación)»<sup>30</sup>.

«En los plexos de acción comunicativa sería redundante una explicitación de la pretensión de validez entablada con las afirmaciones; pero tal explicitación es ineludible en los discursos, pues éstos tematizan el derecho que asiste a tales pretensiones de validez»<sup>31</sup>.

Habermas explica la aludida distinción entre objetos y hechos de la siguiente manera:

«Aquello que justificadamente podemos afirmar lo llamamos un *hecho*. Un hecho es aquello que hace verdadero a un enunciado; de ahí que digamos que los enunciados refle-

<sup>29</sup> J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en ID., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1972) p. 116.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

jan, describen, expresan, etc., hechos. En cambio, las cosas y sucesos, las personas y sus manifestaciones, es decir, los *objetos* de la experiencia son *aquello acerca de lo que* hacemos afirmaciones o *de lo que* enunciamos algo; *aquello que* afirmamos de los objetos es un hecho cuando tal afirmación está justificada. Los hechos tienen, pues, un *status* distinto que los objetos. "Hechos son lo que las afirmaciones, cuando son verdaderas, afirman; no son aquello sobre lo que las afirmaciones versan. A diferencia de las cosas y sucesos en la faz del globo, no son presenciados u oídos o vistos"<sup>32</sup>. Con los objetos hago experiencias, los hechos los afirmo; no puedo experimentar hechos ni afirmar objetos (o experiencias con los objetos). Al afirmar un hecho me puedo basar en experiencia y referirme a objetos. Y si los objetos de nuestra experiencia son algo en el mundo, entonces no podemos decir igualmente de los hechos que sean "algo en el mundo"<sup>33</sup>.

En tales distinciones Habermas cree encontrar la clave para refutar la teoría de la verdad como correspondencia. En efecto, ¿cómo podrán relacionarse los hechos que afirmamos con los objetos de nuestra experiencia? Según Habermas, la teoría de la verdad como correspondencia afirmarí­a que los enunciados verdaderos deben «corresponder» a hechos. Pero tal expresión sólo puede tener sentido si los correlatos de los enunciados representan algo real al modo como lo son los objetos de nuestra experiencia, es decir, son «algo en el mundo». Si distinguimos, de la forma indicada, entre hechos y objetos de la experiencia, tenemos que admitir, según Habermas, que *los hechos sólo son en apariencia correlatos objetivos de los enunciados*.

Así, esta objeción contra la teoría de la verdad como correspondencia nos remite, según Habermas, a la objeción lóg­ica que ya hizo Peirce contra el *carácter autocontradictorio de esa teoría*:

«Si al término "realidad" no podemos darle ningún otro sentido que el que vinculamos con los enunciados sobre hechos, y entendemos el mundo como suma de todos los hechos, entonces la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo podría determinarse a su vez mediante enunciados. La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lóg­ica del lenguaje, que es el único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla»<sup>34</sup>.

Y, sin embargo, dice Habermas, esa teoría descansa en una observación correcta: si los enunciados «reflejan» hechos y no se limitan simplemente a fingirlos o a inventarlos, entonces tales «hechos» tienen que estar dados de alguna manera; y precisamente ésta es la propiedad que poseen los objetos «reales», es decir, los objetos de la experiencia, los cuales «son algo en el mundo». Los enunciados han de ajustarse a los hechos y no los hechos a los enunciados:

«Esta dificultad desaparece si tenemos presente que los "hechos" sólo advienen al lenguaje en el ámbito de comunicación que es el discurso, es decir cuando, y sólo cuando, queda problematizada la pretensión de validez que los enunciados llevan aneja. En los contextos

<sup>32</sup> Pitcher, cit. por J. HABERMAS, *ibid.*, p. 117.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 118.

de acción nos informamos o nos transmitimos informaciones sobre objetos de la experiencia. Ciertamente que el contenido de la información se apoya en hechos, pero sólo cuando la información se pone en duda y pasa a discutirse acerca del contenido de esa afirmación desde el punto de vista de la posibilidad de que algo sea el caso, pero pudiera también no serlo, hablamos de “hechos”, que (a lo menos) un ponente afirma y que (a lo menos) un oponente pone en duda»<sup>35</sup>.

«Los hechos son deducidos de los estados de cosas; y por estados de cosas entendemos el contenido proposicional de afirmaciones cuyo contenido veritativo ha sido problematizado. Cuando decimos que los hechos son estados de cosas existentes, a lo que nos estamos refiriendo no es a la *existencia* de objetos, sino a la *verdad* de proposiciones, si bien estamos también suponiendo la existencia de objetos identificables de los que predicamos algo. El sentido de “hecho” o “estado de cosas” no puede aclararse sin hacer referencia a discursos en los que examinamos la pretensión de validez de las afirmaciones, dejada en suspenso (*Gedanken* en el sentido de Frege). *Pensamientos* sobre objetos de la experiencia no son lo mismo que *experiencias* o percepciones de objetos»<sup>36</sup>.

«Ciertamente que en el contexto de una argumentación también puede apelarse a experiencias. Pero la apelación metódica a la experiencia, por ejemplo, en un experimento, depende por su parte de interpretaciones, que sólo pueden acreditar su validez en un discurso. Las experiencias *apoyan* la pretensión de validez de los enunciados; a tal pretensión solemos atenernos mientras no se presenten experiencias disonantes. Pero “desempeñarse” sólo puede una pretensión de verdad mediante argumentos. Una pretensión *basada* en la experiencia no es en modo alguno todavía una pretensión *fundada*»<sup>37</sup>.

Habermas resume en tres tesis principales el resultado de estas consideraciones preliminares:

*Primera tesis:* Llamamos verdad a la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. Un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado.

*Segunda tesis:* Cuestiones de verdad sólo se plantean cuando quedan problematizadas las pretensiones de validez ingenuamente supuestas en los contextos de acción. En los discursos, en los que se someten a examen pretensiones de validez hipotéticas, no son, pues, redundantes las emisiones o manifestaciones acerca de la verdad de los enunciados.

*Tercera tesis:* En los contextos de acción las afirmaciones informan acerca de objetos de la experiencia; en los discursos se someten a discusión enunciados sobre hechos. Las cuestiones de verdad se plantean, por consiguiente, no tanto en lo tocante a los correlatos intramundanos del conocimiento referido a la acción, cuanto a los hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción. Sobre si un estado de cosas es el caso o no es el caso, no decide la evidencia de experiencias, sino el resultado de una argumentación. La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 120.

De esta manera, Habermas propone su *teoría consensual de la verdad*, si bien considera que, para prevenir malentendidos, quizá debería hablarse de una *teoría discursiva de la verdad*<sup>39</sup>:

«Según esta teoría sólo puedo (con ayuda de oraciones predicativas) atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que *pudiera* entrar en discusión conmigo *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho»<sup>40</sup>.

Es decir, según Habermas, la verdad no dice adecuación entre nuestros juicios (y sus correspondientes enunciaciones) y la realidad. No es tal supuesta adecuación la que justifica una determinada afirmación (o negación). Por el contrario, su justificación viene dada por la lógica del discurso, el ámbito de la lógica del lenguaje, único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla. Se trata, pues, de una *lógica autónoma*, no regida por fundamentos metafísicos, una *lógica «pragmática»*.

Algunas aclaraciones nos parecen pertinentes respecto de las precedentes afirmaciones. En primer lugar, distinción no supone necesariamente contraposición ni desvinculación entre los elementos distinguidos. En efecto, nos parece correcta la distinción entre hecho y objeto, si por hecho se entiende lo que atribuimos a la cosa, lo que decimos de la cosa, lo que conocemos de ella. Y si por objeto entendemos la cosa a la que le atribuimos algo, de la cual decimos esto o aquello.

La gnoseología tomasiana efectúa la distinción entre objeto material y objeto formal del conocimiento. Tal objeto formal no consiste en el enfoque desde el cual se mira la cosa, sino precisamente en lo que puedo ver de ella mediante tal particular enfoque. Es *lo que* conozco de la cosa, poco o mucho, clara u oscuramente. El objeto formal, una vez conocido, puede ser manifestado a través del lenguaje. De manera tal que el lenguaje expresa directamente las obras de nuestro intelecto e indirectamente los objetos que son conocidos mediante ellas.

Ahora bien, la distinción entre hecho y objeto, recogida en la epistemología habermasiana, realiza un triple proceso: en primer lugar, desprende el objeto formal de su sustrato material (el objeto «puro», de la cosa); en segundo lugar, desvincula el lenguaje de su referente material, lo cual lleva al tercer momento, en el que lo conocido de la cosa es recluido al ámbito del lenguaje y reducido a ser sólo lo que «se dice» de ella. En todo el proceso opera o bien un nominalismo o bien un con-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 119-121.

ceptualismo de base, puesto que a partir de él, nuestro conocimiento estará constituido por las «enunciaciones» (nominalismo) o por las «ideas que representan las enunciaciones» (conceptualismo). En ningún caso, desde esta perspectiva, el hombre logrará decir o pensar *lo que* o *cómo* las cosas realmente *son*. A su vez, intentará rescatarse la pérdida originaria de la función referencial del lenguaje invirtiendo el sentido del proceso: la referencia tendrá en el lenguaje su fuente constructiva.

Completaremos nuestro análisis, remitiéndonos al estudio que efectúa Maritain<sup>41</sup>. Según este autor, es preciso distinguir la cosa en cuanto cosa existente o capaz de existir por sí misma, y la cosa en cuanto objeto puesto ante la facultad de conocer y presente a ella (objeto formal). Los *objetos* como tales de nuestra inteligencia prescinden o hacen abstracción de la existencia actual y no implican de por sí sino una existencia *posible*; los *objetos* como tales de nuestros sentidos connotan por el contrario una existencia en acto y percibida *ut exercita* («como ejercida»), como puesta en el presente, si se trata de objetos de sentidos externos; sin determinación de tiempo (en un tiempo vago), si se trata de objetos de la imaginación; en el pasado, si se trata de objetos de la memoria.

La tragedia de la noética moderna comenzó cuando los escolásticos de la decadencia, y Descartes después de ellos, separaron el *objeto* de la *cosa*; la cosa venía a ser entonces un doble problemático oculto detrás del objeto.

Tomado pues el objeto como puro objeto, la cuestión consistirá en saber cómo explicar las conexiones estables y las regularidades presentadas entre ellos. La idea de que la ley de conexión entre las diferentes figuras que nuestros ojos perciben mirando, por ejemplo, esta mesa, desde diversos puntos de vista, se explica por la existencia de una *cosa*, que es precisamente esta mesa, aparecerá como una simple hipótesis explicativa entre otras igualmente posibles; y hasta algunos con Russell y Whitehead pensarán que, según el principio de economía (navaja de afeitar de Ockham), es mejor prescindir de esta hipótesis, lo cual equivale a desentenderse de toda causalidad material o subjetiva, y a reducir la realidad a una multitud de predicados sin sujeto, que se dispersan en el ancho cielo, y que uno pretende unir por leyes puramente formales. Otros, como E. Husserl, intentarán reabsorber la cosa misma y su existencialidad en la subjetividad trascendental, una de cuyas funciones será construirla dentro de sí; lo cual equivale asimismo a suprimir la cosa en el sentido auténtico de la palabra, la cosa extramental, metalógica.

Preciso es afirmar que todo eso es un error fundamental; la reflexión filosófica no debe ni reconstruir la cosa partiendo del objeto como una hipótesis necesaria, ni suprimir la cosa como hipótesis superflua, y hasta contradictoria en sí misma, sino que su deber es comprobar que *la cosa es dada con y por el objeto*, y que es un absurdo querer separarlos.

Usando la terminología tomista, diremos que la *cosa* es el *objeto material* del sentido y de la inteligencia, mientras que lo que llamamos aquí el *objeto* (a saber, por una parte lo coloreado, lo sonoro, lo frío, lo caliente, etc., y por otra el *quid*

<sup>41</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1978), pp. 152-159.

inteligible) es su *objeto formal*: ambos objetos, material y formal, son percibidos en un mismo e indivisible instante por una misma percepción<sup>42</sup>.

Todo acto de conocimiento (intelectualmente consciente) atestigua que las cosas suceden así, de suerte que si admitimos que el espíritu percibe verdaderamente un *objeto* válido por sí mismo y sobre el cual se mide, también debemos admitir, y en la misma medida, que percibe una *cosa* (actual o posible), un sujeto transobjetivo que se identifica con este objeto (o que es su fundamento u ocasión, si éste es un ser de razón). El ser, en efecto, (el ser encerrado en las cosas sensibles), es el primer objeto percibido por nuestra inteligencia. Esta aprehensión del ser es absolutamente primera y está implícita en todas nuestras aprehensiones intelectuales. En consecuencia, un objeto incapaz de existir (un ser de razón) puede muy bien ser concebido, pero a condición de ser referido al ser, o a objetos capaces de existir, es decir, a sujetos transobjetivos (posibles) que el espíritu convierte en objetos y al tenor de los cuales es concebido aquel objeto, y sin los cuales no habría podido ser construido por la inteligencia. Y si es dable extender la noción de ser a lo que no existe ni puede existir sino en el espíritu, es, en segundo lugar y a modo de imitación, porque un segundo empleo, impropio de esta noción primera, le hace significar —concebido a modo de ser— aquello que no es.

Si seguimos adelante en el análisis correcto del contenido inmediato del conocimiento, veremos, en el orden del conocimiento sensible, que el contenido de una percepción del sentido no es sólo tal cualidad sensible o tal estímulo, sino más bien, en cuanto podemos describir en términos inteligibles lo que pertenece a un plano de conocimiento no intelectual, cierta *cosa* que nos invade y solicita así nuestra actividad motriz. Si la oveja huye del lobo, no es, en expresión de Santo Tomás, porque el objeto coloreado percibido por ella ha herido su retina; es porque ha percibido en él a su «natural enemigo».

Todo esto supone que desde un principio los sentidos externos han ofrecido al animal no sólo su «sensible propio», y al mismo tiempo «sensibles comunes», tales como lo extenso, sino también, en estado completamente implícito y potencial —indiscernible para el sentido—, una *cosa* de la cual el *objeto* propio del sentido es un aspecto. Como razón de este hecho, los antiguos explicaban que el acto perceptivo del sentido externo desemboca o «se termina en la cosa misma», *termina-*

---

<sup>42</sup> Reproducimos aquí las observaciones de J. de Tonquédec a propósito de un sofisma demasiado frecuente, del cual se encuentra en Fonsegrive una fórmula característica: «El concepto de un objeto que sería al mismo tiempo en sí y objeto de conocimiento, es plenamente contradictorio [...] Porque decir objeto del conocimiento es decir conocido [...] Ahora bien, es evidente en absoluto que lo conocido, en cuanto conocido, no es en sí porque él es en cuanto conocido». J. de Tonquédec responde con razón: «Esta argumentación enteramente formal no prueba sino una cosa, y es: que ser en sí es diferente de ser conocido. Pero de que uno *no sea* el otro no se sigue que uno *excluya* al otro. Los conceptos difieren, pero no es “evidente en absoluto” que ambos no puedan realizarse juntos y en el mismo ser. Oponiendo igualmente otras abstracciones, se probaría también que “el concepto” de una luna a la vez redonda y brillante es “plenamente contradictorio”, porque la luna no es redonda “en cuanto brillante”. Lo conocido, en cuanto conocido, define la esfera de la lógica; lo conocido o más bien lo cognoscible, en cuanto ser extramental, define la esfera de lo real» (cit. por J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 157).

*tur ad rem*, y esto precisamente en cuanto la cosa existe fuera del que conoce, es decir, en cuanto ejerce *hic et nunc* una acción efectiva sobre los órganos sensoriales del cognoscente. Y en relación a la cosa así percibida hablaban de un *judicium sensus* (juicio del sentido), por el cual el sentido se adhiere al objeto percibido como a una realidad existente, y es capaz a la vez de engañarnos, cuando ha sido afectado de un modo diverso al de la realidad externa<sup>43</sup>.

La existencia no es un objeto sensible *per se*, pero si el sentido es incapaz de hacer aparecer o de «descubrir» la existencia como tal, lo que la inteligencia descubre (precisamente gracias a la percepción del sentido) y se dice a sí misma como existencia —como existencia no sólo posible sino en acto— es, sin embargo, percibido por él de hecho, pues está incluido en su objeto.

Si la existencia en acto de una cosa actualmente operante es así abarcada por la sensación, la existencia al menos posible de una cosa posible es igualmente abarcada por el conocimiento intelectual. En efecto, todo predicado significa no sólo tal determinación inteligible, sino *lo que tiene* tal determinación. La simple aprehensión intelectual, al percibir lo que llamo «triangular» o «músico», percibe *cierta cosa* (posible) que le es ofrecida como objeto bajo el aspecto formal en cuestión. Por otra parte, y sobre todo, el conocimiento intelectual se completa en el juicio, y ¿qué es el juicio sino un acto por el cual el espíritu declara idénticos *en la cosa*, o fuera del espíritu, un predicado y un sujeto que difieren *en cuanto a la noción*, o en su existencia intramental? Mediante el juicio realizo sobre mis nociones, en el seno de mi pensamiento, una operación que no tiene sentido sino porque se refiere a la manera como existen (al menos posiblemente) fuera de ella. *La función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple objeto significado al pensamiento, al plano de la cosa o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto.* Si no se admite que nuestros objetos de pensamiento son aspectos («inspectos») de cosas actuales o posibles, que cada uno de ellos contiene, por decirlo así, una carga ontológica o metalógica, la función propia del juicio resulta ininteligible.

En definitiva, el fundamento de la posibilidad del juicio no es ya «la unidad de la aperepción trascendental» (Kant), sino la unidad (de simple analogía o proporcionalidad) del trascendental ser. Por eso el juicio, ya se refiera a verdades racionales o a verdades de hecho, ya se oriente hacia lo «ideal» o hacia lo «real» (actual), es irreductiblemente *realista*.

Siendo el ser el dato primero del pensamiento, es imposible pensar un puro objeto separado de un envoltorio ontológico, digamos así, que contenga o pueda

---

<sup>43</sup> Así la lengua del afiebrado recubierta de una capa amarga percibe como amargas las bebidas dulces, porque los sentidos dan testimonio según son pasivamente afectados, se sigue que no somos engañados en el juicio por el cual juzgamos que sentimos algo. Pero por cuanto el sentido es a veces impresionado de una manera distinta a la realidad, se sigue que a veces nos da un testimonio no adecuado a la realidad. Por eso a veces el sentido no lleva al error acerca de la cosa, mas no acerca del mismo sentir (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* 1 q. 17 a. 2 ad 1um).

contener por sí la existencia, un puro objeto separado de un *ser por sí*, en el que el objeto de sensación o de intelección sea una determinación o un aspecto. Si este objeto no es un aspecto de una *cosa* conocida, será preciso entonces que llegue a ser un aspecto de la *cosa* cognoscente: las grandes doctrinas idealistas han realizado supremos esfuerzos para escapar a esta alternativa, pero han fracasado.

Los filósofos imbuídos en los principios cartesianos califican todo realismo auténtico de «realismo ingenuo». Tal ingenuidad consiste para ellos en comenzar por un acto de conocimiento de las cosas y no por un acto de conocimiento del conocimiento. Y es que el espíritu debe efectivamente elegir su camino desde el comienzo. Pero el primer acto de reflexión enseña que quien ha elegido según la naturaleza y sin rechazar la primera evidencia objetiva, ha elegido sabiamente. No se piensa lo pensado sino después de haber pensado lo pensable «apto para existir» (lo real al menos posible); lo primero que se piensa es el ser independiente del pensamiento. El *cogitatum* (lo pensado) del primer *cogito* no es *cogitatum*, sino *ens*. No se come lo comido, se come pan. Separar el objeto de la cosa, el logos objetivo del ser metalógico, es violar la naturaleza de la inteligencia, es desviarse a la vez de la primera evidencia de la intuición directa y mutilar la intuición reflexiva (esa misma intuición reflexiva sobre la cual se pretende cimentarlo todo) en el primero de sus datos inmediatos. El idealismo comienza a levantar el edificio filosófico con un pecado inicial contra la luz (hasta aquí Maritain).

En síntesis, Habermas es hereditario de la doctrina racionalista que separa la cosa del objeto, otorgándole al objeto las características que atribuye a los «hechos» y a la cosa las propiedades de los «objetos del mundo».

Por otra parte, la afirmación habermasiana pierde de vista el poder cognoscitivo del juicio y de la argumentación. De hecho, niega la relación intencional del concepto, el cual no es copia en sentido instrumental, sino signo formal del objeto conocido, en el cual y por el cual se conoce el objeto por él representado y cuya captación en cuanto signo requiere de un segundo movimiento de la inteligencia.

Dada tal intencionalidad, la verdad residirá en el juicio si une lo que en la realidad está unido o si separa lo que en la realidad está separado, y la falsedad residirá en unir lo que en realidad está separado o separar lo que en realidad está unido.

Por tanto, la verdad o falsedad lógica remite necesariamente a un ámbito «extra-lógico» en el cual halla su fundamentación. Pero este ámbito no puede ser el lenguaje, puesto que el lenguaje expresa nuestros conceptos, juicios y argumentaciones internas. Es más, el lenguaje tendrá, pensamiento mediante, la misma justificación que la lógica tiene. Esto es: una fundamentación inmediata en la capacidad abstractiva de la inteligencia, y una fundamentación mediata en la realidad que se abstrae.

Llamar a aquella lógica desvinculada de metafísica como «nueva lógica», «lógica pragmática» o «lógica del lenguaje» no hace sino describir un lenguaje girando en torno de sí mismo. ¿Puede, el lenguaje así concebido, proporcionar conocimiento alguno de la realidad? Pues bien, sólo si el lenguaje toma el lugar de la propia razón humana, la «lógica interna del lenguaje» podrá ser garantía de conocimiento.

Los argumentos obtendrán su fuerza justificativa de las condiciones requeridas para la comunicación que resultará, en consecuencia, «racional» sólo si ellas son satisfechas. En otras palabras, el error racionalista se traslada desde el ámbito subjetivo al inter-subjetivo del lenguaje.

### *Pretensiones de validez y racionalidad*

Según Habermas, hay por lo menos cuatro clases de pretensiones de validez que constituyen un plexo al que podemos llamar *racionalidad*. Esas clases son: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad<sup>44</sup>. Una teoría consensual de la verdad no sólo habrá de extenderse, pues, a la verdad de los enunciados, sino a la rectitud de los preceptos y valoraciones:

«Un juego de lenguaje que funciona, en el que se intercambian actos de habla coordinados, se ve acompañado de un “consenso de fondo”. Este consenso consiste en el reconocimiento recíproco de a lo menos cuatro pretensiones de validez, que los hablantes competentes han de entablar mutuamente en cada uno de sus actos de habla: se pretende inteligibilidad para las emisiones o manifestaciones, la verdad del contenido proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante expresa. Una comunicación (no estratégica, es decir, enderezada al entendimiento) discurre sin perturbaciones (sobre la base de un consenso “convertido en hábito”) si y sólo si los sujetos hablantes/agentes:

(a) hacen comprensible, así el sentido de la relación interpersonal (el cual puede expresarse en forma de una oración realizativa), como el sentido del contenido proposicional de su emisión;

(b) prestan reconocimiento a la verdad del enunciado hecho con el acto de habla (o de las presuposiciones de existencia del contenido proposicional al que el acto de habla hace mención);

(c) reconocen la rectitud de la norma, como cumplimiento de la cual puede considerarse en cada caso el acto de habla ejecutado;

(d) no ponen en cuestión la veracidad de los sujetos implicados»<sup>45</sup>.

Estas cuatro pretensiones de validez sólo se convierten en tema cuando el funcionamiento del acto de habla se ve perturbado y conmovido el consenso de fondo. Entonces aparecen preguntas y respuestas típicas: cuando la *inteligibilidad* de una emisión o manifestación se torna problemática, hacemos preguntas del tipo: ¿qué quieres decir con eso? ¿Cómo he de entender eso? ¿Qué significa eso? Las respuestas a tales preguntas las llamamos *interpretaciones*. Cuando se torna problemática la *verdad* del contenido proposicional de una emisión, hacemos preguntas del tipo: ¿son las cosas como tú dices? ¿Por qué es eso así y no de otra manera? A estas preguntas replicamos con *afirmaciones* y *explicaciones*. Cuando se torna problemática la *rectitud* de la norma que subyace al acto de habla, hacemos preguntas del tipo: ¿por qué has hecho eso? ¿Por qué te has comportado así? ¿Te es lícito

<sup>44</sup> Cfr. J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», cit., p. 121.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.

hacer eso? ¿No te deberías comportar de otra manera? A estas preguntas respondemos con *justificaciones*. Cuando, finalmente, en un contexto de interacción ponemos en duda la veracidad del prójimo, hacemos preguntas del tipo: ¿me estará engañando? ¿No se estará engañando a sí mismo? Pero estas preguntas no las dirigimos a la persona de la que hemos dejado de fiarnos, sino a un tercero. El hablante sospechoso de no veracidad, puede, a lo sumo, «ser interrogado», por ejemplo, en el curso de un proceso, o ser «traído a razón» en un diálogo psicoanalítico<sup>46</sup>.

No todas las cuatro pretensiones de validez se enderezan a ser desempeñadas o resueltas en un discurso. Las pretensiones de veracidad sólo pueden desempeñarse en los contextos de acción. La cuestión de si alguien expresa verdaderamente sus intenciones o si en sus emisiones manifiestas se limita simplemente a fingir las intenciones que se imputa o le imputamos (comportándose en realidad estratégicamente), es algo que habrá de mostrarse en sus acciones con tal que prosigamos nuestras interacciones con él por tiempo suficiente. Por eso Habermas distingue entre «veracidad», como pretensión de validez no susceptible de desempeño o resolución discursivos, y las pretensiones de validez discursivas que son la «verdad» y la «rectitud».

Respecto de la pretensión de inteligibilidad, cuando las reglas de formación del lenguaje del que uno de los hablantes se sirve resultan al otro tan oscuras que no entiende las oraciones emitidas (bien sea en el plano semántico, gramatical o incluso fonético), entonces pueden tratar ambos de llegar a un acuerdo sobre el lenguaje que quieren emplear en común. En este aspecto la inteligibilidad podría figurar entre las pretensiones de validez discursivas. Pero la diferencia es obvia. Las pretensiones de verdad y rectitud funcionan en el habla e interacción diarias como *pretensiones*, que se aceptan en atención a la *posibilidad* de que, en caso necesario, *pueden* desempeñarse discursivamente. La inteligibilidad representa, en cambio, mientras la comunicación discorra sin perturbaciones, una pretensión de validez fácticamente ya resuelta; no es simplemente una promesa. Por eso, continúa Habermas, la «*inteligibilidad*» se halla entre las *condiciones de la comunicación* y no entre las pretensiones de validez, discursivas o no discursivas, que se entablan en la comunicación<sup>47</sup>.

Según Habermas, ambas pretensiones de validez discursivamente desempeñables —la verdad y la rectitud— y que son, por consiguiente, por igual relevantes para una teoría consensual de la verdad, carecen de base directa en la experiencia. Esto las diferencia de la inteligibilidad y la veracidad:

«Las pretensiones de validez se distinguen de las vivencias de certeza por su intersubjetividad; no puede afirmarse con sentido que un enunciado sólo sea verdadero para un determinado individuo, que una persona sea veraz en sus manifestaciones sólo para algunos individuos. En cambio, la certeza de una percepción, paradigma de la certeza en general, sólo se da para el sujeto percipiente y para nadie más. Ciertamente que diversos sujetos

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 123.

pueden compartir la certeza de que han hecho una determinada percepción; pero entonces tienen que decirlo, es decir tienen que hacer la misma afirmación. Una pretensión de validez es algo que presento como algo susceptible de comprobación intersubjetiva, una certeza es algo que sólo puedo expresar como algo subjetivo si bien puede servir de ocasión para poner en cuestión pretensiones de validez disonantes. Una pretensión de validez la entablo, una certeza la tengo. Esta distinción es importante en lo concerniente a que precisamente las dos pretensiones discursivas de validez (verdad y rectitud) sólo *mediatamente* se fundan en la experiencia»<sup>48</sup>.

«El saber y las convicciones extraen su «fuerza» de las razones que ya he dado o que puedo dar (o que a lo menos pienso que puedo dar). Directamente estas “certezas” se basan en la argumentación y no en la experiencia, si bien los juicios empíricos de percepción o los enunciados de observación pueden, naturalmente, entrar en la argumentación. Mediamente el saber y la pretensión de verdad aceptada pueden muy bien basarse en la certeza sensible, de forma similar a como las convicciones y las pretensiones de rectitud aceptadas pueden basarse en la certeza que acompaña al creer (a saber: en la certeza de los participantes en un discurso práctico de que, al considerar adecuadas determinadas interpretaciones de sus necesidades, no se están engañando sobre sí mismos). Los actos de saber y de convicción, que expresan el reconocimiento de pretensiones de verdad y rectitud susceptibles de desempeño discursivo sólo tienen en la experiencia, como hemos dicho, una base. Se ven acompañados de un tipo de “vivencia de certeza”, que sólo se debe a la experiencia de la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Y así como a esta experiencia no la llamamos normalmente experiencia, así también esa certeza se aleja de la forma paradigmática de la certeza sensible, que siempre expresa algo inmediato»<sup>49</sup>.

Si la rectitud, junto con la verdad, puede calificarse de pretensión de validez susceptible de desempeño discursivo, de ello concluye Habermas que la rectitud de una norma puede someterse a examen lo mismo que la verdad de los enunciados. Pero la fundamentación de preceptos y valoraciones correctos se distingue de la fundamentación de enunciados verdaderos en la forma de la argumentación. En los discursos prácticos, las condiciones lógicas bajo las que cabe alcanzar un consenso racionalmente motivado, son distintas que en los discursos teóricos<sup>50</sup>.

En efecto, según Habermas, la rectitud de acciones particulares (o de actos de habla particulares) deriva de la legitimidad de las normas subyacentes. Cuando se pone en cuestión una orden dada legítimamente, ésta puede justificarse haciendo referencia a una norma vigente, que otorga el correspondiente poder de mando. Es la rectitud de tales normas fácticamente reconocidas la que puede ser objeto de fundamentación. Son las pretensiones de validez de las normas existentes, pretensiones que vienen formuladas en oraciones de deber, las que se convierten en objeto de los discursos prácticos (y no las pretensiones de validez de los actos de habla regulativos). Ciertamente que en el tránsito de la acción al discurso práctico las pretensiones de validez fácticamente reconocidas de las normas, al igual que las

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 127.

pretensiones de validez ingenuamente reconocidas de las afirmaciones, quedan transformadas en pretensiones de validez hipotéticas, de modo que las correspondientes normas pueden considerarse como «puestas» (y sustituibles). En el discurso las normas quedan a disposición desde el punto de vista de si deben tener vigencia o no<sup>51</sup>.

Para los estados empíricos acerca de los que discutimos como «estados de cosas» dejando en suspenso su existencia, Habermas introduce el término «hecho»; para las normas sobre las que discutimos dejando en suspenso su validez, propone la expresión «propuesta normativa». En ambos casos se abre un discurso, sea con la (controvertible) afirmación de que  $p$  (siendo  $p$  un enunciado) o con la (controvertible) recomendación de que  $m$  (siendo  $m$  un precepto general). Las recomendaciones (o advertencias) cuando se las hace en discursos, implican, del mismo modo que las afirmaciones, pretensiones de validez hipotéticas.

A la pretensión de validez de las afirmaciones, ingenuamente reconocida en contextos de acción, corresponde la vigencia o validez fáctica de las normas. A la pretensión de verdad de los enunciados acerca de estados de cosas (hechos), que pueden existir o no existir, tematizada en los discursos teóricos, corresponde la pretensión de rectitud, tematizada en los discursos prácticos, que las recomendaciones entablan en favor de preceptos que afectan a todos y a los que es posible deba prestarse vigencia (y que en cuanto rigen fácticamente, representan normas reconocidas). A un hecho debe corresponderle (por lo menos) una afirmación justificada (o un enunciado verdadero); a una norma que en circunstancias dadas debe regir, debe corresponderle (por lo menos) una recomendación justificada (o mandato correcto). Ciertamente que una norma fácticamente vigente, no por eso tiene la razón de su parte, y normas correctas puede que no lleguen a alcanzar vigencia fáctica. De ahí que los resultados de los discursos prácticos, en los que se demuestra que la pretensión de validez de normas fácticamente reconocidas no puede en realidad desempeñarse o que normas cuya pretensión de validez sería susceptible de desempeñarse con argumentos no están en realidad vigentes, se comporten críticamente frente a la realidad (es decir, frente a la realidad simbólica de la sociedad), mientras que los discursos teóricos no pueden dirigirse contra la realidad (naturaleza) misma, sino contra afirmaciones falsas acerca de la realidad<sup>52</sup>.

### *Objetividad y verdad*

Habermas argumenta del siguiente modo contra las teorías trascendentales de la verdad, en las cuales se manifiesta, a su entender, la confusión entre objetividad y verdad:

«Por mi parte, voy a defender la tesis de que la verdad pertenece categorialmente al mundo de los “pensamientos” (en el sentido de Frege) y no al de las percepciones. Como las

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, p. 129.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, p. 130.

percepciones en cierto modo no pueden ser falsas, en el plano de ellas la cuestión de la verdad no puede ni siquiera plantearse. Puede que me haya podido equivocar en una (supuesta) percepción (entonces, o no era esa percepción, o no se trata en absoluto de percepción alguna); pero tales equivocaciones pueden aclararse sin más, a saber: reiterando la percepción: "¿No crees que la casa de al lado esté ardiendo? ¡Ve y convéncete tú mismo!" En este caso el oponente ha puesto en cuestión una percepción; sospecha que el otro se ha equivocado. Su duda no se refiere *directamente* a la no verdad del correspondiente enunciado de que la casa de la esquina esté ardiendo, si bien ese enunciado tiene que ser falso en la medida en que le subyace un error de los sentidos. Las cuestiones de verdad sólo pueden convertirse en tema cuando la duda ya no se dirige contra percepciones (duda que puede eliminarse repitiendo la percepción), sino directamente contra la verdad del enunciado, es decir, cuando una pretensión de validez (que sólo puede desempeñarse mediante argumentos) se torna problemática.

Conocimientos ejemplares, con ayuda de los cuales podemos aclarar el sentido de la verdad, no son las percepciones o los enunciados singulares en que se comunican percepciones, sino los enunciados universales, negativos y modales; en éstos se expresa lo específico del conocimiento, a saber: la organización conceptual del material de la experiencia. El conocimiento, que trae experiencias a concepto, se expresa en oraciones que en modo alguno reflejan directamente percepciones. Su pretensión de validez está, por tanto, referida a la argumentación. La certeza sensible o la objetividad de la experiencia no son modelos adecuados de la verdad [...] las teorías trascendentales de la verdad [...] pasan por alto la distinción entre objetividad y verdad»<sup>53</sup>.

«Mi tesis es: las experiencias se presentan con la pretensión de *objetividad*; pero ésta no es idéntica a la *verdad* del correspondiente enunciado. La objetividad de la experiencia puede entenderse en el sentido de un pragmatismo de orientación trascendental. La estructura categorial de los objetos de la experiencia posible hace posible la objetividad de la experiencia; la objetividad de una determinada experiencia se acredita en el éxito, susceptible de control, de las acciones que se basan en esas experiencias. La verdad, es decir, el derecho que asiste a la pretensión de validez implícitamente entablada con las afirmaciones, se muestra, en cambio, no en acciones susceptibles de venir controladas por el éxito que nos procuran, sino en argumentaciones que nos permiten *desempeñar* discursivamente esa pretensión de validez. Esto puede explicarse también recurriendo a los enunciados singulares que expresamente no considero paradigma de conocimiento. Una afirmación (esta pelota es roja) que se hace en un contexto de acción, implica una pretensión de validez (es decir, *supone* la verdad de la proposición expresada), pero *tematiza* una experiencia con un objeto en el mundo: afirma una experiencia, no un pensamiento. La misma afirmación puede convertirse en elemento de un discurso. Entonces cambia su sentido: *tematiza* un estado de cosas con vistas a una pretensión de validez hecha explícita y puesta en cuestión, y *supone* que ese estado de cosas, si existe, puede confirmarse mediante experiencias. Sin embargo, al afirmar un estado de cosas *no* estoy afirmando una experiencia»<sup>54</sup>.

Esta consideración justifica, según Habermas, una ulterior distinción entre el sentido categorial de la validez de un enunciado y el sentido de la pretensión discursiva de la correspondiente afirmación:

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 133.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 133-134.

«El sentido categorial de la validez de un enunciado se mide por la estructura del ámbito objetual abierto por un *a priori* de la experiencia, ya sea pragmático (cosas y sucesos) o comunicativo (personas y sus manifestaciones); el sentido de la pretensión discursiva de validez se mide, en cambio, por las condiciones de la situación ideal de habla, exigidas por el *a priori* de la argumentación y supuestas a la hora de proceder a fundamentar, bajo las que tal pretensión de validez puede resolverse o desempeñarse»<sup>55</sup>.

Tal interpretación acompaña la concepción que se tenga acerca del progreso científico. Coherentemente con su punto de partida, su distinción entre hechos y objetos de la experiencia, no permite a Habermas sino recluir el progreso científico al ámbito de la lógica del lenguaje:

«Si queremos entender el progreso científico como un desarrollo crítico de lenguajes teóricos que a largo plazo interpretan de forma cada vez 'más adecuada' los ámbitos objetuales precientíficamente constituidos, la identificación de verdad y objetividad no puede menos que plantear dificultades. Pues si las pretensiones de verdad no se desempeñasen mediante argumentación, sino mediante experiencias, los progresos teóricos dependerían de la producción de nuevas experiencias y no de nuevas interpretaciones de *las mismas* experiencias. Más plausible es la idea de que la objetividad de una experiencia no asegura la *verdad* de la correspondiente afirmación, sino sólo la *identidad* de una experiencia en la diversidad de sus posibles interpretaciones»<sup>56</sup>.

#### *Pretensiones de validez y vivencias de certeza*

Según Habermas, las teorías que quieren fundar la pretensión de validez de las afirmaciones empíricas en la certeza que acompaña a nuestras percepciones, interpretan la relación de verdad conforme a la relación de copia o semejanza sugerida por el modelo de la visión. Esta interpretación, afirma, no acierta con el sentido pragmático de la verdad, pues las imágenes pueden ser más o menos parecidas al original que tratan de representar, mientras que un enunciado que es verdadero, no puede ser más o menos próximo o parecido a la realidad: la verdad no es una relación comparativa. Esta diferencia se torna clara, dice, cuando se comparan simulaciones técnicamente realizables de fragmentos de la realidad con teorías sobre esos fragmentos de la realidad. Los modelos simuladores pueden ser más o menos próximos a la realidad y pertenecen categorialmente al mismo ámbito objetual que aquello de que son modelos; las teorías sobre un ámbito objetual fundan, en cambio, ya sea enunciados verdaderos o enunciados falsos y no pueden pertenecer categorialmente ellas mismas a ese ámbito objetual<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 134.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 135.

Tampoco la versión debilitada de esa relación de copia, a saber: la relación de correspondencia que se entiende como una correspondencia no icónica y biunívoca entre elementos del enunciado y elementos del ámbito objetual, resulta, según Habermas, adecuada para una interpretación de la relación de verdad; pues los hechos no pertenecen al sistema de experiencias referidas a la acción, sino, inseparablemente de los enunciados en los que quedan reflejados, a los contextos de posible argumentación. En este sentido se expresa P. Gochet:

«Este estudio nos ha confirmado, en efecto, que el hecho, contrariamente al suceso, no puede alcanzarse sino por mediación del lenguaje y que es lógicamente inseparable de la frase que lo formula»<sup>58</sup>.

Ahora bien: ¿en qué ámbito ubicaría Habermas al conocimiento mismo? Si admite que pertenece al ámbito de los objetos de la experiencia, toda teoría del conocimiento no será sino teoría acerca de los hechos del conocimiento, puesto que pretenderá que sus afirmaciones sean susceptibles de desempeño discursivo. Si los objetos tienen un *estatus* distinto al de los hechos, ¿qué hace pues, su teoría consensual de la verdad si pretende que el conocimiento mismo resulte bajo las circunstancias exigidas para la comunicación? ¿Acaso la teoría consensual de la verdad no trata de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde, según Habermas, cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla? Y, según él, ¿no es vano todo intento de romper ese ámbito? ¿Por qué el consenso racional autoriza, y sólo él, traspasar los límites tan cuidadosamente marcados entre los ámbitos distinguidos?

La pretensión de validez implicada en una afirmación no puede tampoco quedar desempeñada mediante evidencias relativas a certezas no sensibles (en cuanto a la certeza sensible propia de la percepción ya vimos que para Habermas no entra en el plano de la discusión discursiva). Según el autor, la impracticabilidad de este programa (contra Husserl y su teoría de la verdad basada en la evidencia en el cumplimiento de intenciones) queda patente en la tentativa de probar para los enunciados universales la existencia de una intuición no sensible (o categorial), en que los elementos universales pudieran darse por sí mismos. Y también los enunciados singulares (los llamados juicios de percepción) contienen a lo menos una expresión universal (a saber: uno de los predicados relativos a disposiciones, medida, relación o sensación, permitidos en los lenguajes observacionales), cuyo contenido intencional no puede quedar cumplido por las evidencias suministradas por un número finito de observaciones particulares. Los significados de las palabras y oraciones, como Wittgenstein mostró analizando la introducción de reglas mediante ejemplos, tienen siempre, afirma Habermas, un excedente de universalidad que por principio va más allá de todos los posibles cumplimientos particulares<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Cit. en *ibid.*, p. 135.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, p. 136.

En este sentido, Habermas ubica la llamada «certeza no sensible» como la vivencia de certeza a la que le corresponde la intención de «entender algo», propia, a su vez, de la inteligibilidad, que es, como vimos, condición de la comunicación<sup>60</sup>. Al respecto, afirma:

«Entender un objeto simbólico significa que he adquirido aquella competencia de regla que me permite probar (llegado el caso repitiendo las operaciones) si ese producto está correctamente generado. La vivencia de certeza que acompaña a tal acto de entender, o bien es tan obvia que no resalta como momento especial (por ejemplo, en las emisiones de rutina en nuestra lengua materna), o cobra el rango de una intuición ejemplar o paradigmática (como ocurre en el caso de las proposiciones matemáticas sencillas). En ambos casos la fuerza garantizadora de certeza que posee la comprensión brota de que ese objeto simbólico que entendemos, somos nosotros mismos quienes lo hemos producido conforme a reglas o quienes al menos lo hemos reconstruido, y plenamente lo entendemos merced precisamente a esta transparente historia de su nacimiento.

En este proceso interviene la experiencia en la medida en que la comprensión de símbolos se basa directamente en la percepción de signos. El acto de comprensión, dependiente de la percepción de signos, se ve acompañado por vivencias de certeza de un tipo al que vamos a llamar *certeza no sensible*<sup>61</sup>.

«La certeza no sensible que asociamos con los actos de comprensión está inmunizada incluso contra la posibilidad de descubrir una equivocación a posteriori. Si a posteriori me percató de que no entendí algo o que no lo entendí correctamente, aquello que entendí, si es que en general entendí alguna cosa, no puede haber sido falso: simplemente entendí otra cosa. El error se produjo en el plano de la identificación del objeto, no en el plano de la aprehensión del objeto mismo (que uno siempre pudo identificar mal)»<sup>62</sup>.

Según Habermas, en general, al reconocimiento de una determinada pretensión de validez, le sigue una determinada intención:

«[Un sujeto] “entiende” trivialmente un producto simbólico generado conforme a reglas, tan pronto como se cumple la ‘inteligibilidad’ como condición que es de la comunicación. Alguien “sabe” algo sobre un objeto de la experiencia (o sabe un hecho) cuando acepta la pretensión de verdad de una afirmación. Está “convencido” de la rectitud o adecuación de una norma, cuando reconoce la pretensión de validez de las correspondientes recomendaciones en la elección de esa norma. Finalmente, una persona “cree” a alguien si lo tiene por veraz en sus manifestaciones. Con todas estas “intenciones” se asocian vivencias de certeza, pero en un sentido inespecífico»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 124. Nótese que para Habermas, la certeza que acompaña a la comprensión de un producto simbólico siempre tiene como base la comprensión lingüística del mismo o su inteligibilidad, como si la comprensión lingüística misma no exigiera la formación de concepto alguno o el recuerdo de alguna conceptualización previa. Esto equivale a suprimir el proceso de abstracción por el cual el hombre llega a la formación de conceptos, por el proceso de adquisición de la competencia lingüística o competencia de regla para la adecuada formación y comprensión de símbolos y, consecuentemente, bajo esta perspectiva, toda comprensión simbólica supone que el sujeto es capaz de reconstruir la «historia» del nacimiento de tal significado. Veremos luego que, en concordancia con estos supuestos, tampoco la inducción consistirá en una intuición intelectual sino en la reconstrucción del lenguaje.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, p. 125.

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, p. 126.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, p. 123.

Es decir, ninguna evidencia suministrada por la experiencia, ya se traten de certezas sensibles o no sensibles, son válidas para sustentar una afirmación. Si lo cuestionado —tematizado en términos habermasianos— es precisamente el valor de verdad de una afirmación, esto sólo puede resolverse mediante argumentaciones que permitan desempeñar discursivamente esa pretensión de validez.

Habermas argumenta, según vimos, que la certeza no sensible no puede ser considerada a la hora de discutir la pretensión de verdad de una afirmación puesto que no hay correspondencia entre las características propias de los símbolos comprendidos y los objetos reales. Hay en los símbolos, dice, un «excedente de universalidad» que va más allá de todos los posibles cumplimientos particulares. Creemos que tales afirmaciones retoman la posición nominalista y conceptualista, las cuales coinciden en confundir el concepto universal con la clase o colectivo, por lo cual son pertinentes algunas aclaraciones al respecto.

Las hipótesis nominalista y conceptualista coinciden en afirmar que ninguna naturaleza real puede ser universal, porque en la realidad extramental todo es singular y concreto<sup>64</sup>. Los conceptos y las palabras no significan una naturaleza real, y por consiguiente *a parte rei* (de parte de la cosa) sólo corresponde a ellos una colección de individuos. El universal es un mero *flatus vocis* (soplido de la voz), un mero sonido oral, sin significación siquiera. Por ejemplo, el concepto y término «hombre» no significa una cierta naturaleza y los sujetos en los cuales esa naturaleza se realiza, sino sólo significa una colección de individuos; todo concepto sería un colectivo.

Veamos ahora cómo el realismo tomista es capaz de responder a las objeciones que esta línea plantea:

— El concepto universal es uno o múltiple; si es múltiple, significa una colección de individuos, y si es uno, no puede significar nada real, pues como uno es incapaz de existir y lo real es lo que puede existir.

*Respuesta:* el concepto es uno pero no con unidad real sino con unidad de razón y de precisión de los inferiores. El sujeto material de esa unidad existe realmente y es el singular pero en un estado diferente al que tiene en el concepto. Esto basta para que la naturaleza expresada por el concepto se diga real, pues es capaz de existir aunque en otro estado.

— Todos los individuos de los cuales se predica el universal, son idénticos con él y por consiguiente serían idénticos entre sí. Si Pedro es hombre y Juan es hombre, Pedro es Juan.

*Respuesta:* la naturaleza universal es sólo virtualmente múltiple en el sentido de que es comunicable a muchos y, por consiguiente, de la identidad de ella no se sigue la identidad de los individuos entre sí. La unidad que liga a los individuos no

---

<sup>64</sup>Cfr. D. CARDOZO BIRITOS, *Lógica y ser* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1963), pp. 38-41 y 36); y A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 11a. ed. (Madrid: Rialp, 1981), pp. 102-104.

es unidad real sino comunidad de naturaleza o sea, unidad de semejanza y conveniencia. No son entitativamente uno sino sólo semejantes entre sí y convenientes en una naturaleza considerada por el intelecto como única en virtud de la abstracción.

— La naturaleza universal desciende una parte a un individuo y otra parte a otro y, entonces, cada individuo no agotaría la naturaleza. Así, el individuo Pedro, por ej., no agotaría la naturaleza humana, no sería totalmente hombre. Si decimos, en cambio, que la naturaleza desciende toda a cada individuo, sucedería que un solo individuo agotaría la naturaleza.

*Respuesta:* en la división integral, cualquier parte es menor que el todo y sólo la suma de las partes da el todo; pero en la división del universal en sus partes subjetivas o comunicación de la naturaleza a los individuos, cualquier parte subjetiva se adecúa al todo pero no en cuanto a la extensión sino en cuanto a la comprensión de la naturaleza considerada.

— Si realmente existiera esa naturaleza única expresada por el universal, sería corruptible o incorruptible. Si lo segundo, cada individuo sería eterno: pongamos por ejemplo, si la naturaleza humana fuera incorruptible cada hombre sería eterno. Si corruptible, entonces la naturaleza sería también generable y tendría existencia real como cosa.

*Respuesta:* las pasiones propias de una naturaleza le convienen en cuanto naturaleza común, pero el ejercicio de ellas sólo conviene a los individuos. Así, la corruptibilidad conviene a la naturaleza humana en común pero sólo los individuos se corrompen realmente.

En la hipótesis nominalista y conceptualista, el concepto se reduce a *clase*, pues sólo queda en pie una de sus dos cualidades, la extensión, y se descuida la comprensión.

La *comprensión* de un concepto es su mayor o menor amplitud respecto de las notas necesarias que constituyen el contenido intrínseco de ese concepto. Así, las notas del concepto «hombre» son «animal» y «racional», o, en forma más analizada «sustancia», «cuerpo», «animado» («viviente»), «animal» y «racional». Por el contrario, por *extensión* de un concepto se entiende su mayor o menor amplitud respecto de otros conceptos o entes singulares de los que puede predicarse ese concepto. Así, el concepto «animal» abarca en su extensión a todas las especies animales (hombres, caballos, perros, etc.) y a todos los animales singulares (este hombre, este perro, este caballo, etc.). Pues bien, nos preguntamos aquí cuál de las dos cualidades del concepto es determinante.

La extensión es infinita, porque incluye los individuos actuales y posibles. Por ejemplo, el concepto «gato» incluye en su extensión los gatos que murieron, los que están vivos, los que van a nacer y los que podrían nacer. Y lo mismo ocurre con cualquier otro concepto. Sin embargo, decimos que «animal es más extenso

que gato». ¿Cómo se entiende esto? Porque para hacer tal afirmación no ha habido más remedio que tener en cuenta la comprensión de los conceptos que se compararon. Vemos pues, que la comprensión es la cualidad determinante y la que funda y explica la extensión que un concepto tenga.

Se advierte de esta forma que la hipótesis nominalista y conceptualista es insostenible, pues no resiste a la prueba de la predicación: cuando ponemos el término como predicado, por ejemplo, «Pedro es hombre» lo que estaríamos expresando según aquella hipótesis es «Pedro es una colección de individuos», porque si lo que un concepto significa es sólo su extensión, es decir, el ser «una colección de individuos», cada individuo de los que ese concepto se predicara sería una colección de individuos, lo cual resulta evidentemente absurdo. Igualmente, si colocamos el universal como sujeto de una proposición indefinida de predicado accidental, por ejemplo, «el hombre entró», el sentido nominalista tendría que ser «todo hombre entró» o «todo lo que es hombre entró» y sabemos por lógica menor que el sujeto de una indefinida de predicado accidental supone particularmente. Además, la proposición «Todo lo que es hombre entró» no expone lo que queremos decir con «el hombre entró». Por último, si lo único que calificara al concepto fuese la extensión, tampoco podría compararse un concepto con otro (puesto que las extensiones son infinitas).

Por consiguiente, el *universal* no puede ser un nombre o concepto colectivo que exprese sólo la extensión o una colección de individuos —a lo que se reduce la «clase»—, sino que es una *unidad mental que expresa una naturaleza abstraída de sus condiciones de existencia*. Esta naturaleza que el universal significa es real y única: única no con unidad real sino con unidad virtual y de precisión. Real, no en el sentido de que como universal existiera en acto *a parte rei*, sino porque es capaz de existir, bajo otro estado: el de singularidad, y esto basta para que se la llame real, ya que absolutamente hablando, real es lo que puede existir (lo contrario es de razón).

Como *corolario* de esta tesis podemos afirmar que *tanto la singularidad como la universalidad son cualidades accidentales de la naturaleza*, no pertenecen a su esencia. Si una naturaleza fuera por esencia universal, no podría ser nunca una como lo es en el singular, o bien cada individuo sería universal; y si, en cambio, fuera por esencia singular, no podría ser una unidad comunicable a muchos o universal, no podría diversificarse. Así pues, la universalidad y la singularidad pertenecen a la naturaleza no en razón de su esencia sino en razón de su estado. A la naturaleza podemos hallarla en tres estados:

— *Estado de indiferencia o de soledad*, es el que le corresponde en sí misma, cuando se consideran sólo sus predicados esenciales. Este estado es el que se expresa en la definición. En tal caso no es ni universal ni singular, pues, como vimos, estas cualidades no están dentro de sus predicados esenciales sino que son accidentales. Así, por ejemplo, cuando definimos al hombre como «animal racional», no incluimos en la definición ni «singular» ni «universal».

— *Estado de universalidad o de unidad comunicable a muchos*, es el que tiene en nuestro entendimiento, y lo tiene en virtud de la abstracción operada por él.

— *Estado de singularidad*, es el que tiene en la existencia real, es decir, en los individuos en los cuales se realiza.

La naturaleza universal que está en la realidad individualizada, se encuentra, en cambio, universalizada en la mente. Es decir que si se toma un concepto universal cualquiera, convendrá distinguir en su estructura lo que es en él una *naturaleza universal* y lo que es la *universalidad de esta naturaleza*. *Tal naturaleza universal es un ser real si es capaz de existir fuera de la mente*, si bien revestida de singularidad y concreción, pues, repetimos, real es todo aquello a lo que no le es imposible existir. Lo que no es real es su universalidad, puesto que, si la naturaleza existe fuera de la mente, existe siempre contraída y singular. En efecto, *la universalidad es un ente de razón* —una relación de razón—.

Conviene advertir:

1) *que la singularidad y concreción no pueden hacer que un ser de razón se torne real*. Si la naturaleza fuera absolutamente incapaz de existir, es decir, si fuese un ente de razón, no podría concretarse en un ser singular; mas si puede en principio existir, en las condiciones que fueren, es ya, por su misma esencia, un ente real posible, esto es, algo que debe su posibilidad a su propia esencia, no a la concreción de que ésta tendrá que revestirse cuando se haga actual y efectivamente existente. La concreción es condición de la existencia en acto, pero esta existencia en acto supone la existencia posible.

1) *que, tampoco, la universalidad puede hacer que lo que es real se convierta en un ente de razón*. El hecho de que la naturaleza que existe fuera de la mente, se revista en ella de universalidad no cambia la índole real que por sí misma tiene; ya que este revestimiento es sólo un accidente y un estado que no puede cambiar la estructura interna de aquello a lo que afecta.

### *Lógica del discurso*

Según Habermas, la teoría consensual de la verdad se ve expuesta a dos objeciones centrales. Contra las teorías pragmáticas de la verdad, que se refieren al proceso de entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción, se ha hecho siempre la objeción de que la verdad no debe confundirse con los métodos de obtención de enunciados verdaderos: «La verdad no debería confundirse con asuntos relativos a cómo se obtiene o a cómo se llega a ella. Obtener una verdad es una noción, «ser verdadero» es una noción muy distinta»<sup>65</sup>. Esta objeción, dice, no afecta a la teoría que él defiende:

«La afirmación de que la verdad y la rectitud son pretensiones de validez discursivamente desempeñables de las emisiones o manifestaciones hace ciertamente referencia a la práctica de la argumentación en general, pero en modo alguno a métodos determinados de obtención de enunciados verdaderos o normas correctas. Por así decirlo, a la propia natura-

<sup>65</sup> R. M. Martín, cit. por J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 139.

leza de las pretensiones de validez pertenece el poder ser desempeñadas. Y aquello mediante lo que pueden ser desempeñadas, es precisamente lo que constituye su sentido. [...] El sentido de esta clase de pretensiones remite a un señalado modo de comprobación, que tales pretensiones han de ser capaces de resistir. Y naturalmente, la "forma de acción" que es la producción argumentativa de un consenso, mediante el que queda desempeñada una pretensión discursiva de validez, no puede ser externa al sentido de la verdad y la rectitud»<sup>66</sup>.

El precedente argumento habermasiano está viciado de circularidad. En efecto, si la verdad y la rectitud son pretensiones de validez discursivamente desempeñables, y tal afirmación puede defenderse discursivamente, luego tal afirmación es verdadera. El problema reside precisamente en la primera premisa. Ella es un postulado que no ha demostrado sino que es consecuencia de su infundada distinción entre hechos y objetos. Pues el poder desempeñarse en un discurso no es aquello en lo que consiste la verdad. En todo caso, una afirmación, por el hecho de ser ya verdadera, será capaz de desempeñarse discursivamente, de lo contrario, por más que se intente, si no es verdadera, el discurso será inútil, o erróneo.

Por otra parte, cuando afirma que a la propia naturaleza de las pretensiones de validez pertenece el poder ser discursivamente desempeñadas ¿cómo considera a las mismas pretensiones de validez? Si las considera objetos, estará describiendo sólo lo que de ellas dice cuando afirma que les pertenece el poder ser desempeñadas discursivamente. ¿Cómo puede, sin más, afirmar que tales pretensiones *son* de tal manera, sin remitirse al contexto exclusivo de su argumentación sobre los hechos que se le atribuyen?

Según Habermas, más grave es la segunda objeción, que se refiere a la confusión entre la verdad y el procedimiento empleado para hallarla:

«Si por "consenso" entendiéramos todo acuerdo que se produce contingentemente, es claro que no podría valer como criterio de verdad<sup>67</sup>. De ahí que el concepto de "resolución discursiva" o "desempeño discursivo" sea un concepto normativo; el acuerdo a que llegamos en los discursos tiene que ser un *consenso fundado*<sup>68</sup>. Este vale como criterio de verdad, pero el significado de la verdad no consiste en la circunstancia de que se alcance un consenso, sino en que en todo momento y en todas partes, con tal que entremos en un discurso, pueda llegarse a un consenso en condiciones que permitan calificar ese consenso de consenso fundado. Verdad significa *warranted assertibility*»<sup>69</sup>.

Ahora bien, si como criterio de verdad sólo se permite un consenso fundado, la teoría consensual de la verdad se ve envuelta en una contradicción, afirma Haber-

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> «Hablar de criterio de verdad puede conducir a confusiones. La teoría consensual explica el significado del concepto de verdad, para lo cual recurre ciertamente a un procedimiento, pero no de hallazgo de la verdad, sino de resolución o desempeño de pretensiones de verdad» (McCarthy, cit. por J. HABERMAS, *op. cit.*, *ibid.*).

<sup>68</sup> Según ya señaláramos, «Quizá, para prevenir malentendidos, debería hablarse de una teoría discursiva de la verdad en vez de una teoría consensual de la verdad» (J. HABERMAS, *op. cit.*, *ibid.*).

<sup>69</sup> *Ibid.* Se trata de una formulación de R. M. Martín apoyada en Dewey (c. r. *ibid.*, p. 140).

mas. Las condiciones bajo las que un consenso puede considerarse real o racional y, en todo caso, garantizador de verdad, no pueden hacerse a su vez depender de un consenso:

«Parece que un consenso, para poder garantizar la verdad de enunciados puestos en cuestión, está sometido aún a condiciones cuyo cumplimiento no puede orientarse a su vez por un consenso (K. Lorenz)»<sup>70</sup>.

Esta objeción es correcta, según Habermas. Veamos cómo intenta salvarla:

«Si el sentido de la verdad consiste en la posibilidad de llegar en los discursos a una decisión positiva acerca de la justificación de una pretensión de validez problematizada, y si la decisión a que discursivamente se ha llegado sólo puede producirse en forma de un consenso alcanzado argumentativamente, entonces hay que mostrar en qué consiste la fuerza generadora de consenso de un argumento; pues no puede consistir en el simple hecho de poder llegar argumentativamente a un acuerdo, sino que este hecho ha menester él mismo de explicación.

La teoría consensual de la verdad pretende explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de las experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera. El resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la "fuerza del mejor argumento". A esta fuerza es a lo que llamamos *motivación racional*. Tiene que ser aclarada en el marco de una lógica del discurso [...]»<sup>71</sup>.

«La lógica del discurso se distingue, así de la lógica de enunciados que suministra las reglas para la construcción y transformación de enunciados manteniendo constantes sus valores de verdad, como de la lógica trascendental que investiga los conceptos básicos (categorías) relevantes para la constitución de objetos de la experiencia posible. La lógica del discurso es una lógica pragmática. Investiga las propiedades formales de los plexos de argumentación.

La expectativa de que la pertinencia de un argumento habría de basarse en la necesidad lógica y/o la evidencia empírica, surge de la errónea suposición de que una argumentación consta de una cadena de oraciones. Sólo en este caso habría de justificarse el tránsito de una oración a otra, o bien por derivación lógica (relativa a lógica de enunciados o a lógica modal) o por referencia (interpretada en términos realistas) a una base experimental. Esta alternativa no se plantea en cuanto nos percatamos de que *una argumentación no consta de una cadena de oraciones, sino de actos de habla*»<sup>72</sup>.

«En la lógica del discurso aparecen en lugar de las modalidades lógicas: imposible (contradicción), necesario (imposibilidad de la negación), posible (negación de la imposibilidad), otras modalidades que califican formalmente la adecuación de un argumento para apoyar o debilitar una pretensión de validez. En lo tocante a la fundamentación de una pretensión de validez un argumento puede ser inconsistente (imposible) o concluyente

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 139.

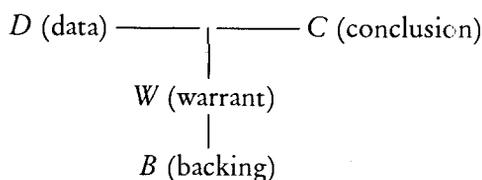
<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

(necesario) por razones analíticas; pero el caso interesante es el de los argumentos que son pertinentes (posibles) para la obtención discursiva de un consenso. Llamamos a estos argumentos sustanciales porque son informativos y no sólo son válidos (o no válidos) en virtud de consistencia (o inconsistencia) analítica.

Un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma/o valoración»<sup>73</sup>.

Habermas se basa en la estructura formal de un argumento según Stephen Toulmin<sup>74</sup>:



La afirmación: «Harry es ciudadano británico» ( $C$ =conclusión) se explica dando una causa: «Harry nació en las Bermudas» ( $D$ =data). Introduciendo una regla deductiva: «Un hombre nacido en las Bermudas es por lo general un ciudadano británico» ( $W$ =warrant) esa explicación se convierte en una deducción permisible. La plausibilidad de esa premisa (o regla de deducción) general se justifica mediante la indicación: «Habida cuenta de los siguientes estatutos y los siguientes elementos jurídicos» ( $B$ =backing)<sup>75</sup>.

Habermas aplica este esquema a los discursos teóricos en los que, mediante argumentación, puede desempeñarse la pretensión de validez de las afirmaciones, y a los discursos prácticos en los que, asimismo mediante argumentación, puede desempeñarse la pretensión de validez de los mandatos y valoraciones. En las afirmaciones, se afirma o niega la existencia de estados de cosas, con una pretensión de verdad. El oponente pone en tela de juicio la verdad y afirma la no verdad del enunciado. En los mandatos, se exigen o prohíben acciones, con una pretensión de rectitud. El oponente pone en tela de juicio la rectitud y afirma la no rectitud de la acción prescrita. En las valoraciones, se jerarquizan objetos (sucesos, obras, reglas, etc.), como buenos o malos, con una pretensión de adecuación. El oponente pone en tela de juicio la adecuación y afirma la no adecuación de la clasificación o jerarquización que se hace. El oponente exige en el primer caso una explicación fundada y en los otros dos casos una justificación fundada. Los argumentos exigidos pueden representarse de la siguiente forma, haciendo uso de los símbolos introducidos por Toulmin<sup>76</sup>:

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 142.

	<i>Discurso teórico-empírico</i>	<i>Discurso práctico</i>
<i>C</i>	Afirmaciones	Mandatos/valoraciones
Pretensión de validez	Verdad	Rectitud
El oponente exige	Explicaciones	Justificaciones
<i>D</i>	Causas (en caso de sucesos) motivos (en caso de acciones)	Razones
<i>W</i>	Regularidades empíricas, hipótesis legaliformes, etc.	Normas o principios de acción/valoración
<i>B</i>	Observaciones, resultados de encuestas, constataciones	Necesidades interpretadas (valores), consecuencias, consecuencias secundarias, etc.

De esta manera, según Habermas, un argumento es inconsistente (*imposible*, en el sentido de las modalidades discursivas), si *W* no puede interpretarse como una regla que permita el paso analítico de *D* a *C*. Un argumento es concluyente (*necesario*) si *D* puede seguirse de *B*. En este caso estamos ante un argumento analítico y no ante un argumento sustancial, pues *W* no es informativo frente a *B*. Habermas cita el ejemplo de Toulmin<sup>77</sup>: *C*: Ana es pelirroja; *D*: Ana es una de las hermanas de Jack; *W*: todas las hermanas de Jack son pelirrojas; *B*: cada una de las hermanas de Jack (hemos comprobado individualmente cada caso) tiene el pelo rojo:

«Llamamos convincente o pertinente sólo al argumento que es *posible* (en el sentido de modalidades discursivas). Es lo que ocurre cuando entre *B* y *W* no existe ninguna relación deductiva y, sin embargo, *B* es un *motivo* suficiente para considerar plausible *W*. Sustanciales llamamos sólo a los argumentos que pese a la discontinuidad lógica, es decir, pese al “salto de tipo” que se da entre *B* y *W*, generan plausibilidad»<sup>78</sup>.

«Pues bien, a mí me parece que la fuerza generadora de consenso de un argumento tiene que ver con la adecuación del lenguaje y del correspondiente sistema conceptual empleados con fines argumentativos. Sólo estamos ante un argumento satisfactorio cuando todas las partes de un argumento pertenecen al mismo lenguaje. Pues el sistema de lenguaje fija los conceptos básicos con que el fenómeno necesitado de explicación o de justificación (*C*) queda descrito, de forma que, *por un lado*, el enunciado singular de existencia que aparece en esa descripción puede deducirse de los enunciados que aparecen en *D* y *W* y, *por otro*, para cualquiera que participe en un discurso *B* se convierte en motivo sufi-

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, p.143.

<sup>78</sup> *Ibid.*

ciente para aceptar *W*. El papel del lenguaje de fundamentación elegido puede explicarse bajo el doble aspecto de descripción del fenómeno y elección de los datos»<sup>79</sup>.

«Las fundamentaciones no tienen nada que ver con la relación entre esta o aquella oración y la realidad, sino en primer término con la coherencia entre oraciones dentro de un sistema de lenguaje.

Pero más importante es el segundo aspecto. El sistema del lenguaje elegido decide también acerca de qué clase de experiencias pueden entrar como evidencias en un contexto de argumentación dado, es decir, sobre qué clase de *backings* se permite. Pues tanto los datos resultantes de observaciones y pesquisas como las interpretaciones de las necesidades (es decir, las experiencias obtenidas en el trato con la naturaleza externa e interna), que tratamos de introducir en los discursos, son, naturalmente, experiencias interpretadas y, por tanto, dependientes del marco categorial del sistema de lenguaje elegido<sup>80</sup>. Y aunque no se dan relaciones deductivas entre los enunciados que aparecen en el *warrant* y en el *backing*, un argumento extrae su fuerza generadora de consenso de la justificación con que se pasa de *B* a *W*. Tal justificación se ha tratado de explicar recurriendo al principio de inducción (para la fundamentación de hipótesis monológicas) y al principio de universalización (para la fundamentación de las normas de acción)<sup>81</sup>.

Existen, pues, según Habermas dos «principios-puentes» para justificar el tránsito a la generalización o universalización. La *inducción* sirve como principio puente para justificar el tránsito lógicamente discontinuo de un número finito de enunciados singulares (datos) a un enunciado universal (hipótesis); la *universalización* sirve de principio puente para justificar el paso desde referencias descriptivas (a las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de una norma para la satisfacción de necesidades generalmente aceptadas) a la norma misma.

Ahora bien, el papel de estos principios puente está, según Habermas, estrechamente ligado con el *lenguaje de fundamentación*. Pues si al sistema de lenguaje empleado para las argumentaciones, al lenguaje de fundamentación, que *en cierto modo antecede a la experiencia*, lo entendemos a la vez como resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia, puede explicarse por qué en la fundamentación de las afirmaciones es posible el principio de inducción y por qué en la fundamentación de normas y valoraciones es necesario el principio de universalización:

«Los predicados básicos de lenguajes de fundamentación acreditados expresan esquemas cognitivos. Propongo entender esos esquemas en el sentido de Piaget (y también de una teoría materialista del conocimiento, que entiende el trabajo social como síntesis). Los esquemas cognitivos son resultado de una discusión activa del sistema de la personalidad y del sistema social con la naturaleza: se forman en procesos de asimilación que son simultáneamente procesos de adaptación. La capa fundamental de esos esquemas penetra en el sistema de la personalidad formando el aparato cognitivo; pero también esquemas

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>80</sup> «En los discursos científicos sólo se admiten en general datos medidos, y medir significa la transformación sistemática de experiencias referidas a la acción en datos discursivamente utilizables» (*Ibid.*).

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

menos fundamentales y más mudables, que como conceptos fundamentales aparecen en teorías y otros sistemas de interpretación, juegan un papel constitutivo en la construcción, así de los ámbitos objetuales como de las estructuras de interacción. Por un lado, estos esquemas son ellos mismos resultado de procesos de formación dependientes de la experiencia; por otro, frente a las experiencias que en ellos son organizadas *como* experiencias, esos esquemas tienen, por así decirlo, una validez apriórica.

Pues bien, si los predicados básicos de los lenguajes de fundamentación expresan esquemas cognitivos en el sentido indicado, la inducción significa algo bastante trivial, a saber: la repetición por vía de ejemplos de exactamente el tipo de experiencia en el que se formaron previamente los esquemas cognitivos que entraron en los predicados básicos del lenguaje de fundamentación. Mediante evidencia casuística podemos asegurarnos por vía inductiva de la verdad de un enunciado universal si y sólo si el sistema de lenguaje y conceptual elegido recoge los resultados de una evolución cognitiva; pues ésta garantiza lo que vamos a llamar "adecuación" de un lenguaje de fundamentación a un determinado ámbito objetual que, de la manera que fuere, se ha vuelto relevante. Y en este aspecto la evolución cognitiva sale también indirectamente fiadora de la validez de los enunciados que son *posibles* en los sistemas de descripción dependientes de ella. La inducción, cuando se la considera en estos términos, pierde su carácter misterioso; ciertamente que entonces se hacen también visibles el alcance y límites del procedimiento inductivo. Los datos permitidos para una confirmación o refutación inductivas inevitablemente vienen hasta tal punto seleccionados por el sistema de lenguaje elegido, que la "experiencia" no puede representar una instancia de comprobación absolutamente independiente. La inducción garantiza la coherencia de los enunciados universales que aparecen en un argumento con otros enunciados universales que pueden formarse dentro del mismo sistema de lenguaje; ese procedimiento no confronta con la realidad a este o aquel enunciado, sino a todo un sistema de lenguaje. La relación del lenguaje de fundamentación con la realidad viene ya regulada por un proceso de aprendizaje y evolución previos, es decir, por una evolución cognitiva que, al determinar los predicados básicos del sistema de lenguaje elegido, antecede a toda argumentación posible *en ese lenguaje*<sup>82</sup>.

Llegados a este punto, nos parecen oportunas algunas aclaraciones. La elaboración subjetiva puede ser tan complicada como se quiera, pero no suprime, con el progreso de la experiencia, el carácter de alteridad y extrañeza del objeto que irrumpe en la conciencia, y por lo cual se dice que es «dado», «presentado». Más aún, tal carácter crece con el progresar de las determinaciones reales de los objetos:

«Los esquemas perceptivos según los cuales se organiza la experiencia, no son extraños a la experiencia misma, sino que nacen en el seno de su devenir»<sup>83</sup>.

Toda representación es, en el conocimiento, la «presentación» de un objeto. Además, en el ejercicio del acto cognoscitivo, normalmente distinguimos con claridad cuanto se refiere al sujeto como su *función* y cuanto se refiere al objeto como *contenido de éste*<sup>84</sup>. Así decimos que una flor tiene *tal color y tal figura*; que tal ob-

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>83</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: EUNSA, 1978), p. 33.

<sup>84</sup> Según la posición tomista, el objeto es aprehendido de modo directo y es el sujeto el que se aprehende de modo oblicuo, es decir, en cuanto que se hace presente en el acto de aprehender el objeto (cfr. C.

jeto, un automóvil, tiene *tal movimiento en tal dirección*, y que *nosotros vemos* estos contenidos; que la sirena da *tal sonido* de alarma y *nosotros lo oímos*; que la miel es *dulce* y *nosotros gustamos* su dulzura. La coloración afectiva, que frecuentemente acompaña al conocer, sirve para poner de relieve todavía mejor el aspecto objetivo que es la causa de la situación psíquica y el aspecto subjetivo que de tal contenido deriva<sup>85</sup>.

Las impresiones que recibimos de las cosas en la sensación, se limitan, cada una, a representar una particularidad; son, en su contenido, diferentes y separadas. Pero la percepción realiza, frente a la multitud de las imágenes particulares, una fuerte concentración. Ella construye diques a este torrente y lo hace discurrir por caminos fijos. La percepción consiste, así, en los «poligramas» de la sensibilidad y no se explica por una función puramente reproductora, por los «engramas» de la memoria, sino que otorga invariancia y constancia a los contenidos sensoriales. Sobre tal experiencia así organizada se funda nuestro entender<sup>86</sup>.

La doctrina tomista, que admite una unión sustancial natural entre el alma y el cuerpo, trae como consecuencia la admisión de una colaboración igualmente natural entre sentido y entendimiento.

Entre el sentido y el entendimiento, y entre la imagen y la idea, se realiza naturalmente una colaboración y subordinación mutua: lo universal ilumina con su luz y arrastra, cuanto puede, a lo singular hacia la órbita de lo inteligible; éste, con su carácter de concreto, proporciona a la mente el fondo ontológico de aquel. Y como lo singular sería abandonado irremediabilmente a una contingencia totalmente irracional si no fuese sostenido por lo universal, asimismo lo universal sería absurdo, ontológicamente «vacío», si no permaneciese de alguna manera ligado a lo singular. Tanto lo universal humano como la imagen, son por sí solos intrínsecamente inadecuados respecto del conocimiento objetivo y válido; pero por medio de la *conversio* del entendimiento sobre el sentido, necesaria en todo proceso de intelección, aquella inadecuación es eliminada dentro de los límites en los que puede eliminarse por una inteligencia finita y además obligada a desarrollarse entre las barreras del espacio y del tiempo<sup>87</sup>. Por esto resulta bastante impropio presentar la abstracción como una «fuga» de lo concreto: en realidad el universal está plantado por derecho de nacimiento en la realidad.

El pensamiento lógico es reconocido como objetivo en la gnoseología tomista, porque refleja al metafísico, pero la metafísica tomista es «realista» porque el entendimiento alcanza sus objetos como una «continuación» natural con el sentido. En efecto, el intelecto, en su intento de penetrar la realidad hasta *lo que la cosa es* —esencia— requiere contar con una experiencia preparada adecuadamente. El paso de la sensación externa al conocimiento intelectual no se realiza de modo discontinuo y abrupto:

---

FABRO, *op. cit.*, p. 461).

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 460-461.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, p. 287.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 331-332.

«[...]Las repetidas sensaciones reciben una primera estructuración sensible en la percepción del *sentido común*, que integra los datos aportados por los *sentidos externos* (*sensibles comunes y propios*). Esta percepción es integrativa y estructuradora, gracias a la imaginación y la memoria: de muchas sensaciones se forma la *imagen*; de muchas imágenes, el *recuerdo*. Por último, la percepción sensitiva más alta corresponde a la *cogitativa*, que produce la experiencia, el acto de aprehender comparativamente las percepciones singulares recibidas en la memoria»<sup>88</sup>.

Desde esta perspectiva la cogitativa se manifiesta como la facultad-puente entre lo espiritual —por hallarse unida por arriba con la inteligencia— y lo sensible —por ejercer su función propia a partir de los datos sensibles de la experiencia—.

A los fines de comprender el objeto propio y la función específica de esta facultad, Fabro nos recuerda la clásica distinción entre los contenidos sensoriales de *forma e intentio*. *Forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los sensibles *per se*); *intentio* es un *contenido de valor real* que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto, pero es siempre un contenido concreto, o sea, ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido «sensible». Las *intentiones insensatae*, de las que habla Santo Tomás, coinciden exactamente con los sensibles *per accidens*.

La *intentio* es el modo de ser que asume el objeto en cuanto ya conocido. La memoria y la cogitativa son facultades intencionales, y contribuyen a la organización sensorial secundaria de la percepción que no consiste solamente en la organización espacio-temporal, sino en la colocación de un hecho, de un objeto, de una persona, en el ambiente propio que les corresponde en relación con otros hechos, objetos, personas, etc., de cuya colocación se obtiene el interés práctico que *hic et nunc* tienen para el sujeto que hace este examen comparativo o *collatio*. En cambio, la organización primaria de la percepción es cerrada y culminada mediante la función representativa de la imaginación, sin la cual la sensibilidad estaría confinada a la influencia momentánea del estímulo presente y no habría garantía alguna de la unidad y de la constancia del objeto.

La percepción del significado en la imagen sobrepasa el poder de la facultad imaginativa, siendo la cogitativa, como superior potencia entre todas las facultades sensitivas, quien la recibe *en* la imagen. Se debe distinguir, entonces, esta doble etapa de la percepción: la de asimilación de meros contenidos formales y la de atribución de valor significativo, es decir, la incorporación del significado.<sup>89</sup>

«El paso a la intelección de lo universal se hace posible por la cogitativa, en cuanto esta facultad, ejerciendo una discriminación activa sobre los contenidos de la experiencia pa-

<sup>88</sup> A. LLANO, *Gnoseología* (Pamplona: EUNSA, 1983), p. 133. Nos parece oportuno aclarar que lo que en el lenguaje cotidiano hoy suele llamarse «sentido común» es asimilable a la cogitativa de la gnoseología tomista. En cambio, en tal doctrina, el *sensus communis* es el sentido interno que distingue, une y compara cualidades sensibles diferentes (como un color y un sabor) y a través del cual conocemos nuestras sensaciones. Hemos hecho un breve análisis de la cogitativa y sus funciones en M. Villalba de TABLÓN & E. Da Dalt de MANGIONE, «Prendera pensar la imagen»: *Psico/Pedagógica* 1(1995) 91-111.

<sup>89</sup> Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, 202-208.

sada, puede formarse una noción concreta del contenido real de los objetos —la *intento*— en la que ha de buscarse el núcleo originario de toda noción metafísica universal»<sup>90</sup>.

Entre lo percibido por el sentido exterior y la idea, hay un sensible *per accidens* (el individuo sustancial) que detecta la cogitativa. La cogitativa, como indica el mismo término, tiene la función de cribar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos en concreto; por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los *phantasmata*<sup>91</sup>. A través de la cogitativa es preparada, por lo tanto, la materia (*phantasma*) sobre la cual ejercerá su acto propio el entendimiento, en la captación de los aspectos inteligibles del objeto.

En efecto, el sentido aprehende *per se* los contenidos exteriores concretos; el entendimiento aprehende la esencia, por un proceso de abstracción a partir de lo sensible. Pero este proceso de abstracción se hace posible *ex parte objecti* por la preparación que la cogitativa opera sobre sus contenidos múltiples y dispares de experiencia, donde el entendimiento puede dirigir su rayo de luz unificante para la aprehensión de la esencia inteligible. Cada facultad, por tanto, considerada aisladamente, no puede ofrecer más que un conocimiento inadecuado de la realidad actual, que no viene dada únicamente por las determinaciones accidentales sino también y, sobre todo, por las esenciales; pero que, por otra parte, tampoco viene dada por determinaciones universales sino más bien por las individuales. El conocimiento adecuado de la realidad exige por lo tanto una «sinopsis» de ambos aspectos objetivos de la realidad, sinopsis operada, se entiende, por una facultad única y unificante<sup>92</sup>.

Además, así como la idea se elabora inmediatamente sobre la especie de la cogitativa, es también ella la que *conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular*:

«Conoce (el entendimiento) directamente la naturaleza específica; al singular llega por cierta reflexión en cuanto vuelve sobre las imágenes, de las cuales han sido abstraídas las especies inteligibles»<sup>93</sup>.

La cogitativa puede organizar la experiencia con vistas al entender en cuanto se encuentra *en contacto* con el entendimiento y *participa* de alguna manera del mismo. Es decir, la cogitativa realiza la *collatio*, el argumentar y el juzgar en concreto, no en cuanto es facultad sensitiva, sino en cuanto que por la unión sustancial de alma y cuerpo participa de la naturaleza y del influjo de la inteligencia.

<sup>90</sup> Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, 218-219.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.* La cogitativa no sólo contribuye a la elaboración del concepto, por parte del intelecto, sino que posee además una *función judicativa*, pues prepara y dispone para el juicio intelectual y, aún, profiere ella misma ciertos juicios sobre materia particular. Por razones de espacio, no nos detendremos a analizar estos aspectos.

<sup>93</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III De anima*, lect. 8, n. 713.

Según Cornelio Fabro, alguno podría objetar que por el simple hecho de haber introducido una especial facultad, la cogitativa, y porque se le atribuyan a ella las admirables operaciones de las que se ha hablado, no se tiene por ello resuelto el problema fundamental: ¿cómo puede darse continuidad entre la sensibilidad y la inteligencia, y cómo es que a su vez la inteligencia retorna sobre la sensibilidad?<sup>94</sup>. Tal objeción supone que la actividad cognoscitiva (y la vida en general del alma) se va actualizando para entrar en acción, mediante principios o facultades tan distintos que están casi separados individualmente, como los operarios de un taller (atomismo psíquico). Pero, no es así. Santo Tomás tiene una idea más «humana» de la actividad interior y de sus principios: todo está regido y descansa y deriva, en raíz, del alma única, a la que finalmente todo retorna. Del alma derivan ante todo las facultades del sujeto, como los accidentes propios de la sustancia, y esto tiene lugar no por una causalidad real, que pone el efecto fuera de la causa, sino por una *emanación*<sup>95</sup>. Por esto el alma, en el devenir metafísico del ser cognoscente, no pone las facultades tan fuera de sí que no pueda a la vez mantenerlas unidas y atadas a sí, donando generosamente a todas el ser, sea real o formal (determinación genérica de las facultades): el hombre es hombre en todo su ser, y consecuentemente su sensibilidad no es cualquiera, sino humana. Se comprende entonces cómo la sensibilidad recibe en el hombre una nobleza especial y puede condicionar también las operaciones superiores del entender y del querer. Respecto de la cogitativa, se comprende su mayor participación intelectual por su continuidad con el intelecto. Así se explica que prepare de modo definitivo los datos de la experiencia para presentarlos al entendimiento, dado que por emanar directamente de él está unida por arriba al entendimiento, mientras que por abajo está unida a las otras potencias inferiores. De este modo (dice el Dr. G. Soaje Ramos), siendo en sí misma de índole sensible, es en rigor una potencia cognoscitiva que, como el «sentido de lo concreto» en la totalidad dinámica del conocimiento, cumple la tarea de suprema organizadora de la experiencia sensible, pero sin trascender lo sensible, en una continuidad admirable y también misteriosa con la inteligencia:

«La supresión de la cogitativa hace imposible la preparación de los *fantasmas* necesarios para el entender, ya por el contenido, como por la continuación que deben tener con el entendimiento en el proceso de objetivación.

*Por el contenido*, los fantasmas no referirían más que los datos de los sentidos externos. En ellos, estarían presentes sólo los datos «neutros» espacio-temporales, sin apreciación alguna de valor concreto y sin la estructuración interior a partir de la que se obtiene la representación de una sustancia individual. Tales contenidos ontológicos de va-

<sup>94</sup> *Percepción y pensamiento*, pp. 224ss.

<sup>95</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 77 a. 6 ad 3um. Dicha emanación se produce de modo ordenado: las primeras en emanar inmediatamente del alma son el entendimiento y la voluntad, después los sentidos y el apetito sensible, que no emanan directamente de ella sino de la facultad superior correspondiente (cfr. *ibid.*, a. 7c). Así, los sentidos internos emanan del entendimiento en el siguiente orden: cogitativa, memoria, imaginación, sentido común; los sentidos externos, del sentido común. Al orden de emanación entre las facultades corresponde, en sentido inverso, el orden de operación.

lor, desde el momento en que se niegan al sentido, deben reservarse propiamente al entendimiento, con lo que se abre así el hiato entre sensibilidad e inteligencia»<sup>96</sup>.

### En cuanto a la objetivación,

«[...] si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para ser objetivos, se debe suponer posible una verificación u objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia. Tal verificación tiene como intermediario al fantasma. Pero si éste refiere de por sí solo los datos espacio-temporales y se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya sobre la base de qué fundamentos un concepto universal tenga que objetivarse en este y no en aquel fantasma. La única vía legítima para la justificación fenomenológica de la objetividad, es que el entendimiento pueda recorrer en sentido inverso, desde arriba hacia abajo, el mismo camino que la sensibilidad por su impulso natural ha recorrido desde abajo hacia arriba: tal ordenación noética de la sensibilidad es incomprendible fuera de la teoría tomista de la cogitativa»<sup>97</sup>.

«Es manifiesto que al singular se le siente. Pero el sentido (entiéndase la cogitativa) percibe, en cierto modo, el mismo universal. Conoce, en efecto, a Calias no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este hombre, y de igual modo a Sócrates, en cuanto es este hombre. Y de aquí que la inteligencia, presupuesta tal percepción del sentido, pueda considerar *al hombre* en ambos. Mas si el sentido tan sólo alcanzase lo que hay de particularidad y no percibiese a la vez, de algún modo, la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal»<sup>98</sup>.

Coherentemente con su sesgada interpretación del proceso de formación de los esquemas perceptivos, la inducción no sólo ha perdido, para Habermas, su sentido «misterioso» sino, en realidad, todo su poder cognoscitivo. En efecto, si en la adquisición de conceptos no interviene un proceso abstractivo por el cual nuestra inteligencia capta, en las imágenes sensibles, lo común e inmaterial, tampoco puede el juicio resultante de una inducción deberse a captación alguna de nexo entre los términos de la relación, conceptualmente representados (sujeto-predicado). *Si los conceptos mentales son adquiridos en y gracias a la competencia lingüística, la inducción también deberá su origen al sistema de lenguaje utilizado.* En otras palabras, si no hay abstracción que dé lugar a conceptos universales, tampoco puede haber intuición que origine juicios universales.

Permítasenos aún aclarar algo de lo que Habermas llama «misterio» en la inducción. Sin duda se refiere al «salto» desde los singulares al universal expresado en el juicio de tal característica. Ese misterioso salto no es más que la operación lógica por la cual nuestra inteligencia «intuye», esto es «conoce de modo no discursivo». Y si bien la inducción (de enumeración incompleta, se entiende) no satisface al espíritu, pues no demuestra, nos proporciona los principios de la ciencia.

<sup>96</sup> C. FABRO, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>98</sup> SANTO TOMÁS, *In I Post. analyt.*, lect. 4, n. 43; *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 14.

Se trata de una «intuición intelectual que capta en lo sensible una esencia y sus relaciones necesarias»<sup>99</sup>, sea ésta una esencia sustancial o accidental y sea más o menos clara dicha captación:

«El único medio para que la enumeración sea suficiente sin ser completa, es saltar, por así decirlo, en un momento dado, del punto de vista de la extensión al de la comprensión. Pero esto equivale a decir que el origen de la inducción es una intuición»<sup>100</sup>.

Pero ya hemos visto que, tanto en la concepción nominalista cuanto en la conceptualista, el concepto es reducido a clase tomándose, en consecuencia, exclusivamente sus notas extensivas.

¿Qué es lo que se intuye en la inducción? Se intuye que lo que es verdadero de varias partes suficientemente enumeradas de un sujeto universal, es verdadero de ese sujeto universal<sup>101</sup>. Pero esto sólo puede comprenderse si la inducción no es entendida desde el punto de vista de las partes de un todo colectivo, con lo cual se la destruye completamente y, con ella, todo el proceso del conocimiento humano. Pues es algo distinto saber que cada uno de los cinco sentidos tiene un órgano corporal, y saber que el sentido, esa naturaleza que llamo facultad sensitiva, tiene un órgano corporal; como también es distinto saber que Pedro y Pablo son mortales y saber que el hombre es mortal. Por cuanto, como se ve, ya se trate de una inducción completa o incompleta, es la inteligencia la que intuye la relación entre la naturaleza y los individuos en los cuales se realiza. Por la verdad universal, que recae sobre la naturaleza o *quididad* común a las partes enumeradas, tenemos implícitamente (y quizá más tarde podremos extraer explícitamente) la razón de ser de la propiedad considerada. La inducción incompleta no hace pasar de algunos a todos, sino más bien de algunos a todo, o sea, ascender de lo sensible a lo inteligible. La inducción completa hace pasar de todos a todo —de todas las partes al universal, lugar de necesidades inteligibles, que se realiza en cada una—, y esto es también elevarse del plano de lo sensible al plano de lo inteligible<sup>102</sup>. Es precisamente en este salto de algunos o de todos a todo, donde se opera el salto de la extensión a la comprensión. Sin duda hay una equivalencia en el fondo de la inducción, pero no es la equivalencia de un término con otro término; es la equivalencia de una pluralidad de partes con un término universal que las representa.

Por lo mismo, expresa Verneaux que la inducción no tiene un primer principio:

«[...] no hay que buscarle un principio a la inducción, porque no es un razonamiento, y es ella la que nos da los principios. O, si se habla de principio, no puede ser en un sentido lógico, sino en sentido psicológico: el principio de la inducción es la inteligencia que lee en los hechos su ley»<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Barcelona: Herder, 1997), p. 244.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>101</sup> Cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1984), p. 351.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 359-360.

<sup>103</sup> R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 246-247.

No obstante, dice Maritain:

«La inducción implica por su misma estructura la posibilidad —solamente destruida en ciertos casos particulares— de una deficiencia por parte de la materia, lo cual no le impide ser una inferencia verdadera formal (a título inductivo). La inferencia inductiva es diversa y tiene otro fin diferente del de la inferencia silogística. El espíritu no ve en la inducción en la misma forma que en el silogismo. El silogismo, mostrando al espíritu, en el término medio, la razón de la identidad de los extremos, obliga al espíritu a ver esta identidad a la luz de las premisas. La inducción, mostrando al espíritu, en la enumeración de las partes, la materia donde se identifican los extremos, obliga al espíritu a ver, a la luz de la abstracción, el sujeto universal al cual (pero quizás a condición de restringirlo) conviene el predicado. De esta manera *autoriza* más bien que *obliga* al espíritu a establecer la conclusión»<sup>104</sup>.

En ese *ver* consiste la intuición, y lo que se ve es precisamente la necesidad de la relación entre las partes y el todo, es decir, la verdad del juicio que constituye la conclusión. De ahí la analogía entre concepto y juicio, entre abstracción e intuición.

Pero, según Habermas, si no en la confrontación de enunciados particulares con las experiencias interpretadas, ¿en qué descansa entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento? Para responder a esta pregunta, afirma Habermas, lo más obvio sería recurrir a la mencionada «adecuación» del sistema de lenguaje al ámbito objetual. C. F. von Weizsäcker ha sugerido una teoría cibernética de la verdad, que trata de interpretar la «verdad» como aquella relación sistema-entorno que en la etapa sociocultural de la evolución responde a la relación de adaptación de los organismos a su entorno. «Un animal puede comportarse correcta o incorrectamente [...], decimos entonces algo así como que “la corrección es la adaptación del comportamiento a las circunstancias» [...] el comportamiento no es en modo alguno “copia” de las circunstancias; no se ajusta a la circunstancia como una fotografía al objeto, sino como una llave a la cerradura». Partiendo de esta idea de «verdad del comportamiento», Weizsäcker introduce un concepto de verdad que viene a coincidir con el de «adecuación» de los esquemas cognitivos, sugerido por Piaget: también éstos «se adecúan» a una realidad que se constituye como realidad *para nosotros* en nuestros procesos de formación<sup>105</sup>.

Sin embargo, según Habermas, si se pudiese identificar tal adecuación con la verdad, quizá pudiera rehabilitarse aún por esta vía la teoría de la verdad como correspondencia. Sólo que la adecuación de los esquemas cognitivos (y de los correspondientes sistemas de lenguaje) a los ámbitos objetuales (o a los fragmentos de realidad constituidos) no puede entenderse como verdad si al concepto de «verdad» no se le quiere disociar por completo de la pretensión de validez que asociamos a los enunciados, es decir, si al concepto de verdad no se le sustituye por otro

<sup>104</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 355.

<sup>105</sup> Cfr. J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», cit., p. 146.

concepto<sup>106</sup>. (Aquí Habermas alude a la distinción entre hechos y objetos y a la ubicación de lo «veritativo» en el ámbito de las afirmaciones o negaciones acerca de hechos). En efecto, dice:

«Ni los esquemas cognitivos ni los conceptos o predicados pueden ser verdaderos o falsos. Verdaderos o falsos sólo son los enunciados que formamos empleando tales conceptos y predicados. La “adecuación” es una categoría que pertenece al ámbito de la cognición, es decir, de la obtención de informaciones sobre los objetos de la experiencia<sup>107</sup>. En esta esfera de experiencia referida a la acción no se tematizan en absoluto, como hemos mostrado, pretensiones de validez. En cambio, cuando, como ocurre en los discursos, lo que se pone a discusión son estados de cosas, se trata de la validez de enunciados y no de la fiabilidad de informaciones o de la pertinencia o seriedad de actos cognitivos. A la confusión, más arriba analizada, entre correlatos de la experiencia (objetos en el mundo) y correlatos de la argumentación (hechos) responde aquí la confusión de la adecuación de un sistema de lenguaje y un sistema conceptual con la verdad de las proposiciones.

Los sistemas de lenguaje son condición de la posibilidad de enunciados (los enunciados sobre sistemas de lenguaje pertenecen por su parte a otro sistema de lenguaje que se halla sujeto a condiciones similares a las del lenguaje objeto de esos enunciados). Entre esas condiciones hay que contar también, en la medida en que nos es posible argumentar en tales lenguajes, la adecuación antecedente de los esquemas cognitivos a su ámbito objetivo; pero lo que expresamos al emplear medios cognitivos y lingüísticos (por adecuados que se los supongan) son en cada caso determinados estados de cosas que pueden ser el caso o no serlo. Es la existencia de tales estados de cosas la que decide sobre la verdad de los enunciados en los que quedan reflejados, pero no sobre la adecuación del sistema de lenguaje del que están tomados los conceptos y predicados empleados en esos enunciados. Si un sistema de lenguaje es inadecuado, ha dejado de cumplirse una de las condiciones necesarias para la verdad de los enunciados que formulamos en categorías de ese lenguaje, y nada más. Ciertamente que de forma indirecta podemos comprobar si un sistema de lenguaje es adecuado por los enunciados verdaderos que cabe formar en él. Pero la adecuación de los sistemas de lenguaje y de los sistemas conceptuales sólo podríamos ponerla directamente en relación con la verdad de los enunciados formados en ellos si las evoluciones cognitivas, que (según nuestra hipótesis) subyacen en cada caso a la “adecuación”, se hubieran efectuado conscientemente en forma de procesos de aprendizaje discursivos, es decir, en el medio de la argumentación. Esto sólo sería el caso si las evoluciones cognitivas que, bajo la presión de la acción y la experiencia, discurren de forma no discursiva, quedaran desconectadas de sus mecanismos empíricos de control y ligadas estructuralmente a discursos. Pues bien, a mi juicio tenemos que suponer ya siempre cumplida esta exigencia (¿cumplida aproximativamente en el sistema de la ciencia?) cuando nos plegamos a la fuerza de convicción de un argumento, es decir, cuando nos dejamos motivar racionalmente»<sup>108</sup>.

Es decir, a diferencia de Kant, Habermas no ubica los elementos apriorísticos que explicarían la universalidad y generalidad de las conclusiones en el sujeto trascendental, sino en las condiciones de la comunicación social, esto es, en la ar-

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>107</sup> Recordemos que para Habermas la adecuación consiste en la repetición de las experiencias de la evolución cognitiva.

<sup>108</sup> *Ibid.*

gumentación que se hace pública (intersubjetiva) en virtud de la discusión planteada. Esto es así por cuanto es en el lenguaje donde se encuentran los elementos que posibilitan la efectivización del discurso, y es en el discurso donde el problema de la verdad, siempre referida a hechos y no a objetos, debe resolverse:

«Voy a recapitular nuestras consideraciones. Dentro de un sistema de lenguaje y de un sistema conceptual elegidos, la afirmación o la recomendación necesitada de explicación es puesta en una relación deductiva con al menos otras dos oraciones; después, mediante evidencia casuística, se apoya la aceptabilidad del enunciado universal que hace de premisa (hipótesis legaliforme, norma de acción o valoración). La fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en el tránsito, justificado mediante inducción o universalización, de *B* a *W*. Por de pronto sólo hemos discutido el caso de la confirmación deductiva de hipótesis legaliformes y expresado la sospecha de que la inducción puede explicarse por la adecuación del lenguaje de fundamentación al correspondiente ámbito objetual. Pero entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en la evolución cognitiva que garantiza la adecuación del sistema de descripción, evolución que antecede a toda argumentación concreta»<sup>109</sup>.

Nos preguntamos: si las evoluciones cognitivas, que bajo la presión de la acción y la experiencia discurren en forma no discursiva, son la garantía de la adecuación del lenguaje de fundamentación, ¿cómo puede darse el caso de cierta evolución cognitiva cuyo lenguaje de fundamentación sea inadecuado?

Prosigue Habermas:

«La tentativa, entonces obvia, de fundar la verdad, no en el procedimiento de discusión mismo, sino en esa adecuación, fracasa, empero, ante la circunstancia de que ni los predicados y conceptos, ni los sistemas de lenguaje y sistemas conceptuales en que aparecen, pueden ser verdaderos. Sólo los enunciados pueden ser verdaderos o falsos. La verdad ha de definirse, pues, por referencia a la argumentación. Pero ésta sólo puede pretender una fuerza generadora de consenso *qua* argumentación, si está asegurado que no sólo se apoya en una relación entre sistema de lenguaje y realidad, que *ex antecedente* venga espontáneamente regulada por evolución cognoscitiva, es decir, en una relación de "adecuación" entre sistema de lenguaje y realidad, sino que representa ella misma el medio en que puede proseguirse esa evolución cognoscitiva como proceso de aprendizaje consciente»<sup>110</sup>.

Es decir, la verdad se define por referencia a la argumentación cuando la argumentación reúne ciertos requisitos que garanticen que la evolución cognoscitiva pueda proseguir su curso. Es en el cumplimiento de tales requisitos donde la argumentación encuentra la fuerza capaz de generar consenso:

«La cuestión de si un sistema de lenguaje es adecuado a un ámbito objetual y de si el fenómeno necesitado de explicación ha de asignarse precisamente al ámbito objetual para el que el lenguaje elegido resulta adecuado, es una cuestión que ha de poder convertirse ella misma en objeto de la argumentación. Se trata de una cuestión que directamente sólo po-

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>110</sup> *Ibid.*

dría decidirse mediante un ir y venir entre concepto y cosa. Pero sólo a un espíritu metafísico, que no sería ya espíritu de nuestro espíritu, le sería posible tal acceso directo. Nosotros dependemos del curso de la argumentación, que afortunadamente permite un cambio de los niveles de la argumentación. Las propiedades formales del discurso tienen, por tanto, que ser tales que pueda cambiarse en todo momento de nivel de discurso, de suerte que un sistema de lenguaje y conceptual elegido pueda, llegado el caso, reconocerse como inadecuado y ser sometido a revisión: el progreso del conocimiento se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje. Un consenso alcanzado argumentativamente puede considerarse criterio de verdad si, pero sólo si, se da estructuralmente la posibilidad de revisar, modificar y sustituir el lenguaje de fundamentación en que se interpretan las experiencias»<sup>111</sup>.

Nos parece entender que, según Habermas, el consenso alcanzado argumentativamente puede ser criterio de verdad si sus condiciones son tales que posibiliten, si es necesario, cambiar el rumbo de la evolución cognitiva. Ahora bien, si la adecuación entre los esquemas de la evolución cognitiva y el lenguaje son condición de la posibilidad del discurso, admitir que el lenguaje debe —pongamos el caso— ser revisado, sería admitir que no hay tal adecuación. Por tanto, no estarían dadas las condiciones previas para discurso alguno. Ningún discurso podría efectivizarse mediante un lenguaje que, *a posteriori*, resultara inadecuado, pues, ¿con qué lenguaje se discurriría para llegar a la conclusión de su inadecuación? ¿con el que hasta entonces se creía —equivocadamente— adecuado, o con aquel por el cual debe reemplazarse?

Por otra parte, la requerida repetición de la evolución cognitiva antecedente, mediante inducción, sólo podría mostrar el camino cuyo recorrido permitió la formación de determinados esquemas. Pues bien: ¿que probaría la constatación de cierta inadecuación? Ello probaría o bien que el esquema que serviría de apoyo, si bien no de fundamento, a la discusión, no es lo que debe discutirse, pues el problema reside en las experiencias seleccionadas, o bien que las experiencias seleccionadas dan lugar a un esquema diferente del que se creía. Pero sólo eso, *un esquema diferente, no por ello el verdadero esquema*. Es decir, si la inducción sólo repite el camino antecedente, todo esquema ya constituido, por el hecho de estar constituido, ha de poder garantizar la adecuación con su respectivo ámbito objetual. Y, por lo mismo, sería posible que fuesen simultáneamente verdaderas dos afirmaciones contradictorias, con tal que pudiese afirmarse, justificadamente, que cada una de ellas pertenece a la «historia» de su esquema respectivo. ¿No habrá que admitirse cierta instancia «extra-discursiva» que permita considerar ambas contradicciones y cotejarlas entre sí, más allá de la supuesta adecuación que cada una guarda?

El principio-puente que Habermas asigna a los contextos de discurso práctico, el principio de universalización, indicaría que sólo han de permitirse normas que, en su ámbito de validez, pudiesen encontrar un asentimiento general:

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

«Una teoría consensual de la rectitud se expone más bien a la duda de si las cuestiones prácticas son en general susceptibles de verdad, de si la rectitud de los mandatos o las prohibiciones es una pretensión de validez discursivamente desempeñable y no más bien algo meramente subjetivo.

Esta es la convicción que subyace a las éticas no cognitivistas. Pues bien, en este contexto, el principio de universalización, según el cual sólo se permiten normas que en su ámbito de validez pudiesen encontrar un asentimiento general, cobra una importancia central. Pues el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso todas las normas que encarnan intereses particulares, intereses no susceptibles de universalización [...] Lo mismo que la inducción, la universalización cumple la función de un principio puente que ha de explicar por qué la norma de acción propuesta puede hacerse plausible por referencia a las consecuencias y consecuencias secundarias de la aplicación de la norma para las necesidades interpretadas. Ese tránsito resultará convincente si la evidencia casuística puede apoyarse en necesidades *generalmente* aceptadas. Pero entonces la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en la suposición de que el sistema de lenguaje en cuyo marco se interpretan tanto la recomendación necesitada de justificación, como también la norma y las necesidades general o universalmente aceptadas que se aducen para apoyarla, es *adecuado*.

Y asimismo, los conceptos básicos de un lenguaje ético pueden entenderse como esquemas cognitivos que filogenéticamente se han formado con la evolución de las imágenes del mundo y de los sistemas morales, y en el plano de la ontogénesis con la evolución de la conciencia moral. Llamamos adecuado a un lenguaje moral que permita a determinadas personas y grupos, en circunstancias dadas, una interpretación veraz, así de sus necesidades particulares, como también y sobre todo de las necesidades comunes y susceptibles de consenso. El sistema de lenguaje elegido debe permitir exactamente aquellas interpretaciones de las necesidades en que los participantes en el discurso pueden hacer transparente su naturaleza interna y saber qué es lo que realmente quieren. Ciertamente que al igual que la verdad de los enunciados, tampoco la rectitud de las normas puede reducirse a la adecuación de conceptos. Por tanto, también aquí la argumentación sólo podrá pretender fuerza generadora de consenso *qua* argumentación si se asegura que los participantes puedan someter a crítica y revisar el lenguaje de fundamentación en que interpretan sus necesidades. El discurso práctico, en virtud de sus propias cualidades formales, ha de garantizar que los participantes puedan cambiar en cada momento de nivel de discurso y percatarse de la inadecuación de las interpretaciones de las necesidades, que han recibido de sus antepasados. Tienen que poder desarrollar aquel sistema de lenguaje que les permita decir qué es lo que pueden querer, habida cuenta de las circunstancias dadas y de las circunstancias factibles»<sup>112</sup>.

### *La situación ideal de habla*

De acuerdo con lo expuesto, según Habermas, el discurso debe tener una forma tal que permita la revisión del sistema de lenguaje inicialmente elegido, a fin de generar decisiones racionalmente motivadas acerca de pretensiones de validez teóricas y prácticas:

«La forma del discurso teórico tiene que hacer posible una progresiva radicalización, es decir, autorreflexión del sujeto cognoscente. El primer paso es el tránsito desde las afir-

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

maciones problematizadas, que representan ellas mismas acciones, a afirmaciones cuya controvertida pretensión de validez se ha convertido en objeto del discurso (entrada en el discurso). El segundo paso consiste en la explicación teórica de la afirmación problematizada, es decir, en dar (a lo menos) un argumento dentro del sistema de lenguaje elegido (discurso teórico). El tercer paso es el tránsito a una modificación del sistema de lenguaje inicialmente elegido o a una ponderación de la adecuación de sistemas de lenguaje alternativos (discurso metateórico). El último paso y una ulterior radicalización consiste en el tránsito a una reflexión sobre los cambios sistemáticos de los lenguajes de fundamentación. La reconstrucción del progreso del conocimiento, progreso que se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje, es decir, de una sucesiva superación de sistemas de lenguaje y sistemas conceptuales inadecuados, conduce a un concepto normativo de conocimiento en general (crítica del conocimiento)<sup>113</sup>.

Según Habermas, este último paso rompe los límites del discurso teórico. Pues conduce a un plano de discurso en el que con la ayuda del movimiento peculiarmente circular que caracteriza a las reconstrucciones racionales, nos aseguramos de qué *debe* valer como conocimiento: ¿qué aspecto han de tener los rendimientos cognitivos para poder pretender al título de conocimiento? Estas condiciones son alcanzadas en la «situación ideal de habla»:

«[...] la fuerza generadora de consenso de un argumento descansa en que podamos ir y venir entre los distintos niveles del discurso, tan a menudo como sea menester, hasta que surja un consenso. (...) Y, ¿cuáles son las cualidades formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla.

Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla [...] Las situaciones ideales de habla tienen que cumplir, primero, dos condiciones triviales:

- 1) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.
- 2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica.

No triviales son las dos condiciones siguientes, que las situaciones ideales de habla han de cumplir para que quede garantizado que los participantes puedan en efecto emprender un discurso, y no simplemente imaginarse estar desarrollando un discurso cuando en realidad están comunicando bajo las coacciones de la acción. No deja de ser sorprendente que la situación ideal de habla exija determinaciones que sólo mediatamente se refieren a los discursos, pero que inmediatamente afectan a la organización de los contextos de acción. Pues la liberación del discurso respecto de las coacciones de la acción sólo es posible en el contexto de la acción comunicativa pura:

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. Pues sólo la recíproca sintonización de los espacios de expresión individual y la complementariedad en el juego de proximidad y distancia en los contextos de acción garantizan que los agentes, también como participantes en el discurso, sean también veraces unos con otros y hagan transparente su naturaleza interna.

4) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla. Pues sólo la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento, que excluye privilegios en el sentido de normas de acción y valoración que sólo obliguen unilateralmente, puede garantizar que la equidistribución formal de las oportunidades de abrir una discusión y proseguirla, se emplee también fácticamente para dejar en suspenso las coacciones de la realidad y pasar al ámbito de comunicación exento de experiencia y descargado de acción que es el discurso»<sup>114</sup>.

En definitiva, para Habermas, aún el discurso teórico tiene una finalidad práctica: la emancipación a través de la progresiva autorreflexión del sujeto agente:

«En la reconstrucción del progreso del conocimiento las normas teóricas básicas revelan su núcleo práctico»<sup>115</sup>.

Sin embargo, según el autor, falta un criterio *externo* de enjuiciamiento de suerte que en las situaciones dadas nunca podemos estar seguros de si estamos realizando en verdad un discurso o de si no estamos actuando, más bien, bajo las coacciones de la acción y realizando sólo un pseudodiscurso. Por tal motivo, la posibilidad de la situación ideal de habla es un supuesto *a priori* de los discursos, una ficción inevitable y, por lo mismo, operante en el proceso de comunicación:

«Si es verdad que, en última instancia, sólo podemos distinguir entre un consenso racional, es decir, un consenso alcanzado argumentativamente y que sea al tiempo garantía de verdad, y un consenso meramente impuesto o consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla; y si además hemos de partir de que fácticamente nos atribuimos en todo momento y también tenemos que atribuirnos la capacidad de distinguir entre un consenso racional y un consenso engañoso, porque, si no, tendríamos que abandonar la idea del carácter racional del habla; y si, ello no obstante, en ningún caso empírico es posible decidir unívocamente si está dada o no una situación ideal de habla —entonces sólo queda la siguiente explicación: la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla. Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 152-154.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 151.

canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado.

Pertenece a los presupuestos de la argumentación el que en la ejecución de los actos de habla hagamos contrafácticamente como si la situación ideal de habla no fuera simplemente ficticia sino real —es precisamente a esto a lo que llamamos una presuposición»<sup>116</sup>.

Este presupuesto no es, según Habermas, un principio regulativo en el sentido kantiano, sino una suposición que opera ya con el primer acto de entendimiento lingüístico. El concepto de situación ideal de habla tampoco es un «concepto existente» en el sentido de Hegel; pues ninguna sociedad histórica coincide con la forma de vida que podemos caracterizar por referencia a la situación ideal de habla, es decir, una forma de vida comunicativa que se caracterice porque la validez de todas las normas de acción políticamente relevantes se haga depender de procesos discursivos de formación de la voluntad política. Con lo que mejor cabría comparar la situación ideal de habla sería con una apariencia trascendental, si esa apariencia, en lugar de deberse a una transferencia impermisible (como ocurre en el uso de las categorías del entendimiento de espaldas a la experiencia), no fuera a la vez condición constitutiva del habla racional<sup>117</sup>.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL OLVIDO DEL INTELECTO

La influencia del pensamiento marxista sobre las ciencias humanas contribuyó a reubicar el sujeto epistémico del idealismo en el contexto social y dio lugar a una amplia corriente llamada en términos generales «contextualismo», la cual tiene también puntos de contacto con los paradigmas idealista-fenomenológicos nacidos de la filosofía de Husserl y de Heidegger. Un eco de este «constitutivo» de la razón aparece en la teoría crítica de Habermas, en la que el conocimiento es claramente definido como «construcción social»<sup>118</sup>.

La *vigencia contextual* de una afirmación suplanta las categorías *a priori* trascendentales (presentes, en la epistemología kantiana, en todo sujeto humano cognoscente). Y así como en Kant el sujeto trascendental explicaba, en última instancia, la «construcción» de lo real conocido (y con ello se pretendía evitar el relativismo), en la actualidad, la realidad cobra sentido, consistencia y existencia, en virtud del consenso operado entre quienes conocen. La realidad es lo que *resulta* del consenso, porque tras haber despojado a la razón de sus referentes objetivos, y ante el peligro inminente de escepticismo en el que tal posición desemboca, se ve en el consenso «racional» la única salida de este problema. El consenso autorizaría a desechar —provisoriamente— la necesaria y «saludable» desconfianza que debe anteponerse a cualquier conocimiento.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 155-156.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>118</sup> Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad*, pp. 61-62.

Sin embargo, desde un punto de vista gnoseo-lógico esta concepción del conocimiento mantiene las notas distintivas del conceptualismo kantiano:

— Noción idealista del conocimiento (no conocemos la realidad sino la idea que nos formamos de ella).

— Pérdida de la referencialidad objetiva del concepto.

— Atribución al concepto de las características de los signos instrumentales y olvido de la significación formal del concepto.

— Reducción del concepto a concepto formal (desaparece el concepto objetivo en cuanto esencia conocida).

— Construcción subjetiva del objeto del conocimiento en lo que éste tiene de universal y necesario. Pues como ha señalado Theunissen, «La intersubjetividad, aunque se perfeccione hasta llegar a englobar la especie humana, no es más que una subjetividad ampliada»<sup>119</sup>.

— Confusión entre ente de razón y ente real posible (la esencia conocida, abstraída de las cosas —ente real posible— es vista como ente de razón, en cuyo caso sólo puede existir en la razón, es sólo un producto de ella).

— La universalidad, ente de razón que tiene por fundamento real la esencial conveniencia de los sujetos entre sí, es vista como ente de razón sin fundamento real, pues por parte de la realidad sólo se admiten individuos «inconexos», sin esencias que fundamenten alguna comunidad entre ellos.

— Reducción del intelecto a razón, y de ésta a razón práctica.

— Negación sistemática de la capacidad de conocimiento del intelecto humano.

— Ruptura insalvable entre el conocimiento sensible y el conocimiento propiamente intelectual.

— Razón autocuestionadora de su naturaleza y función.

Por consiguiente, a nuestro entender, Habermas no logra dar respuesta a las actuales exigencias de revisión de la racionalidad moderna. Básicamente, conserva sus postulados fundamentales, si bien con matices nuevos que no modifican sus aspectos esenciales.

Creemos que una auténtica revisión del problema exige, ante todo, reconocer la naturaleza del conocimiento intelectual, que no es sólo discursivo, sino también intuitivo. El término intuición está tomado de la *visión*. Por analogía se extiende a los demás sentidos, y después a funciones distintas de los mismos.

Hay que apartar el prejuicio cartesiano de que una intuición debe ser clara y distinta, y por consiguiente indudable. No son estos sus caracteres esenciales, pues nada se opone a que una intuición sea oscura y confusa. *El carácter esencial de la intuición no es la claridad, sino más bien la presencia (intencional) de un objeto a una facultad*<sup>120</sup>.

Para Santo Tomás, dice Berro, si bien el *intuitus* en cuanto *visio* del *intellectus* implica necesariamente cierta «luz», no por ello exige necesariamente una plenitud

<sup>119</sup> En D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 110.

<sup>120</sup> Cfr. R. VERNEAUX, *op. cit.*, 1997, p. 110.

de la misma, y no excluye cierto grado de oscuridad o penumbra<sup>121</sup>. La intuición, pues, admite diversos grados de completud y perfección, según la intensidad de «luz» de que goza el que intuye:

«[...] cuanto más claro es un intelecto, tanto más perspicazmente intuye»<sup>122</sup>.

No existe, pues, en Santo Tomás, esa rígida exigencia univocista de perfección que se le exige a la intuición en sentido «moderno». La noción de intuición concierne primero a la *captación directa de un ser existente*. Un tipo de conocimiento intuitivo es, pues, la *sensación*. Lo propio, el privilegio de la intuición sensible, es alcanzar directa e inmediatamente a los seres existentes. En este caso, el objeto de la intuición tiene un *esse*, un acto de existencia que lo pone en sí fuera del sujeto que lo percibe<sup>123</sup>.

En segundo lugar, el término intuición puede designar la *captación refleja de un existente*. Es lo que en lenguaje moderno se llama la *conciencia*. Sin duda habría que distinguir diversos niveles, pues la conciencia de sentir no es del mismo orden que la conciencia de pensar, ni la conciencia de los actos idéntica a la conciencia de su sujeto. Pero vamos a lo esencial: hay en el *cogito* una intuición intelectual cuyo objeto es la existencia del *ego*. Descartes no es el primero en haberlo observado. Santo Tomás decía, siguiendo a San Agustín, que ningún hombre puede dudar o negar que existe pues *percibe* su existencia en el acto de pensar<sup>124</sup>. Pero si esta intuición revela la existencia del sujeto pensante, no revela nada de su naturaleza; para saber que es espiritual, se necesita el razonamiento.

Puede después extenderse la noción de intuición a la *captación directa e inmediata de un objeto concreto inexistente*. Es una intuición de orden sensible, puesto que el objeto es concreto, pero por tratarse de un objeto que no existe, es intuición de *lo imaginario*. La intuición no es refleja sino directa, pues no consiste en la conciencia del acto de imaginar, sino en el conocimiento del objeto imaginado; no es la conciencia de una imagen, sino el conocimiento de un «objeto en imagen».

La misma observación vale para la *esencia abstracta que se hace presente a la inteligencia por un concepto*. Puede haber intuición refleja del concepto, como acto concreto de la inteligencia, pero lo que pienso no es objeto de la conciencia, es objeto del pensamiento, es un «objeto en concepto».

Así, no debe oponerse intuición y abstracción. La abstracción, tomada estrictamente como paso de la imagen al concepto, es sin duda un discurso. Pero va a parar a una intuición. Por el concepto, en efecto, gracias a él, en él, se hace presente una esencia a la inteligencia, de modo que el acto de ésta es simple contemplación, visión, intuición<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Cfr. A. BERRO, «El "intuitus intellectus" en Santo Tomás», en *Emilio Komar: Vida llena de sentido. Homenaje de sus discípulos* (Buenos Aires: Fundación BankBoston, 1999), p. 35.

<sup>122</sup> SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d. 11 q. 2 a. 1c.

<sup>123</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 15 a. 9c.

<sup>124</sup> Cfr. *De verit.* q. 10 a. 12 ad 7um.

<sup>125</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 14 a. 9c, q. 15 a. 1 ad 7um; *Summ. c. Gent.* III 53; *Summ. theol.* I q. 12 a. 11 ad 4um, q. 59 a. 1 ad 1um, I-II q. 4 a. 2c, II-II q. 1 a. 4c. Véase R. VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 110-112.

En efecto, para Santo Tomás, el *intuitus* no se opone, como acto cognoscitivo, al conocimiento *per speciem* o *per similitudinem* (de cualquier tipo<sup>126</sup>), sino al discurso de la *ratio*. Un texto muy claro en este sentido es *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 ad 4<sup>um</sup>. La objeción dice que

«[...] todo conocimiento que es por algún medio parece ser colativo, e implicar discurso de una cosa a otra. Pero Dios conoce con intuición simple, sin discurso ni colación. Por lo tanto, parece que Dios no conoce las cosas mediante ideas»<sup>127</sup>.

A lo que la respuesta dice:

«[...] el conocimiento discursivo se da cuando a partir de algo conocido se avanza hacia algo desconocido, y no cuando mediante la semejanza de la cosa es aprehendida la cosa misma; pues si así fuera, también el ojo que ve la piedra tendría conocimiento colativo de la misma. Por lo tanto, aunque Dios conozca las cosas por una semejanza que está en Él mismo, como por un medio, no se deriva de allí que tenga ciencia discursiva, ya que intuye simultáneamente todas las cosas»<sup>128</sup>.

Y en otro lugar sostiene:

«[...] le es connatural al hombre el que intuya la verdad en las cosas materiales, por lo que entiende las especies inteligibles en las imágenes»<sup>129</sup>.

Si puede haber intuición sobre la base de las «especies expresas, se desprende de allí que no solamente puede ser intuido un objeto *físicamente presente o existente fuera del alma*, sino que también puede serlo un objeto que posea una mera *existencia intencional interior a la misma*<sup>130</sup>. En ambos casos es un conocer al modo del «ver», no por el restrictivo *esse extra animam* propio de nuestra visión corporal, sino por la peculiar forma de dársenos el objeto, como quiera que éste sea, cuando lo «vemos»; ese particular «estar iluminado» el objeto ante nuestra potencia cognoscitiva, que hace que, cualquiera sea el grado de profundidad o intensidad con que se lo intuya, el cognoscente logre alcanzarlo «con una simple mirada»<sup>131</sup>:

«El entender no es otra cosa que la intuición, es decir, la presencia de lo inteligible al intelecto de cualquier modo. El entender no es otra cosa que la simple intuición, por parte del intelecto, de aquello que le está presente inteligiblemente»<sup>132</sup>.

---

<sup>126</sup> No sólo no queda excluido como «intuitivo» el conocimiento por *species impressae*, como es evidente en la intuición propia de nuestro sentido de la vista, prototipo y primer analogado de todo intuir, sino que tampoco se excluye la mediación *in aliquo* propia de las *species expressae*, ya sea de la imagen en el plano sensible, e incluso del *verbum mentis* obtenido por la abstracción de las imágenes en el plano intelectual. Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 26.

<sup>127</sup> *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 obi. 4a.

<sup>128</sup> *In 1 Sent.* d. 36 q. 2 a. 1 ad 4<sup>um</sup>.

<sup>129</sup> *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 1 ad 2<sup>um</sup>. Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 25-28.

<sup>130</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 28.

<sup>131</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 31.

<sup>132</sup> SANTO TOMÁS, *In 1 Sent.* d. 11 q. 2 a. 1c.

«[...]se denomina intelecto en cuanto lee dentro, intuyendo la esencia de la cosa»<sup>133</sup>.

Puesto que, como vimos, no hace falta que el objeto, para ser intuido, exista *como tal* fuera del alma, y esté físicamente presente *tal como* es captado por la potencia, es que Santo Tomás podía hablar con toda naturalidad de un *intuir las esencias* que el intelecto agente abstraigo a partir de los *phantasmata*, aunque ellas no se dan en estado universal en las cosas existentes exteriores. Es indudable que para que se dé dicho «intuir las esencias universales» no alcanza la abstracción, sino que es necesario su momento inverso, la *conversio ad phantasmata*. Pero ello no significa negar que la esencia universal en cuanto tal sea verdaderamente intuida, a pesar de que no existe como tal *extra animam*. Y es intuida en su universalidad, como trascendiendo su concreción en lo sensible. Por esto, si bien la abstracción es insuficiente para asegurar la intuición de la esencia, y resulta en cierta medida un factor limitante, es sin embargo para el hombre un paso necesario y decisivo para lograrlo, y de ninguna manera una operación esencialmente opuesta y excluyente del «intuir»<sup>134</sup>.

Tampoco Santo Tomás reduce el conocimiento intuitivo exclusivamente al plano de la primera operación, de la simple aprehensión, como lo hacen Duns Scoto y Juan de Santo Tomás. Por el contrario, pertenece también al ámbito de la segunda operación, la *compositio et divisio*, y por lo tanto toda *intuitio veritatis* en el hombre, en cuanto que la verdad como tal se nos da en el juicio<sup>135</sup>. En efecto, para Santo Tomás, el *intellectus principiorum* se nos da por acto intuitivo:

«[...] como nosotros sin discurso conocemos los principios, por intuición simple, así los ángeles conocen todo lo que conocen»<sup>136</sup>.

Pero este *intuitus veritatis* en el orden de la segunda operación no se limita a los primeros principios, sino que podemos intuir otras verdades, posteriormente al discurso por *resolutio* a los mismos<sup>137</sup>. Se trata de *dos* actos de intuir: el primero, de los principios, *antes* del discurso. El segundo, de las conclusiones en los principios, *después* del discurso<sup>138</sup>:

«Todo el que razona, con diversa consideración intuye los principios y la conclusión»<sup>139</sup>.

No obstante la limitación de nuestra intuición (ya vimos que puede tener diversos grados), que hace ciertamente necesaria la “*ratio*”, la intuición se efectúa no sólo como punto de partida (la intuición de los principios) sino también como

<sup>133</sup> *In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1179.

<sup>134</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 31-32.

<sup>135</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, p. 29.

<sup>136</sup> *De verit.* q. 8 a. 15c.

<sup>137</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* III 47.

<sup>138</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 33-34.

<sup>139</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* I 57.

punto de llegada (la intuición de las verdades de las conclusiones de nuestra razón). Así, el hombre llega al *intuitus* de la verdad simple mediante un cierto proceso desde lo múltiple. Lo propio de la *ratio* es el *proceso mismo* que lleva desde la intuición inicial a la intuición terminal<sup>140</sup>.

En su sentido más estricto, la razón es la facultad de *razonar*, la función «discursiva». *El discurso es el movimiento del espíritu que pasa de un conocimiento a otro*<sup>141</sup>. Tal vez hay que añadir que sólo hay discurso si el segundo conocimiento se obtiene por medio del primero. Se distingue entonces de la inteligencia, facultad de comprender, de captar intuitivamente la esencia o *quiddidad*<sup>142</sup>.

No obstante, entre la inteligencia y la razón hay solamente la diferencia del reposo al movimiento, de lo perfecto a lo imperfecto. La inteligencia es una función intuitiva que capta la verdad, la razón es una función discursiva que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, el objeto formal es el mismo: la verdad; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad<sup>143</sup>. Así la razón es la inteligencia misma, en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con ayuda de otra<sup>144</sup>.

En síntesis, la racionalidad humana no es coextensiva con la *reflexión crítica y el discurso*. La crítica del conocimiento supone el conocimiento, y el conocimiento supone la natural aptitud de nuestras potencias cognoscitivas para la aprehensión de lo real. Conocer no consiste en discutir y llegar a un acuerdo. La discusión, aunque racional, no garantiza por sí misma la verdad de las conclusiones. ¿Puede, acaso, el consenso, incluso la unanimidad, garantizar el «salto» desde las ideas a la realidad? ¿Puede la discusión racional otorgar *entidad* a las afirmaciones resultantes?

Efectivamente, Habermas reconoce tácitamente esta imposibilidad al defender que no ha de buscarse una fundamentación última, sino la *justificación racional* y que, por lo mismo, el *criterio de verdad es la vigencia de tal justificación*. Por su parte, el camino del lenguaje sigue la dirección que va desde la verdad ontológica de las cosas al concepto y del concepto a la palabra. La palabra es primariamente *densificación* del concepto: toda palabra ha de tener un sentido inteligible determi-

<sup>140</sup> Cfr. A. BERRO, *art. cit.*, pp. 36-37.

<sup>141</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 58 a. 3 ad 1um.

<sup>142</sup> «El objeto propio de la inteligencia humana es la *quidditas* de las cosas materiales representadas por la imaginación, como abstracta y universal» (*Summ. theol.* I q. 84 aa. 1 y 6; q. 85 a. 1c). La *quidditas* no significa la esencia en el sentido estricto y metafísico del término: aquello por lo que una cosa es lo que es. No quiere decir que capturemos directamente la esencia de cada cuerpo, pues es evidente, por el contrario, que sólo llegamos a ella progresivamente, por todo el trabajo de las ciencias y que a menudo la *esencia* propiamente dicha se nos escapa. *Quidditas* está tomado en un sentido muy amplio: *quid est res*, su naturaleza, tan confusa y pobre como se quiera. Por ejemplo, pensar «un animal», «un árbol», «un dinámico», es ya captar la *quidditas* de la cosa, o incluso, en el límite, pensar «una cosa», «un ser». Este objeto puede ser llamado una esencia, y a menudo se le da este nombre para distinguirlo de las cualidades sensibles y de la existencia, y también para subrayar su carácter abstracto. Cfr. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1979), p. 100.

<sup>143</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c.

<sup>144</sup> Cfr. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, p. 149.

nado. Una palabra completamente vacía de concepto es un absurdo. Siempre el poder de la palabra y de los signos, de manera próxima o remota, proviene de un concepto; su fuerza es la fuerza del concepto. Ahora bien, el concepto mismo, por la naturaleza somatopsíquica del hombre, no puede exteriorizar inmediatamente su fuerza; ha de confiarla a un signo o a una palabra<sup>145</sup>.

La palabra, pues, depende del concepto, pero éste a su vez depende de la realidad objetiva. La intelección se origina en una referencia natural y no arbitraria a lo real, en un «silencio» fundamental, porque ocurre antes de estar sometida la intelección al aprendizaje por la palabra, a la enseñanza y a la tradición. La ausencia de esta referencia real reemplaza el conocimiento contemplativo del mundo por una osada «apropiación» efectiva y tecnificante de las cosas reales. La palabra se convierte entonces en una prolongación de la razón instrumental y del pensar nihilista<sup>146</sup>.

Con una metafísica inexistente o insuficiente, se torna inaccesible la articulación del conocimiento con el ser. Y el desencuentro entre el entendimiento y el sentido, entre el universal y los esquemas de la percepción sensible, cierra la única vía de salvación contra todo dualismo.

MARISA VILLALBA DE TABLÓN

Centro de Investigaciones Cuyo.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

---

<sup>145</sup> Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón: Las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: EUNSA, 1998), pp. 312-313.

<sup>146</sup> *Ibid.*