

REFERENCIA Y VERDAD¹

Cristina LAFONT *

ABSTRACT

The main thesis of this article consists in that the two concepts "reference" and "truth" have an ultimate realist sense of which all epistemologizing conceptions -like relativism and incommensurabilist theses- necessarily have to come short. The arguments for this thesis are embedded in a revision of the 'direct'-reference-position as well as of recent arguments against epistemic notions of truth, to show in the next, evaluating step how it is exactly the realist kernel of both concepts that makes arguments as to the corrective function of both notions *within* epistemic practices possible. This *nucleus* of both notions, necessary for every intent to explain learning from experience, consists in the supposition of an objective world to which all speakers refer using the same concepts and which is represented by their statements. This supposition does not inevitably have to be interpreted as a metaphysical postulate of a world in itself, but can be seen, the author argues, as a necessary *formal* presupposition of communication, which is mastered by the speakers themselves through their having learned to use designative expressions referentially as well as to use the true/false distinction in its normative bipolarity.

A lo largo de este artículo quisiera defender la tesis de que 'referencia' y 'verdad' son conceptos internamente ligados a supuestos normativos que, debido a su sentido último realista, no admiten una completa epistemologización. El transfondo de esta afirmación es la hipótesis de que a dicha epistemologización se retrotraen precisamente las consecuencias relativistas y contextualistas que se han extraído a partir del giro lingüístico de la filosofía de este siglo y que, en mi opinión, no pueden atribuirse al paradigma del lenguaje en cuanto tal.

La forma más fácil de encontrar argumentos que avalen esta hipótesis de partida es -quizás- revisar la estrategia inversa, subyacente a los diferentes intentos de epistemologizar dichos conceptos precisamente para dar razón de la intersubjetividad de la comunicación una vez aceptado el giro lingüístico.

El marco general desde el que voy a llevar a cabo dicha revisión es el convencimiento de que las intuiciones realistas inherentes a dichos conceptos sólo pueden hacerse valer, tras el giro lingüístico, si se adopta una perspectiva pragmático-formal. La ventaja de dicha perspectiva radica, en mi opinión, en que

permite reconstruir dichas intuiciones realistas requeridas por los hablantes para entenderse sobre algo en el mundo en tanto que presuposiciones inevitables de toda comunicación. Ese carácter reconstructivo en relación con las intuiciones de los participantes en procesos de comunicación ofrece una base sólida para defender un punto de vista realista sin recurrir a tesis metafísicas. Por otra parte, sólo desde una perspectiva semejante puede explicarse por qué es precisamente el sentido no epistémico o realista de estos conceptos el que les permite ejercer una función correctiva en los procesos cognitivos.

En un primer paso voy a revisar los rasgos centrales de la explicación de la referencia que, a partir del giro lingüístico, ha sido comunmente aceptada tanto en la tradición anglosajona como alemana de filosofía del lenguaje. El núcleo común a la estrategia de explicación presente en ambas tradiciones lo constituye -sin duda- una teoría de la referencia *indirecta*. Esta revisión me permitirá, en un segundo paso, mostrar el sentido y el alcance de los nuevos intentos surgidos en la tradición anglosajona -por reacción a la epistemologización de la relación de referencia subyacente a dicha estrategia explicativa- de desepistemologizar dicha relación mediante la elaboración de una teoría de la referencia *directa* (I).

El siguiente paso consistirá en aplicar los resultados de dicha revisión al contexto de explicación del concepto de verdad. Este paso es -sin duda- más arriesgado en la medida en que para ello no puedo apoyarme, como en el caso de la referencia, en un planteamiento consolidado en el sentido de una 'nueva' teoría de la verdad. Wellmer ofrece, sin embargo, en su crítica a la epistemologización del concepto de verdad que tiene lugar en la teoría discursiva defendida por Habermas, una línea de argumentación en la que voy a apoyarme pues permite -en mi opinión- defender una perspectiva realista. Lo que intentaré mostrar en ese contexto es que el punto de vista realista subyacente a la argumentación de Wellmer podría defenderse precisamente en el marco de la pragmática formal desarrollada por Habermas sólo con renunciar a la epistemologización de la verdad que éste ha llevado a cabo hasta el momento (II).

Si esta argumentación en su conjunto no resulta del todo implausible podría verse como un camino desde el que evitar las aporías surgidas por la epistemologización de los conceptos de referencia y verdad (como lo son la inconmensurabilidad de paradigmas o aperturas lingüísticas del mundo, la relativización de la referencia y la verdad a constituciones de sentido fácticas e históricamente cambiantes, etc.) sin tener que dar marcha atrás para ello al giro lingüístico; o, dicho en términos más generales, esta estrategia teórica permitiría defender la pretensión universalista del realismo interno subyacente a los planteamientos de autores como Putnam o Habermas evitando, al mismo tiempo, la mala alternativa a que parecen enfrentarles sus críticos entre un idealismo relativista y un realismo metafísico.

REFERENCIA Y VERDAD

I

La consecuencia central que el giro lingüístico ha traído consigo -y a partir de la cual se han sacado las conclusiones relativistas que mencionamos antes- es, sin duda, el reconocimiento del carácter mediado simbólicamente de nuestra relación con el mundo. Este reconocimiento lleva implícito que dicho mundo ya no puede concebirse a la manera tradicional como el conjunto de los entes dados con independencia del lenguaje sino que sólo puede entenderse como el conjunto de estados de cosas sobre los que los hablantes se comunican, teniendo que decidir siempre en dicha comunicación cuál de ellos es efectivamente el caso.

En la medida en que, tras este cambio de perspectiva, se cierra toda posibilidad de recurrir a la instancia de un 'mundo en sí' accesible de modo inmediato a todos los hablantes por igual, las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad de la comunicación se convierten en el único marco desde el que dar razón de las condiciones de posibilidad de la objetividad de la experiencia o -dicho más precisamente- la garantía de la posibilidad de dicha objetividad sólo puede obtenerse por la vía indirecta de justificar cómo es posible que los hablantes conversen sobre *lo mismo*.

La estrategia adoptada tras el giro lingüístico para dar una respuesta convincente a dicha cuestión puede considerarse como resultante de la siguiente reflexión: puesto que para garantizar la posibilidad de objetividad de la experiencia -en el sentido del hablar sobre lo mismo- no es posible recurrir a la 'pura percepción' de un 'mundo en sí', idéntico para todos los hablantes, sólo queda el camino indirecto de recurrir al saber lingüístico compartido por ellos. Esto llevó a considerar como evidente que es la identidad de los significados compartidos por los hablantes la que garantiza la identidad de la referencia de los signos utilizados por ellos. En este sentido, el conocimiento del significado de los signos representa tanto un saber disponible para todos los hablantes como el mecanismo asegurador de la referencia de los mismos. Debido a que los hablantes comparten un lenguaje y, con ello, un saber del significado que establece el marco de referencia unitario de todo aquello que puede aparecer intramundaneamente (es decir, que puede ser el caso) les es posible mediante el uso idéntico de los significados de las palabras que utilizan referirse a un mundo igualmente idéntico.

Esta teoría de la referencia indirecta² o, más concretamente, el supuesto inherente a la misma de que la identidad del significado garantiza la identidad de la referencia, obliga, sin embargo, a aceptar conclusiones relativistas o contextualistas que impiden dar una respuesta convincente a la cuestión para la que precisamente dicha estrategia fue diseñada. Pues, si bien con dicho supuesto se dota al lenguaje de la capacidad constitutiva de la experiencia que en el paradigma anterior poseía el 'yo transcendental' -y, en esa medida, se le considera como la instancia que *prejuzga toda experiencia intramundana*- al mismo tiempo esto trae consigo inevitablemente una *destranscendentalización*: las lenguas históricamente dadas, que ahora han de considerarse en su función constitutiva, no pueden ofrecer un equivalente del 'yo transcendental' por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque sólo aparecen en plural y, en segundo lugar, porque no permiten una

división estricta entre lo empírico y lo trascendental, es decir, entre lo que en ellos es válido a priori (el 'saber del significado') y lo que es válido a posteriori (el 'saber del mundo').

De este modo, la instancia garantizadora de la unidad del mundo sobre el que los hablantes se comunican, a diferencia de la unidad sintética de apercepción -es decir, en su status destrascendentalizado- recae ahora en una pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo tan contingentes e históricamente cambiantes como los lenguajes a los que éstas subyacen. El hecho de que dichas instancias se consideren *determinantes absolutos de la experiencia intramundana*, lejos de contribuir a explicar aquella unidad supuesta que permitiría a los hablantes conversar sobre lo mismo, viene a poner de relieve la evidencia de lo contrario: no sólo es imposible la intersubjetividad en la comunicación entre aperturas lingüísticas del mundo diferentes sino que lo es igualmente entre cualesquiera hablantes. Efectivamente, si el saber de fondo compartido por los hablantes, merced a la función de apertura del mundo del lenguaje, es determinante de aquello a lo que éstos se refieren con los signos lingüísticos, pero el carácter holista, totalizante, del mismo impide trazar una línea divisoria entre saber del significado y saber del mundo, la más pequeña diferencia en el saber de fondo de los hablantes -que, por la contribución del saber del mundo es, sin duda, inevitable³- impediría a éstos, en cada caso, hablar sobre *lo mismo*.

Si se tiene en cuenta, además, la pluralidad de alternativas conceptuales presentes en distintas culturas o incluso en diferentes teorías científicas, esta teoría de la referencia indirecta obliga a aceptar la tesis de la inconmensurabilidad como inevitable; pues, según dicha teoría las cuestiones relativas a la referencia de nuestros conceptos -y, consecuentemente también a la verdad de nuestros enunciados- sólo pueden plantearse con sentido *dentro* de una apertura lingüística del mundo fácticamente dada y compartida por todos los hablantes de una determinada lengua. De este modo, esta apertura lingüística del mundo se convierte en la instancia última de fundamentación y validación de nuestro conocimiento -quedando dotada con ello de una validez absoluta a pesar de su carácter contingente. Esto trae consigo, a la vez, que la posibilidad de revisión de la misma en función de los procesos de aprendizaje intramundanos quede excluida -pues éstos sólo pueden tener lugar en el férreo marco establecido por ella, no pudiendo, *ex hypothesi*, trascender el mismo.

Por este camino indirecto de explicar los conceptos de 'referencia' y 'verdad' retrotrayéndolos a los de 'significado' y 'saber de fondo' parece perderse, pues, el sentido normativo o el carácter trascendente de todo contexto que subyace a los mismos -y que resulta imprescindible para la defensa de la pretensión de objetividad del conocimiento. La validez o alcance de estos conceptos se ve, de este modo, reducida o relativizada a los diferentes lenguajes particulares o a las diferentes teorías científicas, volviéndose ilusoria su pretensión de universalidad.

A la luz de esta situación parece, pues, seguir sin respuesta la cuestión inicial, a saber: cómo es posible la intersubjetividad de la comunicación o -dicho de otro modo- cómo es posible que los hablantes conversen sobre lo mismo. Pues la tesis de la inconmensurabilidad, más que una respuesta posible a dicha cuestión,

REFERENCIA Y VERDAD

representa el callejón sin salida al que han llegado determinadas estrategias teóricas en su intento de resolución de la misma. Esto puede verse fácilmente si analizamos las debilidades del esquema argumentativo implícito en dicha tesis.

La tesis de la inconmensurabilidad de paradigmas o aperturas lingüísticas del mundo diferentes, debido a su carácter problemático, sólo puede interpretarse en sentido negativo, es decir, como reducción al absurdo del intento positivo -que he descrito brevemente- de explicar la intersubjetividad de la comunicación apoyándose en una teoría de la referencia indirecta (es decir, retrotrayendo las condiciones de identidad de la referencia a las condiciones de identidad del significado). Esto se pone de manifiesto en la paradójica estructura implícita en la afirmación misma de dicha tesis.

Para poder afirmar la inconmensurabilidad de la referencia de los distintos conceptos en distintos paradigmas o teorías, como se pretende con dicha tesis, hay que suponer precisamente aquello que se quería negar con la misma, a saber: el carácter común del marco de referencia subyacente a los mismos. Pues ya para la elección de los ejemplos no es suficiente contrastar teorías diferentes en general: que el marco de referencia o ámbito objetual de dos teorías sea diferente no implica *per se* la inconmensurabilidad de éstas sino, en principio, su *indiferencia*; un ejemplo claro sería el intento de comparar la referencia de los conceptos de la teoría freudiana del inconsciente con la de los conceptos de la mecánica cuántica. Por ello, precisamente para deslindar los supuestos casos de inconmensurabilidad de la mera indiferencia hay que partir ya, para la elección de los ejemplos, de teorías realmente enfrentadas entre sí, es decir, de teorías que intentan explicar los mismos fenómenos y, en esa medida, aunque sea mínimamente, hablan o pretenden hablar sobre *lo mismo* (como, por ejemplo, comparar dentro de la física la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica o en la biología el modelo mendeliano y el modelo basado en el ADN para explicar la herencia, etc.); dicho en otros términos, el carácter transteórico de la referencia de los conceptos fundamentales de las teorías supuestamente inconmensurables tiene que suponerse precisamente en el mismo momento en que intenta mostrarse su absoluta divergencia.

Esta incoherencia estructural apunta claramente al carácter *negativo* de la argumentación implicada en la tesis de la inconmensurabilidad: con ella no se argumenta positivamente por el hecho mismo de la inconmensurabilidad sino que, más bien, se muestra negativamente el déficit explicativo del intento de analizar el comportamiento de las teorías apoyándose en una teoría de la referencia indirecta. Si efectivamente la explicación de a qué se refieren los conceptos teóricos de la ciencia ha de hacerse a la manera propuesta por la teoría de la referencia indirecta -de tal modo que por 'referente' se entiende 'lo que sea que caiga bajo los conceptos utilizados por las teorías respectivas'- entonces no es posible ya suponer que teorías diferentes con conceptos utilizados de forma también diferente se refieran a lo mismo (pues, según esta teoría, toda diferencia en el significado o intensión de los términos lleva consigo, por definición, una diferencia en la extensión de los mismos⁴). Dicho supuesto es, sin embargo, el que subyace a la elección de los ejemplos de presunta inconmensurabilidad e imprescindible para distinguir entre inconmensurabilidad y mera indiferencia.

El hecho de que podamos distinguir claramente entre indiferencia e inconmensurabilidad (especialmente para afirmar esta última) indica, en mi opinión, que es preciso revisar algunos de los supuestos básicos asumidos tras el giro lingüístico, para prescindir de aquellos que originan semejantes aporías. Esto implicaría llevar a cabo un cambio de perspectiva que permitiera articular una explicación consistente de la posibilidad de intersubjetividad en la comunicación, es decir, de la posibilidad -hasta el momento inexplicada- de hablar sobre lo mismo.

Como un intento de llevar a cabo un cambio de perspectiva semejante se pueden considerar los intentos de elaborar una *nueva* teoría de la referencia iniciados en los años setenta por autores, como S.A. Kripke, K.S. Donnellan, H. Putnam, D. Kaplan, N. Salmon etc.

Si se prescinde de las diferencias en estrategia argumentativa, contexto de discusión etc. de los planteamientos de estos autores se puede señalar como rasgo común de la teoría de la referencia *directa* defendida por todos ellos la *desepistemologización* del concepto de referencia o, dicho de un modo más preciso, la estricta diferenciación entre las condiciones *normativas* del referir con éxito y las condiciones *epistémicas* implicadas en las atribuciones fácticas de referencia. Con ello se abre la posibilidad de subrayar el carácter normativo o contrafáctico de las primeras frente al meramente contingente o contextual de las segundas (es decir, de la determinación o identificación concreta del referente en cada caso). El sentido normativo o regulativo de los supuestos del referir con éxito es atribuido, en estos planteamientos, a la suposición realista de un mundo de entidades independientes del lenguaje, por relación al cual toda atribución fáctica de referencia es vista como corregible por los hablantes.

La forma más breve y a su vez efectiva de mostrar en qué radica el cambio de perspectiva de la teoría de la referencia directa es -quizás- referirse a la distinción introducida por K. Donnellan⁵ entre el uso atributivo y el uso referencial de las descripciones definidas, pues al hilo de esa distinción pragmática entre dos usos básicos de las expresiones denotativas se pone de relieve de un modo especialmente claro el origen de las paradojas de la teoría de la referencia indirecta.

Para explicar esa distinción Donnellan introduce el famoso ejemplo sobre las distintas posibilidades de uso del enunciado 'el asesino de Smith está loco'. Con este enunciado se pueden expresar dos cosas: mediante el uso de la descripción definida 'el asesino de Smith' es posible, por una parte, hacer un juicio sobre aquella persona que haya asesinado a Smith, *sea quien sea*; por otra parte, es posible también emitir un juicio sobre el comportamiento de aquella persona que está siendo juzgada por el asesinato de Smith, es decir, que consta como asesino de Smith, *sea cual sea la forma correcta de describirla*. En el primer caso se usa la descripción definida 'el asesino de Smith' atributivamente y en el segundo referencialmente.

La peculiaridad del segundo uso posible de una descripción definida en un enunciado radica en el hecho de que, en ese caso, la referencia puede tener éxito *aún cuando la descripción no sea acertada*. Cuando el hablante usa la descripción definida

REFERENCIA Y VERDAD

'el asesino de Smith' para hacer un enunciado sobre la persona que es culpada del asesinato de Smith, que o bien se encuentra en la sala del juicio donde está el hablante o bien es conocida como tal, el éxito de la comunicación, es decir, el que los oyentes sepan a quién se refiere el hablante no depende en absoluto de que el acusado realmente sea el asesino de Smith, ni siquiera de que los oyentes lo crean. Con su enunciado el hablante ha hecho un juicio sobre el comportamiento de una determinada persona mediante una descripción que ha de permitir a los oyentes saber a quién se refiere el hablante sin que éste haya tenido que usar necesariamente esa descripción: con la finalidad de hacer un juicio sobre esa persona determinada podría haber utilizado cualquier otra descripción o el nombre del acusado. El éxito en la comunicación no sería menor por el hecho de que se descubriera que Smith no fué asesinado en absoluto sino que fué víctima de un accidente, por ejemplo.

Lo decisivo del uso referencial de una descripción definida no es que la descripción (o la atribución implícita en la misma) sea cierta del referente; sino que dicha descripción es meramente un medio para destacar a un determinado referente de entre todos los demás, para decir algo sobre él y no sobre aquél del que sea cierta la descripción, sea quién sea. Este análisis, si es adecuado tiene, sin duda, consecuencias importantes.

La primera de ellas está relacionada con el status de las descripciones definidas en el uso referencial, a saber, ser sólo un medio entre otros para resaltar a un determinado individuo de entre todos los demás: de ello se sigue que la atribución de una determinada propiedad al referente, inherente en la descripción definida, resulta *corregible* (o bien por los oyentes o, en general, si más adelante se descubre su falsedad) pues se halla en pie de igualdad con otras tantas descripciones posibles que permitirían igualmente resaltar al referente en cuestión. Con ello está excluido de antemano que la descripción utilizada, en cuanto tal, tenga un papel 'constitutivo' respecto de aquello a lo que es cognitivamente posible referirse con la misma; más bien representa un factor entre otros de los que contribuyen a la comunicación exitosa sobre lo mismo o a la identificación del referente. En la medida en que el uso referencial consiste principalmente en designar *directamente* al referente (es decir, al referente *en cuanto tal* y no sólo en la medida en que caiga bajo una determinada descripción) es posible discutir cuál de las distintas descripciones eventualmente posibles se adecúa más al referente e incluso llegar a un acuerdo al respecto.

Esto no es posible en el caso de un uso atributivo puesto que, en esa forma de uso de los signos lingüísticos, la descripción utilizada se adecúa *ex hypothesi* al referente o, dicho de otro modo, puesto que sólo puede valer (a priori) como referente aquello, sea lo que sea, que cumpla dicha descripción⁶. De este modo, cualquier discusión (o revisión) relacionada con la correcta descripción del referente está excluida en este caso, pues cualquier diferencia en la descripción de éste implica, por definición, que no se habla sobre lo mismo. Por ello precisamente se seguía de la consideración de la referencia exclusivamente a partir del uso atributivo de las expresiones designativas -propia de la teoría de la referencia indirecta- la tesis de la inconmensurabilidad.

La explicación de la referencia basada en las propiedades implícitas en el uso referencial de las expresiones designativas pone de relieve que, en la medida en que en ese caso pretendemos referirnos a algo independiente de nuestras descripciones concretas del mismo, no tenemos más remedio que considerar las descripciones implicadas en dicho proceso -y, sin duda, fundamentales para el éxito del mismo- como caracterizaciones provisionales del referente cuya existencia suponemos. Con ello no se niega que éste sólo nos es accesible bajo determinadas descripciones o en el marco de determinadas teorías; la independencia del referente supuesta en este uso no es más que el correlato lingüístico de la comprensión falibilista que acompaña nuestro saber sobre objetos en el mundo. A esta autocomprensión le subyace meramente el supuesto pragmático-formal de un mundo de entidades extrateóricas que motiva esa continua revisión de nuestro saber⁷. Dicho supuesto contrafáctico, en cuanto tal, no implica negar que nuestro saber sólo es obtenible fácticamente mediante determinadas decisiones teóricas previas sino que ofrece la base necesaria para explicar nuestra intuición falibilista de que dicho saber -como todo saber- posee un irreductible carácter hipotético.

Es la intuición lingüística de la diferencia entre lo designado y nuestras interpretaciones sobre ello la que hace posible la idealización necesaria en toda reconstrucción de los procesos de aprendizaje intramundano de un mundo objetivo único de entidades extralingüísticas (a las que podemos referirnos) o de aquello que es el caso (sobre lo cual hacemos enunciados verdaderos o falsos). Esta idealización es el correlato necesario de la esencial revisabilidad que atribuimos a nuestro saber sobre el mundo. Sólo porque gracias a la función de designación del lenguaje -o, lo que es lo mismo, al dominio del uso referencial de las expresiones lingüísticas- comprendemos intuitivamente (y hemos aprendido a suponer) la diferencia entre el lenguaje y aquello sobre lo que se habla en cada caso, podemos hablar sobre lo mismo independientemente de si nuestro saber de fondo sobre lo designado, sincrónicamente visto, es compartido por todos o, diacrónicamente visto, puede cambiar. Sólo suponiendo esa diferencia nos es posible llevar a cabo atribuciones de referencia retrospectivas y, con ello, interpretaciones empíricas de otras teorías, sin tener que presuponer para ello una coincidencia fáctica en un lenguaje (o en una 'comprensión del ser') que estuviera dogmáticamente inmunizada frente a toda posible problematización.

La necesidad de esta presuposición contrafáctica de un mundo unitario independiente del lenguaje (subyacente a nuestro uso referencial de las expresiones designativas) para poder adoptar una actitud hipotética frente a nuestro saber sobre los referentes de las teorías pone de manifiesto el peso normativo que ejerce este momento realista, no epistemologizable, del concepto de referencia precisamente en los procesos de aprendizaje cognitivo -pues a él se retrotrae precisamente nuestra intuición falibilista sobre la revisabilidad esencial de todo saber.

Lo que la teoría de la referencia directa pone de manifiesto es que no sólo no podemos equiparar los referentes de nuestros enunciados con aquello que fácticamente equivalga a nuestro saber en cada caso sino que tampoco podemos equipararlos a aquello que equivalga a nuestro saber, sea lo que sea. Aquello a lo que

REFERENCIA Y VERDAD

se refieren nuestros enunciados (o deben pretender referirse) es obviamente a los referentes *reales*, sea como sea como haya que describirlos correctamente. Sólo porque estos referentes no pueden equipararse a aquello que equivalga (o satisfaga) nuestras descripciones o, mejor dicho, ya que ésto, por muy razonable que sea nuestro saber, no puede ser a lo que nos referimos, la pura suposición contrafáctica de la existencia extrateórica de dichos referentes funciona como reserva falibilista respecto a la adecuación de nuestros enunciados y de los marcos de referencia (u ontologías) subyacentes a los mismos. Es esta suposición realista, no epistémica, la que nos permite considerar una cuestión en principio siempre abierta si nuestras descripciones de los referentes son o no adecuadas, de modo que la discusión al respecto en caso de alternativas teóricas siempre tiene sentido. Tal discusión está trivialmente excluida, sin embargo, en el caso del uso atributivo de expresiones designativas (es decir, cuando no nos referimos al mundo objetivo de entidades extrateóricas sino que hablamos sobre meras posibilidades lingüísticas), pues aquí el círculo entre saber y referente posible está cerrado por definición desde el principio. Precisamente porque es posible indicar esa diferencia, porque el uso atributivo de expresiones designativas (es decir, el referirse a lo que cumpla nuestras descripciones por definición) es perfectamente posible y significativo, resulta evidente que no podemos equiparar dicho uso con el uso referencial.

Una vez mostrado en qué medida el concepto de referencia tiene que considerarse un concepto normativo para poder reconstruir la intuición falibilista inherente a los procesos epistémicos de aprendizaje (sin recurrir a premisas metafísicas), voy a intentar complementar esta argumentación sobre el potencial normativo inherente a la idea de referencia con una argumentación similar respecto al concepto de verdad.

El núcleo de esta argumentación podría resumirse en los siguientes términos: del mismo modo que sólo mediante la *desepistemologización* del concepto de referencia resulta posible identificar la suposición contrafáctica de un mundo unitario de entidades extralingüísticas como el momento normativo, de transcendencia de todo contexto, inherente a dicho concepto (y que permite que nuestras prácticas de atribución de referencia sean revisables), sólo es posible llevar a cabo una teoría de la verdad que de cuenta del carácter normativo inherente a la contraposición binaria verdadero/falso si se renuncia a una epistemologización de dicho concepto. Pues de modo análogo a lo que ocurría con la referencia, sólo podemos dar cuenta de la validez incondicional que atribuimos a nuestros enunciados mediante el uso del concepto de verdad si ligamos esta praxis al supuesto realista contrafáctico de un mundo objetivo único al que apuntamos con nuestros enunciados y del que procede la validez absoluta, transcendente de todo contexto, que atribuimos a los mismos.

Los hablantes sólo pueden elevar una pretensión de verdad para sus enunciados (y, con ello, considerar a éstos como universalmente válidos) si con ellos pretenden referirse a algo independiente de sus descripciones -es decir, a algo existente en el mundo objetivo supuesto como idéntico para todos- para decir algo verdadero sobre ello. En esa medida, la pretensión de verdad elevada por ellos

tendría que reconstruirse como el supuesto contrafáctico de que, pese a toda dependencia fáctica del *significado* de sus enunciados respecto del paradigma interpretativo utilizado en cada caso, la *referencia* y, con ello, el valor de *verdad* de los mismos permanece *universalmente constante*. Esto sólo implica, en principio, que en caso de que surjan auténticas alternativas la discusión de cuál de ellas ha de considerarse como válida o racionalmente aceptable es *inevitable*. La idealización de un mundo objetivo único es, por ello, inherente también al concepto de verdad, representando igualmente en esta dimensión el correlato contrafáctico de nuestra reserva formal frente a todo saber resultante de nuestros procesos de aprendizaje. Sólo merced a esta idealización o, dicho de otro modo, al núcleo no epistémico del concepto de verdad puede funcionar éste como instancia de apelación formal que mantiene abierta la posibilidad permanente de revisión del saber. Por eso, sólo es posible dar cuenta de ese rol normativo genuino del concepto de verdad si se renuncia a la epistemologización del mismo.

Para comprobar la plausibilidad de esta hipótesis voy a proceder -como ya indiqué al principio- de un modo indirecto, es decir, llevando a cabo una revisión crítica de aquellos planteamientos que parten de la hipótesis contraria, a saber: que del concepto de verdad, tras el giro lingüístico, sólo puede mantenerse un correlato epistémico. Para ello no me voy a referir, sin embargo, a aquellas estrategias teóricas en las que la epistemologización del concepto de verdad (es decir, la relativización del mismo a condiciones epistémicas) es llevada hasta el extremo de hacer desaparecer de dicho concepto todo sentido normativo -al equiparar la verdad con las instancias fácticas de justificación epistémica⁸. Me voy a referir, por el contrario, a un tipo de estrategia que -quizás- resulta más problemática a la hora de hacer plausible mi hipótesis de partida, pues es utilizada por aquellas posiciones teóricas que no intentan destruir la dimensión normativa del concepto de verdad sino que pretenden recuperarla precisamente *mediante* la epistemologización de dicho concepto. Me refiero, obviamente, a las distintas versiones de la verdad como 'aseverabilidad garantizada'⁹.

Para mostrar las deficiencias que -en mi opinión- subyacen a este tipo de epistemologización me voy a apoyar, a continuación, en la crítica de Wellmer a la teoría discursiva de la verdad de Habermas¹⁰, ya que esta crítica puede entenderse como el intento de hacer valer el sentido realista, no epistémico, del concepto de verdad precisamente desde la perspectiva de una defensa consistente del falibilismo.

II

La teoría discursiva de la verdad¹¹ pretende dar una explicación del significado del concepto de verdad, es decir, explicar qué significa ser verdadero. Al respecto señala Habermas en su artículo "Teorías de la verdad": "llamamos verdaderos o falsos a los enunciados en relación con los estados de cosas que se expresan o reproducen en ellos. (...) A todo enunciado podemos asignarle un estado de cosas, pero un enunciado es verdadero si y sólo si reproduce un estado de cosas real o un

REFERENCIA Y VERDAD

hecho -y no si presenta un estado de cosas como si fuera un hecho" (WT, p.128). Puesto que "un enunciado sólo adquiere fuerza asertórica mediante su inserción en un acto de habla, es decir, por la circunstancia de que alguien lo puede afirmar" (ibid.), puede precisarse que "cuando alguien hace un enunciado afirma la existencia de un estado de cosas" (cf. WT, p.128); por ello, desde un punto de vista pragmático, puede entenderse la verdad como una pretensión de validez internamente ligada a la afirmación de enunciados. Lo específico de la teoría discursiva de la verdad radica, pues, en que ésta es entendida como una pretensión de validez. Por ello, se considera que no puede explicarse qué significa el 'ser verdadero' de un enunciado independientemente de explicar qué significa desempeñar una pretensión de validez. La teoría discursiva se dirige, pues, a explicar las presuposiciones pragmáticas universales para la obtención de un entendimiento racionalmente motivado. Esta orientación básica apunta al nexo interno entre verdad y saber señalando -con razón- que el sentido de la verdad no puede explicitarse si no se atiende a la pragmática de una determinada clase de actos de habla, a saber: aquellos ligados específicamente con una pretensión de verdad.

Apuntar una condición *necesaria* para la explicación adecuada del sentido de la verdad no significa, sin embargo, que ésta sea *suficiente* para dicha explicación, es decir, que con ella se esté dando la condición necesaria y suficiente de la misma -y que, en esa medida, dicha explicación pueda valer como teoría de la verdad¹². La explicación de las condiciones para el desempeño de una pretensión de validez no ofrece, en cuanto tal, una explicación del 'ser verdadero' del enunciado sino, en principio, sólo una explicación de la posibilidad de justificación de la afirmación del mismo. Esto puede verse con claridad ya en la propia explicitación de la pretensión de validez 'verdad' por parte de Habermas:

Verdad es una pretensión de validez que ligamos a los enunciados cuando los afirmamos (...). Cuando afirmo algo elevo la pretensión de que el enunciado que afirmo es verdadero. *Las afirmaciones no pueden ser verdaderas ni falsas, sino que están justificadas o injustificadas* (WT, p. 129, subr. mío).

En esta constatación se muestra precisamente por qué no se puede sostener que la explicación de "la pragmática de una determinada clase de actos de habla" (ibid.) -en este caso, las afirmaciones- es suficiente para aclarar el sentido de la verdad, es decir, para explicar qué significa para un enunciado ser verdadero. Pues -como puede verse ya en la distinción señalada por Habermas- con la explicación de 'las presuposiciones pragmáticas universales para la obtención de un entendimiento racionalmente motivado' sólo puede explicarse qué significa ser afirmable justificadamente (o racionalmente). Según dicha explicación una afirmación estaría justificada si bajo las condiciones de una situación ideal de habla pudiera obtenerse un consenso sobre la verdad del enunciado afirmado (o la corrección de la norma supuesta, etc.¹³). Con ello no se precisa, sin embargo, qué significa que un enunciado sea verdadero sino sólo qué significa que dicho enunciado se considere 'racionalmente aceptable' (es decir, afirmable). Esto no implica *per se* -desde luego- que dicho enunciado sea verdadero (sino sólo, obviamente, que racionalmente ha de ser tenido por verdadero). Parece evidente sólo con analizar el

marco categorial ofrecido por Habermas que la explicación de las condiciones para el desempeño de pretensiones de validez en general (es decir, de su aceptabilidad), por sí misma, no permite discernir lo suficiente para explicar las peculiaridades de esa determinada pretensión de validez que es la 'verdad'. Si analizamos la teoría discursiva de la verdad a partir de las diferenciaciones intuitivas que hemos visto hasta el momento parece que el *explicandum* de la misma es el sentido de la pretensión de validez ligada a las afirmaciones -que quizás podríamos denominar 'pretensión de aceptabilidad racional'- pero no el sentido del ser verdadero del enunciado afirmado¹⁴.

Esta dificultad apunta a lo que ha sido llamado la tensión entre afirmabilidad y verdad. Esta tensión es retrotraída por Wellmer al "plus' que la idea de la verdad contiene frente a todo aquello que podamos reclamar en cada caso como saber fundado para nosotros" (WB, p. 340). Wellmer atribuye a este "plus" el que la validez incondicional de la verdad, que ya se muestra en el funcionamiento binario de la contraposición verdadero/falso, no pueda derivarse de condiciones epistémicas para la obtención de un saber fundado (o racionalmente aceptable) -por ideales que estas sean. En realidad, esa propiedad del concepto de verdad remite -en su opinión- "a la posibilidad que *nunca* puede excluirse de una necesidad racional de superar y criticar el saber disponible hasta el momento y el lenguaje utilizado en cada caso" (WB, p. 340). La irreductibilidad del sentido normativo específico de la verdad que Wellmer hace valer al apelar al 'plus' que ésta posee frente a la aceptabilidad racional radica para él en que sólo presuponiendo ese sentido del concepto de verdad es posible dar cuenta de la problematicidad esencial de todo saber que subyace a nuestra comprensión falibilista de los procesos epistémicos de aprendizaje: "el falibilismo es, por así decir, la explicación de la diferencia entre afirmabilidad y verdad" (WB, p. 342). En este sentido, Wellmer explica la intuición subyacente al concepto de verdad en los siguientes términos: "La verdad es una idea regulativa no en el sentido de que nos remite al telos -quizás nunca alcanzable- de un final en la búsqueda de la verdad, de un consenso definitivo o de un 'último' lenguaje, sino en el sentido *crítico* de que debido a ella mantenemos frente a todo saber, todo consenso racional e incluso frente a nuestro acuerdo *en* el lenguaje una reserva permanente" (WB, p. 340).

Para hacer plausible este punto de vista hay que mostrar, pues, mediante el análisis de las implicaciones de ese 'plus' de la verdad frente a la aceptabilidad racional, que el momento de incondicionalidad contenido en el concepto de verdad no puede ser apresado adecuadamente mediante una reconstrucción de las condiciones contrafácticas subyacentes a los procesos de adquisición de saber o al discurso. El argumento central para ello puede resumirse del siguiente modo: la validez incondicional de la verdad contiene un momento estrictamente *no epistémico* que suponemos siempre cuando afirmamos la verdad de un enunciado y que va más allá del momento de su aceptabilidad racional, a saber: que 'no será falso'. Esa "anticipación de una acreditación futura" (WB, p. 340) inherente a la incondicionalidad de la verdad es precisamente aquello que lo racionalmente

REFERENCIA Y VERDAD

aceptable no puede contener -o, mejor dicho, no debe contener, si queremos mantener el falibilismo y su potencial crítico).

Esa objeción de Wellmer puede explicarse tomando como hilo conductor el carácter binario de la contraposición verdadero/falso. La "anticipación de una acreditación futura" subrayada por él y en la que se expresa la validez incondicional de la verdad puede reconstruirse como expresión de la siguiente condición trivial, a saber: que un enunciado, si es verdadero, no puede ser a la vez falso. El carácter absoluto de esta condición -que permite anticipar ya las graves consecuencias de sustituir 'verdadero' por 'racionalmente aceptable' (o por cualquier otra instancia epistémica)- puede analizarse en dos aspectos:

- 1) en primer lugar, en la intuición *realista* de que la verdad no puede hacerse depender a su vez de criterios epistémicos (o discursivos) de aceptabilidad racional (sino, exclusivamente, de aquello que sea el caso) y,
- 2) en segundo lugar, en la intuición *falibilista* que se deriva de ello: precisamente *porque* la sustitución de 'verdadero' por 'racionalmente aceptable' no es posible -o, mejor dicho, mientras no se la permita) lo racionalmente aceptable ha de considerarse siempre como esencialmente revisable. Wellmer señala al respecto: "una buena fundamentación no puede garantizar por sí misma la anticipación de una *acreditación* futura contenida en las pretensiones de verdad" (WB, p. 340) -si es que dicha 'buena fundamentación' tiene que ser *falible* en principio, como podríamos añadir.

Ambas intuiciones ligadas internamente al concepto de verdad representan dos caras de la misma moneda: "con la idea de verdad el lenguaje se somete a un criterio que va más allá de todo lenguaje particular, de todo saber particular; pero ese criterio trascendente sólo se torna operativo allí donde nos vemos obligados a *revisar* nuestras convicciones a la luz de nuevas experiencias y argumentos" (WB, p. 340-41, subr. mío). Sobre el transfondo de esta consideración de Wellmer podemos relacionar las dos intuiciones que hemos mencionado antes del modo siguiente:

1) Sólo bajo el supuesto de neutralidad epistémica del concepto de verdad que se expresa en la intuición realista inherente al mismo puede cumplir éste su función normativa de reserva formal frente a *cualquier saber en general*. La validez incondicional del enunciado verdadero, derivada exclusivamente del supuesto contrafáctico de un mundo objetivo único, es la que origina nuestra disposición general a revisar *cualquier* saber aceptado como racional (e incluso los criterios de aceptabilidad mismos).

La diferencia de principio entre verdad y aceptabilidad racional que aquí se muestra trae consigo el que siempre pueda decirse con sentido que algo es o era 'racionalmente aceptable, pero no verdadero', es decir, precisamente esa diferencia nos permite mantener la reserva crítica formal frente a cualquier saber posible de que, aunque su aceptación pueda parecer en principio racional, podría ser -a pesar de ello- falso. Puesto que esa reserva es un componente irrenunciable de nuestra intuición sobre la falibilidad de todo saber no podemos decir, en sentido estricto,

que "llamamos verdaderos a los enunciados que podemos fundamentar" (WT, p. 136) pues siempre está abierta la posibilidad (y contamos con ella) de que, a pesar de ello, puedan ser falsos; esto es precisamente lo implicado en la exigencia de que toda fundamentación (como todo saber) tiene que poder mostrarse como falsa. El alcance de estas presuposiciones falibilistas puede inferirse indirectamente a partir del *diktum* de Wittgenstein "si lo verdadero es lo fundado entonces el fundamento no es ni verdadero ni falso"¹⁵ -y, por ello, podría añadirse, se encuentra más allá de toda posibilidad de revisión (de ahí deducirá Heidegger que lo que en cada caso constituye el fundamento, dada su irrevisabilidad, ha de considerarse como la 'verdad originaria'). Si esta conclusión ha de considerarse como inaceptable, si todo saber, para ser tal, ha de ser visto como esencialmente revisable, entonces del saber fundado no puede esperarse que sea más que lo (racionalmente) tenido por verdadero -y, en ese sentido, sin duda, lo que *fácticamente* llamamos verdadero. Si en realidad es verdadero o no dependerá, en cualquier caso, de que no se muestre como falso, es decir, queda en principio abierto a revisiones futuras -por eso permanece un saber revisable y no se convierte en una verdad originaria o autoridad incorregible. Precisamente para ello, es decir, para que podamos mantener nuestra reserva permanente frente a lo racionalmente aceptable es irrenunciable la suposición contrafáctica realista (no epistémica) de que la verdad depende *exclusivamente* de lo que sea el caso.

2) También a la inversa, es decir, analizando las peculiaridades de las condiciones de aceptabilidad racional, se puede mostrar la diferencia de principio entre aceptabilidad y verdad. Un enunciado no podría ser considerado como racionalmente aceptable si en nuestras teorías no hubiera ningún punto de apoyo que permitiera verlo como tal, es decir, si no pudiera ofrecerse razón alguna que avalara su supuesta verdad. En consecuencia sería claramente irracional afirmarlo pero no sería necesariamente falso -o, al menos, no lo sería *por ello*; en sentido estricto, sólo sería 'racionalmente tenido por falso'. En esto se muestra que, para la praxis de justificación del saber, lo decisivo no es la pretensión de verdad sino, además y sobre todo, el que dicha pretensión pueda justificarse. La independencia analítica de ambas cosas puede mostrarse mediante un ejemplo: si alguien hace mil años hubiera afirmado que la Tierra gira alrededor del Sol habría expresado, según nuestro saber actual, un enunciado verdadero. Sin embargo, en la medida en que presumiblemente no habría podido desempeñar la pretensión de aceptabilidad (o justificabilidad) implícita en su afirmación del mismo -por falta de una teoría explicativa que hubiera podido dar cuenta de dicha circunstancia-, éste no habría sido considerado, y *con razón*, como un saber, sino meramente como una creencia subjetiva; pues, para que un enunciado pueda reconocerse como saber no sólo tiene que ser verdadero sino que además *y sobre todo* tiene que ser susceptible de justificación. La aceptabilidad racional de las afirmaciones exige condiciones que van más allá del fáctico ser verdadero de los enunciados. La relativa independencia de ambas suposiciones se pone de manifiesto en el hecho de que si alguien afirma un enunciado que, al margen de toda praxis aceptable de obtención del saber, acierta casualmente o describe correctamente lo que es el caso -por ejemplo, en el caso del

REFERENCIA Y VERDAD

adivino- no estamos dispuestos, a pesar de ello, a considerarlo como un saber, es decir, como una creencia racionalmente aceptable.

Habermas mismo parece apuntar a esa desemejanza entre aceptabilidad y verdad cuando, en relación con el falibilismo, distingue entre verdad y fundamentación en los siguientes términos: "que nuestras razones *realmente* son buenas razones" y bastan para que nos cercioremos de la verdad no cambia para nada el que, en principio, aquello que tomamos por -definitivamente- verdadero pueda mostrarse alguna vez como un error" (Ent, p. 352) -es decir, como falso. Si tenemos esto en cuenta parece claro que en el momento en que consideremos la 'aceptabilidad racional en condiciones ideales' como condición necesaria y suficiente para la verdad (y no sólo para el 'ser racionalmente tenido por verdadero'), es decir, al afirmar que "la condición para la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros" (WT, p. 137) (y no *exclusivamente* lo que es el caso) tenemos que renunciar a la intuición falibilista de que todo saber puede ser revisado.

Equiparar verdad y aceptabilidad racional implica transferir el sentido normativo de la verdad a lo racionalmente aceptable en condiciones ideales, es decir, reformular la condición de verdad trivial que nombramos al principio -y que expresaba la validez incondicional de la verdad- de tal forma que ahora resulte válido que, si un enunciado es racionalmente aceptable en condiciones ideales, entonces no puede ser a la vez falso. Puesto que la validez absoluta de la verdad ha de derivarse ahora de la validez absoluta de lo racionalmente aceptable, ésto implica presuponer un consenso sobre lo racionalmente aceptable que, debido a tal validez, tiene que ser visto como *definitivo* o *irrevisable*. Esto obliga, a su vez, a presuponer contrafácticamente no sólo la justificabilidad racional de nuestro saber sino además la posibilidad de alcanzar un consenso absolutamente fundado -sobre un saber, por tanto, absoluto- o, dicho de otro modo, la posibilidad de un desempeño definitivo de la pretensión de verdad elevada respecto a dicho saber, lo cual parece difícilmente compatible con nuestra comprensión falibilista respecto a todo saber. Tal suposición antifalibilista de la posibilidad de semejante consenso sobre una última teoría -que abarcaría todo saber posible, pues, sólo así, sería imposible que fuera falsa- parece imprescindible para defender consistentemente el punto de vista de que las condiciones ideales para la obtención del saber no garantizan sólo la aceptabilidad racional sino la verdad *tout court*.

Parece una estrategia un tanto extraña la de postular un consenso definitivo sobre un saber ya no revisable precisamente como supuesto contrafáctico inevitable de la justificación de nuestro saber falible -convirtiendo con ello el momento de incondicionalidad contenido en el concepto de verdad en la incondicionalidad de un consenso absolutamente fundado. Precisamente cuando se trata de situar la intuición falibilista sobre la corregibilidad esencial de nuestro saber en el marco de una reconstrucción de las presuposiciones (o idealizaciones) inherentes a nuestras prácticas de obtención y justificación del mismo sólo puede ser pernicioso tener que postular al mismo tiempo una incorregibilidad última como *telos* y correctivo de dichas prácticas. El problema no radica en si dicho telos

podría realmente ser alcanzado o no sino simplemente en que, incluso como presuposición contrafáctica, no coincide con nuestra comprensión intuitiva del sentido de la verdad. Se trata de una presuposición *distinta* a la contenida en el concepto de verdad que además -como hemos visto- en tanto que presuposición contrafáctica de la pretensión de aceptabilidad racional resulta *demasiado fuerte* para ser compatible con el falibilismo.

Que sería completamente absurdo entrar y participar en un discurso para desempeñar una pretensión de aceptabilidad racional sin suponer contrafácticamente que es *posible en principio* llegar a un consenso sobre la racionalidad (o aceptabilidad intersubjetiva) de nuestras convicciones, no significa que tal suposición sobre el carácter necesariamente intersubjetivo de nuestras prácticas de justificación coincida con el supuesto sobre la validez absoluta del enunciado verdadero (que expresa lo que es el caso y, *sólo por ello*, no puede mostrarse como falso). La suposición inherente a la pretensión de aceptabilidad que ligamos con nuestras afirmaciones, a saber: que sería posible, en principio, alcanzar un consenso sobre ellas, implica más bien suponer el carácter unitario o transcultural de nuestros criterios de racionalidad -algo así como la unidad de la razón. Pero esta idealización, *per se*, no requiere, sin embargo, un momento de validez incondicional y, en esa medida, es compatible con el falibilismo. El supuesto inherente a la pretensión de verdad ligada a nuestros enunciados de que éstos ofrecen una representación correcta de lo que es el caso se apoya, por el contrario, en la idealización de un mundo objetivo único a partir del cual (y sólo a partir de él) se deriva la validez incondicional de los mismos. El carácter realista, no epistémico, de esta idealización permite compatibilizar precisamente el carácter incondicional de dicha validez puramente formal con el falibilismo (pues no implica privilegiar saber sustancial alguno).

Si tenemos todo esto en cuenta parece claro que las condiciones de lo racionalmente aceptable (o 'tenido por verdadero') no necesitan apoyarse en algo así como la anticipación de un consenso infinito. La afirmación de que algo es racionalmente aceptable y, por ello, ha de ser tenido por verdadero no implica suponer que "en el futuro no habrá contraargumentos pertinentes" (ED, p. 81)¹⁶ -como concede Wellmer, en mi opinión erróneamente, a la teoría discursiva de la verdad- sino que sólo exige que las razones de las que se dispone hasta el momento tienen que poder ser reconocidas *por todos como buenas razones*, por supuesto *sólo mientras no aparezcan contraargumentos o razones mejores*. Si efectivamente hay una conexión interna entre falibilismo y saber (o aceptabilidad racional) tiene que estar presente también en el plano contrafáctico de nuestros supuestos normativos.

La argumentación de Wellmer al respecto es la siguiente: "A la idea de la verdad le pertenece el que contra aquello que vemos hoy como verdadero tampoco habrán contraargumentos pertinentes en el futuro y ésto incluye también que nuestra manera de hablar sobre el mundo y de formular problemas no será puesta en cuestión con argumentos en el futuro" (ED, p. 83). En este sentido señala Wellmer que "se puede conceder fácilmente que la presuposición de una 'situación ideal de habla', igual que la anticipación de un consenso infinito, es operativa en todo consenso (efectivamente) obtenido discursivamente" (ibid.).

REFERENCIA Y VERDAD

Evidentemente a la idea de la verdad le pertenece el que aquello que vemos como verdadero, *si es realmente verdadero*, no *puede* mostrarse como falso; esto no significa, sin embargo, exactamente que "en el futuro no habrá contraargumentos pertinentes" (ED, p. 81) sino, más precisamente, que no *puede* haberlos -por la razón *no epistémica*, inherente a la normatividad del concepto de verdad, de que un enunciado, si es verdadero, posee dicha propiedad al margen de la aceptabilidad de nuestro saber, pues describe lo que es el caso y *por ello* es imposible que sea falso. Precisamente de esa suposición realista contrafáctica se deriva el que, en caso de que aparezcan tales contraargumentos, habrá que conceder que dicho enunciado, aunque pareciera justificado tenerlo por verdadero o considerarlo racionalmente aceptable, en realidad no *puede* haber sido verdadero.

La promesa contenida en la pretensión de verdad de que lo que es verdadero no se mostrará como falso no es en realidad una promesa *epistémica* (relacionada con la calidad o incorregibilidad de nuestros argumentos) sino que expresa una incondicionalidad de naturaleza lógica, a saber: que si un enunciado es verdadero *no puede ser falso*. Esa imposibilidad inherente al funcionamiento binario de la contraposición verdadero/falso no tiene, obviamente, nada que ver con la anticipación de un consenso infinito sino que remite más bien a la presuposición contrafáctica de un mundo objetivo único. Es el carácter no epistémico de esa presuposición el que impide cualquier equiparación de las condiciones de lo verdadero con las de lo meramente tenido por verdadero y, con ello, el que nos obliga a considerar lo tenido por verdadero necesariamente en dependencia respecto a lo que sea el caso y, en esa medida, como *infinitamente revisable*.

Más allá de ese momento no epistémico de validez incondicional, procedente de la idealización de un mundo objetivo contenida en el concepto de verdad, no hay ninguna suposición contrafáctica inherente a la aceptabilidad racional que requiera un momento de incondicionalidad absoluta (en el sentido, por ejemplo, de la anticipación de un consenso infinito) sino sólo la suposición, compatible con el falibilismo, de la posibilidad de un consenso sobre los mejores argumentos *disponibles en cada caso*, por supuesto *sólo mientras no aparezcan otros mejores*.

Sólo si se tiene en cuenta la diferencia entre los supuestos contrafácticos ligados a la verdad y a la aceptabilidad racional respectivamente -es decir, sólo si diferenciamos el supuesto *epistémico* de la posibilidad de llegar a un consenso (bajo las condiciones de una situación ideal de habla), inherente a la *universalidad* propia de la pretensión de aceptabilidad racional, y el supuesto *realista* de un mundo objetivo único al que se retrotrae la *validez incondicional* propia de la pretensión de verdad- es posible "compatibilizar el sentido de incondicionalidad que atribuimos a la validez de nuestro saber con la falibilidad esencial de todo saber" (Ent, p. 352). Desde esta perspectiva parece posible, pues, tanto dar razón de la validez incondicional de la verdad sin recurrir a la validez incondicional de un consenso último (que no parece responder a ninguna intuición concreta) como dar razón de la posibilidad de alcanzar un consenso sobre nuestro saber sin tener que recurrir en modo alguno al supuesto antifalibilista de un consenso definitivo.

Un camino posible para reforzar una perspectiva como la que hemos esbozado hasta aquí puede encontrarse precisamente en la *Teoría de la acción comunicativa*

de Habermas. Éste explica en el primer capítulo de la misma las condiciones de posibilidad del discurso de un modo muy convincente y sin recurrir, para ello, a ningún tipo de supuesto sobre un consenso último a alcanzar. Las presuposiciones que introduce en este contexto como condiciones de posibilidad de la praxis del discurso -es decir, de la revisión racional de presuposiciones de validez- son de un tipo muy distinto. Habermas explica allí:

Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en *conceptos formales de mundo*. Presuponen un mundo idéntico para *todos* los observadores *posibles* o un mundo intersubjetivamente compartido por *todos los miembros* de un grupo, y ello *en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos* (TKH, 1, p. 82/79).

Estas "presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad" que subyacen a los procesos de entendimiento regulados por pretensiones de validez "son necesarias para que podamos referirnos a algo en el mundo objetivo único, idéntico para todos los observadores, o a algo en nuestro mundo social compartido intersubjetivamente. Las pretensiones de verdad proposicional o de rectitud normativa actualizan en cada caso, para cada emisión concreta, estas presuposiciones de intersubjetividad. Así, *la verdad de un enunciado significa que el estado de cosas a que la afirmación se refiera existe como algo en el mundo objetivo*" (ibid., subr. mío)¹⁷.

Es esta presuposición contrafáctica la que permite a los hablantes "renunciar a *prejuzar*, en lo que a *contenido* se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los *contenidos* de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar *desgajados del orden mismo que se supone al mundo*" (ibid.).

Sólo como consecuencia de dicha presuposición pragmático-formal inherente al uso de los conceptos normativos de 'referencia' y 'verdad', que -como hemos visto- constituye el correlato necesario de las pretensiones universales de validez, puede surgir la intuición falibilista de que ningún consenso sobre saber alguno puede estar excluido de una posible revisión (incluido, por supuesto, el acuerdo fáctico en el lenguaje, al que apuntaba Wellmer). En esa línea podría argumentarse desde una perspectiva reconstructiva que los hablantes al elevar una pretensión de verdad en el contexto del uso cognitivo del lenguaje -es decir, cuando se refieren a algo en el mundo objetivo para afirmar algo verdadero al respecto- suponen contrafácticamente que la *referencia* y, con ello, el valor de *verdad* de sus enunciados, pese a toda dependencia fáctica del *significado* de los mismos, ha de considerarse como universalmente constante. Y, precisamente por ello, cuando aparecen auténticas alternativas, la discusión de cuál de ellas ha de considerarse como válida o racionalmente aceptable es *inevitable*. Indudablemente, para que dicha discusión tenga sentido es necesaria otra suposición más. Pero ésta no está relacionada directamente con la contraposición verdadero/falso sino más bien con la oposición intersubjetivo/subjetivo. Participar en un discurso sólo tiene sentido si podemos presuponer que es *posible en principio* llegar a un consenso sobre

REFERENCIA Y VERDAD

nuestras convicciones -que ese no sea el caso no quiere decir que nuestras opiniones sean *falsas* sino, más bien, que son *meramente subjetivas*. Esa presuposición (que probablemente implica algo así como la anticipación de una situación ideal de habla) no requiere, en modo alguno, la anticipación de un consenso en algún sentido definitivo sino que consiste exclusivamente en suponer la posibilidad de alcanzar un consenso *en principio*, es decir, de un potencial asentimiento de los otros *en cada caso* -eso es precisamente lo que entendemos por justificado o justificable. Sólo la constatación de que la aceptabilidad racional (o el compartir el saber intersubjetivamente) no implica, por su parte, un final de la praxis de justificación ofrece un apoyo firme a nuestra intuición sobre la falibilidad esencial de todo saber.

Sobre la base de estas diferenciaciones puede entenderse en qué medida, tras alcanzar un concepto reflexivo de mundo -es decir, la presuposición meramente formal de un mundo objetivo único para todos-, los conceptos normativos de 'referencia' y 'verdad', precisamente por su sentido no completamente epistémico, pueden jugar un papel correctivo en los procesos de obtención y justificación de nuestro saber. Esta función, procedente de la validez incondicional (o la transcendencia de todo contexto) que les atribuimos, nos permite asumir desde la perspectiva de participantes en los procesos cognitivos la esencial revisabilidad de nuestro saber, no exigiéndonos para ello la paradójica anticipación de un consenso definitivo sobre un saber incorregible (o absoluto) o el abandono de dicha perspectiva para vislumbrar la constitución metafísica del mundo en sí.

* Instituto de Filosofía - C.S.I.C.
Madrid

Notas

- ¹ Este artículo recoge el contenido de las conferencias que di en Junio de 1993 en la J.W. Goethe-Universität de Francfort y en la Freie Universität de Berlín bajo el título "Überlegungen zur Logik der Begriffe 'Referenz' und 'Wahrheit'".
- ² Dado el grado de generalidad con el que voy a tratar aquí las diferentes estrategias de explicación de la referencia tanto en la tradición anglosajona como alemana, bajo la denominación de 'teoría de la referencia indirecta' caen todas aquellas posiciones que no entienden a ésta como 'designación directa' al margen de los paradigmas concretos elegidos en cada caso para explicar la misma (sea la relación de identificación o la de satisfacción, etc.). Al respecto vease Rumgaldier, E.: 1985, *Zeichen und Bezeichnetes*, Berlin, Walter de Gruyter.
- ³ Esta dificultad ha sido discutida exhaustivamente en la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje tanto por los representantes de la llamada *cluster-theory* (Strawson, Searle, último Wittgenstein) en su crítica a la concepción tradicional de la referencia defendida por Frege y Russell, como posteriormente por los representantes de la teoría de la referencia directa (Kripke, Donnellan, Putnam) en su oposición a ambas concepciones de la referencia indirecta. Una buena perspectiva sobre esa discusión se puede encontrar en el volumen sobre referencia compendiado y editado por U. Wolf *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985. Una buena fuente de ejemplos al respecto son los derivados de lo que Putnam ha llamado la división del trabajo lingüística, es decir, los casos de diferencias de saber entre especialista y lego (o entre teorías científicas anteriores y actuales). Si el lego en

física se refiriera con los términos "átomo", "electrón", "momento" etc. a aquello que satisface aproximadamente sus vagas representaciones al respecto y el físico, por su parte, a aquello que satisface las definiciones -o, en su caso, incluso las fórmulas matemáticas- presentes en la teoría física actual correspondiente, sería, sin duda, imposible que al utilizar dichos términos ambos (aún siendo *lingüísticamente* competentes) hablarán sobre *lo mismo*.

- 4 Ahondando en los ejemplos de la nota anterior piénsese en el caso de términos teóricos como "momento" o "energía cinética" cuya definición se ha visto revisada con el cambio de paradigma de la física newtoniana a la einsteniana. Desde la perspectiva inconmensurabilista de autores como T.S. Kuhn se considera evidente que dichos términos en las diferentes teorías, precisamente debido a esos caminos, no se refieren a lo mismo. Una discusión más detallada sobre estas consecuencias inconmensurabilistas de la teoría de la referencia indirecta la he llevado a cabo en mi libro *Sprache und Welterschließung*, Francfort, Suhrkamp, 1994, parte II.
- 5 Donnellan, K.: 1966, 'Reference and Definite Descriptions', *The Philosophical Review* 75, 281-304.
- 6 Lo interesante de la distinción de Donnellan radica en la caracterización *pragmática* de la misma, es decir, en su consideración de ésta como una distinción respecto al *uso* de cualesquiera expresiones designativas. Las consecuencias de esta distinción resultan más patentes cuando se utiliza la misma para explicar el uso de los términos teóricos en las ciencias empíricas, como hace Putnam más o menos implícitamente. Al respecto véase Lafont, C.: 1993, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, cap V.
- 7 Al final del artículo me referiré explícitamente a la conexión interna entre esta presuposición pragmático-formal de un mundo objetivo único que Habermas introduce en su *Teoría de la acción comunicativa* como condición de posibilidad del discurso y el sentido normativo de los conceptos de 'referencia' y 'verdad'.
- 8 Como representantes de una estrategia epistemologizadora radical respecto a la verdad pueden considerarse -salvando las distancias teóricas generales- en la tradición alemana a Heidegger y en la anglosajona a Rorty.
- 9 Los representantes más conocidos de esta estrategia argumentativa son, sin duda, en la tradición alemana Apel y Habermas y en la anglosajona Dummett y Putnam.
- 10 Esta crítica se encuentra elaborada desde distintos ángulos en los siguientes escritos de Wellmer: 1986, *Ethik und Dialog* [ED], Francfort, Suhrkamp, 51-113; 1989, 'Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?' [BT], in A. Honneth, T. McCarthy, et al. (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Francfort, Suhrkamp, 318-372; 1993, 'Wahrheit, Kontingenz, Moderne', in *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- 11 En lo que sigue me voy a referir fundamentalmente al artículo de Habermas 'Wahrheitstheorien' [WT], in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1984, 127-183, pero también a algunos pasajes de *Theorie des kommunikativen Handelns* [TKH], vol. 1, Francfort, Suhrkamp, 1981 y a su artículo titulado 'Entgegnung' [Ent], in A. Honneth, H. Joas (eds.): *Kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1986, 327-405.
- 12 Precisamente esa es la pretensión de la teoría discursiva de la verdad. Habermas indica en su artículo 'Wahrheitstheorien': "*El sentido de la verdad* implícito en la pragmática de las afirmaciones *sólo puede explicitarse suficientemente* si se explica qué significa el 'desempeño discursivo' de pretensiones de validez basadas en la experiencia. Precisamente ésa es la meta de una teoría consensual de la verdad" (WT, p. 136). Consecuentemente cuando se habla de la verdad de un enunciado no se está haciendo referencia a la promesa de una acreditación futura (es decir, la promesa de que dicho enunciado no se mostrará como falso) sino a "la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho" (ibid.). En esta definición ya no puede encontrarse, sin embargo, la condición dada por el propio Habermas *para explicar el sentido de la verdad*, a saber que "verdadero es un enunciado si y sólo si expresa un estado de cosas real o un hecho -y no si hace pasar un estado de cosas por un hecho"

REFERENCIA Y VERDAD

(WT, p. 128). La explicación epistémica de cómo podemos llegar a comprobar esto no puede sustituir a la explicación de *qué* es lo que tenemos que comprobar.

- 13 Las afirmaciones no están siempre ligadas necesariamente a una pretensión de verdad sino que pueden estarlo a otras pretensiones de validez. Esta circunstancia es señalada por Wellmer cuando en su artículo 'Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?' da el siguiente ejemplo de afirmación ligada a la pretensión de corrección normativa: "Él [el profesor, C.L.] no tiene derecho a mandarte [al estudiante, C.L.] a comprar" (WB, p. 355). La aceptabilidad de esta afirmación depende evidentemente de la corrección de la norma de acción subyacente a la misma. Al respecto véase R. Alexy: 1978, 'Eine Theorie des praktischen Diskurses', in W. Oelmüller (ed.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 22-58.
- 14 La dificultad del intento de reducir 'verdad' a 'aceptabilidad racional' se hace patente si tenemos en cuenta el supuesto sustancial de la teoría discursiva habermasiana, a saber: que hay más cuestiones susceptibles de aceptabilidad racional que las relativas a la verdad. Precisamente por ello es preciso especificar en qué consiste la aceptabilidad racional en el caso de cada una de las diferentes pretensiones de validez. Como ilustración al respecto puede ser útil comparar las condiciones para el desempeño discursivo de la pretensión de validez 'verdad' y las de la pretensión de validez 'corrección normativa'. Siguiendo la teoría habermasiana, el principio del discurso es operacionalizado para el desempeño concreto de la pretensión de validez 'corrección' en discursos morales mediante el principio de justificación o la regla de argumentación 'U', de tal modo que la aceptabilidad racional de las normas de acción morales o -más exactamente la cuestión de si éstas pueden fundamentarse imparcialmente, tiene de medirse por la condición de que dichas normas, para ser imparciales, *'han de encarnar intereses universalizables'*. Si se quisiera precisar un principio análogo para el caso de la pretensión de validez 'verdad', tendría que señalarse una condición equivalente por la que se midiera la aceptabilidad racional de una afirmación *en relación con la verdad del enunciado contenido en ella*. Esa condición -que, en cuanto tal, expresaría el sentido de la verdad- difícilmente podría expresarse de un modo distinto que mediante la condición señalada por el propio Habermas, a saber, que *"verdadero es un enunciado si y sólo si expresa un estado de cosas real o un hecho"* (WT, p. 128). Sólo mediante la inclusión de una condición semejante, es decir, mediante dicha suposición contrafáctica, se puede precisar *en qué consiste la aceptabilidad racional en el caso específico de la afirmación de enunciados* (y a diferencia, por ejemplo, del caso de normas de acción).
- 15 In *Über Gewißheit*, Werkausgabe vol. 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, §205, p. 161.
- 16 El momento antifalibilista de una anticipación semejante procede, en realidad, de un concepto fundamentalista de saber, según el cual -como lo expresa F.v. Kutschera- "sólo puedo creer (...) que sé que algo es el caso si creo tener una fundamentación última de ello" (in *Die falsche Objektivität*, Berlin-N.Y., Walter de Gruyter, 1993, p. 136).
- 17 Es precisamente de este sentido *realista* del concepto de verdad del que tiene que dar cuenta la teoría discursiva de la verdad (véase nota 12).

BIBLIOGRAFIA

- Apel, K.-O.: 1986, 'Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung', in Forum für Philosophie (ed.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, 116-211.
- Dummett, M.: 1978, 'Truth', in *Truth and other enigmas*, Cambridge, MA, 1-24.
- Donnellan, K.: 1966, 'Reference and Definite Descriptions', *The Philosophical Review* 75, 281-304.

- 1972, 'Proper Names and Identifying Descriptions', in Davidson, D., Harman, G. (ed.): *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 356-379.
- 1973, 'Substances as Individuals', *The Journal of Philosophy* 70, 19, 711-712;
- 1974, 'Speaking of Nothing', in Schwartz (1977), 42-65.
- Føllesdal, D.: 1986, 'Essentialism and Reference', in Hahn, L., Schilpp, P. (ed.): *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, 97-113.
- Goosens, W.K.: 1977, 'Underlying Trait Terms', in Schwartz (1977), 133-154.
- Habermas, J.: 1984, 'Wahrheitstheorien', in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 127-183.
- 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp.
- 1986, 'Entgegnung', in Honneth, A., McCarthy, T., et al. (eds.): *Kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 327-405.
- Kripke, S.A.: 1972, 'Naming and Necessity', in Davidson, D., Harman, G. (ed.): *Semantics of Natural Language*, Dordrecht.
- Kutschera, F.v.: 1993, *Die falsche Objektivität*, Berlín-N.Y., Walter de Gruyter.
- Lafont, C.: 1994, *Sprache und Welterschließung*, Francfort, Suhrkamp.
- 1993, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- 1994, 'World Disclosure and Reference', *Thesis Eleven* 37, 46-63.
- Putnam, H.: 1975, 'The Meaning of Meaning', in Putnam (1975), 215-271.
- 1975, 'Explanation and Reference', in Putnam (1975), 196-214.
- 1975, 'Language and Reality', in Putnam (1975), 272-290.
- 1975, *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers Vol. 2, Cambridge, MA.
- 1978, 'Realism and Reason', in *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, 123-140.
- 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, MA.
- 1988, *Representation and Reality*, Cambridge, MA.
- Runggaldier, E.: 1985, *Zeichen und Bezeichnetes*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Schwartz, S.P. (ed.): 1977, *Naming, Necessity and Natural Kinds*, N.Y.
- Wellmer, A.: 1986, *Ethik und Dialog*, Francfort, Suhrkamp.
- 1989, 'Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?', in A. Honneth, T. McCarthy, et al. (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Francfort, Suhrkamp, 318-372.
- 1993, 'Wahrheit, Kontingenz, Moderne', in *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- Wittgenstein, L.: 1984, *Über Gewißheit*, Werkausgabe vol. 8, Francfort, Suhrkamp.
- Wolf, U.: 1985, *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Francfort, Suhrkamp.