



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Diálogo, democracia e inclusión.

*De la discusión entre Rorty y Habermas sobre la
verdad a una evaluación de la importancia inclusiva
del diálogo*

Hernán Camilo Medina Botero

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2014

Diálogo, democracia e inclusión.

*De la discusión entre Rorty y Habermas sobre la
verdad a una evaluación de la importancia inclusiva
del diálogo*

Hernán Camilo Medina Botero

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director:
Ph.D. Luis Eduardo Hoyos Jaramillo

Línea de Investigación:
Filosofía Política
Grupo de Investigación:
Relativismo y Racionalidad

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2014

Resumen

El presente trabajo se concentra en la discusión de las diferencias entre verdad y justificación en el contexto específico del logro de una política democrática. Por política democrática entenderemos, junto a Richard Rorty, el intento por lograr comunidades incluyentes a nivel planetario. Defiendo que la noción de verdad tiene muy poco que aportar a la empresa democrática. Pero el interés en la discusión que se enmarca en la distinción de las nociones de verdad y justificación, y su relación con la práctica del diálogo y la inclusión que por medio de él se pueda generar, no agota los propósitos de esta tesis. Como segundo propósito, más general, el trabajo pretende mostrar que tal vez el diálogo y la práctica justificatoria que en él se da no sean todo lo que se requiere para generar inclusión. Tal vez no sea siquiera algo determinante en el logro de comunidades incluyentes.

Palabras clave: Ciencias sociales y humanas, diálogo, democracia, inclusión, verdad, justificación.

Abstract

This writing focuses on the discussion about the differences between truth and justification in the specific context of democratic politics. Endorsing Richard Rorty's use of the term, we will understand it as the attempt to construe a planet-wide inclusivist community. We will argue that the notion of truth has little to do with this inclusivist project. But the interest on the discussion about truth and justification -as well as the inclusion that dialogue can bring about- does not exhaust the objectives of this thesis. As a second objective, more general, the text intends to demonstrate that maybe the dialogue and our justificatory practices are not all that is needed to bring inclusion about. It is even possible that they are not determinant factors in achieving inclusivist communities.

Keywords: Human and Social Sciences, Dialogue, Democracy, Inclusion, Truth, Justification.

Contenido

	Pág.
Introducción.....	IX
1. El valor de la política democrática.....	1
1.1. Democracia: la forma de gobierno.....	3
1.2. Tratando de conservar la procedimentalidad.....	6
1.3. Autocracia y auto-determinación.....	8
1.4. El caso epistemológico.....	10
1.5. Relativismo.....	12
1.6. Libertad e igualdad, el paralelo filosófico-político.....	15
1.7. De la democracia a una política democrática.....	16
2. Normatividad en las prácticas discursivas	
<i>Habermas: presupuestos en la acción comunicativa, el diálogo y la argumentación.....</i>	<i>21</i>
2.1. Verdad y validez. De las proposiciones a los actos de habla.....	23
2.2. Acciones sociales.....	27
2.3. Acción comunicativa y presupuestos del discurso.....	29
2.4. Pretensiones de validez y justificación.....	32
2.5. ¿En qué sentido la acción comunicativa es una acción?.....	38
2.6. Consecuencias de la noción de acción comunicativa.....	42
2.7. Diálogo e inclusión.....	54
3. Verdad o justificación. Rorty y el impulso anti-autoritarista.....	57
3.1. El contexto filosófico de Rorty.....	59

3.2. Un deseo universal de verdad.....	69
3.3. La manzana de la discordia.....	74
3.4. Sobre autocontradicciones performativas.....	79
3.5. ¿Y si es necesario desenfundar las armas?.....	82
3.6. Incondicionalidad contextual vs. Condicionalidad contextual.....	85
3.7. Verdad y justificación.....	88
3.8. Explicitando lo implícito.....	92
4. Conclusiones. <i>Diálogo e inclusión</i>	99
Bibliografía.....	115

Introducción

Recuerdo que en mis años de estudiante del pregrado en Filosofía el final de mi carrera estuvo marcado por el interés en la discusión acerca de las diferencias entre las nociones de verdad y justificación. Era, sin duda, uno de los pocos intereses genuinos que tuve luego de estar vagando sin rumbo determinado algo más de cuatro años por las ideas de los autores más diversos de la filosofía. Y era sin duda mi interés más genuino porque a él dedicaba mi tiempo extracurricular, fuera de las presiones que imponen la entrega de trabajos calificables, o la lectura de textos estipulados en los programas de cursos y seminarios de la Universidad. Pero también lo era porque sacó a flote todas mis actuales afinidades con el pensamiento pragmatista norteamericano. Afinidades que ya habían aparecido con una lectura prematura del bíblico libro de Robert Brandom, *Hacerlo explícito*; pero que se habían ocultado de nuevo ante la magnitud de la obra. Ahora, enfrentado a las lecturas de Richard Rorty, maestro de Brandom, me encontraba yo en una situación de comprensión más amable. No sólo por el estilo más amigable con el lector incauto que maneja Rorty, sino porque al tropezar con este autor ya tenía yo algo más de experiencia con esto que llaman filosofía. Me era un poco más fácil entender los problemas a los que me enfrentaba, los bandos implicados y las consecuencias de defender una u otra posición.

Ese antiguo interés motiva esta tesis de principio a fin. En ella me concentro en la discusión de las diferencias entre verdad y justificación en el contexto específico del logro de una política democrática. Por política democrática entenderemos, con Rorty, el intento por lograr comunidades incluyentes a nivel planetario. Defiendo, como ha de ser claro a estas tempranas alturas -teniendo en cuenta mis simpatías rortianas-, que la noción de verdad tiene muy poco que aportar a la empresa democrática. Permítaseme una aclaración. Cuando afirmo que dicha noción no aporta mucho a una política democrática, me refiero a una noción de verdad que ha hecho carrera en la larga tradición filosófica, y no a una noción que podría llamarse ingenua. En ocasiones me refiero a la mencionada noción como una filosóficamente cargada, o metafísicamente pesada. No entraré aquí en una especificación de los términos. Esa labor puede encontrarse en los capítulos 2 y 3.

Pero el interés en la discusión que se enmarca en la distinción de las nociones de verdad y justificación, y su relación con la práctica del diálogo y la inclusión que por medio de él se pueda

generar, no agota los propósitos de esta tesis. Cuando me refiero a aquél como un "antiguo interés" no lo hago ingenuamente. El desarrollo de la tesis me ha mostrado que tal vez el diálogo y la práctica justificatoria que en él se da no sean todo lo que se requiere para generar inclusión. Tal vez no sea siquiera algo determinante en el logro de comunidades incluyentes. Ésa, si se quiere, es la conclusión más importante de esta disertación. Sin embargo, no es la conclusión a la que se enfoca la mayor parte de la argumentación que a continuación presento.

En lo que sigue (Capítulo 1) partiremos del reconocimiento que hacen tanto Rorty como Habermas de que es importante trabajar por una política democrática para sacar a la luz las razones que podemos esgrimir a favor de tal reconocimiento. En este capítulo me valgo de las ideas de Hans Kelsen acerca de los fundamentos de la democracia para lograr dicho objetivo. Parte importante de la labor será mostrar que los valores de la igualdad y la libertad, centrales para la democracia, devienen centrales también para el diálogo. En la medida en que el diálogo encarne esos valores podremos sostener que él sirve para el logro de una política democrática.

El segundo capítulo se concentra en mostrar la propuesta normativa de Habermas, según la cual son ciertos presupuestos comunicativos los que son relevantes para la generación de inclusión a través del diálogo. Por otra parte, este capítulo comienza a presentar los elementos que nos colocan ante la discusión acerca de las distinciones entre verdad y justificación y las funciones que cada una de ellas podría tener en el logro de una política democrática.

El tercer capítulo se vale de los elementos presentados en el capítulo anterior para mostrar la crítica que emprende Rorty hacia la noción de verdad y su función en el logro de una política democrática. En él se muestran dos conclusiones parciales de la mayor importancia. En primer lugar, que la labor que se le atribuye a la verdad en el proyecto democrático puede lograrse igualmente con la justificación. En segundo lugar, que no hay un argumento concluyente que nos pueda llevar a afirmar que debemos desechar el discurso acerca de la verdad y decantarnos por uno que acuda sólo a la justificación. Sin embargo, a falta de tal argumento, hay un peligro para la democracia que puede presentarse con cierta facilidad dentro de un discurso filosóficamente cargado de la noción de verdad, pero no en uno acerca de la justificación: el peligro del autoritarismo. Así que si nos interesa evitar este tipo de peligros, tendremos una buena motivación para inclinarnos por la preferencia de la justificación para el proyecto democrático.

Finalmente, el cuarto capítulo recoge las conclusiones parciales mostradas en los capítulos anteriores para justificar la irrelevancia de la verdad para la construcción de una política democrática. Eso por una parte. Por la otra, muestra brevemente

las razones que me llevan a pensar que, para ponerlo brevemente, de poco o nada nos sirve aceptar el papel incluyente del diálogo si no cultivamos antes la disposición a dialogar. Y el cultivo de tal disposición, sostendré, no se puede realizar por medios puramente argumentativos ni dialógicos (no se puede llevar a cabo, en especial, por el reconocimiento de un supuesto deber racional y universal que tengamos ante todos nuestros congéneres).

1. El valor de la política democrática

La discusión a la que nos enfrentamos gira en torno a la pregunta ¿tiene la noción de verdad algún papel que desempeñar en la realización de una política democrática? Las voces principales de nuestro guión están representadas en los personajes de Richard Rorty y Jürgen Habermas. Siendo un poco ásperos, se puede resumir sus respuestas en dos monosílabos: no y sí. Rorty quiere argumentar que a la noción de verdad no le queda ningún papel importante que realizar en la obra de una política democrática, mientras que Habermas sugiere que la realización de ésta es imposible sin la mediación de la verdad. Las siguientes líneas constituyen un intento de dos caras. La primera quiere mostrar el atractivo que hay en la democracia. La segunda hace un guiño al paso que debemos dar de la noción de democracia como forma de gobierno a la de política democrática.

El campo de la discusión nos presenta a dos personajes con mucho en común. En especial resaltaremos su deseo de lograr una política democrática. Pero qué sea una política democrática y cómo se logre ella no es del todo claro. La noción debe ser clarificada. De otro lado, aunque es evidente el acuerdo acerca del fin perseguido por uno y otro, no lo son tanto las razones que uno -como lector y como participante activo de la disputa- debería tener para perseguir ese mismo fin. En otras palabras, no se ha hecho explícito por qué es valioso el logro de una política democrática.

Aquí avanzaremos de la segunda problemática a la primera. Tomando como punto de partida las consideraciones de las secciones que abren el artículo *Foundations of Democracy* de Hans Kelsen, intentaremos mostrar aquello que hace valioso el logro de una democracia: la síntesis entre los valores de la libertad y de la igualdad. En esta fase la disquisición se moverá en el terreno de la democracia como forma de gobierno, no en el de la política democrática. El orden de nuestro proceder nos presenta la siguiente advertencia. La lectura que se presenta de las ideas de Kelsen es mínimamente crítica. Dos razones soportan la decisión metodológica. En primer lugar, el texto de Kelsen es sólo un medio para mostrar el atractivo de la democracia. En la medida en que lo muestre será adecuado. En segundo lugar, un análisis detallado de

los argumentos de Kelsen excedería los límites que nos hemos propuesto en la presente investigación.

Sin embargo, son pertinentes un par de comentarios generalísimos acerca de tales argumentos. La línea kantiana de Kelsen coloca en su topografía filosófica dos formas -quizás muy distintas a las de nosotros, lectores del siglo XXI- de entender el relativismo y el absolutismo filosóficos. El primero es entendido, en términos más bien laxos, como la forma de concebir la relación de conocimiento que se da entre el sujeto y los fenómenos que se le presentan. El segundo se relega al tipo de relación que estaría implicada con la llamada 'cosa en sí'. Esta situación no debe apartarnos del hecho de que ni Habermas ni Rorty se enmarcan conceptualmente en ese terreno¹. Si fuese legítimo ubicarlos en la topografía filosófica de Kelsen, sólo cabría decir que los dos son, en un sentido no muy estricto, relativistas epistemológicos (léase kantianos). Por otra parte, da la sensación en muchos pasajes de que Kelsen no separa claramente cuestiones epistemológicas de cuestiones ontológicas. Cuestiones acerca de nuestra relación cognitiva con el mundo y cuestiones acerca de su existencia. Para muchos filósofos esto representaría graves errores en el procedimiento de Kelsen. En nuestro caso no es necesario pronunciarnos acerca del tema, teniendo siempre en mente que al mencionar sus ideas nos interesa únicamente resaltar las características que muestran a la democracia como deseable.

La segunda problemática exige que se especifique qué es una política democrática. Para ello basta ceñirnos al marco propuesto por Rorty, según el cual ella es el intento de lograr una comunidad incluyente a nivel planetario². Así se establece la primera diferencia con la democracia como forma de gobierno. Con todo, la noción no está todavía especificada suficientemente. Para lograr clarificarla, trataremos de hablar de la política de una forma que, con suerte, resulte más inmediata y primordial: se ha decidido tratarla, en principio, como una política en un nivel micro. En el nivel más cercano de las relaciones que se dan entre los ciudadanos de la *polis*. En este horizonte, la gran mayoría de las relaciones que se establecen están mediadas por prácticas discursivas entre los humanos³. Queda de esta idea un acuerdo más

¹ No obstante, sería muy interesante intentar una traducción del pensamiento de Kelsen a un lenguaje no kantiano. Un lenguaje, atrevámonos a decirlo, más moderno. En especial, creo que sería muy buena una lectura que se aparte de referencias, por ejemplo, al carisma y la ascendencia divina del líder autocrático, o a un mundo que es creación divina y por ello es perfecto y absoluto. Infortunadamente, los límites de nuestro escrito nos apartan de un intento en esa dirección.

² Aunque quizá fuese mejor para el mismo Rorty y sus seguidores referirse a comunidades incluyentes en el planeta, plural incluido.

³ Utilizaba líneas arriba la expresión "en principio" simplemente porque, aunque se piense a la política en relación con un diálogo que se establece entre dos individuos, esta concepción puede ser desarrollada de modo tal que abarque formas de diálogo más amplias. Por ejemplo,

entre Rorty y Habermas. Los dos enfocarán su análisis del tema de la verdad en el marco de las prácticas discursivas. Siendo ellas las que permitirán lograr contextos de inclusión democrática. De esta manera, y luego de los rodeos que nos guían desde una noción de democracia como forma de gobierno a una de una política democrática, terminaremos delimitando el ámbito en el que se desarrollará toda la investigación presente: el terreno del diálogo como práctica discursiva y su relación con el establecimiento de contextos de inclusión.

1.1. Democracia: la forma de gobierno

Las secciones iniciales de *Foundations of democracy* están dedicadas a mostrar la relación interna entre una posición filosófica y una política. Más específicamente, afirma Kelsen que existe una relación entre el antagonismo entre autocracia y democracia, de un lado, y el antagonismo entre el absolutismo filosófico y el relativismo, del otro.

Una breve caracterización de los opuestos de la primera diada puede ayudar a entender la confrontación. Si uno quisiera resumir la característica principal de la democracia podría proponer el trajinado eslogan de 'el gobierno del pueblo'. Esta idea se refiere específicamente a la participación del pueblo en su gobierno. Esto es, la participación del gobernado en su gobierno. Qué signifique *exactamente* eso no es algo fácil de determinar. Pero es bien sabido que el afán por la precisión no es en todos los contextos una virtud digna de ser perseguida. Sin embargo, el peligro de tener un eslogan vacío, sin significado comprensible alguno, sí es un vicio que no puede permitirse una investigación filosófica.

Uno podría pensar en la participación del gobernado en el gobierno en términos del individuo. De allí sale una idea de auto gobierno más bien comprensible. El individuo regula sus prácticas de acuerdo con normas que él mismo se ha impuesto. La imagen del joven que vive con sus padres viene a la mente. En tanto que vive con ellos está sujeto a unas normas que se le han impuesto y en cuyo establecimiento, normalmente, no ha participado. Piensa uno en ciertos horarios límite de llegada a la casa, en actividades que están permitidas dentro de ella y actividades prohibidas. Tal vez también actividades normadas fuera de casa, como el consumo de cigarrillos, alcohol o drogas. En esta imagen es común encontrar jóvenes descontentos con las reglas que se les imponen y que, sin embargo, no pueden cambiar a libre arbitrio a menos que dejen de vivir en casa de sus padres, o de depender de ellos (generalmente

formas de diálogo que discurren, no entre personas, sino entre instituciones.

en términos económicos). Ansía el joven poder vivir de acuerdo con lo que a él le parece mejor y no con respecto al parecer de sus padres. Para decirlo planamente: quiere determinar el rumbo de su propia vida. Quiere ser su propio gobernante, decidir sobre sí mismo sin ninguna limitación.

Partiendo de allí surge una línea de ampliación de lo que significaría la participación del gobernado en el gobierno más allá del individuo; en especial, en sociedades constituidas por una pluralidad de individuos. La imagen anterior le deja a uno el concepto de auto-determinación como auto-legislación: el joven se impone a sí mismo las leyes que habrá de seguir, se gobierna a sí mismo en tanto que legisla sobre sí. De acuerdo con esto, en sociedades se buscaría que el gobernado pueda legislar sobre sí mismo. Pero, en términos de una sociedad, ¿quién es el gobernado? Con seguridad el singular tendrá que tornarse plural. En las sociedades es necesario hablar de *los gobernados*: las personas de la sociedad, también -en términos de legislación- sus instituciones. Diría uno que las sociedades, al menos en su mayoría, están constituidas por relaciones en las que el gobierno está conformado por unas pocas personas (en proporción con el número de individuos de la sociedad) y las demás hacen parte de los gobernados. Sin embargo, ese cuadro es inadecuado al menos por dos razones. En primer lugar, porque transmite la idea de que el gobierno está exento de ser gobernado. Es decir, pareciera que nos enfrentáramos a dos grupos excluyentes: gobernantes y gobernados; de forma que las características principales de un grupo no podrían ser compartidas por el otro. A los gobernantes les corresponde gobernar, y a los gobernados sujetarse al dictado de los gobernantes. Así, queda en el aire la idea de que los gobernantes no pueden ser, a su vez, gobernados. Esto, leído en términos de las leyes, significaría que los gobernantes no estarían sujetos a ellas. Lo cual en el marco de una democracia no podría ser visto con buenos ojos: quienes gobiernan deben, a la vez, ser gobernados.

La segunda razón va dirigida a una posible interpretación de la noción implicada en la auto-legislación. No es concebible que *todos* los individuos de una sociedad participen directamente del establecimiento de la legislación a la que se someterán. Así que la idea de la participación del gobernado en su gobierno no puede entenderse, ingenuamente, como un deseo de cada uno de los individuos de una sociedad por hacer parte de los entes que legislan sobre ella. Esta participación sería, llanamente, irrealizable: el deseo de un individuo de participar del gobierno no puede entenderse como el deseo de *hacer parte* de los entes gubernamentales de su sociedad⁴ (llámese parlamento, presidencia,

⁴ En este sentido, ingenuo, sólo me refiero a que es imposible hacer parte de esas entidades como un servidor público, con un horario de trabajo, un salario establecido, etc. Incluyo la referencia a este sentido en tanto que representa una de las formas más intuitivas de

ministraturas, etc). Esto simplemente porque el ideal de la democracia como participación del gobernado en su gobierno sería, fácticamente, inalcanzable. El concepto de democracia implicaría por sí mismo el constante fracaso de los intentos por alcanzarla.

Sin embargo, la *participación* no se agota en la *pertenencia* (*hacer parte*). Aun cuando es imposible que todos los miembros de una sociedad hagan parte de los entes de gobierno (de las instituciones gubernamentales), es posible pensar en una forma de participación que no esté reducida a hacer parte de un ente institucional. Esta forma de participación está encarnada en el sufragio. Mediante él, los individuos aptos para ejercerlo participan de la constitución de su gobierno eligiendo a sus integrantes. Así se constituye una democracia representativa definida, esencialmente, por un criterio puramente procedimental: la elección de *representantes* en el gobierno mediante votaciones mayoritarias. Puede pensar uno también en una democracia directa en la que cada individuo de la sociedad ejerce su derecho al voto en la toma de todas y cada una de las decisiones que, a la final, lo afectarán. Decisiones acerca de qué leyes implementar, de cuáles serán los mejores procedimientos para hacerlas respetar, al igual que decisiones acerca de los valores que espera que su sociedad persiga: poner el énfasis en la educación, en la prosperidad económica, en el desarrollo y la realización social, entre otras. No hay que confundir, sin embargo, este tipo de participación en el gobierno con la pertenencia a entes gubernamentales antes mencionada. Decíamos que esta última es fácticamente inalcanzable (tomando la pertenencia en el sentido indicado en el pie de página 4), mientras que la primera parece, en principio, alcanzable. Claro está, la imagen de lo que sería esa democracia directa es difícil de imaginar. ¿Cada cuánto habría votaciones? ¿Serían éstas acerca de cualquier decisión, por mínima que su afectación fuera sobre los individuos de la sociedad? ¿Cómo trazaría uno la línea divisoria entre temas que deben ser sometidos al voto mayoritario y temas que no? El costo de una votación es elevado ¿serían realizables votaciones constantes? ¿Puede establecerse un método de votación con costos mínimos que haga realizables las votaciones regulares?

En cualquier caso, quedamos con una democracia definida en términos procedimentales. Una sociedad tiene un gobierno democrático si éste ha sido establecido mediante el procedimiento de votación. La participación del gobernado en su gobierno está mediada por el sufragio universal, igual, libre y secreto (Kelsen: 3). En este sentido el gobernado participa en la creación y aplicación de normas generales e individuales del orden social que constituye la comunidad al votar. Como método político, la democracia se ve como un tipo de arreglo institucional para llegar

entender la noción de participación, y en cuanto tal no habría razones de principio para dejarla por fuera de un análisis de lo que es la democracia.

a decisiones políticas, legislativas y administrativas (Kelsen: 4). Notamos entonces una ampliación de los términos con los que inició nuestro análisis (mas no el del propio Kelsen). En principio establecimos una forma de pensar la participación del gobernado en su gobierno apelando al modelo de un individuo que se da sus propias leyes. Al extender ese modelo a su sociedad, todavía quedaba el sabor de una participación que sólo tenía que ver con el establecimiento del orden *legal*. Sin embargo, sería un error pensar que la democracia, como forma de gobierno, esté pensada única y necesariamente para establecer un orden legal. De modo que es necesario tener en cuenta que ella también debe servir para el establecimiento de decisiones políticas, administrativas, concernientes al desarrollo social y demás. Decisiones que afectan de uno u otro modo el curso que habrá de tomar una sociedad como un todo.

1.2. Tratando de conservar la procedimentalidad.

Volvamos al eslogan del que partimos: 'el gobierno *del* pueblo'. Se entiende, como hemos dicho, en términos de la participación del gobernado en el gobierno. Acaso suene demasiado falto de contenido el eslogan; habrá quienes piensen en dárselo. Hemos dicho que la idea de que el gobernado participe en la constitución de su gobierno es de suma importancia pues propicia su influencia en la toma de decisiones que afectan a su sociedad. Ahora bien, cualquier persona en sus cabales diría que espera tomar las mejores decisiones, las que lo afecten de mejor manera. Pasa un tanto lo mismo con la sociedad. Uno pensaría que el fin propio de la toma de decisiones es llegar a las mejores decisiones, las que constituyen un bien para la sociedad, que la hagan una buena sociedad. Es, en cualquier caso, tema de discusión qué pueda significar "bueno" aquí, pero no es el punto central del que nos ocuparemos. Más bien, basta con resaltar que una sociedad espera llegar a tomar las mejores decisiones para sí misma -y, en esta medida, para los individuos que la componen-, para insinuar una línea de pensamiento según la cual la democracia debe entenderse no sólo como el gobierno *del* pueblo, sino como el gobierno *para* el pueblo. Es decir, el gobierno para el beneficio del pueblo, para su bien.

Así pues, diría alguien que es esencial que la democracia sea una forma de gobierno que propenda por garantizar el bien del pueblo, esto es, en los términos en que hemos venido tratando el asunto, el bien de los individuos que constituyen una sociedad. La democracia debería ser garante, entonces, del bien común. Kelsen quiere apartarnos de esta idea para seguir comprometido con la característica que hemos llamado procedimental. Las razones son francamente sencillas. En primer lugar, es dudoso que haya algo que uno pueda llamar sin más el bien común. Es decir, algo que se

considere que está en el interés de todas y cada una de las personas de la sociedad. La idea de un bien común de ese tipo parece estar mediada por una dudosa eliminación de la diferencia, de la pluralidad. En efecto, para poder hablar legítimamente de un bien que esté en el interés de todas las personas de una sociedad es necesario obviar las diferencias específicas que determinan sus intereses particulares. Obviar diferencias de pertenencia a grupos sociales, de credo, de etnia, entre otras. Este tipo de diferencias configuran en mayor o menor medida la idea de bien que cada persona tiene. Y estas diferencias dan como resultado un número muy grande de distintas ideas de lo que es bueno y, en muchos casos, ideas que son incompatibles entre sí. De nuevo, hablar legítimamente de un bien común tendría que pasar por alto estas diferencias. El gobierno *del* pueblo (la democracia) no debe confundirse entonces con el gobierno *para* el pueblo que pasa por la dudosa idea de un bien común.

Pero más allá de eso, en segundo lugar, la insistencia de Kelsen en conservar separada la idea de un gobierno *del* pueblo (como característica esencial de la democracia) de la de un gobierno *para* el pueblo es muestra de la precaución que debe tenerse ante las insinuaciones de un gobierno autoritario. Defender a ultranza la idea de que existe algo que puede ser llamado legítimamente el bien común *puede*, mas no necesariamente *debe*, tener consecuencias no deseadas. No quisiéramos coquetear con la democracia para quedar embarazados de autocracia. La idea de un bien común es muy poderosa porque, en ciertos casos, puede propiciar la imposición de un orden social, legal, administrativo y demás, sobre una comunidad. Un gobierno que dice querer hacer lo mejor para su pueblo, esto es, dar lugar al 'bien común', tendrá una idea determinada de lo que significa con esa expresión y querrá aplicarla sobre todos los miembros de la sociedad aun cuando algunos de ellos luchan por el respeto de sus diferencias. Recuérdese, por ejemplo, la lectura que hace Arendt de la alegoría de la caverna. En esas líneas diría el gobernante: "ustedes, los gobernados, no saben muy bien lo que les conviene y lo que no, lo que es bueno para ustedes y lo que los perjudica. Yo, quien gobierna, en cambio sí sé qué es eso bueno para todos, lo he visto, lo conozco. Así que estoy legitimado para someterlos; por su propio bien -sobra decirlo. Estoy legitimado para imponerles un orden social que garantizará la realización del bien común, sin importar que ustedes no estén de acuerdo con que ése sea, en efecto, el bien común: ustedes no son quienes me legitiman"⁵. En

⁵ Ciertamente se pueden encontrar paralelos entre los pensamientos de Kelsen e Isaiah Berlin al respecto. La precaución ante los gobiernos totalitarios que hace Kelsen bien puede ejemplificarse mediante la defensa de la libertad negativa de Berlin, para quien ella es irrenunciable. En tanto que tal defensa va a la par de una mirada de sospecha ante la renunciante libertad positiva (que puede implicar la referencia a lo que, en el lenguaje de Kelsen, es el dudoso interés de las masas), los dos autores concuerdan en el rechazo de los gobiernos

tal caso, bien puede encontrar una forma de gobierno diferentes a la democracia, como una dictadura o una autocracia, que se definen como un gobierno *para* el pueblo. Repitámoslo, el gobierno de un pueblo no debe basarse en esa dudosa idea del bien común. Además, esa idea podría servir para establecer formas de gobierno distintas, e incluso contrarias, a la democracia. Así que la democracia no puede ser entendida en términos de un gobierno *para* el pueblo, ése no sería su rasgo definitorio. Entenderla así trae el riesgo de enmascarar, por ejemplo, una dictadura con el nombre de "democracia".

En líneas generales, ésta es también la crítica que Kelsen tiene en mente al juzgar la doctrina soviética de la democracia. Afirmaban los soviéticos que la dictadura del proletariado era la verdadera democracia pues ella sería un gobierno *para* el pueblo, y no únicamente para una reducida clase dirigente. La disputa, para mencionarla esquemáticamente, se da entre el criterio formalista de la elección instituciones representativas (parlamento, presidente, etc.) y la realización material del interés de las masas (del bien común). Es una disputa entre un hecho objetivamente alcanzable y juzgable, y un intento de realización de una idea basada en un juicio que resulta altamente subjetivo (qué sea el interés de las masas). Es decir, se puede determinar objetivamente si los representantes del gobierno han sido elegidos mediante mayorías electorales, mientras que no es claro que lo mismo se pueda hacer con respecto al interés o bien común. Como he dicho líneas arriba, es dudoso que pueda hablarse legítimamente de un bien común, algo en lo que todos y cada uno de los individuos están, o deberían estar, interesados. La idea del bien común acaba siendo una idea no objetiva. Es decir, no podemos determinar objetivamente cuál sea el bien común. En tal caso, la afirmación de que tal o cual es el bien común para una sociedad es un juicio que seguramente se basará en evaluaciones subjetivas. Evaluaciones que no tienen validez más allá de una persona o un grupo de ellas.

1.3. Autocracia y auto-determinación

Después de considerar la idea según la cual la democracia es no sólo un gobierno *del* pueblo, sino un gobierno *para* el pueblo, regresamos al punto inicial al haber rechazado la segunda opción.

autoritarios. En todo caso, si se quisiera continuar estableciendo el paralelo, habría que añadir que la idea kantiana de la libertad como autonomía (o auto-determinación), secundada por Kelsen, no se refiere necesariamente a la idea implicada por la libertad positiva; es decir, no se refiere a la libertad para lograr un único fin que, según quien defienda ese tipo de libertad, le es inherente al ser humano. La variedad de fines a los que se refiere la idea de autodeterminación no se compadece ante un, supuesto, único fin del ser humano.

La democracia es esencialmente un gobierno *del* pueblo, definido por condiciones formales o procedimentales que contemplan la participación del gobernado en su gobierno mediante la elección de sus representantes. Enfrentada a esta forma de gobierno, y como el opuesto propuesto por Kelsen, se encuentra la autocracia. Siendo una forma de gobierno opuesta sucede que ella niega esencialmente la participación del gobernado en su gobierno. No es, entonces, un gobierno *del* pueblo (aunque bien podría -pero no necesariamente- ser un gobierno *para* el pueblo). El contraste principal se nota en el hecho de que en un gobierno autocrático el poder es detentado por una sola persona. Aun más, ese poder no le ha sido otorgado por sus gobernados, él no ha sido elegido como su representante.

Bien podría decirse, volviendo a los términos usados en la analogía con el joven que vive con sus padres, que los gobernados no tienen la potestad de auto-gobernarse, de determinar para sí mismos el rumbo que quieren que su sociedad y sus vidas tomen. En este sentido, no hay una auto-determinación del pueblo que pase por el establecimiento de las reglas que ellos mismos han de seguir. Las reglas que obedecerán les vienen, por decirlo de algún modo, desde fuera, y deben someterse a ellas. En tal caso, el pueblo termina estando sujeto a la voluntad del gobernante -que tiene poder absoluto- y a sus cambios. Por su parte, el gobernante no está sometido a ningún orden legal que controle sus acciones, precisamente por eso su poder es total. Finalmente, la legitimidad del gobernante no viene dada, como en la democracia, por el cumplimiento del proceso de votación, sino por factores del todo diferentes. Por ejemplo, por su ascendencia, por representar el poder divino en la tierra, por conocer una verdad que está vedada a la mayoría y es accesible únicamente a unos pocos. La lista podría continuar.

¿Qué hace que estemos inclinados a preferir una forma de gobierno democrática sobre una autocrática? Quisiera sugerir que la respuesta se basa en un valor altamente difundido y estimado en nuestras sociedades occidentales: la autonomía. Autonomía que se hace presente en los gobiernos democráticos pero no en los autocráticos, autonomía como auto-determinación. Teniendo en cuenta esto, podemos quedarnos con una caracterización del antagonismo entre democracia y autocracia en términos de auto-determinación. En la democracia el pueblo determina las normas que habrán de regirlo mediante la participación en su gobierno. De este modo, las normas no son impuestas a los individuos por un ente extraño a ellos, diferente de ellos. A Kelsen, en su línea kantiana, le encantaría demarcar el contraste como uno entre autonomía y heteronomía. No es necesario que lo consideremos en estos términos, pero el lector afín a las ideas kantianas encontrará un buen apoyo en dichos conceptos. Por su parte, en una autocracia hay una tajante distinción y separación entre el gobernante y los gobernados. Como se dijo en su momento, el gobernante tiene el poder absoluto para decidir acerca de las

normas que afectarán a sus gobernados. Así que a estos últimos sólo les queda recibir unas normas en cuyo establecimiento no han participado y seguirlas (al menos si lo que quieren es evitar el castigo que el gobernante estime pertinente para los infractores). La posibilidad de los gobernados de auto-determinarse, de darse sus propias normas, si no queda eliminada, sí es al menos ampliamente limitada. Esa posibilidad, en el mejor de los casos, se ve relegada al espacio privado. Recordando que la política se da en el ámbito público, resulta que la posibilidad de una política de la auto-determinación es encadenada.

1.4. El caso epistemológico

El mismo antagonismo, quiere mostrar Kelsen, se encuentra en el campo epistemológico. Esta vez el contraste se da entre el absolutismo y el relativismo. La intención principal de Kelsen es argumentar a favor de una relación interna entre los dos antagonismos (el que se da en el campo político, por un lado, y el que se da en el campo epistemológico, por el otro). Sin embargo, la idea no es que quien sea filosóficamente absolutista estará necesariamente a favor de la autocracia ni que quien sea filosóficamente relativista necesariamente será un demócrata. El punto es que hay un paso que naturalmente puede darse en quien tiene un carácter filosóficamente absolutista hacia ideas autocráticas. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con el carácter relativista.

En términos generales, el absolutismo filosófico es la concepción metafísica según la cual hay una realidad absoluta, esto es, una realidad que existe con independencia de la cognición humana (Kelsen: 16). El proceso epistemológico, que tiende al conocimiento, devela a éste como la adecuación entre lo que el individuo cognoscente cree y la realidad absoluta. En tal caso, el individuo está en posesión de un conocimiento pues ha logrado acceder a la verdad absoluta: ha logrado establecer cómo son las cosas en realidad. Si uno es un poco más osado y no concibe la epistemología sólo como una teoría acerca del conocimiento del mundo objetivo, sino también como una teoría acerca del conocimiento de los valores -por ejemplo-, cuya existencia no es de ninguna manera igual a la existencia de una cosa, un hecho o un evento, dirá -dentro del marco absolutista- que también es posible saber qué es absolutamente bueno o absolutamente malo con independencia de lo que un hombre, una cultura, un grupo social, consideren como bueno o malo.

Se establece así una asimetría insalvable entre el sujeto cognoscente y la realidad que habrá de ser conocida. Me refiero a una asimetría, llanamente, porque la realidad se erige como un tipo de autoridad que determina cuándo algo es verdadero o no. Al

sujeto no le es dado ser un constituidor de verdad. Él sólo descubre verdades ya existentes, absolutas, que se le imponen. La autoridad epistémica está inclinada del lado del mundo, pues sin importar lo que un ser humano, o una sociedad, o una cultura piensen, la realidad es de un modo y no de otro. El trabajo de quien quiere conocerla se reduce a describirla de la forma adecuada, nada más.

La relación de conocimiento que se da entre un sujeto (o una comunidad) y el mundo está determinada completamente por este último. Así que el conocimiento no puede estar completamente determinado por lo que un sujeto piense, por lo que él crea de su objeto, sino que debe corresponderse con cómo éste es en sí (más allá de cómo unas personas u otras lo conciban). No le es permitido al sujeto, entonces, determinar el objeto del conocimiento más que según las reglas que el objeto mismo le impone por la forma en la que él es. En una imagen más extrema, el sujeto es receptor de una realidad independiente de él, se limita a representarla correcta o incorrectamente, y por esto las reglas que determinan qué es correcto y qué no, qué es verdadero y qué falso, escapan completamente de su alcance, no puede intervenir en ellas. Así como se da una relación política de dominación autocrática del gobernante sobre sus gobernados, se da también una relación de dominación epistemológica de la realidad absoluta sobre los individuos cognoscentes. La realidad trae consigo las normas que delimitan lo verdadero y lo falso, y las impone sobre la cognición humana.

Finalmente, hay un riesgo que no necesariamente es inherente a una versión absolutista de la realidad y del conocimiento, pero que suele ligarse a ella. La idea de una realidad que es de tal o cual modo con independencia de cómo la experimenten o perciban los sujetos es un buen incentivo para trazar una distinción entre apariencia y realidad. Si es cierto que la realidad es de cierto modo independientemente de la experiencia humana, entonces uno puede formar un argumento según el cual la experiencia cotidiana de los individuos les presenta las cosas como no son en realidad. Formado el argumento, dirá uno que la experiencia cotidiana del humano se mueve en la esfera de las apariencias, de modo que es necesario que la relación del sujeto con el mundo sea del todo diferente (no cotidiana, no normal) para garantizar el conocimiento de éste. Así pues, no es dado a cualquier persona común y corriente el don de contemplar la realidad tal y como es; se necesita un tipo especial de relación entre el sujeto y la realidad para que aquél no se quede con la pura apariencia. Por segunda vez, la pintura le recuerda a uno la lectura arendtiana del mito de la caverna. Se necesita al filósofo que tiene acceso directo a la realidad, la ha contemplado y sabe cómo es ella, para que imponga su gobierno sobre los demás, sobre los ignorantes. El argumento termina otorgando a uno o algunos individuos una

autoridad suprema por el hecho de contemplar la 'realidad real', ésa que es ella misma una autoridad epistémica.

Si uno sigue esta línea de pensamiento terminará aceptando una diferencia entre los individuos mismos y ya no sólo entre individuos y realidad. Es cierto, diría uno, que existe una diferencia en el papel epistémico de cada uno; la realidad se muestra como una autoridad en la relación de conocimiento, los individuos no. Pero, además, sucedería que no todos los individuos son iguales en lo que se refiere a su capacidad epistémica, llamémosla así. Unos de ellos son más aptos para conocer la realidad que otros (estos últimos se quedan únicamente en el campo de la apariencia). Así que desde el punto de vista de la capacidad cognoscitiva no se establece una igualdad de entrada entre los individuos, sino que hay unos más capaces que otros. Por lo tanto, la imagen absolutista de la epistemología comporta dos características principales: primero, va contra la autonomía cognoscitiva de los sujetos⁶ y, segundo, niega su igualdad.

1.5. Relativismo

El relativismo filosófico, por su parte, defiende la doctrina de que la realidad existe únicamente dentro del campo de la cognición humana y que, como objeto de la cognición, la realidad es relativa al sujeto cognoscente (Kelsen: 16). Tanto los valores como la realidad resultan ser relativos a los sujetos que están en relación con ellos. Sin embargo, la idea de relativismo filosófico que presenta Kelsen no es aquella que ronda en nuestros días en boca de atacantes y defensores de filósofos como Rorty. Es, más bien, la idea que tendría un juicioso lector de Kant según la cual el proceso de cognición crea su objeto. (En este sentido, puede uno referirse mejor a una 'teoría relacional del conocimiento'.) El sujeto cognoscente organiza el múltiple sensorial mediante la unidad conceptual que le permiten las categorías de su entendimiento. Así que los objetos no le son dados como tales. El sujeto no es un receptor pasivo de objetos a conocer; la espontaneidad de su entendimiento hace parte activa de la creación de los objetos que conoce. Es en ese sentido en el que la realidad (como una realidad constituida por objetos) es relativa al sujeto cognoscente y a su proceso cognitivo. Dirá Kelsen que esto implica que el sujeto cognoscente humano es, epistemológicamente (mas no ontológicamente⁷), el creador de su mundo, un mundo que es constituido en, y por, su conocimiento (Kelsen: 17).

⁶ Y, en esa medida, en contra de su libertad en tanto que uno establezca, como Kelsen hará, una igualdad entre auto-determinación [autonomía] y libertad.

⁷ Es decir, el sujeto no crea las cosas del mundo. No crea sus montes, mares, desiertos, nubes. Pero sí interpreta lo que le es dado de una u

Por otra parte, el hecho de que el sujeto sea epistemológicamente quien crea su mundo (lo cual significa que le da sentido) no implica que el proceso de la cognición tenga un carácter arbitrario. Principalmente porque dicho proceso está regido por unas normas, las cuales garantizan la objetividad del conocimiento. Estas normas, en lenguaje kantiano, tendrán que ser las que rigen las funciones de síntesis, es decir, las categorías. Dado que estas normas son iguales para todos los sujetos cognoscentes, y dado que ellos deben aplicarlas correctamente si quieren que sus pretensiones de conocimiento se muestren como válidas no sólo ante sus ojos sino ante los de los demás, no se puede afirmar que el proceso cognoscitivo sea arbitrario. Aun más, debido a que las normas vienen dadas por el sujeto cognoscente, y no por el mundo hacia el cual se dirige la cognición, puede hablarse de la auto-determinación en el proceso cognitivo: el sujeto es quien da las normas que aplicará al conocer objetos; ellas no le vienen otorgadas por una autoridad distinta a sí mismo.

No se da, entonces, una relación asimétrica como la que se aprecia en el absolutismo. Pero sale a relucir pronto una objeción. Tal como lo he presentado, parece que la balanza epistémica de la autoridad se carga, en el absolutismo, del lado del mundo y, en el relativismo, del lado del sujeto. Así que hay en todo caso una relación asimétrica en el relativismo. La cuestión, me parece, es de énfasis. Si bien decimos que el sujeto descrito por el relativismo epistemológico se da sus propias reglas al conocer el mundo, tampoco se puede olvidar que es precisamente la relación entre sujeto y mundo la que hace surgir la verdad. Al sujeto no le basta con tener las normas que rigen su entendimiento, debe anclar sus conceptos al mundo, referirlos a algo que es distinto de él, que lo trasciende. Sólo dentro de esa dinámica puede hablar uno de conocimiento verdadero, pleonasma incluido. No hay relativismo sin relación, mientras que el absolutismo se las puede arreglar bien sin ella⁸.

otra forma (como un martillo, como una herramienta, como un saca-clavos), de modo que lo constituye, le da sentido, lo cual es un proceso epistemológico.

⁸ Aun así, alguien podría hacer una observación similar con respecto al absolutismo epistemológico. Ponga usted el énfasis en que tampoco se podría hablar de verdad si no se puede relacionar al mundo -que es independiente de la experiencia de los sujetos- con los sujetos y desarme a su adversario. Veo dos opciones salientes ante esta estrategia. La primera, aceptar que éste es un punto débil en la perspectiva que estoy presentando sobre la argumentación de Kelsen (la asimetría entre el mundo a conocer y el sujeto que lo conoce no es una que interese demasiado a Kelsen, más allá de lo importante que es para él mostrar al sujeto cognoscente heterónomamente determinado que comporta el absolutismo). No veo aún una mejor forma de presentarla. La segunda, reconocer que queda todavía un sentido en el que el absolutismo habla de una verdad independiente de la relación entre sujeto y mundo (valga

Aun así, nos cuenta Kelsen, la teoría relativista del conocimiento involucra dos peligros. El primero es el del solipsismo. Podría decir alguien que en la doctrina relativista del conocimiento el yo cognoscente resulta ser la única realidad existente, de modo que es para él imposible reconocer la existencia de otros yoes. En tal caso, si el yo es la única realidad existente, termina siendo un yo absoluto. Lo cual, a la postre, significa que este solipsismo extremo se identifica con un tipo de absolutismo filosófico. El segundo peligro es el de un pluralismo igualmente paradójico. Suponga usted que existen diferentes sujetos cognoscentes, con lo cual evitaría el riesgo del solipsismo. Añada a esto que el mundo que se conoce es siempre relativo a un sujeto cognoscente: él existe sólo en el conocimiento del sujeto (Kelsen: 17). Se verá obligado a aceptar que existen tantos mundos como sujetos cognoscentes. Si el relativismo ilustrado por Kelsen espera ser consistente tendrá que evitar de alguna manera estos dos extremos paradójicos que él mismo pareciera implicar de un modo u otro.

La manera de evitarlos procede en dos pasos. El primero es aceptar la existencia de varios sujetos cognoscentes y admitir que están en constante relación unos con otros. La asunción no es hecha simplemente porque con ella se puede evitar el molesto solipsismo. El carácter relativista que Kelsen quiere mostrar no se enmarca, desde un principio, en el paradigma filosófico de un sujeto que está separado infinitamente del mundo. Así que no se plantea nunca el problema de cómo se puede establecer una relación entre dos cosas cabalmente diferentes: sujeto y mundo. Es decir, no se plantea la pregunta acerca de cómo son posibles las relaciones entre sujeto y mundo que serán la base del conocimiento: los sujetos que conocen el mundo están desde siempre en relación con él e interactuando entre ellos. Siendo así, parece que el relativismo se muestra inhábil para garantizar la existencia objetiva de uno y el mismo mundo para los distintos sujetos cognoscentes. Afirma Kelsen que, sin embargo, esta inhabilidad se ve compensada por la asunción de que todos los individuos, como sujetos de conocimiento, son iguales. Lo cual implica que en todos los diferentes individuos de conocimiento hay algo que permanece constante. Los procesos cognoscitivos que llevan a cabo los individuos son iguales. Es decir, todos están dotados, en términos generales, con la misma capacidad de conocer. Contrariamente a lo afirmado por el absolutismo, los individuos planteados por el relativismo no se diferencian entre sí por lo aptos que sean para conocer el mundo. La posición de partida es la misma para todos. Ahora bien, continúa el argumento de Kelsen, si estos procesos son iguales en todos los individuos, y el mundo como objeto de conocimiento es construido (le es dado un sentido) en la relación

decir, una verdad absoluta). Este punto es precisamente al que he querido apuntar, acaso sin éxito, en la caracterización del absolutismo basada en la lectura de Kelsen.

que se establece entre él y el sujeto (y agregaría yo una relación intersubjetiva), entonces es posible que los objetos de conocimiento de los diversos individuos estén en concordancia unos con otros. Esta posibilidad, que parece asumirse, se ve confirmada por el comportamiento de los individuos. No nos comportamos como si cada uno hablara de un mundo completamente diferente al de los demás.

La libertad, como auto-determinación, del sujeto cognoscente, y su igualdad con respecto a los demás sujetos, son las características principales del modelo relativista del conocimiento presentado por Kelsen. Contrarias serán las del modelo absolutista. Allí el sujeto de conocimiento no se da sus propias normas al conocer, sino que le vienen impuestas por un mundo cuya existencia es independiente de él. El sujeto no es libre al ser heterónomo. Además, es fácil aprovechar esa doctrina filosófica para establecer una desigualdad de entrada entre los individuos que conocen, siendo unos más aptos para el conocimiento que otros.

1.6. Libertad e igualdad, el paralelo filosófico-político

Estas mismas características las encuentra uno, en clave política, en los modelos democrático y autocrático, respectivamente. La democracia, como forma de gobierno, está basada en la idea de que los sujetos puedan auto-regularse, tener la libertad de establecer para sí mismos y para sus sociedades las normas que los determinarán, que serán vinculantes para ellos. Además de esto, el procedimiento democrático es muestra de la igualdad política de cada uno de los individuos. El sufragio es establecido en la idea de que la opinión de cada individuo tiene un valor igual a la de cualquier otro. Por esta razón, el voto de la persona desplazada cuenta igual que el del presidente del senado; el del padre que no tiene cómo alimentar a sus hijos vale lo mismo que el del próspero empresario que habla contra las obras de caridad. Las diferencias materiales que marcan a los individuos de una sociedad no son tenidas en cuenta en el valor político que se le otorga al pensamiento, palabra, obra y omisión de cada individuo. Esta idea está recogida en el procedimiento del sufragio ⁹. Como

⁹ En todo caso, de aquí surge un problema al que se ve enfrentado Kelsen en lo que se refiere a la auto-determinación en términos del individuo. En sus palabras, un individuo es autónomo cuando está determinado únicamente por su propia voluntad. Pero en el caso colectivo de la votación, aquellos que votan por la propuesta que no resulta elegida tendrán que someterse a una voluntad ajena a ellos. El principio del voto mayoritario implica que la voluntad de aquellos que fueron la minoría electoral tendrá que acogerse a la voluntad vinculante de la mayoría. Se presenta entonces un conflicto entre igualdad y libertad. Y la solución de Kelsen no parece muy satisfactoria. Ella se basa en

procedimiento, representa la libertad del pueblo de darse sus propias normas y, a la vez, garantiza la igualdad de cada uno de los participantes en él.

La autocracia, por su parte, niega la idea de auto-determinación. Los gobernados no participan de modo alguno en el establecimiento del orden social que será vinculante para ellos. Las normas les vienen dadas, y son impuestas sobre ellos, por un gobernante que no está, a su vez, sujeto de igual manera a las normas que impone. Por otra parte, la jerarquización de la relación gobernante - gobernado indica una negación de la igualdad. Es cierto que poco o nada valdrá la opinión del gobernado en la toma de decisiones que lo afectarán a él y a su sociedad. El gobernante, y las personas que él considere, serán la autoridad máxima y tendrán una posición políticamente privilegiada frente a las demás personas. El valor político de cada una de las personas de las sociedades autocráticas no es el mismo, sino que está determinado por su posición en una escala jerárquica¹⁰.

1.7. De la democracia a una política democrática

La discusión que nos convoca no es, sin embargo, una que gire en torno a una u otra forma de gobierno (llámese democracia, autocracia o la que se quiera). La discusión básica a la que nos enfrentamos es acerca de si la noción de verdad tiene algún papel

definir la libertad *política* como la concordancia entre la voluntad individual y la voluntad colectiva expresada en el orden social. Así que es el principio de la mayoría simple el que asegura el mayor grado de libertad política que es posible dentro de una sociedad (Kelsen: 25).

¹⁰ Soy consciente de que lo mismo puede decirse en nuestra situación actual de muchas, si no la mayoría, de las sociedades que se llaman a sí mismas democráticas. Ante esto, creo que la situación se debe a un vacío, conveniente para quien lo quiera usar, en el término. Cada vez es más frecuente el uso de la palabra "democracia" como carente de contenido alguno, pero provista de una fuerza inusitada a la hora de organizar acciones conjuntas, establecer la victoria en un debate, etc. Pareciera que más allá del significado de la palabra "democracia", con ella pueden lograrse una gran cantidad de objetivos, sólo porque, diría uno "la democracia es siempre deseable", eso parece que nadie lo niega; así que quien defienda y apele a la democracia será alguien a seguir e, igualmente sucederá con cualquier acción que diga pretender defender la democracia. Sin embargo, poco se reflexiona acerca de qué queremos decir con "democracia". La propuesta para contrarrestar esto es atacar este punto central: propiciar discusiones acerca de lo que, en líneas generales, queremos decir cuando hablamos de una democracia, de un país democrático, de una cultura democrática, etc. Partiendo de allí podría uno tener una base común para decidir qué tan democrática es una sociedad, más allá de lo que ella afirme de sí misma. Partiendo de allí podríamos evitar esa vacuidad conveniente [para algunos] del término.

que desempeñar en la realización de una 'política democrática'. Y se pregunta uno qué quiere decir 'política democrática'.

Una cosa es la democracia como forma de gobierno que se establece y se legitima cada vez por cuestiones que atañen al procedimiento (participación del gobernado en su gobierno por medio del sufragio secreto, libre y demás). De ésta hemos hablado tomando como punto de referencia el trabajo de Hans Kelsen. Pero el plano al que nos movemos ahora plantea una disputa acerca de la consecución de una política democrática - que no un gobierno democrático. El término, tal como es acuñado por Rorty, hace referencia al intento de realizar una comunidad incluyente a nivel planetario. Tal como lo veo, la idea apunta a pensar la política en sus bases dialógicas, en principio, a nivel micro; no la democracia como un arreglo gubernamental que rige sobre todos los individuos de una sociedad, sino la democracia en lo que tiene que ver con las relaciones que se dan entre individuos de una sociedad. No veo necesidad alguna de pensar la política en general como algo relegado al trato de unas cuantas personas (relegado a quienes pertenecen a un partido político, a quienes esperan ser congresistas, concejales, participantes de juntas comunales, etc.). También hay relaciones políticas entre individuos que no pertenecen a partidos políticos y que no quieren hacer parte de una maquinaria política ya establecida.

Un sentido amplio de política nos remite a las relaciones que se dan en la *polis*, en el ámbito de lo público. Allí donde discutimos unos con otros acerca de lo que creemos que nos conviene, acerca de las propuestas que queremos hacer para mejorar la seguridad de nuestro barrio, acerca de las acciones que conjuntamente quisiéramos emprender para apoyar a uno u otro candidato a la presidencia. Estas relaciones que se dan entre individuos de una sociedad en el ámbito público están mediadas por algo a lo que nos es imposible escapar: el diálogo. Como seres humanos no podemos más que relacionarnos unos con otros mediante el discurso articulado. Presentar nuestras creencias, dar argumentos a favor de ellas, escuchar lo que los demás tienen que decir acerca del tema en cuestión, modificar, si es el caso, nuestro sistema de creencias. En el diálogo están en juego la mayoría de relaciones políticas que se dan en este nivel que he llamado micro.

La idea es, entonces, que esas relaciones políticas sean de inclusión, de eso trata una política democrática, más que de una forma de gobierno. Claro está, es de esperar que un gobierno democrático propicie el ambiente necesario para que tengan lugar relaciones de inclusión. Lo cual vincula de cierta manera el logro de una política democrática con el establecimiento de un gobierno democrático. Pero no es necesario que haya un gobierno democrático (definido por características procedimentales) para garantizar las relaciones de inclusión. Bien podría ser que dentro de una sociedad que dice tener un gobierno democrático haya altos índices

de exclusión, al igual que en una sociedad no democrática podría haber mecanismos que propicien la inclusión y la participación ciudadana.

Pero, si nuestra discusión está centrada en el logro de una política democrática (tal como ha sido definida) y no en la consecución de un gobierno democrático, ¿cuál es la enseñanza que nos deja una lectura de Kelsen? En primer lugar, la discusión entre Rorty y Habermas parte del mutuo acuerdo en que es deseable lograr una política democrática. Ambos quisieran propiciar de alguna forma las relaciones de inclusión dentro de una sociedad. La meta es la misma. Pero los caminos hacia ella tal vez difieran. Lo que queda, en todo caso, fuera de consideración en este debate es el valor atribuido a la democracia. Esto es, se da por sentado que la democracia es evaluada positivamente y que vale la pena batallar por ella. El texto de Kelsen muestra lo que ni en Rorty ni en Habermas está explícito: porqué la democracia merece ser evaluada positivamente. Para no hacer largo ni tedioso el asunto, en ella se intenta sintetizar los valores de la libertad y la igualdad, valores que escasamente alguien querría ver lastimados. El contraste con la autocracia es adecuado para hacer ver esto. La mayoría de nosotros se encuentra a disgusto al recordar regímenes autocráticos, así que el elemento comparativo tiene gran fuerza persuasiva.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo primero, el texto de Kelsen le ofrece a uno una lista (quizá no exhaustiva) de los conceptos clave involucrados en la idea de democracia. Por una parte, se ha dicho que ella consiste en la auto-determinación, en la participación de todos los individuos en el gobierno. Por otra parte, se implica con ella que hay una libertad que consiste en que cada quien esté sometido a lo que él mismo dicta; lo cual no es más que la equiparación del concepto de libertad con el de auto-determinación. Finalmente, esta libertad está conjugada con la igualdad implicada en el proceso de votación democrático. Allí cada individuo tiene, si se me permite hablar así, un valor político que es equivalente al de cualquier otro individuo de la misma sociedad. Es por estas razones que Kelsen dirá que la característica esencial de la democracia es la síntesis entre igualdad y libertad.

Estas características están replicadas, a su manera, en el lugar en que se llevan a cabo las relaciones políticas (y se despliega nuestra racionalidad): el diálogo. Especialmente la síntesis entre libertad e igualdad. O al menos se espera que el diálogo sea conducido mediante esos ideales. Así pues, en la medida en que se caractericen las relaciones políticas de inclusión en el ámbito de las prácticas discursivas humanas, y se note que el mencionado diálogo encarna los ideales democráticos, puede uno mostrar que el logro de una comunidad inclusiva (el logro de una política democrática) está mediado por la [sana] práctica dialógica.

Habermas y Rorty comparten, entonces, no sólo el fin (lograr una política democrática), sino el enfoque que le darán a la problemática. Ambos esperan que el ideal de inclusión sea logrado mediante la humana práctica dialógica. Pero tanto acuerdo no es suficiente para evitar una confrontación. Y la pregunta acerca de si es relevante la cuestión de la verdad para una política democrática es la que pondrá de relieve esas diferencias. Esta pregunta, traducida en términos de diálogo podría rezar así: ¿es relevante la cuestión de la verdad para lograr unas sanas prácticas dialógicas? Perder de vista esta pregunta es perder de vista el norte de nuestra investigación. A la vez, la pregunta es el punto de referencia que se debe usar para evaluar la pertinencia de cada una de las argumentaciones que se presenten en el transcurso de nuestra disertación. El propósito es modesto, pero no por ello carente de importancia.

2. Normatividad en las prácticas discursivas

Habermas: presupuestos en la acción comunicativa, el diálogo y la argumentación

En el presente capítulo recorreré los planteamientos más importantes que Habermas formula acerca de su teoría de la acción comunicativa. Se puede leer la propuesta habermasiana como un intento de extraer toda la normatividad inherente a la comunicación. En ese sentido, la propuesta es una explicitación de aquello que está implícito en la acción comunicativa, el discurso y la argumentación. En tanto estas diversas formas de interacción discursiva puedan estar encarnadas en la figura de un diálogo, podremos esperar que la estructura comunicativa muestre cómo puede darse la inclusión que es objeto de una política democrática.

En las líneas siguientes ensayo un análisis crítico de los presupuestos implicados, según Habermas, en las diversas prácticas discursivas. De aquí tendrán que salir los elementos base de la discusión en la que luego entraremos con Richard Rorty. En primer lugar (apartados 2.1 y 2.2), se destacará el proceder de Habermas que parte del análisis de los actos de habla para llegar a la teoría de la acción comunicativa. Entenderé esta decisión metodológica como una respuesta a los ya clásicos análisis semánticos del lenguaje que terminan dando un lugar privilegiado a las proposiciones asertivas y a la noción de verdad como correspondencia. Así inicia un hilo conductor que toma como central el tema de la verdad para recorrer toda una teoría [de la acción comunicativa] que, en principio, no tiene a la verdad como su objeto principal. En el camino espero mostrar que la relación entre las nociones de verdad y justificación nos permite apreciar que, en última instancia, la cuestión de la verdad resulta central.

Para ello, en segundo lugar (apartados 2.3 y 2.4), analizaré la noción de 'pretensión de validez'. Con ella Habermas dirige nuestra atención a proposiciones olvidadas por los análisis del lenguaje centrados en la semántica y la sintaxis: proposiciones como las que expresan órdenes, proposiciones de deber, confesiones y demás. Al hablar de las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad, quedarán expuestos algunos de los que Habermas considera presupuestos básicos de la comunicación. Cada vez que alguien actúa comunicativamente, sostiene Habermas, tiene que suponer, tanto para sus emisiones como para las de los demás, que ellas pretenden ser verdaderas, ajustarse a las normas y expresar lo que el actor sinceramente cree. Sin el cumplimiento de estos supuestos, la acción comunicativa se ve truncada.

Parte importante de los objetivos de este capítulo consiste en sostener que los presupuestos mencionados con ocasión de la acción comunicativa son, en esencia, los mismos del discurso o el diálogo argumentativo. Esto resulta primordial porque en la discusión que esta tesis se ha propuesto intentamos ver, tanto en Rorty como en Habermas, cómo puede el diálogo cumplir funciones de inclusión social. La acción comunicativa, en tanto constructo teórico, puede diferenciarse del discurso y el diálogo. Pero, sostendré que, igualmente, puede verse como un 'mero' constructo teórico. Es decir, como algo que poco o nada tiene que ver con la realidad. Sin embargo, Habermas pretende que su estudio, sin tener que ser empírico, aporte elementos imprescindibles para comprender la complejidad de las relaciones sociales. Creo, entonces, que si su objetivo puede cumplirse, es necesario admitir que los presupuestos a los que se refiere son aplicables a diálogos y conversaciones reales. Por otra parte, hay algo que es elemental para las pretensiones de validez; a saber, su desempeño discursivo. Lo que no es más que su capacidad de, llegado el caso, ser justificadas. Siendo que la justificación no es algo que se dé sólo en lo que Habermas llama acción comunicativa, sino también en los diálogos y discursos, encontramos, entonces, un punto de empalme para considerar que los supuestos de aquella son aplicables a éstos.

En tercer lugar (apartado 2.5), mostraré cómo la teoría de Habermas se apoya, y tiene implicaciones, en el aspecto de la racionalidad de las acciones y de los agentes. Analizaremos, en cuarto lugar (apartado 2.6), tres consecuencias de especial interés para nuestra investigación. La primera se refiere a que los supuestos teóricos de la acción comunicativa imponen estándares normativos fuertes de racionalidad que responden a una escala jerárquica. Se puede afirmar, siguiendo esta línea, que la teoría implica que la racionalidad comunicativa es la racionalidad más propiamente humana. Lo cual, en cualquier caso, no es aceptable sin más. La segunda tiene que ver con la tajante separación entre orientación al éxito y orientación al entendimiento que recorre toda la teoría habermasiana. Esta separación, sostengo, también es problemática. La tercera toca,

por un lado, la idea clave según la cual el lenguaje tiene un fin bien establecido: el entendimiento. Por el otro, hace referencia a la posición, difícil de sostener, que afirma que el consenso en condiciones ideales de habla es criterio para la verdad. Esta parte concluye con una caracterización del nuevo concepto de verdad que Habermas adoptará, el cual liga fuertemente la verdad a la justificación sin borrar sus diferencias.

Finalmente, a modo de resumen (apartado 2.7), mostraré en qué sentido el diálogo, para Habermas, cumple un papel de inclusión en la sociedad. De especial importancia serán los presupuestos de un mundo objetivo, racionalidad de los hablantes (vista como un tipo de responsabilidad), su simetría y el presupuesto de una pretensión de verdad para las emisiones que están en juego (la cual se tomará como igual para proposiciones asertivas y expresiones universalistas de deber, cuando menos -separándonos, sólo nominalmente, de algunos de los planteamientos de Habermas explorados a lo largo del capítulo). Esto nos permitirá tener presentes los elementos de la discusión que serán relevantes cuando entremos a analizar la postura de Rorty y su crítica.

2.1. Verdad y validez. De las proposiciones a los actos de habla

Las discusiones en torno a la noción de la verdad han sido recurrentes en el ámbito filosófico. Su aparición en círculos de discusión acerca de epistemología es patente desde la ya vieja fórmula de conocimiento como creencia (u opinión) verdadera y justificada. Sin entrar en muchos detalles, de las largas discusiones que se han dado alrededor del tema destaca como común denominador la concepción de la verdad como correspondencia. Ya sea ella la teoría de la que parten muchas investigaciones o una sobre la que se han de lanzar los ataques filosóficos. Habermas hará parte del vasto grupo de teóricos que adoptan esta segunda actitud ante la idea de la verdad como correspondencia.

En términos no tan estrictos uno diría que la palabra "verdadero" califica a una entidad lingüística que se corresponde con la realidad. Qué sea la realidad es algo que queda por determinar. Alguien podría decir que la realidad equivale a la totalidad de los objetos. Sillas, manzanas, personas, computadores y demás, componen la realidad. Sin embargo, si uno se queda con una concepción de la realidad como ésta, y es un correspondentista, no podrá desembarazarse de la imagen poco intuitiva que le resulta. Siendo la verdad correspondencia de ciertas entidades lingüísticas con la realidad, habría que decir que las palabras son aquello que se califica como verdadero o falso; más precisamente, lo serían

los sustantivos que designan esos objetos de la realidad¹¹. Así, por ejemplo, diría uno que "manzana" es verdadera, o tal vez que "la manzana es verdadera". Y si a alguien le parece que decir cosas de ese estilo tiene completo sentido sería preciso que nos explique cuál sea el sentido - francamente extraño - de esas expresiones. Claro está, la segunda expresión puede tener un sentido muy claro en contextos específicos. Imaginemos una familia con un niño pequeño y un perro. La mamá le grita al niño que suelte la manzana, pues cree que es la manzana de caucho que usa el perro para jugar; ante esto, el padre, que hace poco había sacado una manzana de la despensa y se la había entregado al niño le dice a su esposa "tranquila, la manzana es verdadera" (aunque parece más adecuado decir que la manzana es de verdad). En todo caso, no es este uso de la noción de verdad el que interesa especialmente a los epistemólogos, aunque bien pueda serlo para una entidad que lucha contra la falsificación de divisas, por ejemplo.

Dejando de concebir la realidad como la totalidad de los objetos para verla más bien como la suma de los hechos se puede llegar a una versión de la teoría de la verdad como correspondencia que puede llamarse estándar. Así, la vaga noción de 'correspondencia con la realidad' puede precisarse como 'correspondencia con los hechos'. Si en la anterior caracterización decíamos que verdaderos eran los sustantivos (o lo que ellos expresan), aquí afirmamos que aquello que puede resultar verdadero o falso son las proposiciones. Y esto resulta un mero truismo filosófico. Incluso habrá quien se mueva en círculos diciendo "¿Proposiciones? Proposiciones aquello que puede tener un valor de verdad; ¿Verdadero o falso? Los calificativos que le damos a las proposiciones". En suma, la teoría de la verdad como correspondencia dirá que las proposiciones son lo que puede calificarse como verdadero o falso, y que una proposición resulta verdadera si corresponde a un hecho (o si se corresponde con un hecho).

Así pues, la teoría de la verdad como correspondencia pone de un lado a los hechos y del otro a las proposiciones. Esto es, de un lado está el mundo con sus hechos, la materialidad, la facticidad, los objetos que percibimos relacionados de cierta manera, con ciertas propiedades, y del otro lado están las entidades lingüísticas con las que nos referimos a esos hechos. Al referirme a entidades lingüísticas únicamente pretendo resaltar que las proposiciones sólo pueden articularse y expresarse por medio del lenguaje, cosa que no sucede con los hechos (cuando menos en cuanto a su articulación). Esto ya pone de relieve una diferencia fundamental entre los lados de la comparación. Por esta línea se

¹¹ En estricto sentido, para hacer luego un paralelo con la noción de verdad como correspondencia con los hechos, tendría uno que decir que lo verdadero no son las palabras ni los sustantivos sino algo como los conceptos que con ellas expresamos.

pregunta uno qué quiere decir que una proposición se corresponda con un hecho, o que esté en correspondencia con él. Se pregunta también cómo puede verificarse esa correspondencia, cuál es el criterio para determinar cuándo una proposición se corresponde con un hecho, teniendo en cuenta que la proposición está articulada lingüísticamente, que está compuesta de conceptos, mientras que los hechos no¹². Si los lados de la comparación son de naturaleza tan diversa, no queda claro cómo ella ha de realizarse.

A pesar de estas preguntas, para cada una de las cuales seguramente hay respuestas detalladas en la amplia literatura filosófica¹³, sí parece que la teoría de la verdad como correspondencia captura una intuición básica de los hablantes de un lenguaje. Para muchas proposiciones, como "la manzana es roja", uno tiende a decir que su verdad radica en que refleja un hecho - aunque difícilmente un hablante del común lo exprese en esos términos. La idea básica es que si alguien me pregunta por qué es verdad que la manzana es roja, yo tenderé a decir que "así son las cosas", "así es la realidad", o "así son los hechos", vaya y mire. Igualmente, si yo digo que "Juan Manuel Santos fue electo como presidente de Colombia en el 2010" es una proposición verdadera, puedo afirmar que ello es así porque así sucedió, porque hubo unas elecciones para elegir presidente ese año y Santos resultó vencedor en la carrera electoral. Esa simplicidad está capturada en la idea de verdad como correspondencia, según la cual una proposición es verdadera si refleja un hecho, algo que es de tal o cual manera, o algo que sucedió así o asá.

Pese a esto, el segundo ejemplo citado anteriormente ya apunta a algo más allá de una 'simple' correspondencia con los hechos. Allí se ha agregado una descripción más que pretende soportar la verdad de la proposición "Juan Manuel Santos fue electo como presidente de Colombia en el 2010", y, cómo no, esa descripción se vale a su

¹² La caracterización que del problema hace el profesor Fermeandois (2001) me parece sumamente esclarecedora. La idea, en primer lugar, es que la noción de correspondencia con la realidad implica una noción metafísica de realidad difícil de manejar; a saber, la realidad como "algo independiente de las percepciones y descripciones que a diario hacemos; la realidad en sí, el ser de las cosas, *the ready-made world*, la 'cosa en sí', *the way the world is*" (Fermeandois, 2001: 58). Pero bajo esta concepción de la realidad no es para nada claro cómo sea posible la comparación entre "cómo pensamos justificadamente que es el mundo" y "cómo el mundo es *en sí mismo*". Ante esto, los defensores de la teoría de la verdad como correspondencia pueden responder argumentando que su posición no supone tal versión de la realidad. Afirman además que su investigación pretende *definir* el concepto de "verdad". Pero entonces, en segundo lugar, su proyecto definicional no tiene éxito, pues al intentar responder a la pregunta de qué es un hecho es inevitable notar que "no existe posibilidad de identificar un hecho sin recurrir a un enunciado verdadero" (Fermeandois: 60); la definición dada de la noción de verdad resulta circular.

¹³ Respuestas que en el presente contexto no es preciso analizar.

vez de proposiciones expresadas mediante un lenguaje. Este hecho puede apuntar en dos direcciones. Por una parte, parece que la nuda correspondencia (que sigue siendo un concepto problemático) no dice mucho acerca de la verdad de una proposición, necesitamos algo que diga más. Por otra parte, y en estrecha relación con lo anterior, puede argumentarse que debe ponerse un mayor énfasis del lado de la justificación: un aspecto constitutivo de la verdad es el de la justificación. Una proposición para la cual no pueda darse una buena justificación difícilmente será una proposición verdadera.

Con esto en mente, y resaltando que, según lo dicho, la noción de verdad es aplicable sólo a proposiciones con las que se está afirmando (o negando) algo, Habermas propone iniciar su investigación desde una perspectiva diferente. Esta perspectiva se basa en el análisis, ya no de las proposiciones, sino de los actos de habla; concibiendo, además, que "verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos" (Habermas, 1996: 114). Con la noción de acto de habla, Habermas pretende no limitar su análisis al campo puramente sintáctico o semántico, como lo hiciesen en su mayoría los partidarios de una teoría de la verdad como correspondencia. Ahora el análisis estará abierto a consideraciones acerca de los aspectos pragmáticos¹⁴ en igual medida que los aspectos semánticos y sintácticos implicados en el uso del lenguaje. De otro lado, el análisis que parte de los actos de habla espera mostrar a la verdad como una de las distintas pretensiones de validez que están en juego al usar el lenguaje, no privilegiando así un uso del lenguaje sobre los demás.

La idea básica que está detrás del planteamiento metodológico mencionado es que el lenguaje no sirve a una única función. Así como con él afirmamos y negamos, también damos órdenes, hacemos confesiones, exigimos algo, declamamos poemas, tratamos de expresar estados de ánimo, entre otras. El problema de limitar el análisis del lenguaje a su uso, llamémoslo, asertivo (o asertórico), sería, en ojos de Habermas, que se está perdiendo gran parte del espectro que realmente constituye el campo de análisis. Podría decirse, en todo caso, que el problema no es únicamente que el análisis hecho sobre la noción de verdad, aplicada a proposiciones, sea oscuro (en la medida en que ha estado ligado a nociones oscuras como las de "correspondencia" o, incluso, "hecho"), sino que, además, esa línea de análisis ha llevado al olvido sistemático de la amplia gama de usos válidos

¹⁴ Según esta separación, una cosa es el contenido mismo de las proposiciones, su significado y las relaciones que éste tiene con el arreglo de las palabras que conforman la oración por medio de la cual se expresa una proposición; y otra cosa son las características que atañen al uso, en contextos dados, por parte de hablantes de una lengua, de esas proposiciones. Lo primero corresponderá al aspecto sintáctico-semántico, lo segundo al aspecto pragmático, el cual sería relegado a una investigación empírica (y no conceptual).

del lenguaje. El proyecto filosófico de llevar a cabo un análisis sintáctico y semántico del lenguaje ha terminado basándose exclusivamente en el modelo dado para las proposiciones asertivas. Así, el modelo prioritario de la afirmación (o negación) ha llevado a un gran número de filósofos a concebir el lenguaje como un medio de representación de la realidad, olvidando que, con mucho, ésta no es la única función que cumplimos con nuestros usos del lenguaje; quizás no sea siquiera la función que habitualmente realizamos con él.

Dicho esto, vemos que el tema que nos concierne ya no es únicamente el de la verdad proposicional. Ha habido, entonces, una ampliación de la investigación, que, ante todo, no es exclusivamente epistemológica (como pudo haber parecido en un principio). El análisis (llevado a cabo por Habermas) basado en el modelo de los actos de habla tendrá resultados que conciernen al tema de la racionalidad, al igual que intentará sacar a la luz presupuestos normativos de interacciones lingüísticas como la acción comunicativa, el discurso y la argumentación. El proyecto habermasiano es, cuando menos, ambicioso.

2.2. Acciones sociales

Por otra parte, el acercamiento al estudio del lenguaje hecho por Habermas está impulsado principalmente por su vena sociológica, lo que de entrada lo separa de investigaciones puramente lingüísticas a la vez que, en menor medida, de investigaciones netamente filosóficas. Desde el punto de vista sociológico, Habermas está interesado en el análisis de estructuras generales de las relaciones que se dan en la sociedad. Una clasificación sumamente sencilla, que nos ayudará a entender las acciones que son el objeto específico de estudio que tiene el autor en mente, surge de cruzar dos vectores, uno referido a la situación de la acción, y el otro a la orientación de la acción. Del lado de la situación de la acción, tenemos que ella puede ser social o no-social. Del lado de la orientación de la acción, ella puede estar orientada al éxito u orientada al entendimiento. Es importante tener en mente siempre que, por motivos que parecen ser netamente conceptuales, Habermas supone cada una de esas subdivisiones como incompatible con la otra. Esto es, si una acción es social, no puede ser no-social; lo cual resulta bastante trivial. Por otra parte, lo que ya no es tan obvio (y a lo que espero volver más adelante con mayor detalle), si una acción está orientada al éxito no puede orientarse al entendimiento. Éstas serían las categorías conceptualmente puras. El cruce de los dos vectores mencionados arroja, en principio, una clasificación que permite cuatro ítems. En primer lugar, la acción social que está orientada al éxito será llamada *acción estratégica*. En segundo lugar, la acción social

orientada al entendimiento recibirá el nombre de *acción comunicativa*. En tercer lugar, la acción no-social orientada al éxito es llamada *acción instrumental*. En último lugar, quedaría la posibilidad de una acción no-social orientada al entendimiento. Sin embargo, aceptando que el entendimiento sólo puede ser logrado cuando interactúan al menos dos personas, y que en la acción no-social no se presenta interacción alguna entre dos individuos, es claro que es imposible que exista una acción no-social que se oriente al entendimiento (Habermas, 1999: 366)¹⁵.

Atendiendo a la vena sociológica de Habermas, notaremos que su estudio no puede centrarse en primer lugar en las acciones no-sociales, pues ellas no presentan interacción alguna. Habrá que decidir entonces si el centro de la investigación es la acción estratégica o la acción comunicativa. Como se señaló arriba, con respecto al tema de la verdad, Habermas quiere iniciar su investigación desde una teoría de los actos de habla. Ahora, en el presente contexto de decisión entre un análisis de la acción estratégica y un análisis de la acción comunicativa, la misma decisión metodológica adquiere un nuevo sentido. Basta con notar que el logro del entendimiento es alcanzable únicamente por medios lingüísticos para entender que el análisis de la acción comunicativa que parte de una teoría de los actos de habla será, desde la perspectiva de Habermas, la mejor vía para acercarse a una comprensión de la estructura, y la complejidad, de las interacciones sociales. Es decir que el punto clave de la decisión, el peso que desnivela la balanza a favor de la acción comunicativa, es su carácter lingüístico. Si bien una persona puede actuar estratégicamente sin valerse del lenguaje, lo mismo no puede suceder en las interacciones comunicativas. Claro está, las acciones estratégicas también pueden venir mediadas lingüísticamente. Es el caso de una persona que convence a otra de llevar a cabo una acción mediante mentiras. No obstante, no es necesario que la acción estratégica esté mediada lingüísticamente; ella no siempre implica que yo trate de afectar por medios discursivos la voluntad de alguien para que haga algo. También actúo estratégicamente en los casos en que tengo en cuenta las posibles decisiones de otras personas que podrán tener alguna incidencia en el curso de acción que yo realice, o cuando tengo en cuenta la forma en que mi acción afectará a otras personas, incluidas las decisiones que ellas se vean llevadas a tomar luego de mi acción. En estos casos, no se necesita que la interacción

¹⁵ Clasificaciones similares a ésta, aunque con respecto únicamente a las acciones en situaciones sociales, pueden encontrarse en Habermas (1999: 426), al igual que en Habermas (1996: 340). En esta última clasificación, Habermas presenta también la acción simbólica como una acción social, pero no entra en una explicación en detalle de la misma. Por lo que toca a nuestros intereses presentes, conviene tener en mente y referirnos únicamente a la acción comunicativa y a la acción estratégica debido a que son acciones sociales.

presente en la acción sea lingüística¹⁶ y, aun así, la acción continúa siendo estratégica. El caso de la acción comunicativa es del todo diferente. Es necesario, para actuar comunicativamente, que mi acción esté mediada lingüísticamente, que mediante interacciones lingüísticas haya armonizado mis planes de acción con los demás (y no sólo que los haya tenido en cuenta en mi cálculo racional como posibles obstáculos, como consecuencias o como buenos medios, para conseguir mis fines).

En suma, la teoría general que quiere ofrecernos Habermas es una teoría de la acción comunicativa que parte del análisis de los actos de habla. La acción orientada al entendimiento, como a veces nos referiremos también a la acción comunicativa, brinda, según Habermas, los elementos básicos para comprender los otros tipos de acción social, especialmente cuando están mediados lingüísticamente. Es por esta razón que el autor entiende que uno de los principales propósitos que debe cumplir con su teoría es mostrar que los tipos no comunicativos de acción social son, en algún sentido, derivativos o parasitarios de la acción comunicativa. Según lo veo, necesitaría mostrar que el logro del entendimiento constituye el fin principal del lenguaje usado como medio comunicativo, y que los demás usos del lenguaje (como los usos de éste persiguiendo fines estratégicos) sólo son entendibles si en algún momento de la explicación se considera el papel de medio de entendimiento de aquél.

2.3. Acción comunicativa y presupuestos del discurso

La teoría de la acción comunicativa pretende ser un estudio pragmático-formal que identifique y reconstruya las condiciones universales del entendimiento posible (Habermas, 1996: 299). Para lograr esto parte de la teoría de los actos de habla desarrollada por autores como Austin y Searle. Especialmente le interesa a Habermas resaltar el aspecto ilocucionario que comportan los actos de habla, aspecto que de ninguna forma podría sacarse a la luz dentro de una teoría que sólo centra su análisis en las proposiciones y sus propiedades sintácticas y semánticas. Puesto

¹⁶ En ocasiones no se requiere de interacción alguna. Cuando hago mi plan de acción teniendo en cuenta las decisiones que otros puedan tomar y las acciones que puedan llevar a cabo, no interactúo con ellos. No obstante, tengo en cuenta esas posibles decisiones y acciones por estar situado en un medio social, lo que implica que mi acción es estratégica. Esto quiere decir, según la concepción que estoy tratando de defender de la acción estratégica (concepción que diverge de la de Habermas), que la acción social no está caracterizada por la mera interacción, sino por su inserción en contextos sociales y la actitud del agente en estos contextos (esto es, su actitud de observancia a factores sociales que influyen en su acción o su indiferencia ante ellos).

de otro modo, teniendo en cuenta que el lenguaje no es una entidad petrificada, que pueda tomarse como un puro objeto para analizar las propiedades que en sí mismo le pertenecen, sino que es más bien algo que se usa, no es adecuado realizar una tajante distinción entre componentes puramente semántico-sintácticos y componentes pragmáticos (componentes que, supuestamente, no son propios del lenguaje mismo y sus proposiciones, sino que competen al uso que de él se hace, a la forma en que esas proposiciones - luego de ser comprendidas, de haber sido entendido su papel semántico - se usan). Más bien, un buen análisis del lenguaje debe cuidarse de no separar aspectos que vienen habitualmente entrelazados; de los cuales no se puede tener una adecuada comprensión al margen de un análisis conjunto. Por otra parte, el análisis hecho desde esta perspectiva tendrá que dar su valor adecuado a las funciones apelativa y expresiva del lenguaje (y no sólo a la función expositiva o asertiva), cosa que no se ha logrado satisfactoriamente desde la perspectiva de los análisis sintáctico-semánticos, los cuales terminan analizando cualquier proposición según el patrón de las oraciones asertivas.

Observemos el siguiente pasaje para comprender lo que es el aspecto ilocucionario de un acto de habla:

Como es sabido, Austin distingue entre *acto locucionario*, *acto ilocucionario* y *acto perlocucionario*. Llama *locucionario* al contenido de las oraciones enunciativas ('p') o de las oraciones enunciativas nominalizadas ('que p'). Con los *actos locucionarios* el hablante expresa estados de cosas; dice algo. Con los *actos ilocucionarios* el agente realiza una acción diciendo algo. El rol ilocucionario fija el modo en que se emplea una oración ('M p'): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un verbo realizativo empleado en primera persona del presente de[1] indicativo; (...) Por último, con los *actos perlocucionarios* el hablante busca causar un efecto sobre su oyente (Habermas, 1999: 370-1).

El componente realizativo es, entonces, el que Habermas quiere poner de relieve en su análisis. Lo importante al analizar los actos de habla es que con ellos siempre se está haciendo algo. Así, un mismo contenido proposicional puede aparecer en diversas expresiones y en diversos modos, implicando que lo que se hace con una u otra forma de hablar es diferente a lo que se hace con las demás. Tomemos, por ejemplo, el contenido proposicional de la proposición "estoy fumando". Éste podría aparecer en otras proposiciones como: "afirmo que estoy fumando", "prometo que estaré fumando", "confieso que estoy fumando", etc. En el primer caso estoy haciendo una afirmación, la cual resulta falsa si no estoy fumando. En el segundo caso prometo algo. La promesa será rota si luego no fumo. En la tercera situación hago una confesión, que podrá ser juzgada como veraz o no veraz, por ejemplo.

Con los ejemplos recién mencionados podemos poner de presente buena parte de lo que está implicado en la teoría de la acción comunicativa. En primer lugar, vemos que la idea no es analizar

únicamente proposiciones asertivas, que se refieren o enuncian hechos. En segundo lugar, hemos indicado, vagamente, algunas diferencias en la forma de evaluar los actos de habla asertivos, los regulados por normas y los expresivos. En efecto, cuando lo que se intenta hacer con un acto de habla es enunciar algún hecho, decimos que la proposición usada es verdadera o falsa, pero no decimos lo mismo cuando de promesas se trata. No le digo a alguien "su promesa es falsa", sino que la juzgo (esto es, juzgo su acción -u omisión- implicada en su acto de prometer) como cumplida o no. Igualmente, si alguien me dice que se siente complacido porque obtuve un ascenso, no digo que lo que está expresando se cumple o es verdadero, sino que juzgo su emisión como sincera o no (tal vez como una expresión un tanto hipócrita). En tercer lugar, esas diferencias están marcadas por las diferentes pretensiones de validez que se establecen con uno u otro acto de habla, de manera que son diferentes las formas de someter a crítica un acto de habla dependiendo de la(s) pretensión(es) de validez que con él se establezca(n).

En suma, con un acto de habla se pueden establecer distintas pretensiones de validez, cada una de las cuales habrá de ser evaluada de forma diferente. Las distintas formas de evaluación muestran que la susceptibilidad de crítica es un rasgo fundamental de los actos de habla en tanto que plantean pretensiones de validez. De ahí que Habermas intente sacar conclusiones que atañen a la racionalidad de las emisiones con las que se plantean aquellas pretensiones de validez. En sus palabras, todos los individuos "plantean con sus manifestaciones simbólicas *pretensiones de validez* que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden *fundamentarse*" (Habermas, 1999: 25). Con lo que la racionalidad de una emisión o manifestación queda reducida a su susceptibilidad de crítica o fundamentación. Precisamente la expresión "pretensión de validez" y las referencias al Derecho que ella suscita apuntan en esa dirección. En el Derecho se ofrece una pretensión que espera mostrarse como válida, esto es, que a través de argumentos y pruebas espera alcanzar un asentimiento intersubjetivo. Similar suerte es la que le espera a las pretensiones de validez de las que Habermas hablará. Llegado el caso, ellas pueden ponerse en cuestión y quien las emite deberá estar dispuesto a argumentar a favor de ellas para lograr el reconocimiento intersubjetivo. De lo contrario, su pretensión de validez se mostrará como infundada y tendrá que ser rechazada.

Así las cosas, el concepto de pretensión de validez remite directamente a un ámbito intersubjetivo. La imagen no es, entonces, la de un sujeto solitario que se enfrenta al mundo y espera que sus proposiciones lo reflejen de buena manera, o que busca todo fundamento de la verdad en las certezas de las que pueda cerciorarse. La imagen es, más bien, la de una multiplicidad de individuos que interactúan y tratan de hacer valer sus diferentes formas de ver el mundo para los demás también. Es

decir, individuos que buscan un reconocimiento intersubjetivo de sus puntos de vista. No obstante, si aceptamos que cada individuo tiene su 'propia versión' de lo que es el mundo, inaccesible a los demás, puede suceder que quedemos en la incómoda posición de negar la posibilidad de la comunicación; cada individuo estaría refiriéndose a su versión del mundo, inaccesible para los demás, y en esa medida ninguno de ellos estaría hablando 'de lo mismo'. Un individuo podría responder a otro que así son las cosas para él, y punto. Pero, se preguntaría Habermas, ¿cómo pueden comunicarse esos individuos si no tienen un punto de referencia común? Parece que la comunicación genuina requiere que sus participantes se refieran a lo mismo, así lo hagan por medio de descripciones distintas (descripciones que, claro está, pueden resultar objeto de una argumentación con el fin de llegar a un acuerdo acerca de los términos). Por eso es tan importante para Habermas garantizar la referencia, por parte de los participantes en una conversación, a un mundo intersubjetivamente compartido, a un mismo marco de referencia.

Entiendo, de otra parte, que la postulación teórica de tres mundos responde a esa necesidad. La teoría de la acción comunicativa establece que en ella están siempre en juego tres pretensiones de validez: la pretensión de *verdad*, la pretensión de *rectitud* normativa, y la pretensión de *veracidad* subjetiva. Así pues, se postularán tres mundos para correspondientes pretensiones de validez: un mundo de objetos (objetivo), un mundo de normas (social) y un mundo de vivencias (subjetivo). Ellos, conjuntamente, formarán el marco de referencia común de la comunicación.

2.4. Pretensiones de validez y justificación

Pero, ¿para qué postular teóricamente tres mundos después de haber arrojado la correspondencia por la borda? Cuando hablábamos de la noción de verdad en términos de una teoría correspondentista, notábamos que sólo una clase especial de proposiciones estaba en juego: la de aquellas con las que se afirma o niega algo acerca del mundo de los objetos. Afirmo que el departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia está situado cerca de la entrada de la Calle 26, y eso es verdadero. Afirmo que Angelino Garzón es el presidente de la República de Colombia en el año 2013, y eso es falso, él es vicepresidente. Pero, ¿qué sucede con proposiciones del tipo "deberías dejar de fumar aquí" o "El aborto es malo mírelo por donde lo mire"? ¿Cuáles hechos se tendrían que *corresponder* con esas proposiciones para que ellas sean verdaderas? Estas proposiciones tienen pleno sentido, mas éste no está determinado por sus condiciones de verdad (al modo en que se supone que lo está el sentido de las proposiciones asertóricas). Su sentido queda expuesto en cuanto que con ellas pretendemos

cierta validez, estamos dispuestos a fundamentarlas, a argumentar a favor de ellas llegado el caso. Diría Habermas que si bien no pretendo verdad para la proposición "deberías dejar de fumar aquí", sí pretendo rectitud para ella. Por ejemplo, estando en un hospital, al emitir esa oración pretendo que se respete alguna norma que ordena las interacciones sociales y prohíbe fumar en esos lugares. Si la persona a quien le digo que deje de fumar me preguntara "¿por qué?", bien podría responderle señalando la norma vigente según la cual está prohibido fumar en hospitales.

Por mi parte, no veo la necesidad de formar un aparato conceptual que aumenta en complejidad para describir algo que puede entenderse igualmente bien en términos más intuitivos. En el uso cotidiano de nuestro lenguaje es tan corriente decir que es verdad que el departamento de Filosofía está situado cerca de la Calle 26, como decir que es verdad que tú deberías dejar de fumar aquí, o que el aborto es malo. No veo nada erróneo en esa forma de expresarse. Lo que sí es claro es que no afirmo que esas tres proposiciones son verdaderas del mismo modo. Es decir, no afirmo que cada una de ellas es verdadera por corresponderse con la realidad o corresponderse con los hechos. Contamos con diversas formas de *mostrar* la verdad de cada una de esas proposiciones. En el caso de la ubicación del departamento de Filosofía es más o menos claro que lo mejor sería llevar a quien pregunte si es verdad que está cerca de la Calle 26 al lugar donde aquél se encuentra y mostrarle que la Calle 26 está a unos metros. Si ello no es posible podría acudir al testimonio de personas que conozcan el departamento y que él considere confiables, o podría mostrarle un mapa hecho por una entidad reconocida, o..., en fin. Para el caso del fumador, tal vez lo mejor sea mostrarle que estamos en un ambiente en el que hay gente que sufre de diversas enfermedades, y sabiendo que el humo del cigarrillo no es benéfico para la salud, lo mejor es tratar de no perjudicar más a esas personas. Además, hay una legislación vigente que prohíbe fumar en lugares cerrados. Claro está, también podría intentar otro tipo de argumento. En cualquier caso, que las formas de mostrar la verdad de unas proposiciones y otras sean ligeramente diferentes no implica que sea erróneo aplicar el calificativo de verdaderas a unas de ellas¹⁷. Más importante aún, no apunta de ninguna manera a la necesidad de desarrollar un aparato conceptual bien diferenciado que permita dar cuenta de las diferencias en los modos de mostrar la verdad de unas y otras proposiciones (o, en lenguaje

¹⁷ No afirmo que Habermas lo considere erróneo. O no, al menos, en la forma en que lo planteo aquí. Sin embargo, sí considera que es erróneo aplicar el concepto de "verdadero" a proposiciones, por ejemplo, apelativas, cuando con ello se quiere decir que ellas son verdaderas del mismo modo [correspondentista] en el que lo son las proposiciones asertóricas. Con respecto a esto puede verse el capítulo titulado "Teorías de la verdad" en su libro *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.

habermasiano, los modos de fundamentar unas y otras pretensiones de validez).

Este punto podría verse como un mero desacuerdo verbal. Allí donde Habermas habla de pretensiones de validez yo prefiero hablar de verdad de proposiciones (más precisamente, prefiero afirmar que, cuando menos, toda proposición asertórica o que se refiera a normas y valoraciones pretende ser verdadera) y formas ligeramente diferentes de mostrarla o sustentarla. Lo importante, se puede decir, no es el nombre que se le dé a lo que está implicado en las emisiones lingüísticas, sino la forma en la que ello se desempeña, fundamenta o justifica. Con todo, no considero que la diferencia pueda establecerse en esos términos un tanto simplistas. Por una parte, esta diferencia tendrá que ver con el intento - no realizado por Habermas, pero sí por algunos de sus detractores - de hacer coincidir los conceptos de verdad y justificación. Sobre ello volveré más adelante¹⁸. Por otra parte, la opción teórica por la que se decide Habermas tiene consecuencias que no resultan aceptables sin más, en especial la mencionada postulación de tres mundos diferentes que constituyen los marcos de referencia de unas y otras pretensiones de validez. En lo que sigue me referiré a este punto.

Hemos dicho que en toda acción comunicativa están en juego, a la vez, tres pretensiones de validez¹⁹. Ellas son las pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad. Cuando pretendo verdad para mis enunciados, pretendo que ellos se refieran correctamente al mundo objetivo, el mundo de los objetos que todos percibimos como idéntico. Por su parte, al pretender la rectitud de una emisión, una persona espera que lo que dice sea acorde a las reglas y

¹⁸ Ver *Infra*, Capítulo 3.

¹⁹ En otras ocasiones Habermas habla de cuatro pretensiones de validez. Sumada a las tres ya mencionadas, está la pretensión de *inteligibilidad* (Habermas, 1996: 121). Sin embargo, ésta suele obviarse en tanto que se toma más como un presupuesto de la comunicación pues ella no puede darse si no se cumple con el requisito mínimo de que las emisiones sean inteligibles. Con respecto a esto, creo que, al igual que las demás pretensiones de validez, la pretensión de validez de inteligibilidad puede tornarse problemática; esto es, volverse tema de un discurso para determinar cuál es el sentido de la pretensión cuestionada. En este sentido, la pretensión de inteligibilidad no sería en nada diferente de las demás pretensiones. En otras palabras, ella es algo que se presupone en la comunicación, pero, al mismo tiempo, puede mostrarse como un obstáculo, un supuesto que no se cumple, lo que significa que no hay una base común para comenzar a comunicarse, de modo que sea necesario dialogar acerca de la inteligibilidad de la emisión en cuestión para llegar a un acuerdo que sea base de la comunicación. De otro lado, parece que las demás pretensiones de validez no son presupuestos que *tengan* que cumplirse antes de que comience la comunicación, a diferencia de la condición mínima de la inteligibilidad. Esto deja abierta la posibilidad de que los presupuestos implicados en la acción comunicativa puedan no verse cumplidos y, aun así, haya comunicación.

normas que constituyen el mundo social. Finalmente, si pretendo ser veraz, lo que persigo es mostrar fielmente algo del mundo de mis vivencias subjetivas. Así pues, nos encontramos ante la postulación de tres mundos. (1) El mundo de los objetos, la materialidad, lo que podemos percibir, un mundo público; (2) el mundo social de las reglas, costumbres y normas que establecen lo que es correcto y lo que no, un mundo que es común para todos los individuos aunque no de la misma forma que el mundo de los objetos, pues las cosas a las que nos referimos en ese mundo no son objetos materiales; (3) el mundo subjetivo de las vivencias de cada quien, sobre el cual cada uno tiene acceso privilegiado - aquí las vivencias se ven desde un enfoque más bien fenomenológico, evitando referirnos a una vivencia, por ejemplo, como un arreglo neuronal o cerebral, lo cual la caracterizaría como parte del mundo objetivo (Habermas, 1999: 133).

Antes de exponer las razones por las que considero problemática la apelación a tres mundos que hace Habermas, conviene señalar algunas reservas que él mismo plantea. En primer lugar, Habermas nos advierte que no se está refiriendo a distintos mundos desde una perspectiva ontológica, es decir, su concepto de mundo no es un concepto ontológico de mundo. Esto es preciso para evitar la tentación de asumir que el planteamiento postula tres mundos que existen allá quién sabe dónde (especialmente el mundo social y el mundo de las vivencias). En una palabra, no debemos pensar en un modelo similar al de un reino de las ideas platónico que existe de la misma forma en que existen computadores y carros, pero que no es perceptible como ellos. En cambio, propone Habermas que el concepto de mundo ha de ser planteado en términos de teoría de la constitución de la experiencia. Lo cual no es, en cualquier caso, claro sin más; y Habermas mismo no se dedica a una detallada explicación de lo que ello significa. A pesar de esta falta de claridad, parece que, de forma intuitiva, uno piensa que es aceptable hablar de objetos, normas y vivencias como tres categorías de acuerdo con las cuales guiamos nuestras acciones y categorizamos nuestras experiencias. Es la forma más plausible que encuentro para caracterizar lo que sería el concepto de mundo planteado por Habermas. En segundo lugar, y tratando de explicar mejor lo que se entiende por 'mundo' en este contexto, la idea básica es que los tres mundos, en su conjunto, son el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Lo cual es importante en tanto que, como se insinuó líneas arriba, habrá un marco de referencia común con el que los participantes de la comunicación puedan determinar sobre qué es posible entenderse, lo cual, a su vez, garantiza la posibilidad de comunicación. Los participantes en la acción comunicativa podrán, entonces, intentar entenderse sobre los hechos y objetos, las normas y las vivencias.

La principal razón que veo para tomar como problemática la postulación de tres mundos es que puede entenderse como un

vestigio de una teoría correspondentista de la verdad, vestida ahora como una teoría correspondentista de la validez. Teniendo en cuenta que Habermas ha hecho diversos esfuerzos por dejar de lado una teoría de la verdad como correspondencia (esfuerzos que están enmarcados en una crítica del paradigma de la conciencia, para pasar al paradigma lingüístico; una crítica de la razón centrada en el sujeto, la racionalidad instrumental y estratégica, para pasar a un concepto de racionalidad comunicativa²⁰), no sería muy coherente seguir presos de vestigios correspondentistas. Puesto de otro modo, la crítica que emprende Habermas hacia el concepto de verdad tradicional carece de la radicalidad necesaria como para deshacerse de cualquier lastre que ella deje.

¿Por qué hacer referencia a tres mundos diferentes sería un vestigio correspondentista? El intento de comprender la verdad como correspondencia con la realidad tiene a la base la idea de que es necesario fundamentar el conocimiento (constituido éste por proposiciones verdaderas que cumplen, además, otras condiciones). Para que esta fundamentación sea indubitable, y en tanto tal pueda ser aceptada por cualquier ser humano racional, se necesita que el fundamento sea independiente de cualquier capricho humano. Es decir, es necesario que el fundamento de la verdad de una proposición no esté viciado por la perspectividad propia de la humanidad. El mundo como aquello que es independiente de cualquier individuo y, especialmente, de lo que cualquier individuo piense de él, representa ese fundamento imparcial. Si son los hechos brutos, no interpretados, los que deciden sobre la verdad de una proposición, nada tienen que hacer las cambiantes opiniones humanas en el ámbito de la fundamentación de la verdad de las proposiciones. El marco de referencia de un mundo común evitaría así cualquier relativismo con respecto a la verdad. Pues bien, cuando Habermas busca un marco de referencia común ampliado (con sus tres mundos) no cabe duda de que lo hace, hasta cierto punto, para evitar tanto un relativismo epistémico como otros tipos de relativismo, especialmente el de los valores. Digo que 'hasta cierto punto' porque, como se ha dicho, también intenta argumentar Habermas que sin un punto de referencia que se supone común el proceso comunicativo sería imposible, lo cual constituye otra de las razones importantes para tomar tamaña decisión teórica.

Si los tres mundos postulados se ven bajo esta perspectiva, serán análogos al mundo supuesto por el correspondentista acerca de la verdad. En concreto, las funciones que aquellos cumplen serán las mismas que éste cumplía: servir como base para fundamentar pretensiones de validez que puedan estar en disputa. Llegados a un punto de la fundamentación de una pretensión de rectitud, por ejemplo, yo podría decir "bueno, es que así son las normas"; o, más peligrosamente, "así deben ser las normas". No afirmo que sea contraintuitivo hablar de ese modo, pero es, cuando menos, peligroso. Así como la ciencia intenta imponernos una versión del

²⁰ Varias de estas ideas están desarrolladas en Habermas (1993).

mundo basada en el acceso privilegiado al mundo de los objetos que sus métodos le brindan, igualmente alguien podría pretender imponernos las normas que deban regir nuestra sociedad basado en que tenga una visión privilegiada sobre cuáles son las normas correctas, las que deben implantarse. Con ello no quiero plantear ningún juicio moral sobre las ciencias en general, sólo pretendo resaltar la experiencia histórica de constantes fallos y cambios de paradigmas científicos. Lo cual no constituye más que una advertencia de precaución. La mayoría de nuestros antepasados han creído "entender correctamente el mundo", y nosotros mismo creemos entenderlo correctamente, verlo desde una perspectiva privilegiada; sus fallos son el constante aviso de que generaciones futuras podrían mostrar que ni nosotros ni ellos entendían nada.

Sostengo, entonces, que Habermas puede desembarazarse de sus tres mundos sin mayor perjuicio para su teoría (aunque con un gran beneficio en cuanto a evitar peligros socialmente innecesarios se refiere), en especial haciendo énfasis en que lo importante a la hora de desempeñar (o fundamentar) una pretensión de validez son las diversas justificaciones que se puedan dar a favor de la pretensión en disputa. Estas justificaciones, refiéranse o no a mundos sociales, objetivos o de vivencias, son lo que, en últimas, cuenta. Y, lo que es más, su valor (es decir, qué tan buenas justificaciones son) no depende directamente de la referencia a uno u otro mundo. Esto es cierto especialmente para justificaciones en temas de normas y de valores que consideremos dignos de ser perseguidos, pero también lo es, en menor medida, para justificaciones acerca de cuáles sean los hechos.

El mismo Habermas brinda los materiales para intentar esta vía. Cuando se refiere a las formas de fundamentar las diversas pretensiones de validez establece que sólo las pretensiones de verdad y de rectitud se fundamentan discursivamente. La pretensión de veracidad habrá de fundamentarse de otra forma: mediante la concordancia entre lo dicho y las acciones llevadas a cabo. Mi pretensión de veracidad planteada al decir que me alegro por tu ascenso no puede ser válida si, luego de ello, voy donde tu nuevo jefe a intentar convencerlo de que eres un pésimo trabajador y que lo mejor sería que no hubieras obtenido el ascenso. Por su parte, el hecho de que con una pretensión de verdad yo me esté refiriendo al mundo no implica que sea él el que decidirá acerca de la validez de mi pretensión. Dado que no hay algo así como un mundo desnudo - libre de interpretación, un mundo neutral -, la cuestión de determinar cuáles son los hechos está siempre abierta²¹: lo que

²¹ Es necesario recordar en este punto que Habermas concibe el mundo objetivo como la totalidad de los objetos, no de los hechos. Los objetos serán el marco de referencia común de las pretensiones de verdad, sin embargo, con ellas se enuncian directamente hechos, no objetos. De esta forma, la cuestión de en qué términos nos referimos al mundo objetivo, esto es, cuáles consideramos que son sus hechos, es una que los objetos

importa finalmente para adjudicar o no validez a una pretensión de verdad es la justificación que de ella se haga. Igual suerte corren las pretensiones de rectitud normativa. Así pues, la fundamentación discursiva está íntimamente ligada a la justificabilidad de las pretensiones entabladas por los actos de habla hechos. Es en ese sentido que afirmo que Habermas podría dejar de lado su idea de postular los tres mundos que constituyen el marco de referencia sin tener que renunciar a los planteamientos y objetivos más generales de su propuesta. Basta con postular un único mundo compartido, público, y entender que las diferentes pretensiones de validez se justifican de formas distintas.

2.5. ¿En qué sentido la acción comunicativa es una acción?

En la sección 3 del primer capítulo de su *Teoría de la acción comunicativa, tomo I*, Habermas emprende un análisis de cuatro conceptos sociológicos de acción que, en este contexto, nos ayudará a caracterizar lo que se entiende por acción comunicativa. El primer modelo de acción considerado es el modelo de la acción con arreglo a fines, o acción teleológica. En líneas generales, en esta acción un agente se propone alcanzar un fin y escoge los medios que considera pertinentes para obtener el fin deseado. Así, por ejemplo, cuando quiero encender la luz de mi habitación y lo hago lanzando una pelota hacia el interruptor, estoy realizando una acción teleológica: me he propuesto el fin de encender la luz y he elegido hacerlo mediante el lanzamiento de la pelota. Ahora bien, en la medida en que hablamos de la racionalidad de las acciones, podemos juzgar mi acción como no muy racional teniendo en cuenta que las probabilidades de encender la luz de esa forma, en un único intento, no son muy altas; lo cual haría que, en el peor de los casos, la tarea de encenderla fuera sumamente dispendiosa. Siguiendo esta línea de pensamiento podemos juzgar como más racional la acción de levantarme de mi cama e ir a accionar el interruptor con mi dedo: ése es el medio más expedito para conseguir encender la luz.

Pero las acciones con arreglo a fines no siempre nos presentan a un único agente solitario que interviene en el mundo para cambiar algo de él. Cuando la situación sí es así, hablaremos de una acción instrumental. Pero cuando la acción involucre a más agentes y sea necesario que quien lleva a cabo la acción los tenga en cuenta a ellos, a sus posibles intervenciones en el mundo y a sus decisiones que puedan ser obstáculos o catalizadores para la consecución del fin del agente, hablaremos de acciones estratégicas. Así, por ejemplo, cuando quiero encender la luz de

mismos no pueden determinar: se hace necesaria la interpretación y la argumentación.

mi habitación pero no quiero levantarme de mi cama y convengo a mi compañera de apartamento para que lo haga (tal vez prometiéndole que luego le llevaré un rico postre, aunque no piense cumplir mi promesa) estaré actuando estratégicamente. Los criterios de racionalidad de la acción en uno y otro caso (acciones instrumentales y acciones estratégicas) son similares: el principio de conseguir el fin de forma expedita determina su racionalidad. La diferencia está marcada por la consideración o no de la intervención (o la influencia) de otros agentes en la consecución de mis fines. Claro está, según pienso, la acción estratégica no puede verse siempre como una que implique mentiras o intentos de convencer a otras personas para que faciliten la obtención de los fines que yo me he propuesto²². Igualmente estratégica es una acción en la que, por ejemplo, le aviso a alguien que planeo tomarme la última lata de cerveza que hay en la nevera para asegurar que luego pueda cumplir el fin de tomármela. U otra en la que, jugando fútbol, decido hacer un pase largo previendo que el rival irá hacia el lado contrario al que planeo hacer el pase.

El segundo modelo de acción será el de la acción regulada por normas. Aquí ya no sucede sólo que el actor se encuentre en contextos de interacción y deba tener en cuenta, de alguna forma, las acciones de los demás agentes, sino que él se encuentra en un contexto normativo. Allí reconoce la existencia de ciertas normas, las cuales reconoce también como válidas, y actúa de acuerdo con ellas. Así, por ejemplo, entrar al sistema de transporte público presentando su tarjeta en la registradora es una acción regulada por normas. De igual modo, abstenerse de fumar en uno de los llamados 'ambientes libres de humo' es una acción que se lleva a cabo mediante la observancia de una norma reconocida que prohíbe fumar en ciertos lugares. En estos casos un agente actúa racionalmente (y por tanto su acción es racional) siempre que, reconociendo la existencia de una norma y su validez, actúa siguiéndola. Una acción que infringe una norma reconocida como válida por el agente será una acción irracional. Resulta un tanto más complejo el caso en que el agente reconoce la existencia de la norma pero cuestiona su validez; allí la mera infracción de la norma no puede tomarse como irracional si el agente tiene buenas razones para cuestionar su validez. Seguramente habrá casos en los que es incluso racional infringir una norma debido a su ridiculez, como cuando en 1955 Rosa Parks, una mujer afroamericana, se niega

²² Como ya lo he manifestado en el cuerpo del texto, en este punto estoy en desacuerdo con Habermas. Si lo entiendo correctamente, él piensa en la acción estratégica de un modo bastante peyorativo, como una acción en la que un agente, inmerso en un marco social, persigue egoístamente sus fines y pasa por encima de los demás individuos para lograrlo: los engaña, no le importa lo que les pudiera suceder como efecto de sus acciones, entre otras. Creo, no obstante, que la persecución egoísta de fines no implica la ejecución de acciones que perjudiquen a los demás. Más adelante insistiré en el punto.

a ceder su puesto a una persona blanca e irse a la parte trasera de un autobús en el transporte público norteamericano. Incluso habiendo sido encarcelada por perturbar el orden, infringiendo así una norma vigente en la época, es difícil calificar de tajo su acción como irracional.

El tercer modelo de acción es el de la acción dramaturgica. En ella el actor espera mostrarse de cierta manera ante los demás agentes para dejar la impresión que quiere de sí mismo en ellos. Así, por ejemplo, como cuando una persona quiere mostrarse como alguien preocupado en extremo por los problemas sociales de su comunidad y trata de controlar sus gestos, modulaciones y reacciones de tal manera que transmita la imagen de preocupación que pretende. Con ello puede querer simplemente que la gente la reconozca como una persona que se interesa por su comunidad, siendo cierto que lo hace. Pero también puede querer presentarse de cierta manera para perseguir fines estratégicos, como sería el caso de una persona que aspira a un cargo de elección popular y comienza a mostrarse en todos los espacios públicos como alguien preocupado por las problemáticas específicas de cierta comunidad para ganarse su simpatía y votos. Claro está, el caso que estamos imaginando es el de alguien que quiere ser elegido para luego tener el poder y el dinero que le garanticen la consecución de fines que persigue egoístamente, dejando de lado los problemas en los que se mostraba tan preocupado.²³

Finalmente, la acción comunicativa encarna todos los modelos anteriores de acción de una forma característica. Cuando un agente actúa comunicativamente, sostiene Habermas, él actúa con arreglo a sus fines (es decir, espera poder actuar de acuerdo con los intereses que individualmente persigue, pero inmerso en un contexto de relaciones con otros individuos que reconoce como tales, con sus propios fines que deben ser respetados), pero al mismo tiempo se guía por las normas existentes, intentando no transgredirlas, y al hacer todo esto pone en juego lo que sinceramente cree. Es por esto que Habermas considera que en la acción comunicativa están presupuestas siempre tres pretensiones de validez. En efecto, al actuar estratégicamente espera que estén dadas las condiciones para lograr sus objetivos, esto es, que el mundo objetivo, por decirlo de alguna manera, 'colabore' o no sea un obstáculo²⁴; además, al guiar su acción por normas pretende que ellas estén vigentes y reconoce que son vinculantes; y también

²³ La presentación de los diversos modelos hecha por Habermas se vale de las relaciones que establece entre cada tipo de acción, su referencia a, cuando menos, uno de los tres mundos discutidos y, por esa vía, su racionalidad. Por razones que ya he esgrimido he obviado una caracterización en esos mismos términos.

²⁴ Lo cual puede caracterizarse también diciendo que el agente espera que las proposiciones que acepta acerca de la realidad, y que se refieren a condiciones relevantes para la consecución de sus fines, sean verdaderas.

espera mostrar lo que realmente cree, siente, piensa, y demás, en las relaciones que establece con los otros.

Sumado a todo lo anterior, le es esencial a la acción comunicativa el papel prominente del lenguaje. Cuando diversos agentes que persiguen cada uno sus propios fines interactúan comunicativamente estarán interesados en garantizar que de algún modo puedan conseguir sus fines, pero sin intervenir negativamente en los de los demás ni transgredir las normas. Así pues, es necesario que logren llegar a un acuerdo que les permita coordinar sus planes de acción y sus subsiguientes acciones. Esto impone un límite al comportamiento puramente egoísta de quien infringe las normas y se comporta sin importarle los efectos (positivos o - en especial - negativos) que sus acciones puedan tener sobre los demás involucrados. Lo ideal es, entonces, ponerse de acuerdo sobre fines comunes, reglas de juego y demás, que permitan luego que cada uno de los involucrados pueda seguir persiguiendo sus fines privados sin perjuicio de los acuerdos establecidos. Y el acuerdo es producto de las interacciones lingüísticas.

En palabras de Habermas, se dan acciones comunicativas cuando:

los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere (Habermas, 1999: 367).

Así pues, lo que resulta característico de una acción comunicativa es que está enmarcada en contextos de interacción social en el que los actores, o participantes de dicha acción, se orientan al entendimiento. La idea básica de los actores de la interacción sería, entonces, lograr un entendimiento intersubjetivo que les permita guiar sus planes de acción dentro del acuerdo logrado al tener en cuenta los diversos intereses de los implicados. Advierte Habermas, por otra parte, que no se debe confundir la acción comunicativa con el diálogo o la interacción discursiva. La acción comunicativa no es, para él, una acción en el sentido - que podría llamarse mínimo - en el que dialogar es actuar. Aunque sea cierto que dialogar es *hacer algo*, y en ese mismo sentido puede caracterizarse como una acción, en la acción comunicativa está implicado un ámbito más amplio de acciones: aquéllas que se darán luego de que los participantes logren entenderse, las cuales no se reducen a otros diálogos (Habermas, 1999: 138). Pero más allá de esta advertencia, Habermas no se esfuerza especialmente en mostrar casos de acción comunicativa. Y, lo que es peor, su caracterización enmarcada en el estudio de las diferentes pretensiones de validez involucradas en la acción comunicativa

deja el sabor de que todo lo que está en juego allí pertenece al ámbito discursivo: pretensiones de validez que están en juego, buscan un reconocimiento intersubjetivo, y se justifican en la práctica del diálogo llegado el caso²⁵. El hecho de que la acción comunicativa, el logro del entendimiento, y las prácticas discursivas estén tan estrechamente ligadas hace difícil recordar en todo momento que el concepto de acción comunicativa no se limita al diálogo. Por otra parte, queda en el aire la idea de una acción altamente idealizada de la que difícilmente encontremos ejemplos en la vida cotidiana.

2.6. Consecuencias de la noción de acción comunicativa

I.

Habermas distingue diversos criterios de racionalidad para las acciones. Estos criterios son, en líneas generales, los asociados a las acciones instrumentales, estratégicas y reguladas por normas. (En breve me referiré a los implicados en la acción comunicativa.) Tiendo a creer que estos diversos criterios para la racionalidad de las acciones están organizados jerárquicamente, entre otras cosas porque me parece lo más correcto con relación a las críticas que Habermas adelanta contra los paradigmas de la modernidad. En especial, el paradigma de un sujeto aislado que se relaciona con los objetos del mundo en el modo del conocer es algo que para el autor debe ser dejado de lado. Bajo ese mismo paradigma, la acción instrumental es el modelo básico de acción. Es decir, en el afán del sujeto aislado por conocer los objetos y dominarlos, espera poder intervenir en la naturaleza para conseguir fines que ha presupuestado. Eso, puesto toscamente, es constitutivo de los experimentos de los que se vale la ciencia. A escala más pequeña, también es constitutivo de nuestro trato con los objetos que queremos conocer más allá del mero uso que hacemos de ellos. Es el caso del sujeto al que se le avería su guitarra eléctrica. Un día, sin explicación alguna, deja de sonar. El sujeto comienza a fijar su atención en la guitarra, las partes que la componen, trata de entender qué función tiene cada una de ellas en la producción del sonido. Al llegar al circuito eléctrico nota algo de moho en los potenciómetros, un cable no parece estar bien soldado, hay exceso de polvo. Luego de limpiar la parte

²⁵ Hay que recordar, no obstante, que las pretensiones de veracidad, especialmente en lo que se refiere a la expresión de vivencias del agente, no se justifican discursivamente según el planteamiento de Habermas, sino que se fundamentan (obtienen su reconocimiento) de otra forma.

electrónica, de volver a soldar, y demás, conecta de nuevo su guitarra y el sonido está ahí. Sin retorcer mucho el lenguaje, podemos describir la situación como un proceso de experimentación en el que el sujeto conoce su instrumento y aprende a dominarlo.

El problema con el paradigma del sujeto cognoscente es que dentro de él se vuelve muy difícil explicar cuestiones tan básicas como que los diferentes sujetos se consideren unos como los otros, y no como autómatas, por decir algo. Explicar cómo sale el sujeto de su esfera individualista y se relaciona con otros individuos de un modo que la mayoría estaríamos dispuestos a llamar natural es también algo difícil de hacer bajo este paradigma. En este mismo sentido, parece que la racionalidad instrumental (y con ella la estratégica, que es concebida sólo como una extensión de aquella en contextos sociales - pero en los que siempre el agente se guía por sus propios intereses²⁶), es demasiado básica y no explica muy bien una buena cantidad de acciones que en contextos normales llamamos racionales. Por esta razón, la racionalidad estratégica estaría en el fondo de la jerarquía racional.

Ahora bien, aceptando que los individuos no son esferas cerradas que interactúan sólo con los objetos (y que, en el caso de la acción estratégica, tienen en cuenta a los demás sujetos pero sólo en la medida en que los consideran como objetos, como obstáculos para sus fines, por ejemplo; al igual que un arroyo sin puente es un obstáculo para llegar a la casa de mi abuela), y que parecieran necesitar de la ayuda divina para ver a los demás individuos como sujetos iguales e interactuar con ellos, sino que son individuos inmersos desde su nacimiento en estructuras sociales que tienen sus propias costumbres, reglas, tradiciones, formas de comprender el mundo y comprenderse a sí mismos, uno es llevado a ver que hay un ámbito más amplio de racionalidad (que no se limita a una racionalidad con arreglo a fines). Un individuo así concebido es racional en tanto puede reconocer las normas sociales, aceptar [e incluso estar dispuesto a defender] su validez, y actuar siguiéndolas. Este tipo de racionalidad estaría un peldaño arriba de la racionalidad con arreglo a fines.

Sin embargo, no es difícil imaginar que alguien se comporta correctamente de acuerdo con las normas y convenciones sociales, pero sigue viendo a los demás como objetos; es decir, como obstáculos para sus fines o como medios que podrían ayudar a alcanzarlos. Este individuo no dudaría en interferir en las acciones de los demás si ello puede ayudarlo a conseguir sus fines egoístas y si, además, las leyes y tradiciones así se lo permiten. Por situaciones como éstas, y por intuiciones que no dudaría en llamar morales²⁷, Habermas colocaría la racionalidad comunicativa en el escalón más alto de la jerarquía. Sólo quien actúa

²⁶ Según la caracterización habermasiana.

²⁷ Haciendo eco de la influencia kantiana en el pensamiento de Habermas.

racionalmente en un sentido comunicativo ve siempre a los demás individuos con quienes interactúa como fines en sí mismos, como personas que también tienen sus propios gustos, preferencias, formas de ver la vida y demás. Concibiéndolos así, no puede menos que intentar entenderse con ellos y tramitar un acuerdo con respecto al cual pueda coordinar sus acciones con las de los demás.

De acuerdo con esta jerarquización uno podría acusar a otros participantes en acciones comunicativas de no ser racionales, o, cuando menos, de no ser completamente racionales. Así, quien se guía en contextos sociales sólo por sus propios intereses podría ser visto como alguien menos racional que quien, además de perseguir sus intereses, se ajusta al marco normativo que rige a su sociedad. Y éste, a su vez, no sería tan racional como quien tiene siempre en cuenta que el logro del entendimiento es la guía sublime en las interacciones sociales.

Más aún, algo que será importante en la confrontación con Rorty, uno podría acusar de irracional a una persona que intenta interactuar comunicativamente pero que no acepta alguno de los presupuestos señalados por Habermas. En su teoría existen varias presuposiciones que cualquier individuo debe aceptar para comunicarse. Las que hemos resaltado hasta ahora tienen que ver con las pretensiones de validez. Como en la acción comunicativa están siempre en juego tres (o cuatro, dependiendo de la versión que uno quiera tomar) pretensiones de validez, cada participante en la interacción debe suponer, tanto para sus actos de habla y manifestaciones que impliquen pretensiones de validez, como para los de los demás, que con ellos está poniendo en juego la verdad de lo que afirma, su rectitud (o el ajuste a normas socialmente vinculantes) y su veracidad. Dejar de aceptar que pretende al tiempo estos tres tipos de validez es comportarse irracionalmente desde el punto de vista comunicativo.

II.

Habermas realiza una separación tajante entre orientación al éxito y orientación al entendimiento de la que pende buena parte de su teoría. Dice Habermas,

cuando hablo de «estratégico» y de «comunicativo» no solamente pretendo designar dos aspectos analíticos bajo los que una *misma acción* pudiera describirse como un proceso de recíproca influencia por parte de oponentes que actúan estratégicamente, de un lado, y como proceso de entendimiento entre miembros de un mundo de la vida, de otro. Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento; debiendo estas actitudes, en las circunstancias

apropiadas, poder ser identificadas a base del saber intuitivo de los participantes mismos (Habermas, 1999: 367-8).

De manera que una acción social no puede ser al tiempo estratégica y comunicativa. O, de un modo más preciso, en una acción comunicativa una parte de los participantes no puede comportarse estratégicamente mientras la otra se comporta comunicativamente; para que la acción sea comunicativa es necesario que ambas partes se comporten comunicativamente, orienten sus acciones por el logro del entendimiento.

Yo no estoy seguro de que uno pueda trazar la diferencia de tal modo. Es decir, no creo que el hecho de que una acción social sea comunicativa implique que ningún participante actúa estratégicamente. De ser cierto eso, estaría dispuesto a afirmar que la acción comunicativa no es más que un constructo teórico con, a lo sumo, muy pocas ejemplificaciones prácticas: la mayoría de las acciones sociales presentan elementos mixtos, distintas orientaciones. Creo altamente improbable encontrar casos genuinos de acción comunicativa en el estricto sentido habermasiano. En lo que sigue aventuraré una hipótesis acerca de lo que lleva a Habermas a considerar la incompatibilidad entre acción estratégica y acción comunicativa.

La caracterización que hace Habermas de la acción estratégica siempre ve al actor como alguien que se orienta egoístamente a la consecución de sus fines, sin importarle en la más mínima medida lo que deba hacer para lograrlos. Una caracterización así resulta altamente peyorativa, pues de entrada encasilla al agente en el patrón de comportamiento de un individuo incapaz de reconocer los intereses, fines, deseos, cosas que importan a, y sentimientos de, otros agentes. Para ponerlo crudamente, muestra a un agente que no puede reconocer *otros* agentes. Pero creo que hablar de comportamiento estratégico no necesariamente implica ese tipo de agente. Es el ambiente que he intentado crear en mi caracterización, presentada líneas arriba, de la acción estratégica. Hablar de estrategias que buscan maximizar mis posibilidades de éxito no implica de ninguna manera una incapacidad de tener en cuenta intereses de otras personas. Bien puede ser que mis estrategias estén guiadas por el principio de conseguir mis fines evitando consecuencias que a ojos de otros sean indeseables (o que a mis ojos sean indeseables para otros), y sin embargo la idea de evitar esas consecuencias no es producto de un intento por entenderme con los demás. La cuestión es que conociendo sus intereses, o al menos suponiendo algunos que probablemente tengan, puedo hacer lo que, para ponerlo en una imagen, sería una matriz que tiene en cuenta todas esas variables y determina el mejor curso de acción. No es necesario pensar en un sujeto desinteresado y maquiavélico que pasará por encima de cualquier persona para obtener su éxito.

Podría objetarse diciendo que precisamente ésa es la caracterización que Habermas hace del agente que se orienta al entendimiento. Ante esto debo decir dos cosas. En primer lugar, he intentado hacer plausible la idea de que el agente que actúa estratégicamente puede, a la vez, (i) no estar persiguiendo el fin de entenderse con otros agentes y (ii) incluir en sus cálculos estratégicos intereses e incluso metas de los demás. Si todavía se cree que esa imagen es igual a la de Habermas, he fallado en mi intento. En segundo lugar, de haber fallado en mi caracterización, lo que se puede argumentar es, a lo sumo, que hay una línea gris que separa las interacciones estratégicas de las interacciones comunicativas. Es decir que hay acciones que pueden verse correctamente, o bien según el modelo de agente estratégico que he presentado, o bien según el modelo comunicativo habermasiano, sin conflicto alguno.

III.

Las acciones comunicativas realizarán un papel inclusivo por medio del acuerdo racional. Es decir que en la acción comunicativa se espera que los actores puedan lograr un consenso que haya sido producto de la coacción sin coacciones del mejor argumento. Si la cuestión pasa por entendernos, no sería aceptable que el acuerdo alcanzado sea impuesto por alguna de las partes que interactúan: simplemente a eso no le llamamos "entendernos". En este sentido afirma Habermas que "los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión" (Habermas, 1999: 368). En relación con este punto quisiera señalar dos cosas. La primera se refiere al supuesto de un *telos* bien definido del lenguaje. La segunda tiene que ver con la cuestión de la verdad y una situación ideal de habla.

En primer lugar, debemos resaltar otros aspectos importantes que Habermas ve en la acción comunicativa. Acabamos de hablar de la inclusión por medio de la cooperación coordinada a través de los mejores argumentos. Además de esto, habla Habermas en ocasiones de tres funciones importantes que cumple la acción comunicativa. Dice, por ejemplo, que "[b]ajo el *aspecto* funcional de *entendimiento* la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación de saber cultural; bajo el *aspecto* de *coordinación de la acción* sirve a la acción social y al establecimiento de solidaridad; bajo el *aspecto* de *socialización*, finalmente, la acción comunicativa sirve al desarrollo de identidades personales" (Habermas, 1996: 497-8). Estas funciones atribuidas a la acción comunicativa corresponden, entonces, a la reproducción cultural,

la integración social y la socialización²⁸. De especial interés en la discusión que desarrollará con Rorty es la función de integración social, que corresponde a la solidaridad como mecanismo de integración²⁹.

La idea de que pueda haber integración social mediante el logro de la solidaridad es resultado, en parte, de un supuesto fuerte de la teoría habermasiana. Hemos dicho en su momento que podríamos referirnos igualmente a la acción comunicativa como acción orientada al *entendimiento*. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este capítulo, las diferentes pretensiones de validez que se muestran como presupuestos de la acción comunicativa (al igual que del discurso y el diálogo, si es que queremos que el modelo de la acción comunicativa tenga aplicación alguna) son de especial interés precisamente porque, según Habermas, juegan un papel importante en el logro del entendimiento. Intentamos entendernos acerca de unos mismos hechos, de las normas y valores de la sociedad, y, en algunos casos, de las vivencias de cada individuo. Pues bien, para algunos de nosotros no es nada obvio que persigamos el logro del entendimiento en nuestras interacciones comunicativas. Entre otras cosas, porque sigue sin ser muy claro qué signifique 'entendimiento' allí. En un sentido bastante básico implica que comprendemos el sentido de lo que nosotros y los demás decimos. En este sentido, parece obvio que todos tenemos que orientarnos al entendimiento. Sin embargo, también es obvio que no es el sentido al que Habermas quiere hacer referencia: él busca un sentido, digamos, más robusto. Sea cual sea la caracterización de ese sentido de la noción de entendimiento, ya no es tan fácil aceptar que todos queramos entendernos, en un sentido fuerte, cuando nos relacionamos comunicativamente con los demás.

Me parece que a Habermas le falta un argumento que muestre que al comunicarnos, en tanto seamos racionales³⁰, queremos entendernos³¹.

²⁸ Sobre estas funciones puede verse también Habermas (1999: 20-1) y Habermas (1993: 356).

²⁹ Con respecto a los mecanismos de integración en una sociedad, Habermas identifica tres principalmente; a saber, dinero, poder y solidaridad (ver, por ejemplo, Habermas, 2004: 58). Así que hablará de integración sistémica, por ejemplo, cuando la integración se da mediante interacciones dentro de un mercado bien definido. En ese sentido, el sistema capitalista mismo funge como un mecanismo de integración. No obstante, por los límites que hemos demarcado, abandonaremos cualquier alusión a los mecanismos mediados por el dinero y el poder. En tanto que hemos establecido que Habermas y Rorty se concentran en el aspecto inclusivo del diálogo, nos atenemos entonces a la integración que mediante él se da; esto es, la solidaridad.

³⁰ O pretendamos serlo, esto es, pretendamos ajustarnos a unas normas fuertes de la racionalidad.

³¹ Claro está que el argumento podría ser algo como: "Si no quisiéramos entendernos no habría prácticas lingüísticas; pero es claro que hay prácticas lingüísticas, por lo que nuestro objetivo principal es el entendimiento". Pero establecer el condicional del que depende el

Su respuesta obvia tendría que ser que en aquellos casos en los que no buscamos entendernos se configura un tipo diferente de acción, sea estratégica, dramática o cualquier otra que pueda identificarse teóricamente. Sin embargo, el punto importante no es éste. Es decir, la cuestión no es que tengamos o no los elementos para clasificar las acciones en diferentes tipos que, como traté de argumentar líneas arriba, se ligan fácilmente a tipos distintos de racionalidad, lo que en últimas le permite a uno realizar una jerarquización que determina lo que es más deseable y lo que es menos. La cuestión es si es legítimo usar los estándares de esa clasificación. Si decimos que quien es racional comunicativamente es más racional que quien lo es estratégicamente, es precisamente porque consideramos que es mejor el logro del entendimiento que la consecución de fines individuales. La pregunta es, entonces, ¿qué nos legitima para afirmar eso? ¿Cuál es la razón fundamental para decir que la consecución de un entendimiento mutuo es mejor, desde el punto de vista racional, que la obtención de las metas que cada quien individualmente persigue? Habermas, insisto, tendría que proporcionar un buen argumento.

Este mismo punto ha sido destacado por Robert Brandom en respuesta a un comentario sobre su obra hecho por Habermas³². En especial, Brandom considera que no es necesario un entendimiento mutuo para coordinar las acciones. Ni siquiera es necesario que los participantes de la acción conciban el fin de la misma forma. Es decir que diferentes participantes podrían cooperar para lograr un fin común, pero cada uno tener razones distintas para hacerlo, lo que implica que lo que para cada uno de ellos significa la obtención del fin es algo totalmente distinto³³. Habermas diría, entonces, que el punto central de la comunicación lingüística es el entendimiento mutuo (y no lo que sería un aparente entendimiento que enmascara razones que varían de actor a actor).

argumento es sólo dar por sentado el punto que está en disputa; y eso no puede ser aceptado sin más. Por otra parte, la cuestión parece desplazarse hacia el asunto de qué significa entendimiento allí. Y, como he afirmado, el sentido mínimo en el que decimos que el entendimiento requiere emisiones inteligibles no parece capturar el sentido fuerte de la noción que, creo, Habermas trata de abrazar.

³² El comentario puede encontrarse en Habermas (2002: 135-180).

³³ Con respecto a esto, Habermas establece una diferencia entre *acuerdo* y *entendimiento*. Dice, por ejemplo, "[u]n acuerdo en sentido estricto sólo se consigue cuando los participantes pueden aceptar una pretensión de validez *por las mismas razones*, mientras que un entendimiento también surge cuando uno de ellos ve que el otro, a la luz de sus preferencias y bajo circunstancias dadas, tiene buenas razones -es decir, razones que son buenas para él- para sostener la intención declarada, sin que el otro, a la luz de sus propias preferencias, tenga que hacer suyas tales razones. Las razones que son independientes del actor permiten un modo más fuerte de entendimiento que las razones que son relativas al actor" (Habermas, 2004: 112). Según esto, para Habermas la acción comunicativa estará guiada por el *acuerdo*. Buena parte de esta caracterización es lo que Brandom le reprocha.

Y esto es, en pocas palabras, lo que Brandom niega. Dice, por ejemplo, que "la práctica lingüística no es para algo. No tiene, considerada como un todo, un objetivo o meta. Por supuesto que puede cumplir muchas funciones. Pero ninguna de ellas es su *raison d'être*" (Brandom, 2000: 363 [T]³⁴). Para él, la práctica discursiva es un buen motor para concebir nuevos fines y embarcarse en la tarea de conseguirlos, mas no es únicamente el lugar en el que se traen fines pre-concebidos para ponerlos en la mesa y perseguirlos luego cooperativamente. En este sentido, "si uno tuviera que decir que la práctica lingüística es para algo, tendría que ser para esto: para que nosotros podamos ser racionales, y eso en tanto que tenga fines o metas racionales. Pero, de nuevo, ése no es un fin inteligible con independencia de la práctica lingüística, de manera que se pudiera entender la segunda como un medio para aquel fin. El entendimiento mutuo, la persecución de empresas cooperativas, son posibles por la práctica lingüística. Pero no veo que ellos puedan ser tomados inteligiblemente como el punto, meta o fin de ella" (Brandom, 2000: 364 [T]). En suma, cuando Habermas afirma que "[e]l entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano", necesita ofrecer, en adición, un argumento; y no pensar ingenuamente que eso es una obviedad que cualquier persona reconoce, a menos que esté siendo irracional.

En segundo lugar, Habermas, como ya se ha dicho, ve el efecto coordinador de la acción comunicativa en la fuerza de los argumentos. Una visión esquemática del proceso de coordinación de la acción nos dice que nos encontramos ante dos individuos que interactúan comunicativamente. El primero ejecuta un acto de habla con el que están vinculadas las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad. Esa emisión podrá ser criticada bajo cualquiera de los tres aspectos. Pero, en situaciones normales de habla, la forma de la emisión (que sea una exclamación, que indique lo que se debe hacer, que diga cómo son las cosas, etc.) establece el aspecto preferente bajo el que habrá de ser evaluada. Si le digo a alguien que el desempleo bajó en los últimos tres meses con respecto al año pasado, en caso de crítica, esperaré preferentemente que me diga que eso es falso. En cambio, si le pregunto por qué deja que su mujer vote en las elecciones, podría decirme que no hay ninguna ley que lo prohíba, o que la que había dejó de existir hace algunos años. Volviendo a nuestro esquema, el oyente, ante el acto de habla toma postura con un "sí" o con un "no" ante la pretensión de validez, esto es, la acepta como válida o la cuestiona³⁵.

³⁴ De aquí en adelante usaré la "[T]" para indicar que la cita corresponde a mi traducción libre.

³⁵ En caso de cuestionarla habrá que entrar en alguna forma discursiva para argumentar a favor y en contra de la pretensión de validez para resolver la cuestión. En este ámbito reflexivo sobre la acción comunicativa, se dejan de lado las presiones de la acción para decidir únicamente acerca de la validez de la pretensión puesta en cuestión. Ésta es una de las diferencias importantes que Habermas ve entre lo que llama acción comunicativa y lo que llama discurso. En cualquier caso,

Finalmente, cuando se alcanza un acuerdo (cuando el oyente toma postura con un "sí"), el oyente (y el hablante) orienta(n) su(s) acción(es) conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas (Habermas, 1999: 380).

Olvidándonos de la excesiva simpleza del planteamiento y de toda la complejidad comunicativa que se deja de lado (en especial con la imagen de una especie de maquina respondiendo sí o no para pasar luego a actuar), centremos nuestros ojos en la idea de acuerdo que de la teoría de la acción comunicativa se desprende. Dicha idea es central, pues el acuerdo está basado en los que, a la postre, prevalecen como los mejores argumentos en el proceso dialógico. Y son estos argumentos los que tienen una fuerza vinculante para los individuos que participan en el proceso. En tanto que ellos reconozcan que el acuerdo ha sido libre y es un acuerdo racional al que se ha llegado con argumentos, se verán obligados a actuar basados en ese acuerdo; esto es, a actuar racionalmente. Pero pareciera, entonces, que los acuerdos están condicionados por los participantes en la interacción y por sus tomas de postura, es decir, son relativos al contexto y a las razones en él dadas. En pocas palabras, se podría decir que la fuerza vinculante les viene dada a los argumentos por el consenso.

De allí surge, en su versión más simple, una idea de verdad por consenso. Lo que los participantes en una interacción discursiva concuerden que es verdadero será verdadero. Habermas, en su artículo "Teorías de la verdad" defenderá una posición como ésta, enfrentándola a una teoría de la verdad como correspondencia. Para ser más precisos, dirá que el consenso es criterio de verdad³⁶. Sin embargo, esta postura no está libre de dificultades. En especial, Habermas tratará de hacer frente a la crítica según la cual las bases del consenso no pueden ser a su vez producto de un consenso. La crítica va como sigue. Se dice que el consenso es producto de la argumentación. Así que a la final él está fundado en lo que son unos buenos argumentos. No obstante, los criterios que usamos para determinar cuándo un argumento es bueno o malo son, en general, producto de consenso. Es más, lo que podría verse como un buen

las 'inevitables presuposiciones' de la primera también están presentes en el segundo, siendo especialmente relevante la pretensión que se ha puesto en cuestión y sobre la que se está decidiendo (por ejemplo, la verdad de una proposición). Un caso relativamente especial tiene que ver con las pretensiones de rectitud. En el ámbito de la acción comunicativa lo que se suele poner en duda es la existencia de una norma, una costumbre, un valor difundido, entre otras. Pero sobre lo que se decide en el discurso, para Habermas, usualmente no es si la norma está en vigencia o no, sino si *debería* estarlo. La cuestión no es ya sobre la vigencia de una norma, sino sobre su validez.

³⁶ Asumo que tal criterio es aplicable tanto a pretensiones de verdad como a pretensiones de rectitud. Tanto para proposiciones que hablan acerca del mundo como para proposiciones, no sólo acerca de normas y costumbres establecidas, sino de valores y normas que *deberían* regir una sociedad o un grupo de individuos organizados.

argumento en un tiempo y una comunidad específica puede no serlo para otra en un tiempo distinto (o incluso en el mismo tiempo). La estrategia que Habermas usa para hacer frente a esta crítica en parte le da la razón a los detractores de su teoría, a su vez que arriesga un planteamiento que resultará foco de más críticas -que considero más graves- aún. Habermas estaría dispuesto a aceptar que los criterios para determinar cuándo un argumento es bueno o malo pueden variar de comunidades a comunidades, y en ese sentido se podría afirmar que son producto del consenso [cuando menos de las comunidades implicadas]. Pero hay que notar, a su vez, que las comunidades mismas cambian sus criterios en el tiempo, lo que muestra que hay en ellas, y en el uso del lenguaje, una capacidad de crítica y de revisionismo. A partir de allí asume Habermas que "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" (Habermas, 1996: 153). La idea central es que un argumento puede generar consenso porque podemos movernos en distintos niveles del discurso, pasar de una acción comunicativa a un discurso teórico o práctico, argumentar, reflexionar sobre el lenguaje y lo que estamos expresando, ponerlo en cuestión y usar lenguajes y formas de expresión un poco diferentes, volver al plano de la acción, etc. Así pues, los criterios para determinar si un argumento es bueno o no, no son producto del consenso, sino que surgen de las características formales del lenguaje mismo y su uso (del hecho de que pueda ser objeto de revisión constante).

Ahora bien, las condiciones en las que se puede llevar a cabo este proceso sólo están garantizadas, afirma Habermas, por las propiedades de una situación ideal de habla; y agrega:

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 elegir y ejecutar actos de habla (Habermas, 1996: 153).

De esta forma, una proposición es verdadera si y sólo si ella sería racionalmente aceptable en una situación ideal de habla. Puesto de otro modo, la proposición es verdadera si es producto de un consenso en una situación ideal de habla. Esto, dicho sea de paso, agrega presuposiciones a la acción comunicativa, pues ahora debemos suponer, además, que nuestras proposiciones pueden ser objeto de consenso en una situación ideal de habla, o que las condiciones de una situación tal están en buena medida cumplidas

en el momento mismo en que nos comunicamos (al igual que en los discursos³⁷).

Esta visión consensualista de la verdad, al igual que la ya comentada idea de un *telos* inmanente al lenguaje, no está exenta de problemas. Albrecht Wellmer, uno de los discípulos más destacados de Habermas, adelanta sus críticas a esa visión en su libro *Ética y diálogo*. En sus palabras, la idea que criticará es la de que "se pueden calificar como 'verdaderas' o 'válidas' exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal de habla" (Wellmer, 1994: 95). Por una parte, está el problema de que hay que garantizar la racionalidad del consenso, pues es ésta, más que el consenso mismo, la que hace que una pretensión de verdad sea válida. Claro está, Habermas espera que las condiciones de una situación ideal sean tales que racionalidad y consenso coincidan; esto es, la situación ideal de habla debe garantizar que quienes participan del consenso sean motivados sólo por los mejores argumentos, por los más racionales; de modo que no hay campo para un consenso que se muestre como no racional, o menos racional que el que se establece como criterio de verdad. Aun así, no es difícil pensar en casos en los que el consenso se muestre como racional, pero luego sea sustituido por otro que muestra al anterior como no tan racional. Lo que querría decir que la racionalidad y la verdad de los consensos no tienen por qué coincidir. (Además, resulta totalmente legítimo aceptar que los consensos que son desplazados, siempre por otros consensos, no dejan, sólo por ello, de ser racionales en algún sentido. Es decir, el hecho de que un consenso sea reemplazado no nos hace, *per se*, considerar al primer consenso como irracional. Él podría ser totalmente racional, por ejemplo, a la luz de la evidencia que tenía una sociedad, y, no obstante, suceder que lo establecido por él no es verdadero.)

Por otra parte, la crítica más fuerte, para ponerla brevemente, dice que el supuesto criterio no es, en realidad, criterio para la verdad. La idea misma de criterio nos hace pensar en algo que podemos usar aquí y ahora para determinar si una proposición es verdadera o no. Simple y llanamente, si el criterio no es usable de facto para determinar la verdad de una proposición, no es

³⁷ Considérese el siguiente pasaje en el que Habermas propone la que, para él, es la única explicación de que podamos distinguir entre un consenso racional (un consenso alcanzado argumentativamente y que sea al tiempo garantía de verdad) y un consenso impuesto o engañoso acudiendo a 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" (Habermas, 1996: 155).

criterio alguno. Y es precisamente esto lo que sucede con el consenso bajo las condiciones de una situación ideal de habla. Al no poder determinar cuándo se ha alcanzado dicha situación - al igual que al no poder determinar claramente cómo sería esa situación ideal, cuáles serían sus características más sustanciales, y no sólo formales - no se puede tampoco determinar si una pretensión de verdad es válida o no (esto es, si una proposición resulta verdadera o no).

Ante críticas como ésta, que a la final Habermas terminará por aceptar, su teoría comporta un cambio en el concepto de verdad. Pasa de concebirla como una especie de aceptabilidad racional en condiciones ideales de habla para verla luego como un concepto conectado internamente con el de justificación pero que no se agota en él. Este movimiento argumentativo no es demasiado difícil de entender. Responde, principalmente, a dos motivaciones. En primer lugar, Habermas considera que el concepto de verdad no debe ser epistémico. Si fuera epistémico se reduciría sólo a la justificación, y si la verdad colapsa en la justificación se pierde el anclaje en el mundo en el que intuitivamente pensamos al hablar de la verdad. Es decir, en tanto que la justificación sólo puede hacerse por medios discursivos, proposicionalmente, resulta que una proposición sólo puede ser justificada acudiendo a otra que, a su vez, tendrá que ser justificada por otra, y así sucesivamente. En tal caso, parece que sólo queda una idea coherentista de la verdad: una proposición que no entra en contradicción con aquellas que la soportan ni con las que ella misma soportará puede ser considerada como verdadera. Pero el coherentismo no es viable porque, de nuevo, deshecha la intuición básica de un anclaje de la verdad al mundo. En segundo lugar, hay que aceptar que una proposición que no esté justificada difícilmente será verdadera. De forma que Habermas intentará argumentar que hay una conexión interna entre verdad y justificación. Esta última apunta a aquella. Cuando tenemos buenas justificaciones para sostener una proposición, cuando hemos agotado los medios discursivos, hemos confrontado diversas opiniones en disputa, nos hemos asegurado hasta donde podemos de que no quedan objeciones residuales entre los participantes del diálogo contra la proposición, estamos autorizados a saltar de la justificación de la proposición a su verdad³⁸. Y es ese 'estar

³⁸ Una de las intuiciones que mueve a Habermas a distinguir verdad de justificación queda bien recogida en el siguiente pasaje: "(...) si concibiéramos la verdad como aseverabilidad justificada [como él mismo lo hiciera en algún momento], estaríamos pasando por alto un aspecto importante de lo que de hecho hacemos cuando planteamos una pretensión de verdad: la verdad que reclamamos para una proposición aquí y ahora, en nuestro contexto y en nuestro lenguaje, pretende trascender cualquier contexto dado de justificación. De acuerdo con una poderosa intuición, la verdad es una propiedad que las proposiciones no pueden perder; cuando una proposición es verdadera, es verdadera para siempre y frente a cualquier público, no sólo para nosotros" (Habermas, 2004: 80).

autorizados' el que muestra que la verdad no se agota en la justificación: la justificación apunta más allá de sí misma. Por el momento, dejaremos esta nueva caracterización de la verdad sólo enunciada, para entrar con más detalle en ella más adelante, en la disputa central entre Rorty y Habermas.

2.7. Diálogo e inclusión

Hemos mencionado aisladamente los elementos del diálogo que serían garantes de inclusión en la propuesta de Habermas. Es tiempo de hacer un breve sumario que los presente de una forma un poco más ordenada. Habermas entiende que las personas están siempre inmersas en un lenguaje y en unas formas de vida determinadas, y en ese contexto tienen que interactuar y comunicarse unas con otras. Concibe, entonces, su teoría de la acción comunicativa como una explicación de por qué las personas no pueden menos que implicarse en prácticas comunicativas y, al hacerlo, asumir ciertas presuposiciones pragmáticas (Habermas: 2004: 35-6). Dichas presuposiciones se desprenden, desde su punto de vista, del análisis que ofrece de las acciones sociales orientadas al entendimiento.

En este tipo de acciones, los participantes deben presuponer mutuamente (i) que con sus emisiones se están refiriendo a un mundo objetivo que es común para todos, (ii) que ellos son racionales y (iii) la validez incondicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla (Habermas, 2006: 31-2). Creo que el concepto de racionalidad habermasiano reúne en buena medida las características de las presuposiciones mencionadas. Afirma Habermas (1999: 42) que "[l]lamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas"; y más adelante, "[n]uestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo". Es decir que un agente es racional si se guía por la normatividad comunicativa, esto es, si se orienta al entendimiento y asume responsablemente sus presupuestos. Así pues, el agente racional es el que supone a la vez las pretensiones de

Mientras que, por su parte, la justificación es siempre dependiente de un contexto dado de justificación, de unos agentes que participan en el proceso y de las razones a favor y en contra que ofrecen. Así pues, la justificación carece del rasgo de trascendencia e independencia de todo contexto que posee la verdad; y, no obstante, apunta de alguna forma en dirección a ese rasgo, encarnado en la verdad.

verdad, rectitud y veracidad para sus manifestaciones. Al hacerlo, asume que llegado el caso puede ofrecer argumentos para fundamentar sus pretensiones ante los demás³⁹. En ese sentido, el agente racional supone la validez incondicionada de sus pretensiones: debe asumir que puede justificarlas ante cualquier interlocutor en cualquier momento⁴⁰. En los términos que quisiera manejar, esto equivale a decir que supone que sus emisiones son verdaderas. Como traté de mostrar líneas arriba, el uso intuitivo de la palabra "verdadero" aplica igualmente bien a las que Habermas llama pretensiones de rectitud y a las pretensiones de verdad. El caso resulta diferente para las pretensiones de veracidad.

Por otra parte, esas mismas presuposiciones están implicadas en lo que Habermas llama argumentaciones, conversaciones, y en lo que nosotros llamaremos diálogo (como una de las diversas prácticas discursivas). Por argumentación entiende el tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos (Habermas, 1999: 37). En la conversación, el entendimiento ya no es medio para armonizar planes de acción, sino que es el fin mismo del proceso. Así que la conversación no tiene que estar inmersa en contextos de acciones subsecuentes al proceso comunicativo. Dejando de lado las diferencias técnicas entre estas formas de interacción, Habermas se refiere a los presupuestos sacados a flote por su análisis pragmático formal como presupuestos del habla argumentativa (Habermas, 1996: 322). Entendiendo que tanto la acción comunicativa, como las conversaciones y diálogos involucran la argumentación, es de esperar que los presupuestos de la primera sean extensibles a las demás. Por otra parte, como mencioné al inicio del capítulo, si la acción comunicativa espera ser algo más que un constructo teórico, y espera referirse a las interacciones efectivas que se presentan en el mundo, es necesario que la ampliación mencionada (que los presupuestos de la acción comunicativa sean aplicables a otras formas de interacción discursiva) tenga lugar.

De lo anterior se puede extraer el papel inclusivo del diálogo. En él lo relevante son los argumentos, no su procedencia. Esto es, al intentar llegar a un acuerdo la evaluación que se hace

³⁹ En este sentido, para Habermas, cuando un hablante entra en una interacción comunicativa y realiza actos de habla debe estar dispuesto a, por ejemplo, dar por zanjada una cuestión cuando se ha dado una respuesta satisfactoria, retirar una afirmación cuando queda clara su falsedad, seguir el mismo el consejo que da cuando se encuentra en una situación igual que la del oyente (Habermas, 1999: 362).

⁴⁰ Esta idea queda recogida en el pie de página 67 en (Habermas, 1999: 336), donde se afirma que "(...) la pretensión de verdad entablada por el hablante es universalista, es decir, tiene el sentido de que, aunque se haya entablado en una determinada situación, podría ser defendida en todo tiempo contra las dudas de cualquiera".

objetivamente recae sobre los argumentos. Y en este sentido, no hay razón para excluir a nadie de un diálogo por, por ejemplo, su etnia, su orientación sexual, sus creencias religiosas, políticas y demás. Si lo que cuenta son los argumentos, todos los participantes del diálogo están en pie de igualdad. Sus propuestas y razones serán evaluadas de igual forma, con independencia de las contingencias que determinen a quienes las ponen en la mesa. Por otra parte, esa igualdad viene pareja con la libertad que cada quien tiene de intervenir en el diálogo siempre que tenga una aportación que hacer a éste. Nadie puede impedir a otro su libre participación en el diálogo, al igual que nadie puede imponer a otro un acuerdo. El acuerdo que se da entre participantes de un diálogo en condiciones de igualdad debe ser producto de su libre asentimiento a las razones y pretensiones en juego, y no a imposiciones autoritarias o a ejercicios de poder.

La práctica dialógica es, entonces, una que propicia ámbitos de inclusión en torno al ejercicio racional de la argumentación entre distintos individuos. Allí ellos están en una posición simétrica en cuanto a su igualdad y libertad: sus argumentos y la fuerza de éstos es lo que debe tenerse en cuenta (aun cuando se pueda decir, en un sentido, que los individuos que los formulan son diferentes, eso no hace que el valor de sus argumentos lo sea). El peso de los argumentos, en cuanto a su procedencia, es el mismo, y ellos serán evaluados en tanto ofrezcan buenas o malas razones. Y las buenas razones son las únicas que tienen una autoridad especial; basados en ellas los participantes del diálogo fundan, libremente, un consenso.

Además, el proceso argumentativo debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Sólo esto garantizará que las razones que fundan el acuerdo sean las mejores razones. Lo dicho queda recogido en las que Habermas considera las cuatro presuposiciones pragmáticas más importantes de una argumentación: "[a] carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; [b] igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; [c] exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y [d] carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión" (Habermas, 2006: 56-7).

3. Verdad o justificación

Rorty y el impulso anti-autoritarista

La discusión de la teoría de la acción comunicativa nos deja ante un panorama en el cual el logro de una sociedad incluyente está garantizado por las características y supuestos inherentes al diálogo. El diálogo mismo supone que estaremos dispuestos a escuchar las más variadas voces y argumentos, propiciando así la inclusión. Por otra parte, al notar que estas características se hacen explícitas mediante el análisis filosófico de las prácticas comunicativas, se está ofreciendo un fundamento filosófico (o un argumento filosófico) para defender el logro mismo de una política democrática. Si usted quiere comunicarse, estará forzado a ser incluyente, diría uno.

Sin embargo, Rorty no piensa que la cuestión sea tan sencilla. No piensa que de las prácticas comunicativas mismas surja mágicamente la inclusión. Ni piensa que haya fundamento o argumento filosófico alguno que le demuestre a uno que debe propiciar la inclusión. Pero, a la vez, piensa que el proyecto democrático es digno de ser perseguido y, aún más, que para ello no es necesario buscarle un fuerte sustento filosófico. El proyecto democrático se las puede arreglar muy bien sin ninguna tesis filosófica fuerte; en especial, se las puede arreglar sin tener que recurrir a la noción filosóficamente cargada de verdad⁴¹. Eso por una parte. Por otra, la apelación a una noción de verdad puede resultar, contrario a lo que pensaría Habermas, un obstáculo para el proyecto inclusivista.

⁴¹ En ocasiones usaré la palabra "Verdad", con mayúscula inicial, para hacer énfasis en su carga filosófica y peso metafísico.

En este capítulo me concentraré en las razones que esgrime Rorty para sostener dichas tesis⁴². El recorrido comenzará con una síntesis no exhaustiva del marco filosófico en el que se mueve Rorty, es decir, partirá de una caracterización de las tesis centrales que él defiende. Esa síntesis nos presentará dos tesis en las que se basa la crítica de Rorty a la idea de que la verdad tenga algún papel que desempeñar en el logro de una política democrática. La primera tesis afirma que la verdad no puede ser tenida por el fin de la investigación, ni puede ser, tampoco, el fin del diálogo. La razón se reduce a que una meta debe ser algo reconocible una vez alcanzado, y no es ése el caso de la verdad. La segunda tesis es la máxima pragmatista según la cual sólo debe haber una diferencia filosófica allí donde haya una diferencia para la práctica.

Conforme a estas dos tesis, avanzarán las principales críticas de Rorty a la tradición y a Habermas. Si se piensa que el deseo de verdad nos reúne en torno al diálogo y, por esta vía, nos ayuda a crear contextos de inclusión, se está perdiendo de vista que la verdad no puede tenerse como una meta, así que no tiene sentido hablar del tal deseo de verdad. Por otra parte, la diferencia filosófica entre verdad y justificación no marca una diferencia práctica en lo que se refiere a evaluar la verdad de las creencias. Cuando se trata de evaluar esto, lo único que hacemos es evaluar qué tan bien justificadas están ellas. Así pues, Rorty abogará por eliminar la diferencia entre verdad y justificación, quedándose sólo con esta última.

No obstante estas críticas, parece que queda un sentido en la noción de verdad que explica por qué seguimos buscando justificaciones y evaluando creencias incluso cuando hemos alcanzado lo que consideramos buenas justificaciones. La noción de la verdad como una especie de idea regulativa nos impulsa en dicha dirección, mientras que parece que el logro de la justificación no logra explicar por qué queríamos seguir justificando cuando estamos satisfechos. Como respuesta a eso sale a flote el único uso de verdad que Rorty aceptará: su uso de advertencia. Aun así, será ése un uso que preferirá describir en términos del contraste que hacemos entre diversas audiencias (audiencias mejor o peor informadas, audiencias futuras o audiencias pasadas, etc.).

La conclusión que se debe extraer de la consideración de los anteriores puntos de confrontación es que lo que se espera hacer (en lo que se refiere al logro de una política democrática) con el fuerte concepto de verdad puede ser igualmente logrado con el débil concepto de justificación. Pero, en ese sentido, no hay un argumento concluyente que nos diga de qué lado debemos ponernos:

⁴² Para ser más precisos, habría que decir que la primera tesis es explícitamente de Rorty. La segunda parte de la interpretación que aquí presento de su pensamiento, así que es sin duda una tesis rortiana; aunque no siempre formulada explícitamente.

del lado de quienes quieren fundamentar una política democrática filosóficamente a través de la verdad o del lado de quienes creen que ella no necesita fundamento filosófico alguno. Después de todo, pareciera que desde ambos extremos se podría lograr lo mismo. Ante esto, el capítulo cierra con una sugerencia. La noción fuerte de verdad puede traer consigo un autoritarismo indeseable⁴³, y en ese sentido puede ser un fuerte obstáculo para el fin de lograr comunidades inclusivas. Pero ese peligro no parece estar del lado de la justificación. Así pues, siendo sensibles ante el peligro del autoritarismo, tendríamos una muy buena razón para dejar de lado el discurso fuerte acerca de la verdad y buscar el logro de la inclusión con la mera justificación. Según esta forma de ver el asunto, los argumentos a favor y en contra de una u otra postura [acerca de la utilidad de la verdad para el logro de una política democrática] que están explícitamente formulados en el debate al que nos enfrentamos no son lo interesante. Este capítulo constituye un intento por mostrar que lo implícito en el debate es más importante, que lo que interesa es la advertencia -la sospecha- ante el peligro totalitarista que viene anejo a la verdad.

3.1. El contexto filosófico de Rorty

Al pensar en Richard Rorty acaso la primera palabra que le venga a uno a la mente sea "pragmatismo" (o "neo-pragmatismo", dependiendo del etiquetador). Pero, si uno quiere tener una imagen más o menos precisa del pensamiento de este autor, la palabra no servirá de mucho. Pragmatismo es un término polivalente, se refiere a tantas cosas y contempla tantos autores tan diversos entre sí, que en ocasiones parece que, más bien, no se refiere a nada. Resulta difícil encontrar un único núcleo que exprese y recoja el 'pensamiento pragmatista'. Encontrará uno, más bien, diversos aires de familia entre los pensadores de esta corriente. Análoga suerte corre el pensamiento de Rorty, el cual no presenta una teoría totalmente estructurada y acabada. Sus discusiones abarcan temas y tradiciones tan diversas que encasillar a Rorty en un único lugar es completamente ocioso. Sin embargo, hay temas recurrentes que uno puede resaltar como aquéllos que marcan la dirección que tomó su vida filosófica. Sin pretender abarcar todos estos temas trataré de partir de las convicciones más fuertes del autor, ver cómo se entrecruzan y, así, dar un panorama general de su carácter como filósofo.

Comenzaré hablando de una idea que Rorty ataca con vehemencia: la idea de que hay una naturaleza o esencia humana; una esencia que se expresa en todo ser humano en términos de aquello a lo que él

⁴³ De hecho ella misma representa un autoritarismo presente en la historia de toda la tradición filosófica.

tiende. Rorty cree rastrear en buena parte del pensamiento filosófico (que abarca desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días) la concepción de que la naturaleza del ser humano es conocer. Así que, según esta concepción, la función propia del hombre en tanto tal, aquello que lo distingue de los demás animales, es su capacidad y su deseo de conocimiento. En otras palabras, al decir que el ser humano es un ser racional, según Rorty, la tradición filosófica está pensando en la racionalidad como esa facultad, capacidad, o como se quiera, que nos orienta hacia el conocimiento. Y así como la imagen de la racionalidad y la naturaleza humana son especificadas de cierto modo, también lo será la imagen de lo que es el conocimiento.

En líneas generales, cuando uno se refiere al conocimiento está estableciendo una relación entre, cuando menos, dos partes, una que conoce (que está conociendo) y una que será el objeto del proceso cognitivo (o aquello a lo que se refiere -se remite- el conocimiento, su materia o tema). La simple gramática del verbo conocer (o 'saber') apunta a esta trivialidad. Si alguien dice "yo conozco", a secas, la primera pregunta que habremos de hacerle es "¿conoces qué?". (Igual que alguien que diga "yo sé"; "¿qué es lo que sabes?" "¿De qué sabes?", esas serán nuestras preguntas más intuitivas.) Aunque, claro está, en contextos muy concretos, los escuetos "yo conozco" o "yo sé" son bastante precisos y no sugieren esas preguntas. Así, por ejemplo, cuando se dan como respuesta a preguntas del tipo "¿conoces la ruta de acceso al edificio?", "¿sabes algo de plomería?". Esos contextos, por lo general, dan el objeto de conocimiento que es requerido por el verbo. La gramática de los verbos nombrados nos indica, entonces, que oraciones del tipo "yo sé cómo llegar a la Universidad Nacional", "él conoce bien la teoría kantiana del conocimiento" o "él sabe montar bicicleta, dile que te enseñe", han sido correctamente construidas. Esto es, establecen estructuralmente una relación entre un sujeto del conocimiento y un objeto, una materia, un tema, sobre el que aquél versa.

Ahora bien, cuando la sofisticación filosófica empieza sus labores, llega uno a establecer de manera bien determinada las partes de la relación. De un lado, tendremos que admitir que quienes pueden conocer son los humanos. En tanto sujetos que tienen la capacidad de conocer, y siendo ésta la capacidad que los distingue de cualquier otra cosa en el mundo, sólo ellos pueden ser entes cognoscentes. Del otro lado, la tradición filosófica establecerá que los objetos, el mundo, o la realidad, son el tipo de entidad que puede ser conocida, la contraparte que complementa la relación. Así pues, el proceso cognoscitivo implica a un sujeto que se enfrenta a la realidad y sus objetos para conocerla.

Hasta este punto, la imagen del conocimiento resulta más bien intuitiva. Después de todo no hemos hecho mucho más que un análisis conceptual. Lo que ya no es tan claro es el paso que ha dado la tradición filosófica al decir que el conocimiento implica

ineludiblemente que la relación establecida es la de una representación fiel de la realidad. Es decir, el sujeto cognoscente debe limitarse a representar de buena manera el objeto que pretende conocer para que su empresa cognitiva tenga éxito. Al menos dos consecuencias se pueden extraer de lo anterior.

En primer lugar, varias cosas a las que normalmente aplicamos el término "conocimiento" quedan por fuera. Pienso especialmente en lo que ha dado en llamarse el saber cómo (*know how*)⁴⁴. Este tipo de saber está ejemplificado paradigmáticamente en casos prácticos, como saber nadar o manejar una bicicleta. Se contrapone, paradigmáticamente, al tipo de saber teórico (saber que, o *know that*). Así, por ejemplo, para aprender a nadar hace falta poca o ninguna teoría. Se requiere sólo de una práctica continuada que cree ciertos hábitos prácticos que garantizan que pueda nadar y no me ahogue. Pero si quiero ser un médico profesional, seguramente la práctica no será todo lo que precise. El bagaje teórico que necesito es mucho mayor e, incluso, es un requisito para luego ir a la práctica con una alta probabilidad de éxito. El tipo de saber práctico, según el modelo de conocimiento que implica la relación de representación fiel, ya no cuenta como conocimiento alguno (o, si se quiere, como conocimiento en un sentido estricto). ¿Qué represento fielmente cuando digo que sé nadar, manejar una bicicleta o clavar un clavo? Hasta un mono bien entrenado podría clavar el clavo; ¿qué decir de todos los animales que nadan sin saber nada de nada! La dignidad humana no pueda estar establecida por un tipo de saber tan común y débil, así que la tradición filosófica nos regala un sustento más fuerte, más fundamental: el conocimiento como representación fiel de la realidad sí que nos separa de nuestros compañeros del reino animal -ninguno de ellos tiene nuestros dones representativos.

En segundo lugar, no hace falta demasiada elaboración para aceptar, dentro de la tradición, que el medio de representación humano por excelencia es el lenguaje. Nos servimos de él, de las proposiciones que mediante él podemos expresar, para representar adecuadamente la realidad y, así, lograr conocerla. Así pues, el conocimiento que presenta nuestra dignidad como humanos es uno que podemos expresar lingüísticamente en proposiciones que habrán de representar de forma adecuada la realidad a la que nos enfrentamos y pretendemos conocer. Ésta es la manera en la que Rorty quiere presentarnos a la tradición filosófica. En ella, como se ve, estarían ligadas varias ideas. La idea de que la naturaleza humana nos dirige hacia el conocimiento está ligada a una imagen del conocimiento como una relación que se establece entre sujeto y objeto en el modo de la representación correcta. Además, esta relación del conocimiento está unida a la idea del lenguaje como el medio de representación propiamente humano. Para completar la

⁴⁴ El primer acercamiento al concepto de 'conocimiento' que he presentado líneas arriba es lo suficientemente amplio como para no dejar por fuera el saber cómo.

pintura rortiana de la tradición agregaremos un par de anotaciones sobre las nociones de 'verdad' y 'objetividad' que ya comienzan a asomarse en lo dicho.

Si el conocimiento entraña ineludiblemente la noción de una representación fiel de la realidad, representación que habrá de hacerse por medio del lenguaje, es natural concebir que el conocimiento estará expresado en proposiciones verdaderas, pues son ellas las que - según esta línea de pensamiento - representan fielmente la realidad. En los casos más básicos, como cuando afirmamos que la pantalla de cierto computador tiene un marco de color negro, se ve la relación clara de representación entre la proposición y un hecho, el cual, de darse, hace verdadera a la proposición. En este mismo caso, extremadamente básico, uno puede decir que *sabe* que la pantalla de dicho computador tiene un marco negro (o que *conoce* cuál es el color del marco de la pantalla), entre otras cosas, porque la anterior proposición es verdadera. Asimismo, al afirmar que una molécula de agua está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, podemos pretender que tal afirmación exprese un conocimiento acerca del agua, acerca de su estructura, en tanto sea verdadera. El procedimiento podría extenderse a proposiciones más complejas, teorías científicas y demás.

Finalmente, cabe decir que la sola idea de verdad como correspondencia con la realidad, tiene sentido porque se concibe una realidad independiente de cualquier sujeto cognoscente. Es decir, según dicha concepción, es la realidad la que *hace* que una proposición sea verdadera, de forma que la verdad de la proposición depende del mundo, mas no del sujeto que intenta conocerlo. En esa medida, no es ni la voluntad de un sujeto, ni lo que se le ocurra creer, lo que hace que una proposición sea verdadera y pueda expresar conocimiento. Así que al inquirir acerca de la verdad de una proposición hay una instancia objetiva que decide la cuestión: el mundo. De nuevo, el mundo es de una manera determinada, la cual no depende ni de la existencia de los sujetos ni de las diferentes formas que ellos tengan para referirse a él. Y es esa característica la que hace que el mundo pueda ser la instancia que establece la verdad de proposiciones y teorías acerca de él. En otras palabras, es la objetividad del mundo (esto es, su independencia, en cuanto a su existencia y modo de ser, de cualquier sujeto humano y sus descripciones), la que garantiza que pueda hablarse de verdad en términos de correspondencia.

Según esta forma de contar la historia de lo que ha sido la tradición filosófica, Rorty está mostrando que los conceptos a los que hemos hecho referencia forman una ligazón que parece inquebrantable. En sus palabras, "[e]n nuestra cultura, las nociones de «ciencia», «racionalidad», «objetividad» y «verdad» están soldadas entre sí" (Rorty, 1996: 57). Esta ligazón, por su parte, es la base para establecer tradicionales distinciones que

son consideradas filosóficamente importantes. Tal es el caso de las distinciones entre verdad y opinión, naturaleza y convención, objetivo y subjetivo, razón y sentimiento, esencia y accidente, necesidad y contingencia; por nombrar algunas. Uno de los problemas con estas distinciones, pensaría Rorty, es que son la viva muestra de un autoritarismo indeseable en filosofía. Para ponerlo en otros términos, el establecimiento de las distinciones que hemos mencionado no es evaluativamente neutro. En breve, las distinciones vienen acompañadas de una preferencia por, y una exaltación autoritaria de, uno de los lados de la distinción y la condena del otro.

Así, por ejemplo, la búsqueda del conocimiento para Platón tendrá que estar dirigida por la verdad, que es estable, única, robusta, y no por las opiniones siempre cambiantes y maleables de los interlocutores. Análogamente, si hablamos de una moral universal, la guía máxima de la acción moralmente correcta debe ser la razón, que nos ofrece principios aplicables a cualquier caso con independencia de las contingencias propias de la situación, y no debe ser la guía el variante sentimiento que nos orienta a hacer en unos casos una cosa y en otros similares una diferente. Teniendo en cuenta estas distinciones uno termina reprochando a aquella persona que no dirige su investigación por la sublime búsqueda de la verdad, o a quien enfrentado a una decisión difícil en un contexto moral de acción, se deja llevar por sus sentimientos y no atiende a su razón, o a quien pretende conocer un objeto pero sólo nos da una lista de sus accidentes.

Por otra parte, la elaboración de los conceptos de racionalidad, verdad y objetividad apuntan claramente a un método bien delimitado: aquél que han seguido ciencias como la física o la biología (ciencias que se orientan hacia la verdad, intentan desentrañar la naturaleza misma de la realidad y representarla). De esta manera, la forma en la que la tradición ha desarrollado dichos conceptos marca una actitud excluyente hacia disciplinas que no siguen métodos tan estrictos como los métodos científicos. Esa actitud se ve claramente en el debate acerca de si las ciencias sociales deben considerarse ciencias o no; igualmente, se refleja en cierto desprecio hacia las artes, la hermenéutica o la política. En el contexto específicamente filosófico y, para ser más precisos, el contexto del que surge Rorty, la actitud está marcada por la preferencia por el modelo analítico de hacer filosofía en detrimento de lo que ha sido llamado filosofía continental.

A pesar de venir de esta tradición analítica (o tal vez gracias a su proveniencia de dicha tradición), Rorty se convierte en una de las principales figuras que se oponen a ella. Y su oposición, como hemos dicho al principio de este capítulo, se manifiesta en el rechazo de las tesis principales de la tradición. Así pues, intentará Rorty quebrar lo que se ha venido entendiendo por

racionalidad, objetividad, verdad y demás, para, con ello, echar por la borda una gran cantidad de distinciones tradicionales de la filosofía que, a su decir, terminan creando más problemas de los que solucionan. Veamos cómo procede la crítica de Rorty a la tradición.

Podríamos resumir diciendo que la crítica se dirige a la idea de una naturaleza o esencia humana. Como ya ha sido señalado, dicha naturaleza, para la tradición que quiere atacar Rorty, se refiere a que el humano se dirige hacia el conocimiento. Más aún, el conocimiento se expresa paradigmáticamente en proposiciones verdaderas (proposiciones que, además, habrán de cumplir otras condiciones seguramente), siendo verdaderas por corresponderse con la realidad. Resulta, entonces, que el ser humano es visto esencialmente como un representador de cosas, y cumple bien su función en tanto logre representarlas adecuadamente. Como tal, la meta de sus investigaciones tendrá que ser la verdad (y no, por ejemplo, la mera opinión), de manera que cualquiera de las indagaciones humanas que no sea dirigida por una búsqueda de la verdad podrá ser condenada. Y esto se conecta especialmente con una concepción del método para alcanzar la verdad usado por las ciencias naturales. Bien puede ser que una disciplina diga querer dar con la verdad sobre algún tema, pero, para la tradición, el hecho de que sus estándares investigativos no sean medianamente estrictos al modo de los estándares de las ciencias naturales, ya nos otorga un lugar desde el cual hacer un enjuiciamiento de la disciplina.

Pues bien, identificado el blanco de los ataques de Rorty, es de esperar una crítica que diga que la naturaleza humana no consiste en dirigirse hacia la verdad (no consiste en conocer). Sin embargo, esto no implica, para Rorty, que debemos proponer una naturaleza humana alternativa. Es decir, la pregunta "¿si la naturaleza humana no es dirigirse hacia la verdad, entonces en qué consiste esa naturaleza?" es una mala pregunta. El sentido de la crítica rortiana no es el abandono de una idea de lo que sea la naturaleza humana para sustituirla por una idea diferente y más acertada. No debemos pensar, entonces, que la naturaleza humana es una distinta; más bien, deberíamos recomendar que el lenguaje y las formas de hablar constituidas en torno a la noción de una naturaleza humana sean dejadas de lado. Eso bien podría equivaler a decir que los seres humanos no tienen una naturaleza. Pero, ante el peligro de que esta afirmación pueda tomarse en un sentido metafísico según el cual Rorty estaría tratando de hablar de la Verdad acerca de la naturaleza humana, es mejor no establecer tal equivalencia. La recomendación es dejar de hablar en términos esencialistas (dejar de hablar de la naturaleza de las cosas, la del lenguaje, la de la realidad, o la del ser humano), pero no tanto porque no exista algo como la naturaleza humana o la naturaleza de la realidad, sino porque hablar en esos términos, en el ámbito filosófico, nos conduce directamente a enredarnos en más problemas de los que la noción misma puede resolver.

La recomendación terapéutica de corte wittgensteiniano es liberarnos de problemas que por los términos mismos en los que se plantean resultan irresolubles, evitándonos así angustias filosóficas innecesarias. Claro está, habrá quien sienta una gran angustia metafísica preguntándose acerca de cómo puede relacionarse su mente con su cuerpo, o cómo pueda probarse que en realidad existe algo exterior a nosotros, algo que no depende de nuestra mente para existir. Pero, para ponerlo de la forma más radical, dicho personaje no estará en mejor posición que la persona que ve pasar toda su vida frente a una puerta corrediza tratando de abrirla mediante empujones y jalones.

La crítica desarrollada por Rorty adquiere su semblante más teórico en artículos como "Is Truth a Goal of Inquiry?", en los cuales desarrolla la idea de que la consecución de la verdad es sólo una más entre tantas otras metas que los seres humanos se proponen. Como tal, no tiene un valor privilegiado sobre las demás metas y, por lo tanto, no es posible condenar a otras disciplinas por no dirigir sus investigaciones por la consecución de la verdad. (Hay que recordar, en todo caso, que la verdad se concibe principalmente como correspondencia de las proposiciones con la realidad. Es decir, como verdad acerca de un mundo objetivo que es independiente de nuestras humanas descripciones. En tanto tal, la noción de verdad se asemeja a una autoridad que nos trasciende y a la que debemos estar sometidos. Así pues, se puede afirmar que Rorty no estaría, en principio, en contra de un discurso acerca de la verdad siempre y cuando ese discurso no tenga esas implicaciones de trascendencia e independencia humana - en el sentido de objetividad.) De este artículo es importante resaltar dos ideas. La primera es una versión de la que ha sido llamada la "máxima pragmatista". En los términos de Rorty reza así: "(...) si algo no hace diferencia para la práctica, no debería hacer diferencia para la filosofía" (Rorty, 1999: 19 [T]). Y tal es el caso con la diferencia entre verdad y justificación. Teniendo en cuenta esto, Rorty estará a favor de una equiparación entre verdad y justificación; lo que no constituye a sus ojos, una teoría acerca de la verdad. Sobre esto tendremos que regresar más adelante.

La segunda idea está recogida en los siguientes pasajes, el primero de Rorty y el segundo de su héroe Davidson:

(...) "verdad" suena como el nombre de una meta sólo si es pensada como nombrando una meta *fija* - esto es, si el progreso hacia la verdad es explicado por referencia a una imagen metafísica, aquella de acercarse a lo que Bernard Williams llama 'lo que está ahí de *todas formas* [anyway]'. Sin esa imagen, decir que la verdad es nuestra meta es meramente decir algo como: esperamos justificar nuestra creencia ante tantas y tan amplias audiencias como sea posible. Pero decir esto es sólo ofrecer una meta que siempre se aleja [ever-retreating], una que se desvanece siempre cada vez que

nos movemos. No es lo que el sentido común llamaría una meta. Porque no es algo que podríamos reconocer que hemos alcanzado, ni algo a lo que nos podamos acercar (Rorty, 1999: 39 [T]).

Ya que no es ni un objetivo visible, ni reconocible cuando alcanzada, no tiene sentido [*there is no point*] llamar una meta a la verdad (Davidson, 2000: 67 [T]).

En líneas generales, haber establecido a la verdad como algo que no depende de nuestras descripciones, que está determinado por una realidad objetiva, no es más que haberla sacado del ámbito de los asuntos humanos. Las características que la tradición ha dado a la verdad la hacen algo inalcanzable por principio. Esto mismo se podría re-describir diciendo que la imagen de la verdad que nos lega una larga tradición filosófica no es más que una reificación ociosa, el establecimiento de la Verdad como un objeto, como una meta, como algo independiente de todo asunto humano y fuera de su alcance; pero a lo que buena parte de los asuntos humanos tendrían que tender. Así pues, esas características tradicionales hacen que sea inútil afirmar que la verdad es una meta, pues ellas mismas la privan de los rasgos característicos que ha de tener una meta.

Quedamos, entonces, con la idea de que Rorty quiere dejar de lado todo lenguaje esencialista, en particular el que quiere mostrar una naturaleza humana que nos presenta al ser humano como representador de la naturaleza de un mundo objetivo. Esto, a su vez, está ligado a la idea de que la verdad no es la meta de la investigación humana. Es decir, si hemos de dejar de hablar de una naturaleza humana, no es sensato seguir pensando que el ser humano se debe dirigir al conocimiento (ni que es racional sólo en tanto que lo haga), lo que, por su parte, teniendo en cuenta que la verdad es una condición necesaria del conocimiento⁴⁵, quiere decir que no debemos privilegiar la búsqueda de la verdad como la búsqueda esencialmente humana: hay que dar su justo valor a otra gran cantidad de metas que los humanos se proponen⁴⁶. Por otra parte, dejar de lado la importancia de la imagen de una representación correcta de la realidad, hace que nuestra idea de objetividad cambie sustancialmente. No pensaremos que lo que es objetivo es independiente de cualquier condicionamiento o descripción humana. Eso sería dejar la objetividad, al igual que la verdad, fuera del alcance humano. Tal vez pueda mantenerse una idea de la objetividad como un alejamiento progresivo de puntos de

⁴⁵ En otros términos, que la verdad de una proposición es condición necesaria para que ella exprese conocimiento alguno.

⁴⁶ En especial, aunque sin aceptar que ella sea una meta intrínseca a la naturaleza humana, Rorty propondrá sustituir esa búsqueda de la verdad por una búsqueda de justificación; y, por esa misma vía, reemplazar ciencia por solidaridad. No obstante, resulta obvia una tensión aquí al llamar "meta" a la justificación. Según las líneas de *Is Truth a Goal of Inquiry?*, la justificación ante más y más extensas audiencias es una meta que siempre se aleja, que nos es esquiva, y en ese sentido no es lo que el sentido común llamaría una meta.

vista particulares, que dé cabida a la evaluación y consideración de cada vez más puntos de vista diferentes, pero que de ninguna manera apunte a un momento en el que logremos evadir las necesidades, preferencias y actividades humanas, para llegar a estar en contacto con aquello que no depende de ellas⁴⁷.

Estas ideas están recogidas, en buena parte, en la crítica contra la filosofía-como-epistemología desarrollada en *Philosophy and the Mirror of Nature*⁴⁸. Para Rorty, la filosofía analítica puede ser descrita como un intento de leer en clave lingüística (desde el punto de vista de una filosofía del lenguaje) los tradicionales problemas epistemológicos de los que se ha encargado la filosofía. En tanto tal, tanto la filosofía analítica, como el resto de la tradición filosófica, privilegian un método y un modo de razonar que pueda dar respuesta a problemas netamente epistemológicos. Así pues, sería un error pensar que la crítica de Rorty a la filosofía (e incluso su sugerencia de dejarla de lado) sea aplicable a cualquier tipo de filosofía, o, más bien, a cualquier forma de entender la labor filosófica. El objeto de los ataques es el tipo de filosofía que se sigue ocupando de problemas como los de la naturaleza del conocimiento, la relación entre mente y cuerpo, y la pregunta acerca de si los valores morales son objetivos. Este tipo de problemas, a los ojos de Rorty, surgen de tener en mente aquellas distinciones que aparecen tras las concepciones de la verdad, la realidad, el conocimiento, y demás, que está tratando de dejar de lado.

Es por lo anterior que el cierre de *Philosophy and the Mirror of Nature* constituye una sugerencia de pasar de una filosofía analítica a una filosofía conversacional o hermenéutica. El trabajo del filósofo no será, para Rorty, el de solucionar problemas que la tradición le ha legado, sino el de servir de intermediario socrático entre varias disciplinas y tipos de discurso. Así, por ejemplo, el filósofo no debería preocuparse tanto de encontrar la manera de responder al anti-realista, sino de imaginar e implementar nuevos vocabularios que permitan ver que el debate realismo-antirrealismo puede ser dejado de lado; o de hallar la manera de crear una base de creencias comunes, por medios argumentativos y persuasivos, que permita ampliar y continuar el diálogo entre las más diversas tradiciones y culturas.

De todo lo dicho anteriormente, podemos rescatar tres ideas que marcan el pensamiento rortiano. La primera es la aceptación de lo que se ha llamado la máxima pragmatista. La segunda, su antirrepresentacionalismo, derivado del rechazo a la tradición que ve la esencia humana en la representación de la realidad. A su

⁴⁷ Tal vez quepa decir, incluso, que para Rorty la objetividad es más algo que se construye que algo que se presupone.

⁴⁸ También especialmente en las primera y tercera partes de su *Contingency, Irony, and Solidarity*.

vez, esta idea va de la mano con una concepción naturalista del ser humano que lo concibe en términos darwinianos como un animal más que adapta herramientas para lidiar con el mundo y acrecentar sus probabilidades de supervivencia. En esos términos, el lenguaje no será un medio de representación, un puente entre mente y realidad, sino una herramienta, entre muchas otras, que nos permite hacer frente al mundo de mejor o peor manera (al igual que hacer frente a los demás humanos, instituciones y culturas, de mejor o peor manera).

La tercera característica de su pensamiento es el etnocentrismo. Éste se deriva del antifundacionalismo que profesa (el cual puede entenderse como una forma de rechazo a cualquier autoritarismo). Al dejar de lado las tradicionales distinciones filosóficas, Rorty abandona la idea de que puedan encontrarse fundamentos indudables sobre los que se pueda construir una teoría. Así, por ejemplo, sostendrá que todas nuestras creencias están en relaciones de justificación entre sí, siendo que ninguna sirve como fundamento de las demás; es decir, toda creencia es susceptible de crítica y puede, y en algunos casos debe, ser justificada. Sin embargo, no habrá nunca un punto básico del que esa justificación parta, de forma que no habrá manera, en las cuestiones más fundamentales, de dar una justificación que no sea circular de ellas. Algo similar sucederá con las teorías, las concepciones de lo que es la racionalidad o los estándares normativos de las comunidades. Como seres humanos que vivimos en comunidades que interactúan, somos seres históricos; y esa historia - contingente siempre - determina en buena medida nuestros estándares de justificación, de moralidad y de racionalidad. Así pues, no podemos apelar a un ámbito no humano que justifique nuestras concepciones, no podemos apelar a algo no histórico, a un concepto de razón sublime o a una normatividad divinamente dada.

Esta idea del etnocentrismo queda recogida en su debate contra quienes lo acusan de relativista. Rorty distingue allí tres sentidos de relativismo. Según el primero, un relativista sostiene que cualquier creencia es tan buena como cualquier otra. El segundo sentido nos dice que "verdadero" es un término equívoco que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen. Finalmente, según el tercer sentido, el relativista sostiene que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad -la nuestra- utiliza en uno u otro ámbito de indagación. Rorty dice, entonces, sostener la tercera concepción, a la que llamará "etnocéntrica". Pero no suscribe la primera tesis, que se refuta a sí misma, ni la excéntrica segunda tesis (Rorty, 1996: 42). Concluye, además, diciendo que no ve sentido en seguir llamando "relativismo" a lo que ha distinguido como un tercer sentido de relativismo, pues quien defiende lo establecido por este tercer sentido no está relativizando los conceptos de verdad o racionalidad a nada. Para ser relativista, dice Rorty, habría que sostener una posición

positiva según la cual algo es relativo a otra cosa; pero él sólo sostiene una posición negativa que rechaza distinciones tradicionales⁴⁹, lo cual lo lleva a un reconocimiento de que en la práctica no podemos partir de otro lugar que de los estándares legados por nuestra propia comunidad.

Para finalizar esta breve contextualización del panorama filosófico desde el que Rorty habla, me permitiré citar tres concepciones del pragmatismo a las que él mismo hace referencia en "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism". Si bien dice preferir la tercera concepción, en ningún momento niega su asentimiento a las dos restantes, por lo que creo acertado entender que ellas recogen partes importantes de lo que su propio proyecto filosófico constituye.

(1) "Mi primera caracterización del pragmatismo es que es simplemente anti-esencialismo aplicado a nociones como 'verdad', 'conocimiento', 'lenguaje', 'moralidad', y objetos similares de la teorización filosófica. Déjenme ilustrar esto con la definición de 'lo verdadero' como 'lo que es bueno creer' [*what is good in the way of belief*]" (Rorty, 1980b: 721 [T]).

(2) "No hay diferencia epistemológica entre la verdad acerca de lo que debe ser y la verdad acerca de lo que es, ni diferencia metafísica alguna entre hechos y valores, ni diferencia metodológica alguna entre moralidad y ciencia" (Rorty, 1980b: 723 [T]).

(3) "Es la doctrina de que no hay constreñimientos en la investigación más allá de los conversacionales - ningún constreñimiento general [*no wholesale constraints*] derivado de la naturaleza de los objetos, o de la mente, o del lenguaje, sino sólo aquellos constreñimientos particulares [*retail constraints*] proporcionados por las observaciones de nuestros compañeros investigadores" (Rorty, 1980b: 726 [T]).

3.2. Un deseo universal de verdad

En las tercera y cuarta lecciones ("Universalidad y Verdad"), recogidas en su libro *El pragmatismo, una versión*, Rorty acuña la noción de 'política democrática' para referirse al intento de realizar una comunidad incluyente a nivel planetario (Rorty, 2000: 79). Una comunidad tal será una que se enorgullezca, no tanto de que su identidad se establezca por no pertenecer a cierto tipo de

⁴⁹ En este contexto sería de crucial importancia la distinción, rechazada por Davidson, entre esquema y contenido. Este rechazo es compartido por Rorty. Lo que lo hace pensar que la acusación de relativismo no tiene sentido. Para ello sería necesario poder decir que una misma cosa (un mismo mundo, unos mismos valores, unos mismos estándares) se relativiza a un esquema; pero la distinción no es trazable, carece de sentido.

gente, a aquéllos que adoran un dios equivocado, comen las comidas equivocadas o tienen deseos y creencias perversas; sino que se enorgullezca de la diversidad de opiniones, deseos, creencias, visiones del mundo, que ella acoge en su seno. Tal sociedad sería una sociedad diversa, tolerante y solidaria. Puesto en estos términos, el atractivo de una comunidad tal es bastante manifiesto. Así pues, muchas personas estarían de acuerdo en que vale la pena intentar lograr una política democrática, que está bien evitar la segregación y exclusión por motivos de proveniencia social, de raza, de credo religioso o de orientación sexual, entre otras. Puede pensar uno que una comunidad incluyente tendría que alejarnos de amargas experiencias pasadas que giran en torno a la violencia y humillación que unos grupos humanos han ejercido sobre otros. Quien no desee que experiencias como las de los campos de concentración nazi se repliquen, encontrará un gran atractivo en esta idea de política democrática.

En este punto, una gran cantidad de autores filosóficos estarán de acuerdo, pues ven como deseable el logro de una comunidad incluyente. Tal es el caso de Habermas y Rorty, los personajes que protagonizan nuestro relato. Sin embargo, la persecución de un mismo fin no garantiza la preferencia unívoca por los mismos medios. Así que en el ámbito de elección de los medios que más seguramente nos acercarán al logro de una política democrática comienza la discusión entre nuestros autores. Si bien los dos están de acuerdo sobre el valor que tiene el logro de una política democrática, discrepan específicamente acerca de si la noción de verdad tendrá algún papel importante que desempeñar en tal logro.

La caracterización que del asunto hace Rorty nos ayuda a entender por qué puede pensarse que la noción de verdad tendrá algún papel fundamental en dicha empresa. Según él,

[l]os filósofos no se molestarían en tratar de mostrar que determinados deseos y creencias están presentes en todas las sociedades, o se encuentran implícitos en algunas prácticas humanas ineludibles, si no guardaran la esperanza de probar que la existencia de tales creencias demuestra la posibilidad, o la obligación, de construir una comunidad inclusivista a nivel planetario (Rorty, 2000: 79).

Y el deseo de verdad, según Rorty, es uno de esos deseos universales que podrían ayudarnos a demostrar la posibilidad o la obligación de construir una política democrática. Parece que el lazo que nos une en la construcción de comunidades es nuestra mutua orientación hacia la verdad, y que el deseo de verdad haría que estuviésemos obligados a tener en cuenta las opiniones y razones de las personas más variadas, lo que nos pondría en la senda segura de la inclusión. Es decir que el diálogo y las prácticas discursivas, en tanto orientadas hacia la verdad, son garantes del logro de la inclusión, pues nos obligan a tener en cuenta los argumentos desligados de su proveniencia, de quién los formule, y de su pertenencia a una u otra comunidad específica

(que sea católico, liberal, anarquista, heterosexual, etc.). Es por esto que afirma Rorty que "[l]a aparición, en los últimos cien años, de sociedades relativamente democráticas y tolerantes se atribuye al incremento de la racionalidad de los tiempos modernos, donde «racionalidad» denota el ejercicio de una facultad orientada a la verdad" (Rorty, 2000: 80).

Aun así, puede no ser muy claro el sentido específico en el que la búsqueda de la verdad sería el hilo conductor de la integración. Tal vez la imagen sea aceptable para concebir algún grado de inclusión en comunidades científicas. Pero no sucede lo mismo cuando pensamos en las comunidades 'comunes y corrientes' que encontramos en nuestro mundo. Puesto en otras palabras, es más fácil ver la supuesta conexión entre la verdad y el logro de la inclusión cuando nos referimos a comunidades epistémicas (es decir, a comunidades que se organizan en torno al conocimiento, guiados de una forma u otra por un paradigma científico); pero, dado que no todas las comunidades humanas son comunidades epistémicas, no resulta tan fácil ver la conexión entre la verdad y una política democrática.

Para afrontar estas inquietudes es clave recordar la crítica de Rorty a la tradición que nos presenta a la filosofía como epistemología. Ese modo de concebir la filosofía ligaba fuertemente las nociones de objetividad, verdad y correspondencia con la realidad. Enmarcados en ese contexto es que estamos inclinados a pensar que la verdad es una propiedad que tienen unos enunciados que se corresponden con ciertos hechos del mundo. Y por esa vía le regalamos la noción de verdad a las ciencias naturales. Según lo veo, sólo quien sienta la necesidad de concebir la verdad en términos de correspondencia con una realidad no humana e independiente de la humanidad pensará que la verdad sólo le compete a las ciencias naturales y terminará entendiendo que, si la verdad tiene alguna función inclusiva, la tendrá con respecto a comunidades epistémicas o científicas.

Pero una vez que reconocemos que hablar en términos de verdad en contextos estéticos, morales o políticos, es igualmente legítimo, no veo inclinación alguna que nos lleve a pensar que la verdad sólo sería relevante para las comunidades científicas. Aquel reconocimiento mismo lo hace Rorty en un pie de página cuando afirma que "«El amor es mejor que el odio» es un candidato para el valor de verdad igual de bueno que «La energía es siempre igual a la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz»" (Rorty, 2000: 101). Así que discutir, por ejemplo, acerca de si los mecanismos de elección popular son los mejores de los que disponemos para constituir un gobierno o si sería mejor intentar otros; o discutir acerca de si nuestra sociedad debe regirse por estándares de productividad al modo de una empresa; o discutir acerca de si el

mundo estaría mejor sin homosexuales⁵⁰; discutir cualquier de estos temas persiguiendo la verdad, digo, podría resultar tan útil para la construcción de una política democrática como lo sería la discusión acerca del origen del universo para la construcción de espacios de comunicación abiertos entre comunidades científicas.

El punto, para resumirlo, es sencillo. El *diálogo* abierto en el que se ponga en juego la verdad acerca de cuestiones de interés para una comunidad (sean estas cuestiones científicas, morales, estéticas, políticas, etc.), será un espacio que promueva la inclusión. Así que por esta vía una política democrática podría estar bien servida. Es ésta una de las formas en las que la noción de verdad sería de gran ayuda para el logro de comunidades incluyentes (que propician la inclusión constantemente). Quien piense que la noción de verdad sólo puede ser útil para promover la inclusión en ámbitos científicos probablemente esté preso de una versión de la verdad como correspondencia con la realidad. Arrojada esta versión por la borda, no hay razones para pensar que sólo la inclusión en ese tipo de ámbitos sería posible.

El caso de Habermas ejemplifica esa despreocupación. Después de haber hecho sus críticas a una teoría de la verdad como correspondencia, su camino está libre para afirmar que el deseo por la verdad es uno de esos deseos que será la base de una política democrática. La importancia de la verdad para una política democrática puede verse, en la teoría de Habermas, prestando atención a las presuposiciones universales que cualquier participante en unas prácticas discursivas habrá de realizar con sus pretensiones de validez. Específicamente, cuando alguien intenta comunicarse debe presuponer que lo que dice tiene validez incondicional, esto es, que es verdadero. Es importante, en todo caso, resaltar que en la concepción intuitiva de verdad que venimos manejando⁵¹ (aquella según la cual proposiciones como "el amor es mejor que el odio" son tan buenas candidatas para tener un valor de verdad como las del tipo "la energía es siempre igual a la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz", o "la pantalla de este computador tiene un marco de color negro") es totalmente compatible con la versión habermasiana según la cual hay varias pretensiones de validez que están en juego en la comunicación.

La aclaración resulta pertinente en tanto que alguien podría sostener que la pretensión universal de validez incondicional (es decir, verdad) sólo aplica para emisiones típicamente asertivas (pero no para las regulativas o las expresivas, por ejemplo).

⁵⁰ En términos de verdad, las discusiones mencionadas equivaldrían a preguntarse por el valor de verdad de proposiciones como las siguientes: "los mecanismos de elección popular actuales son los mejores mecanismos de los que disponemos"; "nuestra sociedad debe estar regida por estándares de productividad económica"; "el mundo estaría mejor sin homosexuales"; "los homosexuales son malas personas".

⁵¹ Opuesta a la tradicional noción metafísicamente cargada.

Según esto Habermas no estaría exigiendo tanto de los contextos morales, estéticos o políticos; no estaría exigiendo que se presuponga la verdad de las proposiciones en disputa en esos contextos. Sin embargo, una interpretación tal termina colocando a Habermas más del lado al que ha criticado que de cualquier otro. Es decir, podríamos quedar con una imagen de Habermas según la cual le da una prioridad (que él mismo nunca ha confesado dar) a los usos asertivos y descriptivos del lenguaje. Por esa vía lo estaríamos colocando en la posición de decir que la verdad serviría para la inclusión epistémica, nada más. Por otra parte, el pensamiento mismo de Habermas nos ofrece los recursos para hablar de verdad en cualquiera de los contextos en cuestión. En los contextos discutidos, Habermas estaría dispuesto a aceptar un discurso acerca de la verdad, sólo que sin aceptar que haya alguna clase de hechos naturales que hagan verdaderas a las proposiciones en moral, estética o política. Así, por ejemplo, cuando dice ser un constructivista moral aceptará que hay proposiciones acerca del deber que son verdaderas. Claro está, unas de ellas lo serán de acuerdo con criterios convencionales, lo cual hace que al reclamar verdad para ellas no estemos pretendiendo una validez incondicional (sino sólo una contextualizada). Pero otras tendrán, para él, un carácter de validez universal, como las proposiciones acerca de los derechos humanos: la validez que reclamamos para ellos, según Habermas, trasciende todo contexto dado y, por ello, es incondicional.

Así pues, por cuenta de las presuposiciones universales de la comunicación, Habermas es uno de los autores que piensa que la noción de verdad tiene una función importante que desempeñar en la construcción de una política democrática. Siendo que la comunicación propicia contextos de inclusión (en los cuales sólo los argumentos cuentan), y que ella tiene unas presuposiciones inevitables - entre ellas la pretensión de verdad -, tales presuposiciones resultan ser una garantía para la creación de aquellos contextos. Es en ese sentido en el que, para Habermas, se podría hablar de un deseo universal de verdad que guía las prácticas discursivas y sirve para el logro de comunidades incluyentes⁵².

⁵² A primera vista, cuando se piensa en la pretensión de verdad como una inevitable presuposición de la comunicación, se puede afirmar que la noción no está cumpliendo la función de un objeto que se desee, al cual se quiera llegar. Sin embargo, cuando resaltamos la característica de las pretensiones de validez de ser susceptibles de crítica intersubjetiva -siendo éste uno de sus rasgos esenciales-, se entiende que la compleja relación que va de la verdad como un presupuesto a la verdad asumida como tema de un diálogo (esto es, problematizada), da un punto de toque para pensar en términos de un deseo universal de verdad. Las personas que interactúan comunicativamente esperan, en principio, poder dar cuenta de la verdad de sus creencias llegado el caso.

3.3. La manzana de la discordia

Por su parte, Rorty tiene serias dudas acerca de la importancia de la noción de verdad para dicha tarea. La primera crítica que desarrollará apunta a la idea de que la verdad pueda ser entendida como una meta (un fin), como el objeto de un deseo que todo ser humano tiene. Acerca de ello ya hemos dicho algo líneas arriba. Una caracterización un poco diferente es la presentada en las tercera y cuarta lecciones. Allí Rorty habla de tres ideas fundamentales del pasado filosófico. La primera es la afirmación de que existe un acuerdo universal acerca de la suprema deseabilidad de la verdad. La segunda, la idea de que la verdad es correspondencia con la realidad. Por último, la concepción según la cual la realidad tiene una naturaleza intrínseca, esto es, que hay una Forma de Ser del Mundo (Rorty, 2000: 80). Ese pasado filosófico ligaba estas tres ideas y, según Rorty, de allí partía su defensa de una política democrática. Ahora él quisiera defenderla negando cualquiera de las tres⁵³. Rorty piensa, según esto, que no hay fundamentos filosóficos que nos permitan defender el logro de una comunidad incluyente frente a otros proyectos alternativos o contrarios. Pero, igualmente, piensa que el proyecto inclusivo no necesita de argumento (fundamento) filosófico alguno, y que puede ser defendido persuasivamente acudiendo al sentimiento de repudio que diversas experiencias pasadas de exclusión nos han producido.

Luego de pensar que todos los humanos desean la verdad, y que además ella es correspondencia con una realidad cuya forma de ser es totalmente independiente de nosotros y de nuestras descripciones, se pasa a sostener que la Verdad es Una. Esto es, como hay una forma bien definida de ser del mundo (a la que deberán corresponder nuestras descripciones de él), habrá una única manera de describirlo correctamente, de modo que la verdad no puede ser múltiple. Pero la imposibilidad de salirnos de nuestro lenguaje, esto es, la imposibilidad de comparar los enunciados que con él hacemos con una realidad desnuda (no interpretada lingüísticamente), hace que sea imposible para nosotros reconocer la verdad acerca del mundo (tal como ha sido caracterizada, en términos de correspondencia). En estos términos, podría uno atribuir esa imposibilidad al rasgo incondicional (o de independencia) que comporta la verdad. Dirá Rorty entonces que

[l]a premisa fundamental de mi argumento es que no se puede tener por objeto, ni trabajar para conseguir algo a menos que pueda ser reconocido una vez se consigue. Una de las diferencias que hay entre verdad y justificación es la diferencia que existe entre lo que no se puede reconocer y lo que puede ser reconocido. Nunca sabremos con certeza si una determinada creencia es verdad o no. Pero sí podemos estar seguros de que nadie es capaz de formular una

⁵³ De hecho, las tres -según la breve contextualización presentada arriba.

objección residual en su contra y que, en cambio, todo el mundo coincide en defenderla (Rorty, 2000: 81).

Y con ello Rorty quisiera remplazar el mencionado deseo universal de verdad por un deseo de justificación, pues es ésta algo que sí puede ser objeto del deseo y sí puede ser reconocido una vez alcanzado. La crítica le compete directamente a Habermas en tanto que las pretensiones de verdad de las que habla comportan el rasgo de incondicionalidad que hace que la verdad no pueda tenerse como objeto. Aunque en los términos de la teoría de la acción comunicativa la pretensión de verdad se establece como un *presupuesto* de la comunicación, y no como su *meta*, también está contemplado en la teoría de Habermas el momento reflexivo en el que se ponen en tela de juicio las pretensiones de verdad. Con lo que la verdad de ellas pasa, al ser presupuestos no cumplidos o en cuestión, a ser la meta que se persiga a través del discurso. En tal caso, que pone de manifiesto el rasgo característico de las pretensiones de validez como pretensiones que pueden ponerse en tela de juicio - que pueden necesitar de justificación explícita llegado el caso -, la crítica de Rorty vuelve al escenario. Esto es, cuando en la comunicación cotidiana un interlocutor pone en cuestión las afirmaciones de su compañero y se deciden a indagar conjuntamente la verdad de dichas afirmaciones, no es sensato pensar que ellos llegarán, de alguna manera extraña, a dar con la Forma de Ser del Mundo, sino que, a lo sumo, saldrán de la conversación con nuevas ideas, nuevas formas de ver la realidad - las situaciones en las que viven-, y, lo que es más importante, un arsenal completo de justificaciones para esos resultados; justificaciones que dependerán siempre del contexto, de las razones tenidas en cuenta a favor y en contra, y de los interlocutores que participaron en la interacción.

Pero esta crítica puede aún sumarse a otra basada en una idea central para el pragmatista. Ya no es sólo que la verdad no pueda tenerse como meta de la investigación, sino que no hay diferencia práctica entre las nociones de verdad y justificación; y allí donde no haya una diferencia para la práctica, no debería haber una diferencia para la teoría. La idea queda recogida al inicio de "Is Truth a Goal of Inquiry?":

Si tengo dudas concretas, específicas, acerca de si una de mis creencias es verdadera, puedo resolver esas dudas sólo preguntando si está justificada adecuadamente - encontrando y evaluando razones adicionales en pro y en contra. No puedo dejar en espera la justificación y confinar mi atención a la verdad: la evaluación de la verdad y la evaluación de la justificación son, cuando la pregunta es sobre qué debería creer ahora, la misma actividad (Rorty, 1999: 19 [T]).

La idea es, entonces, que siempre que quiero averiguar la verdad de algo que creo, el único método que aplico es tener en cuenta las razones a favor y en contra de ello; esto es, busco buenas justificaciones para mi creencia. Esto implica, según Rorty, la

irrelevancia práctica de la distinción entre verdad y justificación. Sin embargo, aún puede pensarse en un sentido de relevancia práctica que no se reduce al mencionado por Rorty. Alguien podría argumentar que tener la verdad como meta, como guía de la investigación, sí que afecta nuestras prácticas investigativas. Aceptaría uno que al tratar de averiguar la verdad de ciertas creencias trato de justificarlas, pero, lo que es más importante, me preocupo por conseguir justificaciones cada vez mejores porque tengo en mente una suerte de idea regulativa (la idea de la verdad) que me indica el deber de justificar cada vez mejor mis creencias. Sin tal idea, parece que no habría motivación alguna para proseguir la investigación luego de que uno ha llegado a las que considera buenas justificaciones. En este sentido bien específico, la verdad como una especie de idea regulativa afecta directamente mis prácticas justificativas, pues me inclina a continuarlas con la esperanza de acercarme al límite en el que la verdad de mi creencia se separa de su actual justificación: el límite de la incondicionalidad.

Una crítica que gira en torno a ideas similares es desarrollada por Markus Hess en su tesis doctoral *Is Truth the Primary Epistemic Goal?*. Para Hess, el caso paradigmático que toma Rorty cuando habla de metas, es uno en el que se concibe a la meta como un punto final en combinación con instrucciones claras acerca de cómo llegar a ese punto. Ésa sería la razón de que para Rorty sea tan importante que podamos estar seguros de haber alcanzado una meta, que la podamos reconocer una vez obtenida. Si no hay claridad acerca de los métodos para determinar que hemos alcanzado nuestro objetivo no podríamos llamarlo un objetivo en absoluto. Pero se pregunta Hess si acaso esa forma de concebir las metas se compadece con todo el campo semántico de la palabra "meta" (Hess: 25 [T]). Su respuesta consiste en decir que la concepción de meta de Rorty es bastante restringida y estricta. En este sentido se alinea con una clásica crítica hecha a los antiguos pragmatistas. La crítica, en líneas generales, se refiere a que los pragmatistas reducen los fines teóricos a fines prácticos. Pero en el proceso olvidan que hay una diferencia fundamental: los fines prácticos pueden ser obtenidos claramente, mientras que los fines teóricos son abiertos [*open-ended*] (Hess: 26 [T]). Así pues, no habría nada de raro, en el campo teórico (especialmente en la epistemología), con que se persigan unos fines que no están establecidos claramente, sino que varían con el transcurso de la investigación y, sin embargo, siempre la guían, siempre alteran nuestras prácticas.

Quisiera decir dos cosas con respecto a esta crítica. En primer lugar, me parece que Hess no entiende correctamente lo que Rorty está tratando de decir. Para ello basta con considerar las citas ya mencionadas (1) acerca de lo que Rorty considera la premisa fundamental de su argumento y (2) acerca del punto en el que está de acuerdo con Davidson - que la verdad no puede entenderse como el fin de la investigación. Explícitamente afirma que no podemos

tener por objeto ni trabajar por algo que no puede reconocerse una vez obtenido. En tal caso, lo importante no es que el objetivo sea algo fijo, un punto final bien delimitado, sino que pueda ser reconocido al alcanzarlo. Sólo esta interpretación hace justicia a la cita mencionada en (2). Allí Rorty menciona, hacia el final, que es a la noción común de meta a la que no se le haría justicia al considerar como meta un fin que es esquivo, que cambia según nosotros nos movamos. Pero ése es precisamente el caso de la justificación. Ella no es una meta fija, sino que es móvil, cambiante según diversas contingencias. Lo que no quita que ella pueda ser reconocida una vez alcanzada: sabemos muy bien cuándo estamos satisfechos con una justificación y cuándo no.

Según esta interpretación, Rorty sólo está atacando la noción común de meta como algo fijo y que puede ser reconocido - precisamente por ser fijo - una vez alcanzado, para quedarse únicamente con la segunda parte de esta noción. Lo importante de las metas no sería, entonces, su estabilidad, sino que puedan ser reconocidas en su movilidad. Y, de nuevo, ése es el caso de la justificación. Lo cual muestra, por otra parte, que el hecho de que podamos identificar el objetivo al que hemos llegado no depende de que él sea fijo. En este sentido, la justificación puede tenerse como la meta de nuestros diálogos, pero no al modo en que se piensa comúnmente, según cree Rorty, en una meta. Sería mejor decir, por tanto, que al estar inmersos en prácticas dialógicas no podemos más que argumentar, justificar; evitando así decir algo que, en mi opinión, suena muy poco rortiano: que la justificación es *la meta* del diálogo. Y suena muy poco rortiano porque las premisas de las que parte su modo de pensar nos indican que no hay un único fin, prioritario a los demás, que le sea propio a las prácticas discursivas.

En segundo lugar, tiendo a pensar que este tipo de críticas contiene un núcleo de verdad que, de hecho, no se restringe siempre al campo teórico⁵⁴. (Pero también pienso, por razones como las del párrafo anterior, que bien se puede dar cabida a ese núcleo de verdad sin salirnos de las premisas rortianas⁵⁵.) No es

⁵⁴ Pienso, por ejemplo, en el aprendiz de música que, recién iniciando sus estudios, dice querer ser un buen músico. Según cómo quiera uno describir la situación, podría atribuirle al aprendiz un deseo bien definido (por ejemplo: quiere poder tocar *Rondo Alla Turca* en el piano). Pero igualmente podría uno imaginar que el aprendiz sabe tan poco de música por el momento que no puede siquiera ponerse como propósito interpretar tal o cual pieza (simplemente no conoce ninguna, o al menos ninguna que él considere que un buen músico tocaría). Sin embargo, en el transcurso de sus estudios se da cuenta que en un momento puede hacer movimientos e interpretar piezas que nunca habría imaginado poder hacer antes. En tal punto bien podría decirse a sí mismo que es un buen músico, aun cuando nunca se hubiese colocado como metas específicas realizar los movimientos que ahora realiza.

⁵⁵ Más adelante se ejemplifica esto mediante la consideración del predicado de verdad en su uso de advertencia. Este uso -el único

difícil concebir que haya ideas (de tipo regulativo) por las que nos guiamos, ideas que alteran nuestras prácticas. La combinación de las críticas según las cuales, por un lado, no tiene sentido llamar 'meta' a la verdad y, por el otro, no hay diferencia importante entre verdad y justificación, se podría contrarrestar con la afirmación de que la concepción de la verdad como un tipo de idea regulativa⁵⁶ nos permite pensarla como una meta que, a su vez, marca una diferencia práctica. Según esto, el punto fuerte de la crítica de Rorty no puede ser el que él mismo pareciera sostener: que no se puede tener por objetivo algo a lo que no sabemos con certeza si nos acercamos, algo que no sea fijo. En lo que tiene que ver con la primera crítica, se estaría negando que las metas tengan que ser fijas. Pero ésta es una imagen que, he tratado de argumentar, no defiende Rorty. En cuanto a lo segundo, tendríamos una concepción de la verdad que podría marcar una diferencia práctica con respecto a la justificación: mientras el mero logro de la justificación no da cuenta de los motivos que podrían llevarnos a seguir investigando aun cuando parece que hemos llegado a un punto de justificaciones convincentes, la persecución del ideal de la verdad sí daría cuenta de ello.

Por ahora, lo que se ha dicho sigue teniendo demasiados tonos epistemológicos, ¿como si estuviéramos hablando de investigaciones científicas y no de la práctica cotidiana del diálogo! Sin embargo, para no perder de vista el ámbito central de esta disertación, tengamos en cuenta una observación similar a otra hecha líneas arriba (aunque hecha allí acerca de la verdad como presupuesto del diálogo). Tener a la verdad como objeto del diálogo, como guía que afecta las prácticas discursivas, puede entenderse en el sentido en el que el deseo de acercarnos a ella nos impulsa a buscar nuevas y mejores justificaciones y dejar de lado otras malas u obsoletas. En ese sentido, la verdad como meta del diálogo nos impulsa a buscar cada vez más personas para conversar, teniendo así en cuenta cada vez más puntos de vista y más razones a favor y en contra de creencias controvertidas. Por esta vía, la inclusión que se da por medio del diálogo (mediante la inclusión de nuevos interlocutores con las posiciones más diversas) estaría sustentada fundamentalmente por ese deseo de verdad que Rorty se complace en criticar.

Sin embargo, estas observaciones no agotan la discusión a la que nos enfrentamos. En primer lugar porque, fijándonos en la teoría de Habermas, todavía puede argumentarse que las críticas de Rorty se aplican sólo a un campo reducido de prácticas discursivas: aquellas en las que se ponen en cuestión las pretensiones de validez que habían sido presupuestas pero que no se hallaban cumplidas. En tales casos cabe imaginar que la verdad se ponga

rescatado por Rorty- muestra cómo puede entenderse, desde otro punto de vista, el papel que sus críticos le atribuirían a la verdad como idea regulativa.

⁵⁶ Tal vez como el límite al que tiende la justificación.

como meta del diálogo. Pero, en general, para Habermas, la verdad (esto es, la pretensión de que mis enunciados tienen validez incondicional; una validez que no se limita al contexto actual de justificación) funciona como presupuesto de la comunicación, y no sólo como su meta. (Aun teniendo en cuenta lo afirmado unas líneas arriba, al igual que lo afirmado en el pie de página 52, no tenemos todavía una idea clara de la forma en la que los presupuestos de la comunicación favorecerían directamente la inclusión más allá de la indirecta *posibilidad* de que las pretensiones de validez sean puestas en duda y discutidas.) En segundo lugar porque, desde el punto de vista que en esta disertación se quiere defender, esas críticas nos incitan a apartar la vista, por un momento, de los motivos explícitos que manifiesta Rorty y dirigirla a motivos que estarían, por así decir, implícitos en la discusión. Por el momento, pasaremos a considerar el primer punto; a lo segundo entraremos hacia el final del capítulo.

3.4. Sobre autocontradicciones performativas

¿Cómo ayudaría el presupuesto de una pretensión de validez incondicional en la comunicación al proyecto incluyente? La respuesta de Rorty a esta pregunta es contundente: Habermas y los defensores de las inevitables presuposiciones del discurso “[c]reen posible obtener de ella[s] un argumento a favor del proyecto inclusivista, un argumento según el cual quien se oponga a este proyecto incurrirá en autocontradicciones performativas” (Rorty, 2000: 118). En términos de diálogo, el proyecto se resume en el intento de incluir cada vez más y más personas en un diálogo continuado. Es decir, ampliar las fronteras del diálogo tanto como sea posible, dando así cabida a razones y, por esa vía, a personas de las más diversas procedencias; razones esgrimidas por el musulmán, por el católico, por el homosexual, el oriental o el negro. Pero si la interacción comunicativa tiene como presupuesto que cada participante pretenda validez incondicional para lo que afirma, y que esté dispuesto, llegado el caso, a ofrecer argumentos a favor de sus afirmaciones, ¿qué pasará con la persona que niegue a sus afirmaciones tamaña pretensión? Es decir, ¿qué pasará con quien sostenga que sus creencias son válidas para un contexto dado -dadas ciertas razones, condiciones y demás- pero que no pretende que sean válidas para cualquier contexto *posible*?

Ese tipo de personas, desde el punto de vista de Habermas, se está contradiciendo performativamente. Es decir, se trata de personas que mientras intentan establecer una comunicación, niegan uno de sus presupuestos ineludibles, lo cual resulta contradictorio. Esto aplicaría directamente a Rorty en algunas circunstancias argumentativas (en las que reconoce explícitamente el carácter

condicionado de sus puntos de vista). Pero el caso se hace extensivo a una gran cantidad de personas cuando pasamos, de fijarnos únicamente en la pretensión de verdad, a observar otros presupuestos comunicativos y pragmáticos de los que habla Habermas. Recordemos, por ejemplo, una de las presuposiciones pragmáticas mencionadas al cierre del anterior capítulo (ver supra, 2.7.). Ella se refería al carácter público e inclusión que el diálogo debe tener.

No es necesario realizar un gran esfuerzo para pensar en casos de la vida cotidiana en los que se dan prácticas dialógicas entre varias personas, pero hay quienes se empeñan en obstaculizar la inclusión que Habermas le supone al diálogo. Rorty nos hace pensar en administradores de universidades norteamericanas que se irritan ante contextos en los que se evalúan las afirmaciones que incluso a ojos de casi todos parecen más paradójicas (Rorty, 2000: 98). Pensemos, más allá de la caracterización hecha por Rorty, que en poder de dichos administradores, en cualquier caso, está el dejar de lado (por vías administrativas) la inclusión que les irrita de esas prácticas, creando así contextos exclusivistas. Un administrador dogmático bien puede negar sistemáticamente sus oídos, y los de la comunidad académica, a propuestas que considera, dogmáticamente, irrisorias. "Bueno, pero no está haciendo más que autocontradecirse performativamente, peor para él". Algo de este estilo estaría dispuesto a decir el habermasiano. Éste le diría a nuestro administrador que no puede pretender iniciar discusiones con sus pares académicos, o con quien sea, a la vez que se niega a aceptar los más variados argumentos y las más diversas voces. Aún más, en tanto que pretende entablar una práctica dialógica pero se niega a cumplir con sus presupuestos, no está siendo racional. Ahora bien, como todo ser humano se asusta ante la acusación de irracionalidad, y quiere ser racional (no perder su dignidad en tanto humano), el administrador se esforzará por sacar el error que ha cometido del camino y comportarse racionalmente en adelante.

La visión, en esos términos un tanto esquemáticos (e inevitablemente caricaturescos), resulta del todo utópica e ingenua. Es difícil creer que al mostrarle a nuestro interlocutor que se está contradiciendo performativamente él llegue a cambiar su modo de proceder. De hecho, es difícil ver que alguien entienda de qué se le acusa cuando se le dice que se está contradiciendo performativamente, o que se tome en serio tal acusación. Nos dice Rorty:

Si a un intolerante como el que acabo de bosquejar [el administrador irritado por la discusión inclusiva, no sólo en lo que se refiere a argumentos, sino inclusiva en el sentido de considerar a las feministas, ateos, homosexuales, etc., compañeros conversacionales] le decimos que está obligado a tener pretensiones de validez que superen su contexto y que tengan por objeto la verdad, es probable que nos responda que eso es justamente lo que está haciendo. Pero si le decimos que no puede tener tales

pretensiones y, al mismo tiempo, rechazar las paradojas y personas que rechaza, luego es probable que no nos entienda. Dirá que aquellos que proponen semejantes paradojas están demasiado locos como para discutir con ellos o discutirles nada, que las mujeres tienen una visión distorsionada de la realidad, y cosas por el estilo. Pensará que es irracional o inmoral, o las dos cosas al mismo tiempo, tomarse en serio tales paradojas (Rorty, 2000: 98-9).

Así las cosas, sin que la acusación de contradecirse performativamente parezca poder ayudar a que quien se contradice cambie sus prácticas discursivas, es difícil ver en qué puedan ayudar ese tipo de presuposiciones comunicativas al logro de la inclusión. Es más, ellas pueden verse como un serio obstáculo. Como he tratado de decir líneas arriba -de un modo pintoresco-, la acusación de contradecirse performativamente es una acusación de irracionalidad. En el desarrollo que Habermas hace de su concepción de la racionalidad comunicativa, resulta esencial que quien se comporta racionalmente acepte ciertos presupuestos de la comunicación y rija su práctica de acuerdo con ellos. El caso de quien se niega a dar cabida a la inclusión en contextos de diálogo es, entonces, un caso de alguien que no se está comportando racionalmente en sentido comunicativo. Si aceptamos la jerarquización que he presentado en el capítulo dedicado a Habermas, estaremos en posición de decir que aquella persona es reprochable en el grado más alto, en el grado más humano; quizá incluso *moralmente* reprochable. Ahora bien, dado que acusar a alguien de auto-contradecirse performativamente es acusarlo de estar siendo irracional, dos opciones salen a la vista. La optimista, habermasiana, y la pesimista, rortiana. Según la primera, el sujeto haría un intento por ser racional y cumplir con los presupuestos que la comunicación le impone. Así propiciaría la inclusión. Según la segunda, el sujeto difícilmente aceptará que está siendo irracional al no cumplir unos presupuestos que puede considerar, incluso, inventos de su interlocutor.

Creo que si ha de darse un cambio de perspectiva del sujeto descrito por Rorty, tal cambio difícilmente se dará por medios argumentativos; para ser más específicos, difícilmente se dará porque crea en las contradicciones performativas y acepte que ha incurrido en una. Es más probable que se muestre reticente a esas acusaciones y siga viendo a los individuos que no le agradan como el tipo de gente que no puede ser un compañero conversacional. Es decir, es más probable que se siga negando a dar cabida en el diálogo a cualquier persona, que continúe siendo exclusivista. En tal caso, la acusación de contradecirse performativamente no hace más que bloquear la conversación. Ni él estará dispuesto a seguir discutiendo acerca de si debe incluir como compañeros conversacionales a las personas en cuestión, ni nosotros, en tanto lo veamos como comportándose irracionalmente, estaremos dispuestos a verlo como un compañero conversacional válido. Después de todo, ¿qué deber conversacional tendríamos con quien se comporta irracionalmente?

En términos generales, la disputa en torno a la noción de auto-contradicción performativa resume buena parte de las actitudes que Rorty y Habermas tienen ante el modo de construir una política democrática. Tal como se ha dicho, Habermas ubica la inclusión del lado de los presupuestos de la comunicación o de la conversación; es decir que la noción de inclusión está construida internamente en las prácticas comunicativas, es inmanente a ellas. Por otra parte, Rorty duda que la inclusión sea una característica propia de la conversación, pero confía en que por medio de ella, y de la ampliación de contextos conversacionales, pueda darse la inclusión. Es decir que si la conversación es aquello que propicia la inclusión, la relación entre las dos es algo más bien contingente y que se apoya en otros rasgos y actitudes no conversacionales. La inclusión se muestra, entonces, más como un resultado de la ampliación de la conversación que como un presupuesto de ella.

3.5. ¿Y si es necesario desenfundar las armas?

No obstante, alguien podría argumentar que la propuesta de Rorty puede salir igualmente mal librada en lo que a la inclusión se refiere. Si no hay algo, como una noción fuerte de racionalidad, que garantice que los individuos tienen una especie de obligación con la conversación, ¿qué garantía hay de que ella continúe y de que la inclusión que supuestamente traerá se haga efectiva? ¿Qué podría ofrecer Rorty como remplazo de las nociones de racionalidad, objetividad o verdad? Parece que Rorty se centrara más en una descripción de lo que son los diálogos y lo que está en juego en ellos que de una normatividad que nos indique qué cabe esperar de (o qué método seguir para obtener) un diálogo fructífero. Esa actitud más bien descriptiva explica que Rorty no sea ciego, por ejemplo, a las relaciones de poder como muestra de las relaciones asimétricas que se hacen patentes en las conversaciones del día a día. Pero centrándose en ello parece dejar de lado, lo repito, un momento reflexivo que pudiera ofrecernos alguna normatividad que guíe nuestras prácticas comunicativas. Los *ideales* de inclusión, carácter público, libertad de coerción y demás, nos ofrecerían de entrada eso que Rorty quiere como resultado; o, cuando menos, nos ofrecen la explicación de por qué llegamos al resultado inclusivo: mediante la postulación de ellos como un tipo de ideas regulativas, o como presupuestos del diálogo. Sin embargo, en el panorama rortiano es factible que llegado un punto de la conversación las dos partes ya no puedan hallar bases para acuerdo alguno, y sean tan intolerantes, que sea necesario desenfundar las armas. Igualmente, sin llegar al extremo de violencia, las partes en su línea intolerante podrían simplemente decir: "no hay nada que hacer,

nunca nos vamos entender", y dar la espalda al diálogo y, con él, al carácter inclusivo propio de una política democrática.

Los diversos intentos de Habermas por ofrecer una base común o un fundamento para la comunicación apuntan a evitar el tipo de consecuencias indeseables que parecen desprenderse de la lectura rortiana. Es lo que sucede con los presupuestos de la comunicación ya discutidos: el de la verdad (validez incondicional) y el del carácter inclusivo mismo. Pero también es lo que sucede con la presuposición que incluye Habermas de un mundo objetivo (independiente de los humanos y sus descripciones) común. Afirma que sin un punto de referencia común a todos los hablantes no habría espacio para la comunicación, ni para la inclusión. En efecto, según Habermas, es necesario garantizar que nos estamos refiriendo a 'lo mismo' para que haya comunicación. No puede ser que llamemos comunicación a una interacción en la cual cada uno se refiere a cosas totalmente diferentes, allí no podría haber acuerdo⁵⁷, pues el acuerdo debe ser sobre una misma cuestión. De ahí que Habermas se afane en acusar a Rorty de anti-realista. (Así como ya se hubiese afanado en postular tres mundos para correspondientes pretensiones de validez, pues sin ellos las pretensiones no podrían ser evaluadas del mismo modo por todos, no serían reconocibles intersubjetivamente al no poderse articular con un marco de referencia común.) Visto desde una perspectiva un poco diferente, sin la suposición del mundo objetivo común, Habermas parece sentir que queda abierta la posibilidad de que dos individuos o dos comunidades no puedan entenderse entre sí (por ejemplo, que usen lenguajes inconmensurables) y se vean llevados a resignar el recurso del diálogo.

Pero ante el cargo de anti-realista que pesa sobre su espalda, Rorty no puede hacer más que recordar lo que ha venido diciendo desde hace décadas: no es un cargo que se pueda tomar en serio. La razón, en resumidas cuentas, es que la decisión entre realismo y anti-realismo sólo se presenta para un representacionista, para alguien preso de las viejas cadenas metafísicas. Pero él no es un representacionista: no podría serlo mientras ha dejado de concebir al lenguaje como un medio de representación de la realidad para pasar a concebirlo como una de las tantas herramientas de supervivencia humana. Creo que en esto tiene razón Rorty. La pregunta por si existe una realidad exterior a la mente humana e independiente de ella depende totalmente de la tradición iniciada con Descartes. Sólo dentro de ese paradigma mentalista se pregunta uno cómo puede ser que mis representaciones se correspondan con algo que no es representación y cómo es que puede probarse que hay algo más que las meras representaciones si, como humano, sólo tengo acceso a ellas. Para quien deja de pensar en términos representacionistas resulta más atractiva la idea de

⁵⁷ Debe recordarse que el fin propio de la comunicación, para Habermas, es el entendimiento; el cual se expresa irremediabilmente en el acuerdo.

que, como animales que somos, los humanos estamos siempre en contacto con un mundo al que hacemos frente adaptando diversas estrategias. Y al estar más allá de toda duda el hecho de que exista algo fuera de nuestras mentes, no cabe siquiera la pregunta acerca de si debemos ser realistas o anti-realistas, de si debemos considerar a ese mundo al cual nos adaptamos como algo independiente de nosotros o no.

En este sentido, Rorty ve la idea de un mundo común, y la función que Habermas pretende para él, sólo como un signo de añoranza metafísica, una respuesta a la sensación de vértigo que nos genera no tener de dónde agarrarnos. Y no es que no tengamos de dónde agarrarnos porque no exista un mundo independiente de nosotros, sino porque el mundo no es una autoridad que pueda imponernos los acuerdos. Es decir, en cuanto se espere que el mundo sea la garantía de estarnos refiriendo a lo mismo, también se espera que el acuerdo sea generado porque hemos podido referirnos a él adecuadamente, y que esa referencia sea adecuada no lo determinamos nosotros sino cierta forma de ser del mundo. Obviamente, dirá Rorty, el mundo pone restricciones a lo que hagamos; tenemos que lidiar con él. Pero esas restricciones no son tan fuertes con respecto a lo que podamos decir de él, a cuál sea la forma de describirlo que más nos convenga. Y es eso lo que la conversación tendría que permitirnos hacer: restringir nuestro discurso acerca del mundo mediante acuerdos a los que lleguemos sobre cómo describirlo teniendo en cuenta las restricciones que él nos pone (pero no dejando que el acuerdo nos sea impuesto por eso que se ha llamado la Forma de Ser del mundo). Tal vez en física nos convenga más describirlo como la unión de pequeñas partículas que como creación divina. Tal vez en asuntos morales nos convenga más tratar a un feto de cinco semanas como un ser humano, o tal vez no. Pero en eso el mundo nada tiene que decirnos, el trabajo nos queda a nosotros.

¿Nos expone eso al peligro de que la conversación se vea truncada, por ejemplo, por intereses diversos perseguidos por diversas comunidades, o por formas de lidiar con la realidad diferentes a las nuestras? Seguramente sí estamos expuestos a tal peligro. Pero no es que la descripción de la situación que hace Rorty nos exponga a él. Más bien, aceptando el riesgo siempre presente, él espera que surjan nuevas descripciones, nuevas formas de ver al mundo, nuevas formas de entender nuestro trato con otros seres humanos, que propicien la eliminación paulatina de ese riesgo. Formas que nos lleven a querer compartir cada vez más deseos y empresas con personas diferentes, en vez de negarnos a dialogar con ellos o a intentar comprendernos mutuamente (esto es, a crear conjuntos comunes de creencias y deseos en los que podamos dar sentido tanto a su discurso como al nuestro⁵⁸). Y el discurso que

⁵⁸ Por otra parte, con respecto a la posibilidad de que sea la inconmensurabilidad de los lenguajes la que abra la posibilidad de decidir no comunicarnos con personas o comunidades que parecemos no

ha optado por una descripción de un mundo objetivo, independiente de los humanos y sus descripciones, ha probado ser poco útil para ello.

En los términos en que hemos descrito la situación, lo más acertado sería decir que Rorty ve una falta de radicalidad en el proyecto habermasiano. Si bien admira la crítica que Habermas hace a la tradición filosófica (una crítica que en buena medida coincide con la de Rorty mismo), aceptando que hay que pasar de una concepción de la razón centrada en el sujeto cartesiano a una concepción de la razón comunicativa (esto es, una racionalidad que se da en la interacción de diversos individuos, en sus prácticas comunicativas - en el juego de dar y pedir razones, para usar la expresión de Brandom), Rorty nota en su colega vestigios de esa tradición que los dos critican. En especial, podría decirse que ve un sospechoso lenguaje ligado a suposiciones metafísicamente cargadas. Esos vestigios de la tradición son lo que los separa en la concepción que cada uno de ellos tiene de la verdad. Trataremos de explicar la diferencia teniendo como punto de partida la afirmación de Rorty, quien dice estar de acuerdo con Habermas en que "tenemos que *socializar y convertir en lingüística* la noción de razón concibiéndola como razón comunicativa", a la vez que considera "necesario naturalizar la razón desechando su tesis de que «en los *procesos factuales* de comprensión mutua se levanta un momento de *incondicionalidad*»" (Rorty, 2000: 83).

3.6. Incondicionalidad contextual vs. Condicionalidad contextual

Toda la crítica que hará Rorty a la noción de verdad que considera irrelevante para una política democrática gira, entonces, en torno a la idea de que tal noción implique algún rasgo de incondicionalidad (rasgo heredado de una concepción metafísica del mundo como algo objetivo e independiente de toda descripción humana). La discusión parte de una distinción básica que habría entre las nociones de *verdad* y *justificación*. La distinción dice que un enunciado, una creencia, o lo que fuere, puede estar justificado pero no ser verdadero; de manera que la justificación

poder entender, Rorty dice no sostener ninguna tesis acerca de tal inconmensurabilidad. La cuestión, de un lado, no es que pueda haber lenguajes inconmensurables, sino que la comunicación misma requiere un esfuerzo por reacomodar y modificar nuestros mismos lenguajes y sistemas de creencias para hacer sentido de lo que los demás dicen. Lo cual no es afirmar que pueda haber lenguajes inconmensurables. Por otra parte, Rorty no puede aceptar una tesis acerca de la inconmensurabilidad luego de aprobar lo dicho por Davidson en *On the very Idea of a Conceptual Scheme*. Eso, claro está, mientras la inconmensurabilidad de los lenguajes sea un síntoma del relativismo que no puede sostenerse una vez desechada la distinción entre esquema y contenido.

no se puede igualar a la verdad⁵⁹. Ahora bien, esa diferencia se llena de contenido afirmando que la justificación siempre es algo que depende del contexto: algo que está bien justificado el día de hoy para la mayoría de nosotros podría mostrarse como injustificado a los ojos de otras personas que tengan acceso a nuevas razones, a consideraciones relevantes que no tuvimos en cuenta y demás. Eso significa que algo que está bien justificado siempre estará condicionado por las razones que se tuvieron en cuenta, por la evidencia que se contó a favor y en contra y que terminó arrojando como resultado una creencia justificada. Pero ése no es el caso de la verdad. Si una creencia es verdadera, nunca podrá dejar de serlo. "Verdadero ahora, verdadero siempre", diría uno. Y, así, la verdad es una 'cualidad' que las creencias no pueden perder precisamente por el rasgo de incondicionalidad. Si alguna creencia resulta verdadera, ello no se debe a las justificaciones que en uno u otro contexto conversacional hayamos dado, su verdad no puede depender de esos contextos cambiantes (con los cuales cambian las razones a favor y en contra, así como los estándares que determinan qué cuenta como una buena justificación y qué no).

El reto para Rorty es dar sentido a eso que nos parece una intuición básica acerca de la diferencia entre verdad y justificación, pero sin apelar al molesto rasgo incondicional. Para ello, hablará del único uso de la noción de verdad que, a su juicio, no puede ser eliminado con facilidad de nuestra práctica lingüística: el uso de advertencia (Rorty, 2000: 87). Ése es precisamente el uso de acuerdo con el cual contrastamos la verdad con la justificación para afirmar que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera. Pero Rorty quiere re-describir ese mismo contraste como un contraste entre audiencias poco informadas con audiencias mejor informadas, o audiencias pasadas con audiencias futuras (*Ibid.*). En este sentido, y recordando la condicionalidad de la justificación, lo que uno hace es advertir que puede haber contextos de justificación que no hemos alcanzado a prever, o a tener en cuenta, que podrían mostrar que nuestra creencia no estaba tan bien justificada como creíamos. Así, nos dice Rorty, "[e]n contextos no filosóficos, el sentido de contrastar justificación con verdad es, simplemente, recordarnos que puede haber objeciones (a causa de la aparición de nuevos datos, nuevas hipótesis explicativas más ingeniosas, cambios en el vocabulario empleado para describir los objetos que se discuten) que no hayan advertido ninguna de las audiencias para las cuales la creencia en cuestión estaba hasta entonces justificada" (*Ibid.*).

Re-descrito así el asunto, parece que la carga metafísica se desinfla. Y es que después de la crítica a la noción de un mundo que tiene una forma de ser independiente de toda descripción

⁵⁹ El hecho de que una creencia esté justificada no implica que ella sea verdadera.

humana naturalmente eso debía pasar, pese a Habermas. No es, en todo caso, que él mismo acepte tal visión del mundo, pero con su forma de entender conceptos como el de verdad indica cierta simpatía hacia las nociones peligrosas que tal visión del mundo (de la realidad, o como quiera llamársele) comporta. Es, precisamente, el caso de conceptos como el de independencia del contexto, que no es más que independencia de todo contexto de justificación humano dado.

Ciertamente algo de eso sucedía con la noción habermasiana de verdad que la trataba en términos de aseverabilidad justificada en condiciones ideales. Allí el criterio propuesto para evaluar la verdad resultaba humanamente inaplicable como resultado del alto grado de idealización. Sin embargo, esa idealización, aunque apunta hacia algo más allá de los contextos conversacionales dados, no implicaba necesariamente un rasgo incondicional. (Es decir, todavía podía pensarse en una situación ideal de habla como uno de los contextos humanos de justificación -aunque con características bien peculiares.) Por su parte, la nueva noción de verdad que trata de manejar Habermas sí que apunta en esa dirección. Una de las principales razones para alterar el rumbo que llevaba su teoría de la verdad (dada hasta entonces en términos discursivos), además de la aceptación de varias de las críticas desarrolladas contra su teoría anterior, se desprende de la idea, antes mencionada, según la cual la verdad es una propiedad que los enunciados nunca pueden perder (Habermas, 2002: 238). Mientras defendía una concepción de verdad en términos de aseverabilidad justificada, Habermas todavía se sentía expuesto a que la equiparación diera al traste con esa idea del sentido común; esto es, que estuviera dando condiciones que un enunciado bien podría cumplir, y, aun así, resultar falso. Por esa razón decide emprender la tarea de entender la verdad como un concepto no epistémico; es decir, como un concepto cuya esencia no reside en la justificación. Sumergido en esa empresa debe, entonces, resaltar el aspecto de validez incondicional que está expresado por el predicado de verdad⁶⁰.

⁶⁰ Considérese el interés de Habermas por salvar esa característica del predicado de verdad en la siguiente cita: "Pero el concepto de correspondencia [que él mismo critica] podía dar cuenta, a pesar de todo, de un aspecto significativo esencial del predicado de verdad; y este aspecto de validez incondicional desaparece cuando se concibe la verdad de un enunciado como coherencia con otros enunciados o como aseverabilidad justificada dentro de un sistema articulado de afirmaciones" (Habermas, 2002: 238).

3.7. Verdad y justificación

En su artículo "Corrección normativa versus verdad", Habermas comienza afirmando que después del giro lingüístico quedan sugeridos un concepto antifundacionalista del conocimiento y un concepto holista de la fundamentación. En esos términos, pareciera que la única noción de verdad que se compadece con las exigencias antifundacionalistas y holistas es una de la verdad como coherencia. Es decir, después del giro lingüístico parece que lo más que pudiéramos decir acerca de la verdad de una proposición es que ella encaja bastante bien en el contexto de un gran conjunto de proposiciones, que todas ellas son coherentes, unas con otras, y que como conjunto (en contraste con proposiciones aisladas que no se encuentran en relaciones de justificación con otras proposiciones salvo siendo la base para ellas) sirven de fundamento para hablar del conocimiento, la verdad, la racionalidad y nociones similares. Pero lo que él mismo llama una 'espinas realista' le impide aceptar que la verdad pueda reducirse a la coherencia, o, en otros términos, que pueda reducirse a la aseverabilidad justificada. La mencionada 'espinas realista' queda recogida, para Habermas, en la idea de que "[m]ientras nuestras prácticas de justificación cambian con los estándares vigentes en cada caso, la «verdad» está ligada a una pretensión que *apunta más allá* de todas las evidencias potencialmente disponibles" (Habermas, 2002: 276). Necesita, entonces, una noción que no esté en contra de los conceptos antifundacionalista del conocimiento y holista de la justificación, y que, a la vez, haga justicia a la intuición realista.

En este sentido, puede afirmar aún que el concepto que anteriormente él mismo había adoptado de verdad no estaba totalmente errado, sino que era insuficiente. Esto es, daba en el punto central de la coherencia, ligaba de buena manera la verdad a los asuntos humanos de justificación, pero dejaba por fuera algo importante: la explicación de qué es lo que nos *autoriza* a tener como verdadero lo que se supone que ha sido justificado idealmente (Habermas, 2002: 278). Esa autorización, según lo que hemos afirmado anteriormente, tendrá que estar fuera de las prácticas mismas de justificación; es lo que queda recogido al decir que Habermas buscaría un concepto no epistémico de verdad. Así pues, no habría nada intrínseco a, o implícito en, las prácticas de justificación que explique esa autorización esencial al concepto de verdad.

El lugar en el que Habermas buscará lo que nos autoriza a saltar de las prácticas de justificación a la incondicionalidad de la verdad con respecto a cualquier evidencia y justificación potencialmente disponible estará relacionado con el campo de la acción. El argumento ofrecido por Habermas parte de la consideración de la diferencia entre discurso y acción. Para él,

el campo de la acción está regido por certezas. Así, cuando un individuo va a realizar una acción, ésta está guiada por certezas que no se ponen en duda, que son tomadas incondicionalmente como verdaderas. Si, por ejemplo, estoy a punto de cruzar un puente peatonal, tengo que dar por sentado que existe un puente (no es producto de mi imaginación), que fue construido de buena forma, por personal capacitado, que no sufre de graves fallas estructurales, etc. Si quisiera justificar todas estas suposiciones me vería envuelto en un largo y tedioso proceso; y difícilmente cruzaría el puente. De hecho, si estuviéramos pensando de tal manera antes de emprender cualquier acción, prácticamente no realizaríamos ninguna. Pero, por otra parte, esas certezas que guían la acción pueden ser problematizadas. (Puedo investigar, por ejemplo, quién construyó el puente, cuál es su experiencia, sus referencias académicas y demás; e incluso puedo discutir la existencia real del puente en un salón de filosofía. Pero sería mejor cruzarlo y ya.) Al ser problematizadas pasan al campo del discurso, el campo reflexivo, desligado de las presiones de la acción, en el que reina la justificación. En tal campo, dejan de ser certezas para tomarse como hipótesis y, tomadas así, evaluar razones a favor y en contra de ellas y tratar de disipar las dudas que suscitaron el paso de la acción al discurso.

Finalmente, el proceso se completa con el retorno de las certezas problematizadas al campo de la acción. Luego de un proceso justificatorio en el que tenemos en cuenta razones a favor y en contra, consideramos todas las objeciones que resulten pertinentes y estamos ciertamente seguros de que difícilmente habrá objeciones residuales que no hayamos considerado, la que fue tomada como hipótesis en el campo del discurso regresa, desproblematizada, como certeza, al campo de la acción a continuar cumpliendo su función de guía para la acción. De esta consideración de las creencias vistas en diferentes ámbitos (en la acción y el discurso) y su fluctuación entre ellos, Habermas espera sacar el carácter no contextual, incondicional, del predicado de verdad.

El argumento es tan sencillo como poderoso. La clave está en considerar que la 'eliminación' de inseguridades explica por qué *no tiene sentido* proseguir una argumentación cuando nos hemos convencido de que las objeciones contra la creencia en cuestión se han agotado (Habermas, 2002: 280). Visto el discurso, entonces, como el ámbito en el que se eliminan inseguridades (esto es, se evalúan certezas de acción devenidas problemáticas para desproblematizarlas y regresarlas al mundo de la acción), no hay objeto alguno en continuar la argumentación infinitamente cuando la función ya ha sido cumplida en la medida de lo posible. En cualquier caso, el carácter incondicional de la verdad no se debe, según esto, a las características mismas de la justificación y la argumentación. Son, más bien, las necesidades prácticas las que nos hacen salir del plano reflexivo de la justificación una vez lo

consideramos ⁶¹ agotado. De esta manera, las prácticas de justificación mismas no son lo que nos autoriza a sostener algo como incondicionalmente verdadero, sino la relación de estas prácticas con los contextos de acción, en los cuales es necesario tomar nuestras creencias como certezas (como incondicionalmente verdaderas).

La reacción más importante de Rorty ante estas líneas de Habermas queda recogida en su afirmación de que "[u]n discurso racional es apenas un contexto de acción más, en el cual una certeza [de acción] se pone de manifiesto" (Recogido en Brandon, 2000b: 57). Es decir, no hay una diferencia tajante entre discurso y acción, como quiere hacer ver Habermas. Sin embargo, no debemos tomar esto como la afirmación de que el discurso racional es una acción en el sentido mínimo de que requiere ciertos movimientos corporales para llevarse a cabo; no es un contexto de acción sólo por involucrar actos de habla. A pesar de que las palabras de Rorty parecen por momentos sugerir dicha interpretación, también es posible interpretarlas de un modo más caritativo.

Para entender el punto, debemos notar primero que Rorty no está afirmando que el discurso racional sea una acción, sino, más bien, que es un contexto de acción. Lo cual significa, o bien que él propicia acciones, que en él se dan acciones, o que está inmerso y relacionado con otras situaciones en las que se producen acciones. Así que no sucede, como pensaría Habermas, que al iniciar un discurso racional nos desliguemos totalmente del plano del actuar, para tomar una actitud reflexiva sobre lo dicho y luego devolver los resultados a aquel plano. Además, en el discurso entran en juego fines e intereses ampliamente diversos que lo afectan. El discurso no es nunca idealmente racional. Es racional en el sentido obvio en el que en él están en juego razones a favor y en contra de ciertas creencias, pero no lo es en el sentido habermasiano en el que sólo el logro del entendimiento cuenta, en el que las llamadas 'distorsiones de la comunicación' no están presentes, o en el que hay de entrada una situación de igualdad y ausencia de coerción de las partes involucradas. Y no es racional en este sentido porque, simplemente, un contexto de discurso tal no es un contexto de discurso humano. Las prácticas comunicativas y discursivas nos enfrentan siempre ante audiencias de las más diversas características, a situaciones en las que no podemos apartarnos de intereses que van más allá del mero logro del entendimiento, a interlocutores mejor y peor informados, y que tienen sus propias agendas. Pero, además, no es sólo que los discursos actuales, efectivos, no se guíen por el logro del entendimiento, aunque debieran hacerlo. Sucede, más bien, que una

⁶¹ Bien puede ser que ese plano no esté agotado; esto es, que aún queden objeciones residuales. Por eso es importante hablar de la *consideración* que nosotros tengamos de él, pues que lo *consideremos* bien servido (que consideremos que hemos agotado las justificaciones relevantes) es lo que termina empujándonos de nuevo a la práctica.

distinción entre un uso del lenguaje dirigido al entendimiento y uno empleado estratégicamente no es trazable. O por lo menos no es una distinción que añada algo más a la discusión que la distinción común entre ser sincero y ser deshonesto. ¡Claro que apreciamos más la sinceridad que la deshonestidad!, pero en el transcurso del diálogo estamos expuestos a esta última, sin que por ello deje de existir la comunicación y el diálogo. Es más, normalmente el diálogo mismo (además de los diversos contextos en los que él está enmarcado), y el rumbo que toma, nos permite, si somos suficientemente atentos, encontrar aquellos puntos en los que nuestro interlocutor no está siendo sincero; e igualmente se lo permite a nuestro interlocutor con respecto a nosotros.

Por otra parte, la caracterización de Habermas resulta altamente dudosa cuando afirma que en los contextos de acción precisamos de creencias que afirmamos incondicionalmente, de certezas. ¿Qué significa que sostengamos incondicionalmente esas creencias? No encuentro, al igual que Rorty, un sentido claro en el que se pueda afirmar que la acción necesita ese rasgo de incondicionalidad -de las creencias que la guían- que Habermas le atribuye. La razón que da Rorty tiene que ver con su concepción de lo que es una creencia: un hábito de acción. Aparte de afirmar que una creencia es un hábito de acción, ¿qué añadiría la consideración de una creencia como válida incondicionalmente a la pintura? Francamente, nada. Seguramente tomar como verdadera una creencia me comprometa a actuar de acuerdo con ella, pero no veo en qué momento eso implique que afirmo que su validez es incondicional, que trasciende todo contexto actual o posible.

Pero luego de prestar tanta atención a la labor crítica de Rorty, se pregunta uno qué de positivo tiene que ofrecer con respecto al tema de la verdad. Y la respuesta puede ser altamente desalentadora: no mucho. En su "Pragmatismo, Davidson y la verdad", Rorty distingue tres usos de la noción de verdad que parece aceptar. El primero es un uso como aval o apoyo. Según este uso, decir que 'p' es verdadera es decir que estoy de acuerdo con que 'p'; o, en otros términos, equivale simplemente a afirmar que 'p'. El segundo uso es el de advertencia, que, como se ha dicho, nos sirve para marcar el contraste que tradicionalmente se ha hecho entre verdad y justificación; o, en términos más propios de Rorty, para contrastar audiencias mejor informadas, audiencias futuras y demás, con otras audiencias (comparar mejores y más amplios contextos de justificación con otros contextos). El tercer uso es el de referencia divergente⁶², que sirve para decir cosas metalingüísticas de la forma "S es verdadera si y sólo si ---" (Rorty, 1996: 175).

⁶² Según la traducción de Jorge Vigil Rubio. "Disquotational use" es la expresión original.

Aun teniendo en cuenta estos usos, Rorty decide limitarse en su discusión con Habermas al uso de verdad como advertencia. Esta decisión muestra, en todo caso, su actitud ante el predicado de verdad: en líneas generales, se puede decir que, para Rorty, tal predicado no añade nada a la proposición o creencia que cualifica. En ese sentido, tanto el uso del predicado como aval, como su uso en términos tarskianos⁶³, resultan tan triviales que no es necesario detenerse en ellos. Por esta vía, Rorty diría que el gran mérito de la eliminación de las comillas es mantenernos en el ámbito del lenguaje, y no arrojarnos a una realidad desnuda no interpretada lingüísticamente; nada más. Dado esto, Rorty considera, por una parte, que no es necesario tener teoría alguna acerca de la verdad. Por la otra, resaltando la importancia del lenguaje para los asuntos humanos y su especial relación con la práctica de ofrecer justificaciones, asumirá que todo lo que interesa a la hora de evaluar la verdad de una proposición o creencia es evaluar las justificaciones que a favor de ellas se dan. En este sentido, y sólo en este sentido, Rorty afirmará que puede equipararse verdad y justificación.

No obstante, tal equiparación no equivale a haber ofrecido una definición de la verdad, esto es algo que a Rorty poco o nada le interesa. Si hubiera que ubicarlo en alguna posición frente a las investigaciones que se centran en la verdad, habría que decir que su empresa no es una definitoria, una que ofrece una teoría de la verdad, sino una que se basa en los criterios para evaluarla. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este capítulo, la decisión de no intentar definir la verdad responde al impulso anti-esencialista que considera que allí no hay algo que sea definible con independencia de los deseos, creencias y prácticas humanas. En otros términos, teniendo en cuenta la máxima que guía al pragmatista, la supuesta diferencia que hay entre verdad (como algo incondicionado) y justificación (como condicionada) no marca diferencia alguna en la labor de evaluar la verdad, ahora mismo, de una creencia; así que tampoco debe marcar alguna diferencia filosófica.

3.8. Explicitando lo implícito

Las diversas entonaciones de la discusión acerca de la noción de verdad y su utilidad en la construcción de una política democrática que hemos venido abordando nos dejan ante el siguiente panorama. En primer lugar, encontramos una crítica a la noción de la verdad como un fin, meta u objetivo. La idea básica que está encarnada en esta crítica es que un objetivo sólo puede ser algo que podamos reconocer una vez obtenido. Según eso la Verdad, tal como ha sido concebida en la tradición filosófica, no puede ser

⁶³ De referencia divergente.

tenida como una meta. La crítica aplica especialmente a la concepción de la verdad como correspondencia. Cuando se piensa en proposiciones o creencias que se corresponden con la forma en la que el mundo es independientemente de nuestras descripciones no hay forma de corroborar la verdad de esas proposiciones o creencias. Esas creencias acerca del mundo (o de lo que sea) sólo pueden confrontarse, y justificarse también, con otras creencias; pero nunca con algo como el mundo desnudo, no interpretado lingüísticamente -el mundo tal y como es en sí. Ahora bien, lo que hace imposible, bajo esta forma de concebir la verdad, que podamos corroborar la verdad de una creencia es la incondicionalidad del mundo objetivo con respecto a nuestras descripciones. Se piensa que el mundo es así o asá independientemente de cómo lo describamos. Un tipo de incondicionalidad de esa clase queda recogida igualmente en la versión que Habermas defiende de la verdad, pues, según él, al reclamar verdad para una creencia estamos reclamando validez incondicional para ella. Esto es, reclamamos que sea válida no sólo aquí y ahora, o para este grupo de personas, o para cierta audiencia, sino para cualquier audiencia posible. Reclamamos una validez que no sea condicionalmente humana. Y en ese sentido la crítica se hace extensiva a Habermas, a pesar de que su versión de la verdad no sea correspondentista.

En segundo lugar, estamos ante la crítica a la diferencia filosófica entre verdad y justificación. Si lo que hacemos al evaluar la verdad de una creencia no es más que evaluar las razones que tenemos para sostenerla -esto es, evaluar su justificación-, piensa Rorty que no deberíamos postular alguna diferencia filosófica entre los dos conceptos. En especial, la diferencia que se basa en sus rasgos de incondicionalidad contextual y condicionalidad contextual, respectivamente.

Las dos críticas pueden ser atacadas simultáneamente apelando a una versión de la noción de verdad como una idea regulativa. Sin embargo, me parece que ejecutar tal ataque nos lleva a confundir los puntos importantes que cada crítica tiene por separado. Cuando apelamos a la verdad como una idea regulativa, como el punto al que se dirigen nuestros diálogos (nuestras investigaciones, nuestras prácticas discursivas), estamos ofreciendo un punto final inalcanzable pero que orienta efectivamente nuestras prácticas. Así pues, se muestra como una meta que tiene relevancia práctica al afectar el curso que un diálogo tome de una u otra forma. Pero viendo las cosas con un poco más de detalle, con respecto a la primera crítica no se ha dicho nada. El punto importante de ella es sugerirnos que aquello que no puede ser reconocido una vez alcanzado no puede ser una meta. Pues bien, la verdad como un ideal regulativo es algo que ni siquiera puede ser alcanzado. He ahí la gracia de que sea un ideal. Si no puede ser alcanzado, mucho menos podrá ser reconocido una vez alcanzado. Por otra parte, la segunda crítica tampoco es tocada en su núcleo. El punto

importante de esta crítica es que la diferencia filosófica entre verdad y justificación no representa ninguna diferencia práctica a la hora de evaluar la verdad de una creencia en disputa. Apelar a ideas regulativas nos deja ver que ellas pueden marcar una diferencia práctica, pero con respecto a la prosecución de una conversación, a la alteración de los métodos investigativos y cosas por el estilo. No obstante, aun pensando la verdad como un ideal regulativo, ella no nos ofrece ningún punto para evaluar ahora mismo la verdad de una creencia; al evaluar esto seguiremos apegándonos a las justificaciones de las que dispongamos.

El ataque que apela a la noción de idea regulativa, entonces, sólo parece efectivo mediante la confusión de las dos críticas rortianas. De un lado, nos ofrece algo que parece una meta, pero que no puede ser reconocida como tal. Del otro, sugiere una diferencia práctica, pero ella no resulta relevante para la evaluación de la verdad de una creencia.

Con todo, la crítica sí deja en el aire una idea que puede tenerse como valiosa. Aunque no sugiera una diferencia práctica con respecto a la evaluación de la verdad, sí ofrece una diferencia dialógica que no pareciera tenerse cuando se igualan verdad y justificación. Esto es, cuando lo único que nos interesa es lograr justificar de buena manera nuestras creencias, parece que ya no tenemos razones para continuar un diálogo una vez que hemos alcanzado lo que consideramos buenas justificaciones. Si la idea del diálogo era llegar a buenas justificaciones, una vez cumplida esa meta, ¿para qué seguir dialogando? La noción de verdad vendría a responder la pregunta. Aunque hayamos llegado a lo que consideramos buenas justificaciones en cierto contexto, todavía vale la pena continuar el diálogo para seguir acercándonos a lo incondicional, al ideal que representa la verdad misma. Tal vez hallemos algo más allá de lo que ahora mismo consideramos bien justificado.

Dado esto, el proyecto de Rorty de sustituir aquel deseo universal de verdad que, se supone, guía las conversaciones por un deseo de justificación parece fallar en tanto que, de cierta forma, nos expone al fin de la conversación, al punto en el que nos sentimos satisfechos con una u otra justificación y no sentimos la necesidad de continuar dialogando. Es ante estas dudas que la única diferencia que Rorty ve entre verdad y justificación -la diferencia recogida en el uso de advertencia del predicado de verdad- adquiere su justa relevancia. Es precisamente esa diferencia a la que se quiere apuntar con la incondicionalidad (e idealidad) de la verdad. En tanto ella está más allá de las justificaciones actuales, y posibles, diría el crítico de Rorty, explica muy bien por qué continuar dialogando. Esto, traducido a términos rortianos, quiere decir que la verdad, en su uso de advertencia, representa la reserva de que nuestras creencias pueden parecernos muy bien justificadas pero mostrarse, en un futuro, como falsas.

De acuerdo con esto, Rorty no estaría en desacuerdo con reservar al menos ese uso a la verdad: el uso que responde a la crítica según la cual la mera justificación no explica por qué deberíamos seguir dialogando. Pero, a pesar de no estar en desacuerdo, Rorty preferiría hablar en otros términos. Preferiría, para ser precisos, caracterizar esa diferencia como una diferencia entre contextos de justificación, entre audiencias pasadas y audiencias futuras, entre audiencias peor informadas y audiencias mejor informadas. Esa preferencia responde, obviamente, al intento de dejar de lado el rasgo incondicional que suponemos a la verdad. A la final, la diferencia, dada en términos de contextos de justificación, sigue apuntando a la condicionalidad de las justificaciones y, por tanto, a la condicionalidad de la evaluación de la verdad de las creencias.

Este intento por aceptar la contingencia, la condicionalidad, y aferrarse a ellas en detrimento de la incondicionalidad es, precisamente, el que subyace a toda la discusión. Quisiera resumirlo en una especie de eslogan: "Quien vea a hablarnos de que posee la verdad debe ser mirado con sospecha; la sospecha con la que miraríamos a un posible autoritarista". El eslogan resalta un punto que no se ha hecho explícito hasta el momento. No se ha hecho explícito en una discusión que se ha trazado desde un plano principalmente teórico, con la consideración de ciertas concepciones de la verdad, de argumentos en contra y a favor de ellas y de su relevancia para la política democrática. Pero ahora lo que sale a la luz no es precisamente un argumento, sino una recomendación basada mayoritariamente en amargas experiencias del pasado.

Si se piensa en la noción de verdad ligada a otras nociones como la de objetividad de un mundo independiente en su ser mismo de las descripciones e intereses humanos, o la de incondicionalidad contextual, se verá en la primera noción una autoridad. Ya sea la autoridad epistémica que nos da el punto de elección entre teorías, o la autoridad que guía toda investigación (en tanto que ella es su meta), o la autoridad moral que debe ser guía de nuestra acción. Es decir, el discurso tradicional acerca de la verdad nos brinda la posibilidad de tener criterios claros para tomar decisiones en una gran cantidad de ámbitos. Determinar, por ejemplo, si es verdad que la religión es perjudicial para los asuntos públicos, o si es mejor un gobierno tiránico que uno democrático, o si las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres, puede ayudarnos a determinar, en buena medida, el rumbo que tomarán nuestras comunidades. (Si resulta que las mujeres son inferiores a los hombres tal vez decidamos dejar de tenerlas en cuenta en la elección de un gobierno, como lo hiciéramos hace no tantos años, por ejemplo.) Puesto así el asunto, tal vez no parezca haber nada de problemático.

Pero el que resulte o no problemático, depende enteramente de la forma en que pensemos acerca de la determinación de la verdad de esas cuestiones, y acerca de lo que allí sea la verdad. Si hablamos en términos de justificación, y lo único que buscamos con nuestros diálogos es justificar nuestras creencias o, más bien, llegar a creencias para las que tengamos buenas justificaciones, es claro que el deseo de justificación puede ser una buena herramienta para el logro de una política democrática. Pero si pensamos en la verdad incondicional, a-contextual, la verdad última, el panorama se oscurece paulatinamente. Y se oscurece porque la verdad puede usarse como elemento autoritario. Basta pensar, por ejemplo, en líderes políticos, o personas con gran influencia, que crean tener la Verdad acerca de lo que resultaría mejor para una sociedad. Por un lado, se sentirán legitimados para actuar de conformidad con eso que creen, aunque hacerlo implique pasar por encima de los intereses de las demás personas de la comunidad, cerrar los ámbitos de diálogo y simplemente ejecutar su voluntad (guiada por la Verdad). Por otro lado, pueden sentir que no necesitan justificar las creencias que tienen ante los demás; al fin y al cabo es la Verdad la que está hablando, y no hay justificación que pueda con ella. Piénsese en aquel político imaginario que considera que las mujeres son inferiores, que deben dedicarse a asuntos del hogar únicamente; que ve el homosexualismo masculino como una aberración excremental, pero no igualmente al femenino, pues es un homosexualismo inerte, tan insignificante como las mujeres mismas. Una persona imaginaria como aquella considerará que sus creencias son verdaderas, sin importar las razones que sus compañeros de conversación tengan que ofrecerle; tal vez piense que ellos están locos, son irracionales, o simplemente son ignorantes acerca de cómo son las cosas: será mejor enseñarles, comunicarles cómo son ellas. Denle, además, un poco de poder sobre las decisiones que afectan a la comunidad y terminará imponiendo sus opiniones, promoviendo políticas que excluyan a las mujeres y a los homosexuales, sacándolos sistemáticamente de contextos comunicativos (y de otros contextos de acción) en los que sus opiniones pudieran ser tenidas en cuenta.

Un peligro tal es el que trae consigo la noción de verdad incondicional. No quiere decir esto que todo el que piense que sus creencias son verdaderas se comportará como un autoritarista. Tampoco que, en ámbitos no filosóficos, deba eliminarse el discurso que acude a la noción de verdad. En realidad, sin la complejidad filosófica que surge de las largas discusiones acerca de la verdad, tal peligro sería más difícil de concebir. Y la comunicación entre la mayoría de las personas, afortunadamente, no tiene que ver mucho con la noción filosóficamente cargada de la verdad. Aun así, la filosofía puede ejercer una influencia lenta, como la que ejerce toda disciplina mayormente académica, en la forma de pensar de las personas. La idea de dejar atrás el concepto filosófico de verdad que se ha venido manejando (en realidad, dejar atrás sus connotaciones incondicionales, de

extrañeza ante toda opinión humana), constituye un intento por evitar los peligros que ese concepto puede traer. No quisiéramos presenciar una nueva versión de los campos de concentración.

Además, el esfuerzo por quedarnos en el campo de la justificación sí que aplica para cualquier contexto comunicativo cotidiano. Debemos esforzarnos por dar y encontrar nuestras mejores razones, y hacer que los demás den y encuentren las suyas. Debemos tratar de dejar de lado todo dogmatismo y estar dispuestos a revisar nuestras creencias, hasta las que consideramos más básicas. Frente el personaje que dice tener la Verdad y es sordo ante nuestras justificaciones de por qué está errado, debemos trabajar por hallar, incesantemente, las formas para lograr que busque y ofrezca justificaciones. La Verdad -metafísicamente pesada- es, en el peor de los casos, el mayor obstáculo para realizar una comunidad inclusivista. Quien dice estar en lo cierto incondicionalmente (tener la Verdad) no está dispuesto a conversar, a escuchar razones y, posiblemente, no conciba como posible un eventual cambio de opinión. Quien dice que es cierto que los ateos son las peores personas del mundo, puede estar dispuesto a excluirlos de toda comunidad, o a eliminarlos.

Hay que tener, en cualquier caso, cuidado con lo que se está afirmando. No se está diciendo que un discurso sobre la verdad traiga inevitablemente la exclusión. Habermas mismo es un ejemplo de que ello no es así. A pesar de tener un discurso en defensa de la verdad incondicional está a favor del proyecto incluyente y se esfuerza por lograrlo, por escuchar a sus oponentes, por darles la razón si los argumentos así lo indican. Lo que aquí se está haciendo es llamar la atención sobre el intransigente acerca de verdades específicas, acerca de verdades partiendo de las cuales se pueda propiciar la exclusión. Pero esto no aplica sólo al extremo del nazi. Aplica a cualquier persona que por estar tan seguro de lo que cree (al punto de creer que es válido incondicionalmente), no está dispuesto, por principio, a dialogar; y tampoco está dispuesto, así acepte dialogar, a cambiar de opinión. Éste es un llamado de atención sobre el rasgo autoritario del concepto de verdad (o quizá sea mejor llamarlo su 'uso autoritario'), recordando que el autoritarismo nos ha dejado históricamente penosas experiencias, experiencias que no quisiéramos repetir (dictaduras, genocidios, limitación de derechos, por nombrar algunas).

4. Conclusiones

Diálogo e inclusión

La imagen del diálogo que nos queda después de las consideraciones hechas por Habermas es una que lo muestra como el lugar que *per se* propicia la inclusión. Las razones para sostener esa imagen pasan por el reconocimiento de una normatividad que viene aneja a los procesos dialógicos y que, de cierta forma, se impone a quienes esperan dialogar. Esa normatividad muestra al espacio del diálogo como uno en el que se conjugan especialmente bien los valores de la libertad y de la igualdad. Igualdad en tanto que las intervenciones de los participantes del diálogo tienen el mismo peso. Esto es, cualquier aporte que un individuo tenga que hacer al tema del diálogo será tenido en cuenta por igual. Pero, ser tenido en cuenta significa sólo que será evaluado de la misma manera que los demás aportes que puedan estar en disputa. La evaluación de los aportes, por su parte, se atiene a la consideración de las razones que hay a favor y en contra de ellos; lo cual implica, en cualquier caso, que ningún aspecto no argumentativo (o que quede fuera del campo de las justificaciones) podrá influir en las cargas que afectan la balanza evaluativa. Este asunto es el que, precisamente, apunta, por otra parte, al aspecto de libertad en el diálogo. El asentimiento de unos y otros participantes no podrá estar sujeto a coerción externa alguna. Si se puede decir que dicho asentimiento, o el consenso al que el diálogo -en la versión habermasiana- espera llegar, está coaccionado por algo, lo estará por las mejores razones; lo cual, en últimas, es una coerción interna al diálogo, se desprende de él mismo. En este sentido, ningún ejercicio de poder, ni consideraciones autoritarias, ni opiniones que provengan de alguien que esté mejor ubicado en alguna jerarquía social, podrá ser lo que determine el consenso dialógico. O, en otras palabras, nada de eso podrá dar un buen final a un intercambio dialógico.

En suma, del lado de la igualdad, el diálogo presupone una simetría de los puntos de vista que están en juego: ninguno de ellos es privilegiado de entrada, sino que todos tienen igual valor; esto es, son tenidos igualmente en cuenta, son evaluados con respecto a los mismos estándares justificativos. Según estas consideraciones, diremos que los participantes en el diálogo, en la versión habermasiana, están en una posición simétrica unos con respecto a otros. Ninguno se ubica unos escalones arriba o debajo de los demás por las diferencias que lo distinguen de ellos (ser el presidente de un partido político, pertenecer a una comunidad indígena, ser un homosexual o ser un nazi). Es decir, ningún individuo representa una autoridad que pueda, asimétricamente, determinar el resultado del diálogo, que pueda determinar cuál posición, al final, resultará favorecida.

Esa misma característica del diálogo apunta al aspecto de la libertad. En estos términos, los participantes de un diálogo (en lo que tiene que ver con el asentimiento que den a las posiciones en disputa) están libres de cualquier coerción que pueda ser ejercida por algún tipo de autoridad (humana o no). Eso por el lado negativo de la libertad; todos se suponen libres de coerción. Pero, del lado positivo, cabe decir que cada individuo es libre para expresar sus puntos de vista y argumentar de la forma que crea pertinente, sin importar lo disparatada que su posición pueda sonar a los oídos de los demás participantes. Es más, la determinación de qué tan disparatada es una opinión tendría que ser, cuando menos, un resultado provisional del diálogo, y no un juicio anterior al ejercicio dialógico que sirva como punto de inicio para dejar de lado la opinión en cuestión.

Por su parte, para Rorty las características del diálogo que coincide con Habermas en resaltar (los aspectos de inclusión, igualdad y libertad) no vienen precisamente, por así decir, construidas internamente al diálogo. Más bien, habrá que añadir algo a éste para poder asegurar esos rasgos tan deseables. En primer lugar, Rorty consideraría ingenuo pensar que el solo hecho de entrar en interacciones dialógicas nos sumerja en contextos simétricos, en los que todos los puntos de vista estén en posición de igualdad. Piénsese por ejemplo en el judío que trata de convencer a una junta médica de lo inapropiado de someter a sus pacientes a transfusiones sanguíneas basado en sus creencias religiosas. Los médicos, y también algún observador neutral del diálogo, no podrían menos que considerar fuera de lugar el punto de vista del judío. A pesar de que él insista en defender su posición, la mejor alternativa para la junta médica es apartar de tajo las consideraciones religiosas, puesto que 'no vienen al caso'. La situación se puede extender a una buena cantidad de contextos dialógicos. No es infrecuente encontrar contextos en los que hay opiniones que, de entrada, tendrán más valor que otras, o que serán especialmente consideradas debido a su procedencia.

Esto último tiene que ver, en segundo lugar, con el reconocimiento de que en los diálogos hay muchas variables que están en juego. Para decirlo en un par de palabras: es prácticamente imposible apartar, en el diálogo, los intereses de los participantes, así como la influencia y el poder que puedan ejercer por sus contingencias. Es evidente que, por ejemplo, es más fácil para un senador de la República 'imponer' sus opiniones a ciudadanos del común con los que dialoga debido a su posición y a la presión que otros participantes, u observadores, del diálogo puedan ejercer a favor del honorable. Así las cosas, la ausencia de coerción puede ser un bello ideal, pero extraño y difícil de alcanzar. La coerción es fácilmente propiciada en un diálogo por los participantes que en él ostentan algún estatus social privilegiado, desde el cual es fácil ejercer presiones que alteren las decisiones tomadas sin observancia de los argumentos. En casos extremos, la presión puede ser física.

Pero, según lo dicho, pareciera que Rorty, con su descripción de los diálogos efectivos, está, más bien, aceptando la exclusión que ellos pueden propiciar. O está aceptando que los contextos de diálogo no son necesariamente contextos en los que se expresan paradigmáticamente la libertad y la igualdad. Al aceptar que en un diálogo lo único que cuenta no son los argumentos, está dejando de lado las características que, supone uno, lo animan a ser un conversacionalista, alguien interesado en el diálogo continuado. Ante contextos de diálogo como el de nuestro senador imaginario, Habermas tendría que negar que allí hay un verdadero diálogo pues no se cumplen sus presupuestos, dejando de lado una intuición que nos dice que las partes sí están dialogando. Claro está, también podría decir que la interacción que se presenta no es comunicativa (y tratar de trazar una distinción netamente teórica entre acción comunicativa y diálogo ⁶⁴), apelando a su distinción entre orientación al éxito y orientación al entendimiento. En todo caso, según lo veo, esto es sólo otra forma de decir que allí no hay diálogo genuino. Por otra parte, ante el mismo contexto, Rorty aceptaría que sigue habiendo diálogo aun cuando en él estén involucrados intereses particulares y elementos extra-argumentativos que puedan afectar el acuerdo, dejando de lado cualquier supuesta distinción entre orientación al éxito y orientación al entendimiento, entre interacciones estratégicas e interacciones comunicativas. Pero con ello parecería dejar de lado la inclusión que pretende para el diálogo.

¿Por cuál lectura deberíamos decidirnos? Mi opinión es que es mejor ser rortiano que habermasiano al respecto. Es decir, es mejor aceptar en nuestra imagen del diálogo la complejidad que agregan los elementos extra-argumentativos en vez de negar que

⁶⁴ Una distinción de este talante, he tratado de mostrar a lo largo de esta tesis, sería cuando menos inconveniente, pues hace inaplicable el modelo teórico a las interacciones reales mediadas por el lenguaje; o sería, en el peor de los casos, sencillamente irrelevante.

haya un diálogo genuino una vez que encontramos esos elementos en un contexto dialógico dado. En las líneas que siguen trataré de mostrar, en parte a modo de resumen, las razones que motivan esa decisión.

Permítaseme caracterizar la situación del siguiente modo. Habermas, al situar las simetrías, la igualdad y la libertad, como supuestos inevitables del diálogo puede situarnos ante lo que llamaré un 'quietismo ciego'. La recomendación habermasiana, en estos términos, es: "usted encárguese de dialogar, la inclusión no tendrá más opción que aparecer". Es decir, la recomendación es que dialoguemos porque al involucrarnos en diálogos nos estamos involucrando, *ipso facto*, en contextos inclusivos. Pero eso equivale a negar los diferentes factores extra-argumentativos que, de hecho, afectan las interacciones dialógicas. Factores que resultan sumamente difíciles de aislar, y que pueden ser precisamente los enemigos de la inclusión. Hablo de un quietismo, entonces, porque no nos convoca a hacer algo más por la inclusión que dialogar, ajustarnos a las normas vigentes que rigen un diálogo y tratar de llegar a acuerdos ciñiéndonos a ellas. De lo demás se encargará el diálogo mismo. Hablo de 'ciego' porque, según eso, la actitud está guiada por una confianza irrestricta en el diálogo, por una fe ciega en él. De nuevo, "usted encárguese de dialogar, que del resto el todopoderoso diálogo se ocupará".

En cambio, Rorty maneja una tensión acaso más interesante. Nos dice algo como: "reconozcamos que hay una gran diversidad de factores -que no se agotan en la argumentación-, que afectan el curso y resultado de un diálogo. Pero, precisamente por eso, no podemos recostarnos y pensar que el trabajo inclusivo lo hará el diálogo mismo. Esforcémonos, entonces, por propiciar contextos simétricos, de igualdad, en los que el diálogo pueda llegar a generar inclusión". Puesta así, la discusión se reduce a la disyuntiva entre la aceptación de unas simetrías *dadas* de antemano, sacadas a la luz por el diálogo mismo, y la iniciativa que nos empuja a la *creación* de simetrías (o situaciones simétricas) allí donde es evidente que no existen. Una disyunción en términos de quietismo o activismo. La tensión que maneja Rorty se da, así, entre una aceptación que considero totalmente sensata y una propuesta que invita a cambiar eso que ha sido aceptado. Aceptemos que el diálogo puede generar exclusión debido a todos los factores que lo afectan de una u otra forma, pero trabajemos por construir las condiciones en las que el diálogo podría ser provechoso, podría ser incluyente. SI usted quiere, trabajemos por construir las condiciones en las que el ideal habermasiano (de una inclusión que inevitablemente venga adherida al diálogo) funcione. En breve volveré a esta idea. Por ahora quisiera recoger algunos resultados de los capítulos precedentes.

La discusión que gira en torno a la relación entre las nociones de verdad y justificación puede apuntar en dos direcciones. Por una parte, ella mostraría que, a pesar de que cuando estamos evaluando

la verdad de una creencia, posición o proposición, lo que solemos hacer es concentrarnos en evaluar las razones que la justifican, hay algo que no queda capturado por ese proceso: cuando nos referimos a la verdad pensamos en su incondicionalidad. Así que la verdad que suponemos para una creencia o para un punto de vista dado no debería estar condicionada, por ejemplo, por las justificaciones que en cada caso se ofrecen para ella. Esta idea queda recogida en la afirmación de que una creencia muy bien justificada podría, a la larga, ser falsa⁶⁵. (E, igualmente, una creencia que parece estar nada o muy mal justificada, podría mostrarse como verdadera⁶⁶). Según esta dirección, aunque existe una relación interna entre verdad y justificación -de modo que normalmente una buena justificación apunta a la verdad-, existe igualmente una brecha que las separa. Tal brecha refleja la distinción misma entre condicionalidad e incondicionalidad.

Pero, por otra parte, la discusión del capítulo precedente apuntaría a que la diferencia mencionada es del todo irrelevante: siempre que queremos evaluar la verdad de una creencia nos enfocamos en la evaluación de su justificación, así que verdad y justificación coinciden. El riesgo de esta interpretación, no obstante, es que no parece hacer justicia a la intuición ordinaria que nos dice que incluso las creencias mejor justificadas pueden ser falsas y dejarnos con una versión de la verdad como consenso⁶⁷ que no muchos estamos dispuestos a aceptar. Si todos concordamos en que cierta creencia está bien justificada y, por tanto, es verdadera, ella será verdadera. En cualquier caso, la forma de hacer frente a ese riesgo se vale de una redescrición de la

⁶⁵ Retrospectivamente puede pensarse en el caso de una persona que vive en el siglo X y cree que la tierra es plana. De acuerdo con la evidencia con la que contaba en su contexto y con los estándares argumentativos de su tiempo, tal creencia podía contar como justificada. No obstante, la creencia es falsa.

⁶⁶ Aunque a primera vista pudiera parecer que este caso es más extremo, basta con recordar la condicionalidad de la justificación para mostrar que no lo es. Debido a que la justificación de una creencia siempre depende de las razones formuladas en un contexto específico de discusión, o las tenidas en cuenta por la persona que sostiene la creencia, el hecho de que alguien tenga una creencia verdadera que ha justificado de una forma poco apropiada sirve como ejemplo de una creencia muy mal justificada que es, no obstante, verdadera. Imaginemos el caso de un antiguo estudiante de la Universidad Nacional de Colombia que se encuentra fuera del país. Un día llama a su hermana menor para advertirle que es mejor que no vaya a la Universidad ese día porque hay protestas violentas. Sin embargo, el ex estudiante no se ha enterado de ello ni por la lectura de un periódico, ni por haber visto algún informe en televisión, ni por un mensaje de un antiguo compañero; lo ha soñado. La hermana, al escuchar la justificación de la creencia de su hermano (la creencia de que hay protestas violentas en la Universidad), desecha la información por estar basada en tan pobre justificación y decide ir a la institución. Allí se encuentra con que sí hay protestas. La creencia en cuestión, aun estando terriblemente justificada, es verdadera.

⁶⁷ O, peor aún, como coherencia.

intuición mencionada en términos únicamente de justificación. Así, la idea de que una creencia muy bien justificada pueda mostrarse como falsa equivale a la idea según la cual la interacción con nuevas audiencias, el hallazgo de nueva información, la invención de nuevas formas de justificar, puede traer siempre justificaciones nuevas que nos hagan pensar que las antiguas no eran tan buenas. Es decir, el contraste se establece, no entre verdad y justificación, sino entre diferentes contextos de justificación, entre sociedades peor y mejor informadas, entre audiencias más pequeñas (que, a la vez, podrían ser menos incluyentes) y audiencias más amplias; o, en términos de Rorty, entre audiencias pasadas y audiencias futuras. Decir, entonces, que una creencia que asumimos que está muy bien justificada podría ser falsa, equivale a decir que siempre existe la posibilidad de que hallemos nuevas y mejores justificaciones con las cuales contrastarla.

¿Cuál dirección deberíamos seguir? He intentado argumentar que la segunda. La razón, brevemente, es que la primera interpretación nos expone ante un posible autoritarismo del todo indeseable, mientras que la segunda no. El riesgo autoritario proviene, como ha de ser claro, del rasgo incondicional que se otorga a la verdad; rasgo que marca la brecha que, argumentan algunos, existe entre verdad y justificación.

En especial, cuando afirmamos que una creencia es verdadera incondicionalmente, estamos implicando con ello que la creencia es verdadera no sólo aquí y ahora, ante tales y cuales personas, y dadas éstas y otras justificaciones, sino también en cualquier lugar y momento, ante cualquier audiencia posible, e independientemente de las razones que estén a nuestra disposición ahora mismo para ser ofrecidas como sustento. Ahora bien, afirmar todo esto puede movernos a adoptar una actitud que ningún bien le hace al diálogo. Dicha actitud consiste en ser intransigente ante las razones que nos presentan nuestros compañeros conversacionales aquí y ahora. Hablo de intransigencia en el sencillo sentido en que una persona, que asegura que sus creencias son incondicionalmente verdaderas, puede no estar dispuesta a cambiar de opinión llegado el caso; es decir, aun ante un gran arsenal de razones que apuntan en dirección a la falsedad de sus creencias, puede mostrarse reticente a abandonarlas.

Debido a que, podría pensar dicha persona, hay una brecha que separa la justificación de la verdad, y dada la convicción incondicional en la verdad de sus creencias, él puede sostener que ellas siguen siendo verdaderas, *per sæcula sæculorum*, incluso frente a las que nos parecen unas muy buenas justificaciones de porqué son falsas. La separación entre las nociones de verdad y justificación lo autoriza en su decisión. Y, sin embargo, nos parece que esa actitud ante un diálogo es sumamente perjudicial para el diálogo mismo. En efecto, no esperamos que un buen diálogo, un diálogo fructífero, sea uno en el que las partes (o

una de ellas) no estén dispuestas a una revisión argumentativa de sus posturas y, llegado el caso, a cambiarlas debido a dicha revisión. De hecho, solemos hablar de diálogos entre sordos en casos en los cuales las dos partes tienen esa misma actitud reticente, e inmotivada, ante los argumentos del otro; y con ellos queremos decir que las partes no están dialogando. La actitud que hemos resaltado es, por consiguiente, un bloqueador de diálogos. Es sumamente problemático, para quienes sostienen que el diálogo está orientado hacia la verdad incondicional, que sea precisamente esa verdad la que trunque el diálogo mismo.

Lo dicho no muestra, en todo caso, el riesgo autoritario al que queremos referirnos. Sólo muestra, por ahora, que la apelación a la incondicionalidad de la verdad puede ser un bloqueador conversacional. Pero, por otra parte, debemos considerar la actitud más radical que puede derivarse de la creencia en la incondicionalidad de la verdad. Sostener que nuestras creencias son incondicionalmente verdaderas y cerrarnos a la posibilidad de un diálogo, llamémosle, genuino, si bien es indeseable, puede parecer tolerable. Lo que no resulta tolerable es que una persona de ese tipo pretenda imponernos sus creencias (o imponer formas de acción guiadas por sus creencias) evitando las vías argumentativas.

Parte de la decisión de llamar política democrática a un proyecto incluyente (mediado por el diálogo), se basa en que el nombre recoge rasgos que uno piensa esenciales a la democracia. Para mencionar sólo uno, tengamos en mente la idea de participación. En una democracia se espera que los individuos de la sociedad participen, de una u otra forma, en la toma de decisiones que los afectarán en algún modo. Este rasgo también queda recogido por el proyecto incluyente. Al dialogar, esperamos que nuestras creencias y razones sean tenidas en cuenta en la toma de decisiones⁶⁸. Ahora bien, la actitud de quien quiere imponer sus creencias (verdaderas e incondicionales), pasa por encima de este requisito mínimo que debe cumplir un diálogo incluyente. Si una actitud de ese tipo puede ser incentivada por la idea de que la noción de verdad hace referencia inevitablemente a su incondicionalidad, no podemos menos que ver con sospecha dicho rasgo incondicional.

Para ilustrar el punto podríamos pensar en el caso de una persona que tiene cierto estatus que le permite inferir directamente en la toma de decisiones acerca de normas que han de guiar las acciones de ciertos ciudadanos. Esta persona está convencida de que la homosexualidad es una aberración anti-natural, y no está dispuesta a dejar que el matrimonio -la base de la familia y, por tanto, la base de la sociedad- sea permitido para las parejas homosexuales.

⁶⁸ Obviamente, no sólo en la toma de decisiones acerca de qué creer. También, claramente, en la toma de decisiones acerca de cómo actuar, o acerca de lineamientos generales que rijan las políticas de un gobierno, por ejemplo.

Permitirlo, piensa, sería destruir las bases mismas de la sociedad. Bien podría ser que decida intentar persuadir a los demás de que el homosexualismo es una aberración y de que no debería permitirse el matrimonio entre parejas homosexuales. Pero ella está convencida de que el homosexualismo es una aberración independientemente de que muchas personas de su sociedad piensen que no lo es, e independientemente de que unos países hayan decidido, por muy buenas razones, aprobar el matrimonio entre parejas homosexuales. En suma, está convencida de la incondicionalidad de su creencia. Sería, piensa, una pérdida de tiempo intentar argumentar ante su sociedad a favor de su posición; también sería innecesario, si su creencia es verdadera, no importa que logre o no convencer a los demás de que lo es. Decide hacer uso de sus atribuciones e imponer sanciones a las personas que unan en matrimonio, legalmente, a parejas homosexuales. Por otra parte, hace lo posible para evitar que le sea prestada atención a las demandas de la comunidad homosexual. Con sus decisiones genera exclusión.

Pero la cuestión, hay que recalcarlo, no tiene que ver únicamente con los resultados. Tiene que ver con la actitud misma que podría derivarse de la incondicionalidad de la verdad. En este sentido, afirmo que es igualmente reprochable quien, por decirlo de alguna manera, impone la inclusión. Piénsese en una historia similar a la anterior, sólo que ahora nuestro personaje cree firmemente que las parejas homosexuales deben tener los mismos derechos civiles que las parejas heterosexuales. Sin entrar en ninguna discusión argumentativa se las arregla para permitir el matrimonio entre dichas parejas. Asimismo, garantiza que ellas puedan mostrar sus puntos de vista públicamente y participar activamente en la toma de decisiones que las afectan y que afectan a los demás miembros de la sociedad. El hecho de que nuestro personaje se niegue a un debate abierto, y simplemente imponga algún tipo de decisiones (sea que ellas generen exclusión o no) haciendo uso de su posición privilegiada en la sociedad, es, por sí mismo, reprochable. Y en esa medida, insisto, debemos ver con suma sospecha el rasgo incondicional de la verdad.

La idea es, entonces, que la verdad siempre venga acompañada de la justificación. Que la persona que cree tener la verdad absoluta nunca se niegue a ofrecernos sus justificaciones y esté dispuesta, llegado el caso, a alterar su punto de vista debido a las justificaciones que le demos, o debido a las justificaciones que surjan del intercambio dialógico imprevistamente. Iguales demandas tendrá que hacernos esa persona a nosotros. Podría decir el habermasiano, según esto, que la cuestión es sólo de énfasis. Allí donde él pone el énfasis en la brecha entre verdad y justificación, nosotros la ponemos en su relación. Pero, afirmaríamos, él nunca ha negado dicha relación, y siendo la cuestión de énfasis, bastaría con que al participar en interacciones dialógicas siempre estemos atentos a la relación; que siempre estemos pidiendo justificaciones y, a la vez, tengamos presente

que por más que nuestras creencias parezcan muy bien justificadas, aún podrían ser falsas. De hecho, dirá el habermasiano, esta actitud queda recogida en la apelación a la coacción sin coacciones del mejor argumento. Esta idea nos recuerda siempre que en el diálogo deben prevalecer los mejores argumentos, lo cual no es más que asentir, asistiéndose de otros términos, a eso que el rortiano demanda.

Tiendo a estar de acuerdo con esta línea de argumento. Pero, precisamente por eso, no veo la necesidad de ser habermasiano al respecto. Es decir, no veo razones convincentes para seguir hablando de la incondicionalidad de la verdad una vez que ha sido aceptado que la fuerza vinculante, e incluyente, del diálogo se deriva de la justificación, de la argumentación. Cuando aceptamos que lo que buscamos al preguntarnos si una creencia es verdadera es determinar qué tan bien justificada se encuentra, la incondicionalidad tiene que diluirse en el camino; ya no le queda ningún papel que desempeñar, pues la justificación siempre estará condicionada a la evidencia disponible, a los dialogantes involucrados y a las razones esgrimidas, cuando menos. Allí no asoma por ningún lugar la incondicionalidad.

Por otra parte, si lo que se quiere preservar al hablar del rasgo incondicional de la verdad es la advertencia de que nuestras creencias mejor justificadas pueden resultar falsas, la labor la podría realizar, como ya se ha dicho, el concepto mismo de justificación. Esto acudiendo al contraste entre audiencias diversas. Puesto de otro modo, la única razón que queda para seguir hablando de una verdad incondicional, que en algún punto se separa de la justificación, es garantizar que incluso habiendo llegado a buenas justificaciones el diálogo no se acabe (o que no se acabe la búsqueda de la verdad). Pero eso mismo puede garantizarse mediante la insistencia en que siempre es posible que nuestros contextos de justificación sean muy estrechos, de que nuevas generaciones (u otros grupos sociales de nuestro mismo tiempo) tengan a su disposición nueva evidencia, tengan mejores razones, hayan creado formas alternativas de argumentar, etc.

Líneas arriba, he tratado de caracterizar el esfuerzo de Rorty como un intento por eliminar asimetrías y crear simetrías. O, igualmente, como un intento de crear las condiciones bajo las cuales el diálogo pueda ser garantía de inclusión, partiendo de la aceptación de que los diálogos que encontramos en la vida cotidiana son afectados por elementos que no se agotan en los elementos argumentativos. No es lo mismo un diálogo entre dos personas cercanas de la misma familia que uno entre dos completos extraños; no es lo mismo un diálogo entre dos personas con una larga trayectoria de investigación académica en ciencias sociales que uno entre un académico de ese tipo y un bachiller colombiano; no es lo mismo un diálogo entre dos personas del común que uno entre el presidente de la República y una de ellas. En fin, los

roles que podemos asumir dentro de una sociedad pueden afectar las simetrías que debería haber en un diálogo. Igualmente lo puede hacer el acceso que unos y otros tengamos a la información; o a la educación; o la forma en que hemos sido criados y hemos llegado a pensar lo que actualmente pensamos, a querer a quienes actualmente queremos y a odiar a quienes odiamos.

La propuesta es que hallemos los medios para garantizar que las partes que dialoguen estén en una situación similar en lo que a acceso a la información y capacidad argumentativa se refiere. Pero, tal vez más importante, que nos esforcemos por crear algún nicho de creencias comunes que nos puedan organizar en torno a proyectos compartidos; que pongamos nuestra atención en aquellas cosas que nos pueden unir como comunidad más que en aquellas que muestran nuestras diferencias específicas. Rorty propondrá que nos concentremos en torno a la idea de que debe evitarse el sufrimiento y la humillación humanos, por lo pronto. Esta idea queda recogida en la propuesta de educación sentimental rortiana: la idea de que nos eduquemos para hacernos sensibles al sufrimiento de cada vez más y más congéneres. Empezando por esa sensibilidad que tenemos hacia el sufrimiento de nuestra familia cercana, pero ampliando paulatinamente su alcance a círculos que, por ahora, son más lejanos, como el círculo de miembros de nuestro barrio, nuestra ciudad, nuestro país, e incluso nuestro mundo. Si hay algo que nos vincule universalmente, será mejor crearlo que buscarlo en algún precepto o presupuesto dado a nosotros por quién sabe qué. Antes que por el reconocimiento de un deber de tipo universalista ante todos nuestros semejantes, hemos de trabajar por la creación de dicho deber. Es decir, antes que preocuparnos por encontrar una especie de ley divina, o un dictado de la razón, que nos llama a ampliar nuestros círculos de solidaridad hasta abarcar incluso a las personas más lejanas a nuestro actual contexto, deberíamos trabajar por inculcar en nuestras sociedades un sentimiento de solidaridad (que no tiene que ser universalista de la manera en la que se supone que lo son las leyes divinas o ciertos dictados de la razón) cuyos límites sean maleables; cuyos límites puedan ser siempre expandibles. Es la tarea que nos queda, luego de haber desacreditado y eliminado los supuestos y doctrinas que llevaron a nuestros antepasados europeos a unos ideales ilustrados, si queremos seguir trabajando por estos. Y me refiero llanamente a los ideales de igualdad, libertad y fraternidad.

Quisiera concluir con un análisis brevísimo sobre un aspecto de los diálogos de paz que se adelantan actualmente entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC en La Habana. Con suerte quizá dicho análisis aclare un poco una idea a la que hemos estado apuntando desde diversas perspectivas.

El 4 de septiembre de 2012 el Gobierno colombiano anunció el inicio de un proceso de paz con las FARC. El anuncio resultó inesperado para algunos, a pesar de los rumores que circulaban por esos días sobre acercamientos entre el Gobierno y el grupo

guerrillero. Pues bien, concluidas las conversaciones exploratorias, llevadas a cabo en secreto, el presidente Juan Manuel Santos anuncia un acuerdo con la guerrilla para iniciar los diálogos de paz. Tales conversaciones exploratorias constituían la primera fase de tres planeadas. La segunda involucra los diálogos que actualmente se llevan a cabo en la Habana sobre los seis puntos acordados. Finalmente, en caso de un feliz término de los diálogos, se espera la fase de implementación de los acuerdos alcanzados.

Después de más de cinco décadas de conflicto interno, y de algunos intentos de acercamientos entre los gobiernos de turno y los grupos guerrilleros (entre los cuales destaca el fallido proceso de paz que tuvo lugar bajo el mandato de Andrés Pastrana y su recordada zona de distensión), un anuncio como esos no dejaba de causar diferentes reacciones. Reacciones que abarcan un amplio espectro desde el rechazo absoluto a dialogar con terroristas hasta el optimismo incondicionado en un nuevo proceso que pudiera resultar en una paz duradera. Sea como fuere, las condiciones del actual proceso hacen que sea inadecuado aplicar viejos juicios basados en experiencias pasadas. En especial, es de destacar que las mesas de conversación se han establecido por fuera del territorio colombiano, se ha negado la posibilidad de una zona de distensión y las operaciones militares han continuado con normalidad (al igual que las actuaciones guerrilleras).

Según lo que se ha sostenido a lo largo de esta disertación, el espacio del diálogo debe ser un espacio que propicie la inclusión mediante la evaluación equitativa de los argumentos que libremente cada una de las partes formula. Así pues, las partes que participan en un diálogo deben tener igual acceso a la palabra y a manifestar sus opiniones, las cuales serán evaluadas, en términos castizos, con el mismo rasero. Esto implica una igualdad, cuando menos formal, entre los interlocutores. Además de esto, sería importante garantizar el acceso igualitario a la información relevante para la toma de decisiones que pudiera darse en el transcurso del diálogo. Finalmente, se espera que los acuerdos alcanzados no sean impuestos autoritariamente por una de las partes, ya sea haciendo uso de su poder (social, político, económico o el que fuere) o de la violencia. Parece que si se logra que un diálogo cumpla con estos requisitos mínimos, podrá ayudar a generar inclusión.

Dejando de lado la discusión acerca de la relación entre las nociones de verdad y validez, difícilmente habría un desacuerdo aquí entre los personajes principales de nuestra historia, Rorty y Habermas. Los dos esperan que un buen ejemplo de lo que es dialogar cumpla mínimamente con las características anteriores, o unas similares. No obstante, quisiera sacar a la luz una última razón que justifica mi preferencia por una propuesta de corte

rortiano en lo que se refiere al logro de una política democrática⁶⁹.

La actitud que los distintos gobiernos colombianos han tenido históricamente ante la opción de dialogar con grupos guerrilleros ha sido de rechazo. Si se quiere, el lema más fuerte que hay detrás de esa actitud es: "el gobierno no dialoga con terroristas". Ante una amenaza para la paz como las guerrillas, y ante un declarado enemigo militar, no hay otra vía que la de la lucha armada. La consigna es, entonces, que no se debe dialogar con los guerrilleros, más bien, debe acabárselos militarmente. Y esta actitud ha rodeado todos los años de conflicto, dejando el plano dialógico siempre de lado. Pero este rasgo no es exclusivo de los contextos de decisión acerca de cómo debe ser la relación entre Gobierno y guerrilla. Es, más bien, un rasgo presente en la mayoría de contextos que puedan prestarse para la discusión. Ni nos interesa dialogar con todo el mundo, ni estamos dispuestos a hacerlo. Para ponerlo de otro modo, no consideramos a cualquier persona como un compañero conversacional, ni siquiera como uno posible.

Pero si queremos propiciar la inclusión que podría generar el diálogo, es preciso que de alguna manera aseguremos el diálogo constante y extendido. Si uno es kantiano al respecto, podría buscar algún deber universalista que tenemos con el diálogo. Pero es difícil ver de dónde pueda venir tal deber. Es difícil ver qué me podría obligar, o cómo podría considerarme obligado, a hablar con cualquier interlocutor que se me aparezca. Nuestra propuesta no es, en todo caso, encontrar algún deber de tal tipo. Es decir, no esperamos encontrar alguna ley universal que sea vinculante y cuyo reconocimiento nos obligue a dialogar. Pero, por otra parte, sí esperamos, con Rorty, que podamos encontrar una forma de ampliar nuestros límites morales, de ampliar el grupo de personas con las cuales nos sentimos en el deber de dialogar. El proyecto real tiene que ser ese. La inclusión debería venir por tal vía. Permítaseme explicar esto.

Estaríamos dispuestos a aceptar la función integradora e incluyente del diálogo, esto es, a aceptar que la participación en contextos dialógicos nos sumerge, de una vez, en contextos incluyentes. Básicamente porque el diálogo exhibe elementos que garantizan la libertad de opinión y la igualdad en la evaluación

⁶⁹ Digo "de corte rortiano" porque sería una insensatez pensar que la discusión se reduzca a determinar quién tiene la razón, Rorty o Habermas. Para eso hay bastantes filósofos rondando por ahí. Es obvio que los dos tienen sus puntos altos y bajos, y que habría buenas razones para aliarse con cualquiera de los dos. De hecho, es tanto obvio como ocioso. Si algo es importante aquí, no es la simple suscripción de unas u otras tesis, sino, creo yo, la adopción de una actitud y la implementación de unas acciones que, con algo de fortuna, nos ayuden a ser un poco más incluyentes de lo que actualmente somos.

de las posturas con independencia de su procedencia. Esto en la versión habermasiana. Y, a pesar de las críticas que hemos adelantado -y de considerar que las garantías de libertad e igualdad dialógicas no deben ser abandonadas únicamente al todopoderoso diálogo, sino que debemos hacer algún esfuerzo humano por ofrecerlas-, insisto, estaríamos dispuestos a aceptarla. Sin embargo, de nada valdría que las garantías de libertad e igualdad vengan parejas con el diálogo si nos encontramos indispuestos para hablar con otras personas; si, por ejemplo, no estamos dispuestos a hablar con el vecino de otra región del país, o con el compañero universitario que es comunista, o con nuestro procurador de afinidades nazis. Es decir, si la inclusión viene garantizada por el diálogo, lo primero que hay que propiciar es el acercamiento dialógico: la disposición a sostener conversaciones con las más diversas personas de las más diversas opiniones. De nada sirve el diálogo sin dialogantes. Y a falta de un deber que nos obligue a ello, la propuesta es encontrar los caminos que nos permitan ver en los demás posiciones dignas de ser escuchadas y de ser tenidas en cuenta. Pienso, definitivamente, que esto debe ser parte de un proyecto educativo. Un proyecto que por ahora sólo puede mencionarse, pero al que habría que darle contenido.

¿Qué tiene que ver en todo esto el proceso de paz que se está desarrollando? Creo que el solo anuncio de un acercamiento de corte dialógico entre el Gobierno y la guerrilla fue un avance importante en lo que a inclusión se refiere. Hay una diferencia abismal entre tratar al otro como alguien con quien el diálogo está vetado, como -en este caso- un terrorista, que tratarlo como un interlocutor. La simple aceptación de la guerrilla como un interlocutor válido comienza a eliminar asimetrías que son obvias antes del diálogo. Claramente sigue habiendo, luego de iniciado el diálogo, asimetrías que lo afectan de diversas formas; y habría que hallar la forma de lidiar con ellas para que su influencia en las decisiones tomadas en el contexto del diálogo sea menos determinante que la influencia argumentativa. Pero concentrarnos ahora en ello nos desviaría del punto. Lo importante es, para nuestro caso, el reconocimiento del otro como un interlocutor válido; ese es el primer paso hacia la inclusión, no otro. Ese reconocimiento, que luego nos llevará a un contexto dialógico, determina de cierta manera lo que nos es permitido esperar de nuestro interlocutor y lo que, para él, es válido exigir de nosotros. Así pues, se espera, cuando menos, que el diálogo esté dirigido por las justificaciones que hayan de determinar los acuerdos a los que se llegue y la ruta de acción a seguir.

Claro está, seguir en la línea habermasiana y continuar un análisis en sus términos no nos llevaría muy lejos. Por ejemplo, tendríamos que decir que la interacción entre gobierno y FARC no es comunicativa, sino estratégica, de modo que, en realidad, no podemos suponer cumplidos todos los presupuestos de la comunicación que la teoría quiere sacar a la luz. Es decir, no es

evidente que las partes tengan la única y firme intención de entenderse. Más bien, el diálogo se establece como un medio para la solución de un problema. En ese sentido, es más adecuado decir que la interacción es estratégica, allí está en juego un cálculo, hecho por cada una de las partes, que le permita a cada una sacar el mejor provecho del diálogo para sí mismas. Es así que a la guerrilla le interesa obtener reconocimiento y participación política. Al gobierno, por su parte, no le interesa entrar en una discusión acerca de, por ejemplo, las bases económicas que están detrás del modelo de desarrollo que guía sus políticas públicas. En general, para ser sinceros, hay puntos en los que uno y otro interlocutor no están dispuestos a ceder siquiera un milímetro. Hay creencias que nunca estarán sujetas a evaluación y justificación⁷⁰. Y, de hecho, en muchos contextos así debe ser⁷¹.

Digo, entonces, que seguir esa línea habermasiana nos llevaría a afirmar que allí no hay un diálogo real, sino otra cosa. Pero afirmar eso es, definitivamente, ir en contra de nuestra intuición. Claro que ahí hay diálogo, diría uno, sólo que hay varios elementos que hacen más compleja la pintura y la alejan de lo que sería un diálogo ideal. Por otra parte, negar que allí haya diálogo alguno no es políticamente conveniente, o al menos no es conveniente si lo que buscamos es llegar a un fin del conflicto por medios no violentos. De hecho, me atrevo a decir que no es siquiera relevante, para propósitos prácticos, negar que allí haya diálogo, porque esa negación a lo sumo puede servir para propósitos teóricos, o conceptuales, de clasificación, pero difícilmente cambiará la actitud de unos y otros interlocutores. Lo mejor es aceptar que entre las partes se está dando un diálogo y esforzarnos por propiciar unas condiciones en las que él pueda llegar a feliz término.

La discusión general que guiaba esta disertación acerca de si la noción de verdad es relevante para el proyecto incluyente nos coloca ante dos conclusiones generalísimas. En primer lugar, aunque a primera vista parezca que el deseo universal de verdad

⁷⁰ Al igual que hay cosas que quedan por fuera de la discusión, no están en cuestión, pero que se toman como la base para el acuerdo; como el hecho de que Colombia sea un Estado de Derecho, o la legitimidad del Estado. Sólo en ese marco se puede hablar de la legitimidad misma del proceso de paz entre las dos partes.

⁷¹ Podría decirse también que el carácter público y la atención a cualquier aporte importante no están adecuadamente cumplidos. Poco o nada sabemos del transcurso del diálogo. Siempre debemos esperar varios meses para que tener noticia de unos escuetos comunicados conjuntos, y no sabremos mucho acerca de los acuerdos parciales logrados hasta que las conversaciones no toquen los seis puntos que están en la agenda, es decir, hasta que lleguen a su fin. Acerca de los aportes relevantes al diálogo es de resaltar que el gobierno haya abierto varios medios, principalmente acudiendo a internet, para que cualquier ciudadano del común pueda hacer conocer sus propuestas. Confiemos en que al menos alguien las lea.

garantiza la inclusión que pueda darse por medio del diálogo, basta hacer un análisis un tanto más profundo para mostrar el riesgo inherente a la noción de verdad. En cualquier caso, tal riesgo se hace presente sólo cuando se sostiene una versión incondicional de la verdad, una noción metafísicamente cargada. Así que, en este sentido, cuando afirmamos que la verdad no es relevante para la construcción de una política democrática, estamos afirmando que lo que se suponía que esa noción incondicional de la verdad haría por el proyecto incluyente bien podría hacerlo la noción menos fuerte de justificación. Con ello, a la vez, intentamos evitar los peligros de autoritarismo que se asoman al referirnos a la incondicionalidad de la verdad.

En segundo lugar, la discusión llama nuestra atención hacia proyectos alternos y complementarios al diálogo mismo que puedan garantizar la inclusión. Por una parte, siguiendo la línea de rechazo al autoritarismo -que se hace evidente en la discusión acerca de las nociones de verdad y justificación-, y aceptando que en los diálogos del día a día se presentan injerencias que pueden ser autoritarias y determinar en buena medida el resultado de ellos, debemos pensar en formas de evitar que esas injerencias se hagan presentes, tratando de reducir los rasgos determinantes del diálogo a rasgos netamente argumentativos. Por otra parte, la discusión nos lanza a una conclusión que no dudaría en llamar moral. Aun si fuese el caso que los contextos dialógicos fueran inevitablemente contextos de inclusión, es un hecho que no estamos dispuestos a dialogar con cualquier persona, con cualquier posible interlocutor; de hecho, no consideramos a cualquiera un posible interlocutor. Lo que queda por hacer es, entonces, pensar en estrategias que nos lleven a querer dialogar con las demás personas, a querer confrontarnos con los más diversos puntos de vista, a estar dispuestos a tenerlos en cuenta seriamente, no sólo a regañadientes. (La cuestión no es ser tolerantes "porque toca"; eso es sólo hipocresía). En estos términos, lo que hace falta es cultivar algunas virtudes que, precisamente, llamamos democráticas. Tal vez el mejor lugar para comenzar con la inclusión no sea el diálogo.

Bibliografía

- Arendt, H. "Philosophy and Politics". En: *Social Research*, Vol. 57, No. 1, Spring 1990, pp. 73-103
- Berlin, I. *Liberty*. [2002] Incorporating Four Essays on Liberty. Henry Hardy (ed.). Oxford University Press, New York.
- Bernstein, R. "Rorty's Inspirational Liberalism". En: *Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus*, Guignon, C. & Hiley, D. (ed.), pp. 124-138.
- Bilgrami, A. "Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth". En: *Rorty and his Critics*, Brandom (ed.), pp. 242-267.
- Brandom, R. "Facts, norms and normative facts: a response to Habermas". En: *European Journal of Philosophy* 8 (3), 2000a, pp. 356-374.
- _____. (ed). [2000b]: *Rorty and his Critics*. Blackwell, Massachusetts.
- Candioti, M. E. "El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad". En: *Tópicos* 18, Santa fe (Argentina), jul./dic. 2009.
- Davidson, D. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47 (1973-1974), pp. 5-20.
- _____. "The Structure and Content of Truth". En: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, No. 6, Junio de 1990, pp. 279-328.

_____. "Truth Rehabilitated". En: *Rorty and his Critics*, Brandom (ed.), pp. 65-80.

Fermandois, E. "Verdad y Justificación". En: *Ideas y valores*, Vol 50 No 117, Diciembre 2001, pp. 55-78.

Guignon, C. & Hiley, D. (ed.) [2003]: *Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge University Press, New York.

Habermas, J. [1993]: *El discurso filosófico de la modernidad*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) Taurus, Madrid.

_____. [1996]: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) REI, México.

_____. [1998]: *Facticidad y validez*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) Trotta, Madrid

_____. [1999]: *Teoría de la acción comunicativa, I*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) Taurus, Madrid.

_____. [2002]: *Verdad y justificación*. Pere Fabra y Luis Díez (tr.) Trotta, Madrid.

_____. [2004]: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Ramón Vilà Vernis (tr.) Paidós, Buenos Aires.

_____. [2006]: *Entre naturalismo y religión*. Pere Fabra (tr.) Paidós, Barcelona.

Hess, M. [2010] *Is Truth the Primary Epistemic Goal?* Transaction Books, New Jersey.

Kelsen, H. "Foundations of Democracy". En: *Ethics*, Vol. 66, No. 1 (2), 1955, pp. 1-101.

Putnam, H. "Why Reason can't Be Naturalized". En: Putnam, H. [1996]: *Realism and Reason*. Cambridge University Press, New York, pp. 229-247

_____. "Richard Rorty on Reality and Justification". En: *Rorty and his Critics*, Brandom (ed.), pp. 81-90.

Quintanilla, P. "Verdad y justificación: los límites del etnocentrismo". En: *Analítica*, Año 4, N.º 4, Lima, 2010; pp. 27-54.

Rivero, Á. [2001]: "La política sin teoría de Richard Rorty". En: *Teorías políticas contemporáneas*.

Editorial Tirant lo Blanch.

Rorty, R. [1980a]: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, New Jersey.

_____. [1980b] "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism". En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol 53, No. 6, Agosto 1980, pp. 717+719-738.

_____. "Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy". En: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, verano de 1990, pp. 633-643.

_____. [1995]: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, New York.

_____. [1996]: *Objetividad, relativismo y verdad*. Jorge Vigil Rubio (tr.). Paidós, Barcelona.

_____. [1999]: *Truth and Progress*. Cambridge University Press, New York.

_____. "Trotsky and the Wild Orchids". En: Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999, pp. 3-21.

_____. [2000]: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Joan Vergés Gifra (tr.) Ariel, Barcelona.

Wellmer, A. [1994]: *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en kant y en la ética del discurso*. Fabio Morales (tr.) Anthropos, Barcelona.

Williams, B. [2006]: *Verdad y veracidad*. Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi (trs.). Tusquets editores, Barcelona.

Williams, M. "Rorty on Knowledge and Truth". En: *Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus*, Guignon, C. & Hiley, D. (ed.), pp. 61-80.