



VERDAD PRAGMÁTICA Y VERDAD CONSENSUAL EN HABERMAS: UNA LECTURA LONERGANEANA

FRANCISCO VICENTE GALÁN VÉLEZ*

doi:10.11144/Javeriana.uph31-62.vpvc

RESUMEN

El objetivo del artículo es examinar el criterio de verdad que acepta Lonergan y que consiste en la ausencia de preguntas ulteriores pertinentes. Esta posición se compara con la que defendió Habermas en *Verdad y Justificación*, donde abandonó la teoría consensual de la verdad, para adoptar una verdad que llamó “pragmática”. En ambas posturas se distingue entre los juicios fácticos que se hacen en el campo de la significación del sentido común, y los que se hacen en el de las proposiciones científicas, en el que no es posible alcanzar la certeza.

Palabras clave: Lonergan; Habermas; verdad; pragmatismo; virtualmente incondicionado

* Universidad Iberoamericana, México D.F., México.

RECIBIDO: 15.11.13

ACEPTADO: 15.12.13

DISPONIBLE EN LÍNEA: 30.06.14

Para citar este artículo: GALÁN VÉLEZ, F.V. (2014). Verdad pragmática y verdad consensual en Habermas: Una lectura lonerganeana. *Universitas Philosophica*, 31(62), 113-145. ISSN 0120-5323; ISSN en línea 2346-2426; doi:10.11144/Javeriana.uph31-62.vpvc

**PRAGMATIC TRUTH AND
CONSENSUAL TRUTH IN
HABERMAS: A LONERGANIAN
READING**

FRANCISCO VICENTE GALÁN VÉLEZ

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze Lonergan's criteria of truth, which is the absence of further pertinent questions. This position is compared with that defended by Habermas in his book *Truth and Justification*, in which he abandoned the consensual theory of truth, in order to adopt a truth called for him "pragmatic". In both positions there is a distinction between factual judgments which could be made in the common sense realm of meaning, and in scientific propositions in which it is not possible to reach certainty.

Key words: Lonergan; Habermas; truth; pragmatism; virtually unconditioned

Introducción

LA CASI DESCONOCIDA OBRA DE BERNARD LONERGAN, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, publicada en 1957¹, es un libro sorprendente para el contexto de su época. Desarrolla muchos aspectos prácticamente inexistentes en otras obras de autores afines a la tradición filosófica en la que Lonergan se formó. Uno de los aspectos que han llamado mi atención es la posibilidad de hacer una lectura de algunos capítulos de la misma desde el paradigma del giro lingüístico, y realizar así lo que Lonergan llamó, posteriormente en *Método en Teología* (1972), una dialéctica. Mi pregunta desde tiempo atrás ha sido: ¿qué tanto puede considerarse el pensamiento de Lonergan a la altura de las exigencias metodológicas desarrolladas por pensadores del giro lingüístico?² He tratado de hacer una lectura de Lonergan como si pudiera ser visto como un pensador pragmático³. El pragmatismo ha sido usado por algunos autores como un puente entre la así llamada filosofía continental y la filosofía analítica, de modo que tomo este puente para mi propio propósito.

Karl Otto Apel fue uno de los primeros filósofos europeos que asumió la exigencia de repensar la tradición filosófica continental desde el giro lingüístico, y fue el pionero en la construcción de este puente pragmático a través de su célebre trabajo sobre la obra de Charles Sanders Peirce. Apel adoptó lo que se ha llamado el giro pragmático del giro lingüístico, y realizó un trabajo filosófico de gran envergadura al elaborar una fundamentación teórica de un nuevo tipo de filosofía primera conforme con el giro lingüístico. El giro pragmático parece llevar irremediablemente a una posición contextual-historicista que se presenta como la cancelación de toda fundamentación⁴.

¹ Lonergan (1999).

² Este trabajo lo he desarrollado en distintas ponencias que he presentado desde 2006 en el WCMI que organiza cada año Mark Morelli en Loyola Marymount University. Ver: Rendering it Explicitly Accountable: Shedding Light on Lonergan's "Pragmatism" Through Robert Brandom's Normative Pragmatics, *Method. Journal of Lonergan Studies*, (2012). n.s. Vol. 3, No.2, (pp. 46-72).

³ Sigo con ello a otros estudiosos de Lonergan, sobre todo a William J. Rehg (1993) y Jim Kanaris (1998).

⁴ "La filosofía contemporánea que trata de extraer las consecuencias correctas del 'giro lingüístico' en la filosofía, se enfrenta con las siguientes dos alternativas. La primera alternativa sería abandonar el enfoque buscando lo universal de la filosofía trascendental, debido a las contingencias de todo pensamiento en los juegos del lenguaje y las formas

Apel, sin embargo, encontró que en la acción comunicativa siempre hay unos presupuestos trascendentales, que tienen una validez *a priori* respecto a las normas culturales contingentes y que son por ello verdaderamente universales, propuso así su pragmática trascendental.

Para mi propósito dialéctico, Apel resulta un autor clave⁵. En muchos puntos esenciales parece haber afinidad entre Lonergan y Apel aunque, desde luego, hay diferencias notables. Lonergan puede parecer un autor del segundo paradigma de la filosofía primera en términos de Apel, el paradigma de la conciencia que destaca la intencionalidad. Pero, Apel jamás ha rechazado los aciertos de la filosofía de la intencionalidad⁶, inclusive los considera necesarios, punto que facilita el diálogo entre ambas posiciones. Sin embargo, como lo indica el título de su trabajo sobre Searle⁷, Apel considera que es más fundamental el paradigma de la intencionalidad que el lingüístico.

Apel analiza la teoría de la verdad que parece ser más afin con cada paradigma, y ha señalado que la teoría consensual de la verdad, cuya autoría es de Peirce, es un ingrediente esencial en el paradigma del giro lingüístico. Este es, tal vez, el punto que me resulta más problemático en mi pretensión dialéctica en cuanto a las diferencias entre las posturas de Lonergan y la teoría consensual de la verdad. Sin embargo, sobre ello versa este trabajo, aunque el diálogo no sea ahora con Apel directamente sino con Habermas.

Como es bien sabido, a pesar de la deuda filosófica que Habermas reconoce tener con Apel, abandonó en varios puntos la posición de este último, y los dos buenos amigos se criticaron uno al otro en diferentes ocasiones. El punto de mayor discordia fue el rechazo de Habermas a la

socioculturales de la vida” (Apel, 1998: 96). Todas las traducciones de las referencias de libros cuyos títulos aparecen en inglés son mías.

⁵ En otro trabajo, fruto también de una ponencia en Loyola Marymount, me he ocupado de la afinidad en ciertos aspectos esenciales que encuentro entre Apel y el pensamiento de Lonergan: “Apel y la Filosofía Primera” (en prensa).

⁶ Cfr. Apel (1998: p. 95).

⁷ ¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico. (Apel, 2002).

fuerte fundamentación trascendental de Apel. Habermas trató de mantenerse fiel a sus raíces marxistas, que pone en el centro la historia con todas sus contingencias. Habermas alguna vez llamó a su posición cuasi-trascendental, y trató de llegar a los fundamentos universales a través de procedimientos que llamó reconstructivos, buscando proceder de un modo inductivo, de abajo a arriba y no al revés⁸.

Pero en su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas construyó sus fundamentos siguiendo la pragmática normativa de Apel y la teoría de la socialización de George H. Mead, que fue llamada por Habermas pragmática universal. Apel desarrolló su posición con un propósito epistemológico como su primer blanco, y mostró que puede extenderse fácilmente hacia una fundamentación moral. Habermas, un pensador social, tomó la teoría de la acción comunicativa como eje de su explicación de los fundamentos sociales, de la racionalidad, y de la moral, y lo extendió también a la epistemología. La racionalidad comunicativa es la justificación de las acciones y de lo que se asevera, es la acción orientada hacia un consenso ideal, y ello es la piedra de toque de la moralidad y de la epistemología. La acción orientada hacia el mutuo entendimiento es el fundamento de lo que Apel llamó el tercer paradigma de filosofía primera. Habermas aceptó dichos fundamentos en su obra principal, pero cambió más tarde su posición en lo que toca a lo epistemológico.

En la epistemología habermasiana podemos distinguir tres períodos: *Conocimiento e interés* (1968)⁹; *La teoría de la acción comunicativa* (1981)¹⁰, y los artículos publicados en el libro *Verdad y Justificación*¹¹. Este trabajo se ocupa en particular de este tercer y, al parecer, último período. Es curioso que Habermas use el término ‘verdad pragmática’ para referirse a su cambio de postura respecto a la teoría consensual de la verdad, mientras que Apel llamara a su posición ‘pragmática trascendental’ y mencionara a

⁸ Esta postura la encontramos sobre todo en la gran obra filosófica de su primer período: *Conocimiento e interés*. Mucho tiempo tuvo una gran simpatía por el trabajo de gente como Piaget, Lawrence Kohlberg, y especialmente Noam Chomsky.

⁹ Habermas (1982).

¹⁰ Habermas (1987) y para nuestro tema es más importante Habermas (1989) en el que aparece el artículo *Teorías de la verdad*.

¹¹ Habermas (2002).

Ch. S. Peirce como el precursor de ella. Así que, también, parece haber un desacuerdo en el significado del término “pragmatismo” y conviene que empecemos por hablar de él.

1. Sobre el pragmatismo

“PRAGMATISMO” HA SIDO TODO¹², PERO HAY DOS SIGNIFICADOS HISTÓRICOS MAYORES de cómo lo podemos entender hoy en la filosofía: El pragmatismo norteamericano y el giro pragmático dentro del giro lingüístico¹³. El primero no pertenece al giro lingüístico, pero, si hoy queremos tener alguna luz sobre cómo se entiende el término pragmatismo teniendo en mente a autores como Quine, Brandom, McDowell, Apel o Rorty, hemos que pensar, como mencioné, en un puente entre ambas tradiciones o, mejor dicho, en una asimilación del pragmatismo norteamericano por el giro lingüístico¹⁴.

Dentro de las características principales que provienen del pragmatismo norteamericano y que, en general, podemos decir que comparten todos

¹² “No es fácil caracterizar el pragmatismo. De acuerdo con el pesimista Schiller, hay tantos pragmatismos como pragmatistas. De acuerdo con el más optimista, Lovejoy, solo hay trece tipos” (Rockmore, 2002: 48).

¹³ El cual consistió en el desplazamiento de considerar prioritaria a la semántica sobre la pragmática, y que viene en gran parte simbolizado por el cambio del primer Wittgenstein al segundo. Como es bien sabido, para consumarlo fueron claves las aportaciones de Austin y Searle. Una excelente reconstrucción del giro pragmático en la teoría del significado de Habermas se encuentra en el capítulo IV: ¿Hacia una teoría pragmática del significado? de Fabra (2008).

¹⁴ Rockmore distingue seis tendencias: “En el contexto presente, en el que ‘pragmatismo’ alude a la preocupación por el conocimiento después de los fundacionalismos, no menos de seis tipos diferentes de pragmatismo pueden distinguirse. Esto incluye a los pragmatistas clásicos (norteamericanos) de la primera generación (Peirce, James, Dewey, pero también Schiller). Después, hay un grupo grande difícil de describir de estudiosos del pragmatismo, que incluye demasiados nombres que se pudieran mencionar. En seguida, viene un pequeño grupo de los analíticos pragmatistas de las tendencias dominantes que incluye a Quine, Putnam y, según Rorty, Davidson, quien comparte una preocupación por el problema del conocimiento desde una perspectiva analítica tras la crítica analítica al empirismo clásico inglés. Después, hay una forma de pragmatismo con un fuerte matiz sellarsiano en Brandom y quizás en McDowell. Existe una ulterior forma de pragmatismo presente en un grupo de escritores con un lenguaje más o menos analítico quienes tienen, cuando mucho, una remota conexión con la tradición analítica, que incluye a Margolis, Rescher, Bernstein y Haack. Finalmente, hay un tipo de pragmatismo epistemológicamente muy radical en Rorty, Apel y Habermas” (Rockmore, 2002: 50).

los pragmatismos, Rockmore destaca, y estoy de acuerdo: el rechazo al cartesianismo, en el sentido de que todos objetan un tipo de fundamentación basado en la evidencia de algunas proposiciones privilegiadas.

Desde que el pragmatismo clásico comenzó en Peirce, y todos los pragmatistas posteriores pertenecen a una tendencia filosófica que él comenzó, creo que el mejor modo para caracterizar lo que todos los pragmatistas tienen en común es atender a la génesis de la posición de Peirce. Peirce es un anticartesiano, más precisamente un antifundacionalista, o posfundacionalista o, mejor, un a-fundacionalista, que reacciona contra Descartes en la formulación de su posición. El fundacionalismo cartesiano epistemológico puede ser caracterizado mediante dos pretensiones centrales. Por una parte, la insistencia de que su fundamento es indestructible, y que puede conocerse como verdadero más allá de la posibilidad de la duda más radical. Por otra parte, sostiene que todos los enunciados ulteriores verdaderos pueden ser rigurosamente derivados desde este fundamento indestructible. (Rockmore, 2002: 48).

Además, hay que señalar que todos los pragmatismos han heredado de Peirce el falibilismo. De cómo se entiendan ambas pretensiones se sigue una distinción entre tipos de pragmatismos que considero importante hacer. Hay pragmatismos que pretenden realizar una suerte de trabajo filosófico de fundamentación epistemológica (aunque, por supuesto, no en el sentido cartesiano) y, hay otros en los que el término pragmatismo se acerca mucho al de utilitarismo, empleándose para indicar un rechazo a todo trabajo filosófico teórico de fundamentación.

Por ello, en el pragmatismo norteamericano debemos distinguir entre Peirce, cuya posición es principalmente epistemológica, con fuertes raíces en Kant, y los otros dos: James y Dewey.¹⁵ Y dentro del giro lingüístico, la segunda dirección puede ser caracterizada como antifundacionalista, en la que el contextualismo relativista cultural queda como la última palabra. Es muy diferente en mi opinión pensar en Wittgenstein-Rorty, cuando uno habla de pragmatismo, a pensar en la dirección Peirce-Apel. Aún, el falibilismo tiene diferentes connotaciones en ambas líneas. Desde luego, Lonergan no cabe en la primera dirección, por muchos aspectos posicionales que también

¹⁵ Como es sabido, el cambio de Peirce en la autodenominación de su postura de “pragmatismo” a “pragmaticismo” es una demarcación de su postura con respecto a William James. Habermas habla de pragmatismo kantiano.

podamos encontrar en esta tradición. Habermas estaba, sin duda, en el segundo grupo, pero el cambio de posición que vamos a analizar nos invita por lo menos a ser precavidos y a ubicarlo sin más en esta segunda dirección, únicamente en lo que toca al empleo del término pragmático.

1.1. Rorty: El contextualismo y el giro pragmático

HABERMAS, COMENTANDO A RORTY, menciona que una de las consecuencias principales del giro pragmático fue la transición de la autoridad epistémica de la primera persona del singular: el yo –que hace introspección a su yo interior–, a la primera persona del plural: ‘nosotros’, una comunidad de comunicación respecto a la cual cada persona debe justificar sus asertos.

El mundo objetivo deja de ser algo a representar, es solo el punto de referencia común de un proceso de entendimiento entre miembros de una comunidad de comunicación que se entienden unos con otros sobre algo. Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, del mismo modo que la *presuposición* de un mundo objetivo no puede separarse del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido en el que ya siempre se mueven los participantes en la comunicación. El conocimiento no se produce ya en la correspondencia de las oraciones con los hechos. Por eso, solo el giro lingüístico llevado consecuentemente hasta el final puede superar, junto con el mentalismo, el modelo epistemológico del espejo de la naturaleza (Habermas 2002: 229-230).

Desde el punto de vista de Rorty, “estar en contacto con la realidad” es, ciertamente, “estar en contacto con una comunidad humana” (Habermas, 2002: 230). De modo que el giro pragmático no deja lugar para dudar de la existencia de un mundo independiente de nuestras descripciones. La duda cartesiana radical desde Peirce hasta Wittgenstein ha sido rechazada como una contradicción performativa¹⁶. Sin embargo, todo conocimiento es falible, y cuando es problematizado se vuelve dependiente de su justificación; sin embargo, en esta postura, la justificación parece que es algo dependiente del contexto. ¿Cómo es posible que el mundo de la vida suponga certezas y que al mismo tiempo implique el falibilismo? Habermas plantea así este asunto como la pregunta central de los trabajos de *Verdad y justificación*.

¹⁶ Habermas cita a Wittgenstein en *Sobre la Certeza* §115: “Quien quisiera dudar de todo, no llegaría ni tan solo a la duda.” (Habermas, 2002: p. 236).

¿Cómo es que la circunstancia de que no podamos trascender el horizonte lingüístico de nuestras creencias justificadas se puede hacer compatible “con la intuición de que los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos”? (Habermas, 2002: 237)

2. La teoría consensual de la verdad de Habermas

PARA APEL, LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD ES LA POSTURA acorde con el giro lingüístico. Habermas así lo aceptó y, aún en el cambio de su posición que estamos analizando, no abandona jamás la radicalidad del giro. Tenemos aquí uno de los párrafos más contundentes sobre él:

Incluso en la comprensión de enunciados elementales relativos a estados o sucesos en el mundo, el lenguaje y la realidad se interpenetran de una forma que, para nosotros, es *indisoluble*. No existe ninguna posibilidad natural de aislar las limitaciones impuestas por la realidad que hacen verdadero un enunciado, de las reglas semánticas que establecen las condiciones de verdad del mismo. Solo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real solo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero. *Ser* es, como dice Tugendhat, *ser veritativo*. Y, dado que la verdad de las creencias o de las oraciones, a su vez, solo puede fundamentarse con ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos escapar del círculo de nuestro lenguaje. Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista de conocimiento y un concepto holista de justificación. Dado que no podemos confrontar nuestras oraciones con nada que no esté, ello mismo, impregnado lingüísticamente, no pueden distinguirse enunciados básicos que tuvieran el privilegio de legitimarse por sí mismos y pudieran servir como base de una cadena lineal de fundamentación (Habermas, 2002: 237).

Los relativistas y contextualistas como Rorty fundamentan su postura justo en este hecho; pero Apel, por el contrario, pretendió con la teoría consensual de la verdad hacer una fundamentación fuerte de las pretensiones racionales, como la de sostener que la verdad es algo universal e independiente-trascendente al contexto, lo que Lonergan llama la búsqueda de lo incondicional. Un intento de combinar una comprensión de la referencia al “mundo” o a los hechos, trascendente al lenguaje, con una comprensión de la verdad como algo inmanente al lenguaje, parece posible de lograrse con una teoría consensual de la verdad. “Un enunciado sería verdadero si, y solo si, bajo las exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales

resistiera *todos* los intentos de refutación, es decir, si pudiera ser justificado en una situación epistémica ideal”¹⁷ (Habermas, 2002: 47). El significado de lo que es verdadero se determina procedimentalmente, esto es, como una confirmación o, mejor dicho, una acreditación (*Bewährung*) bajo la normatividad de las más rigurosas condiciones de la práctica argumentativa. Las presuposiciones idealizadas serían:

- (a) La de un espacio de debate público abierto completamente a la inclusión de todos los afectados.
- (b) El reparto equitativo del derecho a comunicarse.
- (c) Una situación de habla en la que no hay violencia de ningún tipo, y en donde la única coacción permitida fuera la del mejor argumento.
- (d) La sinceridad de las expresiones de todos los participantes (Habermas, 2002: 48)¹⁸.

El concepto discursivo de verdad pretende explicar la imposibilidad del acceso directo a la “evidencia contundente” o decisiva que el planteamiento mentalista atribuye a la autoridad de la primera persona y que, en términos cartesianos, equivale a poner como fundamento alguna proposición que resiste a la más extravagante duda de cualquier escéptico. Solo podemos hablar de la verdad en términos de razones justificatorias, las cuales nunca

¹⁷ Aunque, como muy agudamente señala Fabra, hay aquí un cambio importante en la manera de formular la teoría consensual de la verdad, no es lo mismo formular que la verdad de una proposición “significa la promesa de lograr un consenso racional sobre lo dicho”, como lo escribió en el artículo de 1972 sobre las teorías de la verdad, a decir que resiste todo intento de refutación. “Hemos pasado pues de una formulación ‘en positivo’ que pretendía definir la verdad en términos de un consenso racional idealizado –‘el potencial asentimiento de todos los demás’– en la que la carga de la prueba –por decirlo así– está en el que sostiene una afirmación, a otra ‘en negativo’ –la posibilidad de resistir todos los intentos de refutación– en la que la carga de la prueba está más bien en aquellos que quieran negar la verdad de lo afirmado” (Fabra: 2008: 158). La cita de Habermas sobre las teorías de la verdad la tomo de Fabra.

¹⁸ Como es sabido, esta concepción está estrechamente relacionada, tanto en Apel, como en Habermas, con la fundamentación racional de la moral. El cambio de postura de Habermas en la epistemología no significó el abandono de esta postura en el terreno moral. Lo verdaderamente valioso en el terreno moral debe ser algo que se pueda aseverar bajo condiciones rigurosas ideales de la argumentación.

son definitivas o completamente convincentes. Pero, gracias a la idealización de ciertas características de la forma y el proceso de la práctica argumentativa, se pretendía caracterizar “un procedimiento que, mediante la consideración racional de *todas* las voces, temas y aportaciones relevantes, pudiera dar cuenta de la transcendencia que, respecto al contexto, tiene la verdad que el hablante pretende para su enunciado” (Habermas, 2002: 48-49).

Es una idealización en el espacio y el tiempo del proceso de la justificación, que consiste en pasar de la validez del enunciado ‘p’ de modo bidimensional (sujeto-objeto) a la validez de ‘p’ tridimensional, “para nosotros”, en donde este ‘nosotros’ debe ser tan ampliamente concebido como se pueda, no solo en lo que toca a la extensión, sino en la cualidad de las aportaciones. Solo de este modo, dice Habermas, se puede contrarrestar el particularismo del grupo para el que es válido ‘p’¹⁹.

3. El cambio de posición de Habermas

HABERMAS LLEGA EN SU NUEVA POSICIÓN A HABLAR DE TRES CONCEPTOS DE VERDAD:

- 1) *La verdad semántica*, que es una variante de la concepción clásica de Aristóteles de la *adaequatio intellectus et rei*, caracterizada por la famosa acepción de Tarski: ‘p’ es verdad si y solo si es el caso que p. Tanto para Apel como para Habermas, la concepción semántica de la verdad es correcta como definición de lo que es la verdad, pero no es relevante como criterio epistemológico para saber si algo es el caso o no; por ello, no tiene mucho valor defenderla, pues el verdadero problema es el del criterio de la verdad²⁰.
- 2) *La verdad epistémica*, que Habermas identifica con la aseverabilidad racional, esto es, la posibilidad de estar justificada por los argumentos en condiciones ideales. La verdad epistémica corresponde a la teoría consensual

¹⁹ “La versión epistémica del concepto de verdad transforma la validez (bidimensional) del enunciado ‘p’ en la validez (tridimensional) «para nosotros», en tanto que auditorio ideal (Perelman) que debe poder justificar, si está fundada, la pretensión de validez sostenida, para ‘p’ (...). Aquí no se trata solamente de una extensión del público de posibles participantes en la argumentación en la dimensión social sino, también, de una idealización de sus capacidades y aportaciones tanto desde un punto de vista temporal como de contenidos materiales. Pues el nexo conceptual entre la validez de ‘p’ y la validez demostrada o reconocida de ‘p’ (la ‘validez para nosotros’) remite a un ‘nosotros’ en el papel de participantes potenciales en procesos ideales de justificación” (Habermas, 2002: 49).

²⁰ (Cfr. Apel, 1998: 64-80).

de la verdad. 3) *La verdad pragmática*, que Habermas la entiende como las certezas y convicciones de la vida diaria, sin las cuales no podrían realizarse las actividades cotidianas, y que por lo tanto su justificación no está en los argumentos, sino en las mismas prácticas cotidianas, las que desde el momento en que se realizan convalidan dichas verdades. Esta verdad pragmática la introdujo en *Verdad y justificación*.

Analícemos ahora las razones por las que pensó Habermas que había que modificar su posición anterior. La verdad epistémica como algo procedimental es algo contra intuitivo porque implica que “verdad” es un tipo de concepto para hablar de éxito de ciertas prácticas, y esto va contra una noción intuitiva de que “verdad” es algo incondicional, “la verdad no es ningún ‘concepto de éxito’ (*Erfolgsbegriff*)” (Habermas, 2002: 49). Una segunda razón es que la verdad epistémica establece una conexión epistemológica inevitable entre verdad y justificación, al menos en el nivel del discurso; pero, dicha conexión, en las necesidades de la acción de la vida diaria, simplemente, no aparece²¹.

En su ensayo sobre Richard Rorty, Habermas menciona otras dos objeciones a la teoría consensual de la verdad, que son conocidas desde Peirce. La primera se fija en la naturaleza paradójica de la noción de conocimiento “completo” o “concluyente” que se establece como un concepto límite. En un consenso ideal, el conocimiento sería así pero, entonces, ya no sería más conocimiento humano, ya que habría perdido su falibilidad (Cfr. Habermas, 2002: 247). Buscar este ideal es buscar el final de la historia humana. Apel, entre otros, criticó la teoría de la verdad como correspondencia con el argumento de que la adecuación supone una suerte de comparación entre el pensamiento y la realidad que solo es posible desde el ojo de Dios, lo cual implica que, por correcta que pueda ser la definición semántica de la verdad, es criteriología irrelevante. La objeción del final de la historia que es postulado por la teoría consensual parece llevar la misma crítica del ojo de Dios, en el sentido de que el ideal cognoscitivo supone negar el conocimiento humano.

²¹ Habermas señala que conversaciones con Albrecht Wellmer y Cristina Lafont lo convencieron de que no hay dicha conexión necesaria entre verdad y justificación (aseverabilidad racional bajo condiciones ideales).

La segunda objeción no se dirige al ideal del conocimiento sino a la operación de idealización en sí misma, pero es muy parecida a la primera.

Con independencia de cómo se sobrevaloren, idealizándolas, las condiciones epistémicas, o bien satisfacen el carácter incondicionado de las pretensiones de verdad mediante exigencias que imposibilitan todo contacto con las prácticas de justificación que nos son conocidas; o bien, mantienen el vínculo con una práctica que conocemos, pero al precio de que la aceptabilidad racional, incluso bajo estas condiciones ideales, no deja entonces de excluir el error, es decir, no supone ninguna propiedad que los enunciados no puedan perder (Habermas, 2002: 247).

Habermas, en una cita de Davidson señala que, o bien, esas condiciones ideales permiten la posibilidad del error porque están situadas en algún contexto, o bien, esas condiciones son tan ideales que ya no se refieren a capacidades humanas. Lo segundo es la primera crítica²²; lo primero, lo nuevo de esta objeción, como ya lo habíamos señalado. La verdad no es una propiedad que se pueda perder al pasar de un contexto a otro. El dilema estriba entre las condiciones no humanas o la aceptación que la verdad de nuestros juicios sobre hechos es algo que depende de un contexto, pero que en otro se podría perder. Como veremos, para Lonergan, la solución consiste en aceptar aquí y ahora nuestra capacidad de alcanzar la verdad en un determinado contexto. Combinar lo que Habermas llamaría requerimientos epistémicos con características fácticas, que bien podemos llamar pragmáticas. Rorty radicaliza los requerimientos epistémicos para obtener una conclusión inversa a la de Apel, esto es, mostrar que, de hecho, nunca podremos arribar a la verdad, y que del modo en que son nuestros procedimientos actuales de argumentación, nunca podremos lograr algo que no sea dependiente del contexto histórico-cultural. Rorty dice con mucha ironía, respecto a la ampliación de ese “para nosotros”:

No puedo ver qué significa ‘aceptabilidad racional idealizada’ salvo ‘aceptabilidad para una comunidad ideal’. Tampoco puedo ver, dado que tal comunidad no va a tener el ojo de Dios, que la comunidad ideal no es nada más que nosotros como nos gustaría ser. Y ‘nosotros’ tampoco no puedo ver qué puede significar si no es: nosotros los educados, los sofisticados, los tolerantes, los buenos liberales, las personas que estamos

²² Es decir, apelar a capacidades que no tenemos y que nunca tendremos; por lo tanto, algo no humano, como ideal del conocimiento humano.

ansiosos de escuchar el otro lado, de pensar en todas sus implicaciones, etcétera (Rorty, 1993: 451).

Como respuesta, señala Habermas que Rorty toma como punto de partida de las condiciones justificatorias histórico-culturales, características “débiles” de la propia cultura, en lugar de comenzar por características procesuales y formales de prácticas justificatorias en general que, finalmente, se encuentran en todas las culturas, aunque no se hayan institucionalizado de alguna forma. Es decir, lo que Apel llamaría condiciones trascendentales. Pero Habermas, una vez más, no quiere transitar por el camino de lo trascendental y, en este caso, quiere deshacerse de la verdad epistémica y la verdad pragmática no puede ser algo que se pierda bajo condiciones ideales. Para la concepción epistémica de la verdad, que establece la conexión entre la verdad, la aseverabilidad racional y el consenso último, no hay lugar para verdades pragmáticas, las verdades de las certezas de la acción de la vida diaria, verdades que presentan “razones” irrefutables desde el momento en que la práctica está realizándose. Para la concepción epistémica de la verdad, por fuertes que sean estas razones, no son concluyentes, en el sentido de la validez lógica. La concepción epistémica de la verdad implica el falibilismo. (Aunque aquí el punto es si lo implica, intrínsecamente, y en todos los casos)

O bien, el contenido normativo de las presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales no es suficiente para excluir la falibilidad de un consenso alcanzado discursivamente bajo condiciones aproximativamente ideales; o bien, las condiciones ideales de la aseverabilidad racional suficientes para ello pierden aquella fuerza orientadora del comportamiento propia de las ideas regulativas porque tales condiciones no pueden ser satisfechas, ni tan solo aproximativamente para los sujetos capaces de lenguaje y acción (tal como los conocemos hoy) (Habermas, 2002: 49-50).

Habermas entonces cambió su posición en *Verdad y justificación* al aceptar: (i) Mantener cierta validez de la concepción epistémica de la verdad²³.

²³ En un tono que denota cierta culpabilidad por su nueva posición, vemos cómo insiste, sin embargo, en el gran valor de la verdad epistémica: “El concepto de discurso racional conserva, incluso después de esta revisión, el valor de una forma característica de comunicación que impele a los participantes a la descentración progresiva de sus perspectivas epistémicas. Las presuposiciones comunicativas de la praxis argumentativa -presuposiciones muy exigentes e irrebasables- continúan teniendo el sentido de una fuerza estructural que obliga a la formación imparcial del juicio.” La validez, sin embargo, de la verdad epistémica no es para el ámbito de la acción, sino solo para el ámbito del

(ii) Aceptar la verdad pragmática, pero como una verdad no epistémica. Y, (iii) Romper la conexión entre verdad y aceptabilidad racional bajo condiciones *cuasi* ideales. Por ello, “a pesar de que no podemos penetrar más allá del nexo entre verdad y justificación, este nexo *epistémicamente irrebasable* no puede, sin embargo, ser presentado como un nexo *conceptualmente indisoluble*” (Habermas, 2002: 50).

3.1. *Una estrategia deflacionaria respecto a lo trascendental*

EN LA INTRODUCCIÓN DE *VERDAD Y JUSTIFICACIÓN*, Habermas explicó otras dos razones del porqué asumió su nueva postura. La primera es un movimiento hacia una posición más realista²⁴; la segunda, el deseo de hacer justicia al naturalismo, aunque él denomine su nueva posición ‘naturalismo débil’, lo cual significa su permanente rechazo a situarse abiertamente en una posición trascendental fuerte, en un estilo normativo clásico como el de Apel²⁵. Se conserva, en cierta medida, el trascendentalismo kantiano pero de modo deflacionario. Para ello, el naturalismo débil de Habermas usa argumentos de tipo darwiniano. Habermas trata de separarse de la concepción mentalista de la auto-reflexión, así como de una comprensión fundamentalista de la dualidad *a priori-a posteriori*²⁶.

discurso que, en el caso de las creencias empíricas (las ciencias naturales especialmente), es su ámbito propio. “La argumentación continúa siendo el único medio *disponible* para cerciorarse de la verdad, ya que las pretensiones de verdad que devienen problemáticas no pueden examinarse de otra forma. No hay ningún acceso inmediato, ningún acceso que no esté filtrado discursivamente, a las condiciones de verdad de las creencias empíricas. Lo que se convierte en tema de discusión es solamente la verdad de aquellas creencias que se ven socavadas, es decir, creencias que han sido expulsadas del modo de incuestionabilidad propio de las certezas de acción operantes” (Habermas, 2002: 50).

²⁴ “El supuesto ontológico de una primacía genética de la naturaleza nos compromete también con el supuesto epistemológico de corte realista de un mundo objetivo independiente de la mente” (Habermas, 2002: 19). Y, aunque no se trate de un realismo representacionista de tipo clásico que establece una conexión entre enunciados y hechos, sí se trata, nos advierte, de rescatar un sentido más fuerte de la “referencia”: “la concepción realista hace necesario, incluso después del giro lingüístico, un concepto de referencia que explique cómo es posible que podamos referirnos, con distintas descripciones teóricas, al mismo objeto (o a objetos del mismo tipo)” (Habermas, 2002:19).

²⁵ Véase: Habermas, 2002: 15, nota 12 de la Introducción.

²⁶ “Con la detranscendentalización cambia, también, el mismo concepto de trascendental. La conciencia trascendental pierde las connotaciones de una dimensión establecida en el

Después de la deflación pragmatista de las categorías kantianas, el “análisis trascendental” significa la búsqueda de aquellas condiciones –presuntamente universales, pero solo inevitables *de facto*– que deben estar satisfechas para que puedan realizarse determinadas prácticas u operaciones fundamentales. (Habermas, 2002: 20)

En lugar de la problemática tradicional de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, el énfasis está ahora en los objetos con los que nos las arreglamos en nuestras prácticas cotidianas. Y, aquí, destaca el análisis heideggeriano de lo ‘a-la-mano’ (*zuhandenheit*) pero, sobre todo, la noción de Wittgenstein de ‘seguir una regla’. El foco de lo “cuasi-trascendental” no es una conciencia general (*überhaupt*) concebida sin origen empírico y que conformará el núcleo común de todas las mentes empíricas. Lo que ahora se intenta descubrir son las estructuras profundas del mundo de la vida. “El análisis trascendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales” (Habermas, 2002: 21). En el mundo de la vida, la objetividad del mundo y la intersubjetividad de la comunicación, refieren mutuamente la una a la otra²⁷.

El deflacionismo de Habermas de lo trascendental, ha hecho de ello algo *en* el mundo, y le ha quitado a lo trascendental su universalidad. Habermas se ha acercado mucho al contextualismo de Wittgenstein. Las reglas y condiciones “trascendentales” son expresiones de formas culturales, de modos de vivir, y tienen un origen en el tiempo. Para aclarar su postura, Habermas recurre a Mark Sacks (2000) quien describe el movimiento de detranscendentalización del idealismo kantiano como una transición de un concepto clásico de lo trascendental (T1) a una concepción wittgensteniana de ello (T2). Sacks formula T1 de la siguiente manera:

«más allá», en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico. A pesar de no renunciar a la problemática trascendental, el pragmatismo suaviza la oposición entre lo empírico y lo trascendental” (Habermas, 2002: 27).

²⁷ “Con ello cambia la imagen del sujeto trascendental que se halla, por decirlo así, frente al objeto presente en un mundo constituido por el sujeto mismo. Los sujetos implicados en sus prácticas se refieren, *desde* el horizonte de su mundo de la vida, *a* algo en el mundo objetivo; el cual, ya sea en un contexto de comunicación o de intervención, presuponen como un mundo existente de modo independiente e idéntico para todos ellos” (Habermas, 2002: 26).

T1: Hay restricciones transcendentales impuestas por la mente sobre aquello que cuenta como un objeto de la experiencia, de tal forma que si podemos conocer objetos es solo de conformidad con estas restricciones (Citado por Habermas: 2002: 28).

Y, T1 puede leerse de dos modos: en la lectura fuerte de lo trascendental, tenemos que los objetos de experiencia reciben su forma de la estructura de los *a priori* de nuestra mente, mientras que en la débil, se diría que solo se conforman. Pero, de T1 resulta que jamás podríamos conocer si la estructura de la mente corresponde o no al mundo, y con ello no podemos asegurar que el “mundo objetivo” no lo es solo para nosotros, y no es algo universal para toda mente. T2 enfatiza, no tanto la estructura de nuestra mente, sino la manera como nos relacionamos desde nuestra *praxis* vital.

T2: Cualquier cosa que sea un objeto posible de la experiencia es, en definitiva, expresión de nuestra actividad, incluyendo aquí cualquier asunto humano, intereses, acciones y creencias (Citado por Habermas, 2002: 29).

Con T2, pasamos de “restricciones” a “rasgos” transcendentales, los cuales se sitúan en formas de vida espacio-temporales. La experiencia se determina desde los valores, intereses y formas de acción del mundo de la vida. Para los que comparten este mundo de la vida, los rasgos transcendentales equivalen a presupuestos epistémicos sin los cuales no comparecen los objetos del mundo; cuando lo que se ha perdido es la universalidad y necesidad. Así es, pero podría haber sido de otro modo. Cada forma de vida tiene ahora su “mundo objetivo”, con sus reglas operantes que imposibilitan a los participantes el imaginar otra forma de vida. Desde estos rasgos se describen los “hechos empíricos”. Lo trascendental se ha vuelto la cruz de la parroquia.

4. El rostro jánico de la verdad

LA POSICIÓN DE HABERMAS LA ENCUENTRO MUY CERCANA A LO QUE LONERGAN llamó la diferenciación de los campos de la significación (*realms of meaning*) aunque, por supuesto, hay diferencias en la manera como tratan de buscar los fundamentos normativos. Tenemos, entonces, que para Habermas hay dos campos de la significación²⁸: El del mundo de la vida, con sus prácticas cotidianas fundamentales y, el del campo de la argumentación:

²⁸ Estoy, por supuesto, empleando el lenguaje lonerganeano que Habermas no emplea.

Las prácticas del mundo de la vida se apoyan sobre una conciencia de certeza que, *in actu*, no deja espacio alguno para reservas sobre su verdad. [...] En el trato práctico con un mundo objetivo que suponen idéntico e independiente, los actores dependen de determinadas certezas de acción. Y estas implican, a su vez, un absoluto «tener-por-verdaderas» las creencias que guían la acción. No atravesamos ningún puente de cuya resistencia dudemos (Habermas, 2002: 50-51).

Al campo de las prácticas cotidianas corresponde “un concepto de verdad incondicionada, de una verdad sin índices epistémicos” (Habermas, 2002: 51), ya que la confiabilidad de las expectativas subjetivas que siempre alcanzan satisfacción no puede ser puesta en algún tipo de reserva o cautela de tipo falibilista. La verdad en su sentido pragmático es éxito en la acción, y ahí no hay lugar para la duda escéptica, sino “un absoluto “tener por verdaderas” las creencias que guían la acción²⁹ Lo que está en juego no es la correcta representación de la realidad, sino las prácticas cotidianas que no pueden dejarse a un lado. Por ello, el lenguaje, en cuanto posibilitador de la interacción social, no es algo adentro al estilo del sujeto cartesiano, y el mundo de la acción algo afuera, del que tuviera sentido preguntar por su adecuación³⁰. Y, si el juego del escepticismo no tiene una verdadera oportunidad en la práctica de cada día, tampoco lo tiene el contextualismo, puesto que la práctica cotidiana supone la comunicación y cooperación intersubjetivas, y estas no pueden funcionar sin el supuesto de que todos los participantes se refieren a un único y objetivo mundo. Es respecto a este mundo público intersubjetivo del que hacemos el contraste con pretensiones meramente subjetivas. Sin este supuesto, no puede haber cooperación y comunicación.

Sin esta suposición, se desintegraría una práctica que descansa en la distinción (en cierta forma) platónica entre opinión y saber inobjetable.

²⁹ “La relación que necesita ser aclarada entre la posibilidad de justificación y la verdad no apunta a una brecha entre lo interior y lo exterior ni a ningún dualismo que tuviera que *superarse* y que pudiera despertar la pregunta escéptica de si nuestro mundo es, en su totalidad, una ilusión. El giro pragmático le quita toda base a este escepticismo. La razón es muy simple: en la práctica cotidiana no podemos utilizar el lenguaje sin *actuar*” (Habermas, 2002: 239).

³⁰ “Por ello, la cuestión relativa a la relación interna entre justificación y verdad –que explica por qué a la luz de las evidencias disponibles podemos plantear una pretensión de verdad que apunta más allá de aquello que está justificado– no es una cuestión epistemológica. No se trata del ser o de la apariencia. Lo que está en juego no es la representación correcta de la realidad, sino una práctica que no puede quebrarse.” (2002: 240).

Si resultara que no podemos ni tan solo efectuar esta distinción, la consecuencia sería no tanto una comprensión ilusoria del mundo sino más bien una mala comprensión, patológica, de nosotros mismos. Mientras que el escepticismo recela de un error epistemológico, el contextualismo sospecha de un defecto de construcción en nuestra forma de vivir (Habermas, 2002: 240).

4.1. *El rostro jánico de la verdad de la aseverabilidad racional a la aceptabilidad racional*

DIJIMOS QUE EN LA VERDAD PRAGMÁTICA hay un absoluto tener-por-verdadero que no puede ser puesto en duda con argumentos. La única manera en que se puede llegar a revisar este carácter incondicional es cuando la práctica falla y la contradicción surge entre lo que se tenía por verdadero y la imposibilidad de llevar a cabo la acción. En este caso sí se da una problematización de lo que hasta ahora se había tenido por verdadero y, entonces, se suspende la acción y aparece lo que llamamos el campo de la significación del discurso. Los participantes adoptan ahora un papel reflexivo, en el que sí tiene sentido, es más, es el único sentido posible, la verdad epistémica pues, en este campo, como hemos dicho, la verdad está ligada a la justificación, es aseverabilidad o aceptabilidad racional. Y allí tiene también sentido el falibilismo. Pero, con todo, la actitud reflexiva tiene ahora, dice Habermas, un límite. No se puede querer llevar la práctica discursiva hacia el final de la historia. Aunque es verdad que “El objetivo de las justificaciones es encontrar una verdad que se eleve más allá de toda justificación” (Habermas, 2002: 51), los participantes de la argumentación tienen que aceptar “la pretensión de verdad de ‘p’, justificada de modo convincente, en lugar de la *verdad* de ‘p’” (Habermas, 2002: 52). Y, la razón, dice Habermas es la siguiente:

Los discursos *permanecen* insertos en los entramados de las prácticas cotidianas, puesto que tienen la función de recomponer una comprensión de fondo parcialmente alterada. Desde la perspectiva de prácticas fracasadas y de certezas de acción que han devenido problemáticas, las argumentaciones tienen una especie de función supresiva. Con ello quería explicar por qué los participantes en la argumentación que, después de haber agotado todas las objeciones se han convencido de la legitimidad de una pretensión de verdad, no disponen ya, *en el papel de actores*, de ningún fundamento racional más para continuar manteniendo su actitud transitoriamente reflexiva; y esa desactivación de los problemas relativos a las cuestiones de verdad puede entenderse como un permiso para volver al trato directo («ingenuo» o no reflexivo) con el mundo (Habermas, 2002: 52).

En el campo de la acción, tenemos una suerte de círculo. En la acción fallida suspendemos provisionalmente la acción y entramos a la argumentación, pero ponemos un punto final a esta por la necesidad de volver a la acción, en el sentido de que sabemos que el campo de la argumentación no puede entenderse con una autonomía absoluta, o como si fuera el principal. Hay algo, dice Habermas, que parece enigmático y es “la fuerza del acuerdo logrado por medios discursivos que *autoriza* a los participantes en la argumentación, en su papel de actores, a aceptar sin reservas como verdades las afirmaciones justificadas” (Habermas, 2002: 245).

Habermas confiesa sus dudas acerca de lo que nos autoriza a considerar como verdadera a una proposición que se presume justificada idealmente dentro de los límites de nuestras mentes finitas. De Albrecht Wellmer menciona su idea de un *‘surplus’* que reside en la “anticipación de acreditación futura” (Habermas, 2002: 251)³¹. Pero, a Habermas le parece mejor decir que los participantes en la argumentación han llegado a un punto final que los lleva a un cambio de perspectiva.

Cuando los participantes, en el curso de un proceso de argumentación, llegan a la convicción de que, conociendo todas las informaciones oportunas y después de ponderar todas las razones relevantes, han agotado el potencial de posibles objeciones contra ‘p’, ya no quedan motivos para una prosecución de la argumentación. En cualquier caso, ya no hay ningún motivo racional para *continuar manteniendo* una actitud hipotética frente a la pretensión de verdad sostenida respecto a ‘p’ (pero, temporalmente dejada en suspenso, como mera hipótesis) (Habermas, 2002: 251).

De modo que la verdad epistémica no puede ser la única o, en el lenguaje de Lonergan diríamos –aunque no es exactamente la idea de Habermas– que las exigencias del mundo del sentido común no son las mismas que las exigencias del mundo de la teoría y, por ello, lo que es pertinente en un campo no puede serlo para el otro. No podría llegarse a tal autorización que, para efectos prácticos, es el poder “*eliminar perturbaciones* de las certezas de acción”, sin el supuesto de que la verdad es incondicional. No podemos

³¹ Albrecht Wellmer afirma que “siempre que sostenemos pretensiones de verdad basándonos en buenos argumentos y evidencias convincentes *suponemos* [...] que en el futuro no aparecerán nuevos argumentos o evidencias que pongan en cuestión nuestra pretensión de verdad” (Habermas, 2002: 250).

vivir, dice Habermas, “solamente con hipótesis”, ni “podemos vivir en todo momento falibilistamente” (Habermas, 2002: 245) En el terreno de la investigación científica, sí tiene sentido el falibilismo porque ahí “sirve a un proceso de obtención de consenso *desacoplado* de la acción” (Habermas, 2002: 245), pero en el mundo de la vida no tiene sentido. La verdad es algo incondicional y algo que no puede perderse. Pensar, como Rorty, que estamos ajenos a la verdad, ya que solo al final de los tiempos la alcanzaríamos, es pensar que todos hemos vivido en un error, fuera de la realidad, y tal juego escéptico, como lo mostró perfectamente el segundo Wittgenstein, es algo que no tiene ni pies ni cabeza.

Es verdad que en el concepto epistémico “un enunciado es verdadero si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación.” Pero, lo que Habermas aprendió y cambió, con respecto a su posición anterior, es que “esto no significa que también *por eso* sea verdadero” (Habermas, 2002: 249).

Lo que Habermas está planteando al darse cuenta de que “lo verdadero” es una característica que no se puede perder, es algo que me parece está relacionado con la importancia estratégica que tiene, en Lonergan, el juicio de hecho. Por ejemplo, los juicios tipo Moore, como: “he aquí mi brazo derecho”. Llegados a este punto debo explicar un poco más la postura de Lonergan de cómo se llega en el juicio de hecho verdadero a un incondicionado virtual, en el que se tiene una intelección invulnerable porque ya no hay ulteriores preguntas pertinentes. En la teoría consensual de la verdad, tipo Apel, se considera que esto solo sería posible en el final de los tiempos.

5. El criterio de la verdad según Lonergan

PARA LONERGAN, CONOCER ES ALGO QUE HACEMOS, ES UNA PRÁCTICA que siempre ya hemos realizado, aunque tal vez no sepamos bien lo que hacemos cuando conocemos. El llamado, en el libro *Insight*, ‘método empírico generalizado’ consiste en explicitar esto que siempre ya hemos ejercido, para poder buscar los criterios normativos del conocimiento que están operando de manera implícita. Pero, esta práctica cognoscitiva no se ejerce siempre de la misma manera. Por una parte, el sujeto tiene distintos patrones de experiencia o intereses a los que se orienta y, si bien, en todos conoce, no es el conocimiento como tal lo que se busca en cada uno. En el patrón biológico, por ejemplo, el primero en que fuimos conscientes, la actividad se ordena a sobrevivir.

Se conoce, sí, pero para evitar el peligro y afianzar la vida. En el patrón práctico el sujeto busca resolver de la mejor manera posible los problemas de la vida cotidiana. En el estético, se orienta al gozo de la experiencia misma, etcétera. Solo en el patrón intelectual de la experiencia, el sujeto se dispone en función del deseo puro y desasido de conocer. Por otra parte, socialmente existen objetivamente diversos campos de la significación que, independientemente de la orientación subjetiva, permiten satisfacer socialmente ciertas exigencias. Volveré a este punto más adelante.

Conocer en sentido estricto es un conjunto de operaciones que podemos agrupar en tres “niveles”, y que llamamos experimentar, entender y juzgar. En el experimentar, en el primer nivel de las operaciones cognoscitivas, desplegamos actividades como ver, oír, oler, tocar, gustar, y la propia experiencia interna o conciencia que acompaña a todas las demás operaciones. En el segundo nivel, tenemos las operaciones de la conciencia inteligente que en orden a entender hace preguntas como: ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, etc.; tenemos, también en este nivel, la operación de imaginar, la de inteligir (*insight*) o tener ‘chispazos’ inteligentes, la de concebir y formular. Y, en el tercer nivel de operaciones, tenemos la conciencia racional, que es nuestra actividad para hacer juicios sobre lo que es verdad o no, lo que es un hecho o no.

Explicemos un poco más las tres operaciones de este tercer nivel, pues son las que vienen al caso en nuestra reflexión actual. Pasamos de la conciencia inteligente (segundo nivel) a la conciencia racional cuando preguntamos: ¿Esto, que ya entendí, es verdad? ¿En realidad, es así? Con esta simple pregunta entramos al nivel de la conciencia racional, en la que se adopta una actitud reflexiva, pues el sujeto tiene que volver sobre los datos de experiencia y sobre lo que ha entendido, para ver si en realidad aquello está justificado como conocimiento. La segunda operación del nivel de la conciencia racional es ordenar y ponderar la evidencia. El sujeto sabe que lo que ha entendido no es verdad simplemente porque lo haya entendido. Lo que entendió no es algo incondicionado; al contrario, para poder afirmar que es así, tendríamos que poder satisfacer una serie de condiciones. En eso consiste el ordenar la evidencia, tanto con la que contamos, como con la que tendríamos que contar, para poder afirmar que algo es así de hecho, y, en esa misma operación, vamos asignando un peso a la evidencia. Según lo que se esté juzgando esta segunda operación puede durar años o minutos. Así, cuando las condiciones se han satisfecho se produce una intelección

(*insight*) que llamamos refleja. Decimos “sí, así es”, o “no es así”; decimos “sí, ciertamente” o “sí, probablemente” o “no, ciertamente”. Y, entonces, llegamos a algo incondicionado en virtud del proceso justificatorio. Nuestro juicio prospectivo o hipótesis no era incondicionado porque dependía de ciertas circunstancias o de cierta evidencia, pero ahora tenemos, claro, cuando felizmente se culmina el proceso, un incondicionado virtual. ¿Cuándo sabemos que hemos alcanzado el incondicionado? Lonergan dice que cuando tenemos un *insight* reflejo invulnerable; podríamos decir, en la terminología de Peirce, un *insight* no falible. Y sabemos que tenemos una intelección (*insight*) invulnerable cuando ya no hay preguntas posteriores pertinentes³². No que no se me ocurran preguntas posteriores sino que ya no hay, de hecho, preguntas posteriores pertinentes. Acá la palabra clave es: pertinente.

Ahora bien, esto revela una ley inmanente y operativa en el proceso cognoscitivo. Antes de nuestra distinción conceptual entre actos de intelección correctos y erróneos, se da una distinción operativa entre actos de intelección invulnerables y vulnerables. Cuando un acto de intelección da respuesta cabal a la cuestión, cuando da en el blanco, cuando define el asunto, ya no hay por qué hacer más preguntas, y por eso ya no hay nuevas intelecciones que vengan a socavar la posición inicial. Pero cuando de plano no respondemos a la cuestión, hay nuevas preguntas que vendrían a revelar lo insatisfactorio de la intelección inicial y a evocar las intelecciones posteriores que arrojarían nueva luz sobre el asunto.

Este es, pues, el elemento básico en nuestra solución. El nexo entre el condicionado y sus condiciones es una ley inmanente y operativa en el proceso cognoscitivo. El condicionado es el juicio prospectivo: ‘Tal o cual acto de intelección directa o introspectiva es correcto’. La ley inmanente del proceso cognoscitivo puede formularse a partir de nuestro análisis: Tal acto de intelección es correcto, si ya no hay más preguntas pertinentes (Lonergan, 1999: 348-349).

³² “Distingamos, ahora, entre las intelecciones vulnerables y las intelecciones invulnerables. Las intelecciones son vulnerables cuando todavía quedan más preguntas por hacer sobre el mismo asunto. Pues las nuevas preguntas conducen a nuevas intelecciones, las cuales ciertamente complementan la intelección inicial, modifican en mayor o menor grado su expresión y sus implicaciones, y tal vez lleven a un parecer enteramente nuevo sobre el asunto. Pero, cuando ya no hay más preguntas, el acto de intelección es invulnerable. Pues solo mediante nuevas preguntas es como surgen nuevas intelecciones, que completan, modifican o revisan el punto de vista y la explicación iniciales”. (Lonergan, 1999: 348).

He aquí el esquema general, profundicemos ahora en los detalles comparando con lo que estuvimos analizando acerca de Habermas.

6. Comparación y contraste

AUNQUE NO INICIALMENTE, A PARTIR DE LOS TRABAJOS DE QUINE, DAVIDSON y, sobre todo, de Sellars, ha ido quedando claro que el giro lingüístico debe caracterizarse como un rechazo al mito de lo dado. Bernard Lonergan enfatizó la necesidad de distinguir entre “dos realismos muy diferentes: hay un realismo incoherente, entre animal y humano, que asienta sus reales a medio camino entre el materialismo y el idealismo y, por otra parte, hay un realismo inteligente y razonable, entre el cual y el materialismo asienta sus reales el idealismo” (Lonergan, 1999: 31). El primero de ellos es el realismo ingenuo que considera que lo real es lo dado ahí afuera, y que conocer es echar un buen vistazo a eso dado. El realismo crítico propuesto por Lonergan va mucho más lejos de este, e incluso, como señala la cita anterior, debe pasar por el idealismo y seguir más allá³³. En cuanto distinto del realismo ingenuo, el realismo crítico de Lonergan estaría de acuerdo con Apel en que el primer paradigma de la filosofía, el llamado paradigma del ser, puede proporcionar una adecuada concepción semántica de la verdad, pero que esta es insuficiente criteriológicamente.³⁴ En los capítulos 9 y 10 de *Insight*, referentes al juicio, Lonergan desarrolló el tema del criterio de verdad, solo hasta el capítulo 17 encontramos la clásica definición de la verdad como *adaequatio rei intellectus*.³⁵

³³ El idealismo que ahora debatimos es el del contextualismo lingüístico.

³⁴ Lonergan desarrolló abundantemente en los artículos de *Verbum*, previos a *Insight*, la necesidad para el pensamiento tomista de moverse de un marco categorial metafísico, necesario pero insuficiente criteriológicamente, a uno que también incluya y priorice lo epistemológico (Cfr. Lonergan, 1997: 87 ss.).

³⁵ Para contar de modo completo la estrategia lonerganeana, hay que decir que el capítulo 10 desarrolla también la comprensión de lo que son los juicios verdaderos en diferentes contextos (campos de la significación). Después, tenemos en el capítulo 11, la afirmación de que los que somos cognoscentes podemos de hecho ejercer juicios verdaderos. En el capítulo 12, tendríamos una semántica de los juicios verdaderos. En el 13, la objetividad, como una propiedad de los juicios verdaderos. Encontramos una profundización de la semántica de los juicios verdaderos (cómo convertimos verdades del sentido común al mundo de la teoría) en los capítulos 15 y 16 y, como dijimos, solo hasta el 17, trae la definición de la verdad.

En segundo lugar, hay que decir que el realismo crítico no tiene ningún reparo en las características que la teoría consensual le atribuye a la verdad y que, justo por esas características, insiste en la idealización de los requerimientos para alcanzarla. La verdad debe tener una validez que no dependa del contexto, debe poder ser defendida con éxito frente a cualquier argumento para socavarla. En una palabra, la verdad es algo incondicional, absoluto³⁶. Pero, el aspecto relevante es el criteriológico, lo epistémico acerca de cómo es que podemos alcanzarlo, de cómo puede justificarse que hemos llegado a algo incondicional. Como dijimos, para Lonergan, llegamos al incondicionado virtual cuando tenemos una intelección (*insight*) invulnerable cuando no hay preguntas ulteriores pertinentes. Sin embargo, al respecto hay varios asuntos que debemos comentar con detalle. El primero de ellos es que no se trata de que ya no haya preguntas ulteriores para mí:

Nótese que no basta con decir que las condiciones se cumplen cuando a mí ya no se me ocurren nuevas preguntas. La mera ausencia de nuevas preguntas en mi mente puede tener otras causas. Mi curiosidad intelectual puede estar embotada por otros intereses. Mi afán por satisfacer otros impulsos puede rehusar a las nuevas preguntas la oportunidad de surgir (Lonergan. 1999: 349).

A primera vista, podría pensarse que Lonergan propone una especie de criterio mentalista privado incompatible con la teoría consensual. La cita anterior nos deja claro que no es así. La posición de Lonergan es cercana a lo que Brandom llama inferencialismo, en el sentido de que, si bien el proceso de juzgar es algo de la intencionalidad de un sujeto, ocurre en una mente (aspecto en el que el mentalismo tiene razón). Este proceso supone necesariamente un contexto social e histórico, pues es un desarrollo que no podría ocurrir sin un diálogo que ya siempre se ha dado, no solo de la forma Yo-tú, sino sobre todo del modo Yo-nosotros, dentro de un ámbito histórico de la significación³⁷. Es dentro del inferencialismo, un ámbito de la significación, que encontramos el requisito de que las preguntas ulteriores

³⁶ Nunca está de más señalar que no es lo mismo “absoluto” que “exhaustivo”. Una verdad es algo desligado de cualquier sujeción en cuanto a su validez, lo cual es el significado de absoluto, pero esto no significa que el sujeto cognoscente conozca completamente todo respecto al objeto de su juicio verdadero.

³⁷ Estos puntos los desarrollo en el artículo que escribí sobre Brandom, mencionado en la nota 2.

sean **pertinentes**. No se trata de ninguna manera de proponer un criterio cartesiano de que no haya ninguna pregunta posible, sino que el criterio propuesto nos dice que ya no haya preguntas ulteriores pertinentes.

La epistemología de Lonergan no quiere responder a toda posible objeción escéptica, y proponernos unas recetas para saber cuándo puede decirse que no hay preguntas ulteriores. La propuesta de Lonergan es muy cercana a lo que hoy se llama epistemología de la virtud³⁸, ya que sin excluir los procedimientos lógicos, se trata de la sabiduría del juicio que involucra al sujeto existencial íntegro, pues existe la temeridad de quien juzga apresuradamente, y la vacilación de quien a pesar de tener toda la evidencia, no quiere afirmar que algo es así. Los sujetos cognoscentes no podemos ser excluidos de este procedimiento, pues se trata de una ley inmanente que está operando en nuestra razonabilidad, y los sujetos concretos tenemos nuestro carácter y nuestra historia³⁹. Lonergan solo propone un análisis de “los factores principales del problema y un esbozo de la naturaleza general de la solución” (Lonergan, 1999: 349).

Se trata, en primer lugar, de que haya la oportunidad de que surjan las nuevas preguntas, para lo que se requiere tener una curiosidad intelectual, tomarse su tiempo. Pero, también se trata de ver las implicaciones, pues “toda intelección tiene su secuela de presupuestos, implicaciones y aplicaciones. Hay que tomar las precauciones necesarias para que esa secuela se haga patente” (Lonergan, 1999: 349). Estamos aquí en el corazón de lo que llamo el inferencialismo de Lonergan:

Los presupuestos e implicaciones de una intelección dada tienen que ajustarse coherentemente a los presupuestos e implicaciones de otras intelecciones. Sus posibilidades de aplicación concreta tienen que entrar en el campo de operaciones y someterse a la prueba del éxito o el fracaso (Lonergan, 1999: 349).

No obstante, en este punto empieza a aparecer de manera significativa el contexto. No es lo mismo las exigencias rigurosas del mundo de la teoría,

³⁸ Véase: Renic, 2012.

³⁹ “Mas, ¿cómo lograremos dar con este equilibrio feliz entre la temeridad y la vacilación? ¿Cómo sabremos cuándo lo hemos alcanzado? Si hubiera alguna fórmula simple o una receta para responder estas preguntas, la gente de juicio ponderado podría producirse a voluntad e indefinidamente” (Lonergan, 1999: 349).

que tiende a entender de manera sistemática, que las exigencias del mundo del sentido común, que tiene que resolver los problemas de la vida diaria⁴⁰.

No quiero dar a entender, por supuesto, que la vida concreta debe buscar esta expansión lógica y operativa según la manera explícita, deliberada y desarrollada del investigador científico. Lo que quiero dar a entender es que hemos de buscar algo equivalente mediante la perspicacia intelectual, dándose el tiempo necesario, platicando el asunto de nuevo y sometiendo los puntos de vista a la prueba de la acción (Lonergan, 1999: 349).

El aspecto inferencial nos parece llevar a un círculo sin salida. “Un juicio ponderado acerca de cualquier acto de intelección tiene que apoyarse en la adquisición previa de un gran número de otras intelecciones conexas y correctas” (Lonergan, 1999: 350). Por ello, dice el filósofo canadiense, a los niños no les concedemos propiamente capacidad de discernir lo verdadero de lo falso cuando están en el juego de ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué? Tampoco pensamos que alguien que ingresa al campo del comercio o la política tenga una gran capacidad de juzgar sobre lo que está pasando, pues no lo puede hacer sobre una situación concreta sin un conjunto de intelecciones complementarias. El contextualista lingüístico dirá que las intelecciones previas son fruto de la visión del mundo que se desprende de cada lenguaje particular, lo que Heidegger llama apertura del mundo (*Welterschliessung*). El círculo vicioso se rompe si prestamos atención al proceso del aprendizaje.

El juicio sobre la adecuación de los actos de intelección supone la adquisición previa de un gran número de intelecciones correctas. Mas las intelecciones previas no son correctas porque juzguemos que lo son. Ocurren dentro de un proceso autocorrectivo en el cual las limitaciones de cada intelección provocan nuevas preguntas en orden a producir intelecciones complementarias. Es más, este proceso autocorrectivo tiende a un límite. Llegamos a familiarizarnos con las situaciones concretas; sabemos a qué atenernos; cuando ocurre lo inesperado, podemos determinar con justeza qué fue lo que sucedió y por qué, y qué podemos hacer para propiciar o para impedir su recurrencia; o bien, si lo inesperado es muy novedoso, sabemos lo bastante como para recomenzar el proceso del aprendizaje, y podemos reconocer cuándo, una vez más, ese proceso autocorrectivo llega a su límite de familiaridad con la situación concreta y de dominio expedito de esta (Lonergan, 1999: 350-351).

⁴⁰ A su vez, tendríamos que decir que en el mundo de la interioridad, que trata de mediar entre los distintos ámbitos de la significación, hay otras exigencias.

No se me podrá negar que la afinidad con Habermas es notable. En el contextualismo radical no hay aprendizaje, no lo podría haber, pues en el fondo se sabe siempre lo mismo. Pero, la solución no es cartesiana al querer invocar una evidencia inmediata. Tampoco estamos apelando a un naturalismo débil que encontrara una justificación evolucionista. Estas tres posturas tienen algo de cierto. Es verdad que estamos siempre ya en un proceso inferencial y, por tanto, hay algo de verdad en el holismo. Sin embargo, también es cierto que hay un proceso que está operando de modo inmanente en mi propia racionalidad y, en cuanto tal, es algo anterior y dado, al cual tengo acceso no por una intuición directa, sino al explicitar lo que hago cuando razono, y tal explicitación supone un proceso histórico de argumentación en diferentes campos, y que finalmente no tiene otra justificación que el pragmático proceso auto correctivo del aprendizaje.

6.1. *Los juicios de hecho y el falibilismo*

LONERGAN COMENZÓ SU EXPOSICIÓN DEL CAPÍTULO 10 del *Insight* con el análisis de lo que llama juicios de hecho, que suponen intelecciones sobre situaciones concretas. Es muy curioso su ejemplo del hombre que al regresar de trabajar en la noche a su casa, ve a la policía y a los bomberos en ella, y entonces hace el juicio: “Algo pasó”. Es decir, el análisis que hemos comentado es respecto a los juicios de hecho, y es que éstos tienen una importancia estratégica, la de mostrarnos, como dijimos, que efectivamente el proceso de conocimiento tiende a un límite, y que por ello hay un momento en que no hay preguntas ulteriores pertinentes. En el lenguaje de Habermas diríamos, ya no hay lugar para la argumentación y lo que procede es la acción.

Pero, hay también otro tipo de juicios en los que llegamos a un límite. Aquellos cuya negación implica caer en una contradicción performativa. Son los juicios que se justifican mediante los así llamados argumentos trascendentales, o bien, en la terminología de Aristóteles, por el argumento de retorsión. Lonergan desarrolla uno privilegiado en el capítulo 11 del *Insight*: Yo soy un sujeto cognoscente. Apel monta su estrategia de fundamentación de la filosofía primera en el paradigma del giro lingüístico justo en este tipo de juicios. Nadie puede negar que está argumentando y pretende validez para sus argumentos y, al mismo tiempo, decir que no lo hace y que no hay verdad. No obstante, Apel quiere mantener el falibilismo en todos los demás tipos de juicio.

Para Lonergan, en los juicios del sentido común, podemos llegar a conocer con certeza, en tanto que podemos afirmar que ya no hay preguntas ulteriores pertinentes. Y lo cual sucede con muchos juicios estilo Moore, como “he aquí mi brazo derecho”, o “esto es una computadora”. En los juicios científicos, sin embargo, no se puede pretender que ya no haya preguntas ulteriores, pues el mundo de la teoría entiende las relaciones de las cosas unas con otras de manera sistemática, y no se puede asegurar que el día de mañana no haya un punto de vista superior que explique de mejor manera y con otros términos lo que nosotros hoy hacemos, por ejemplo, con la tabla periódica de los elementos⁴¹. Así, de ninguna manera podemos asegurar que en el campo de la ciencia ya no tengamos preguntas ulteriores pertinentes, mientras que en el campo del sentido común sí.

Tanto la descripción ordinaria como la ciencia empírica alcanzan sus conclusiones mediante el proceso autocorrectivo del aprendizaje. Con todo, llegan a conclusiones muy diferentes porque, si bien ejercen esencialmente el mismo proceso, operan con diferentes normas y criterios. Lo que es una nueva pregunta pertinente para la ciencia empírica, no es necesariamente una nueva pregunta pertinente para la descripción ordinaria. Al revés, lo que es una nueva pregunta pertinente para la descripción ordinaria, no es necesariamente una nueva pregunta pertinente para la ciencia empírica. Esta diferencia fundamental en el criterio de pertinencia de las nuevas preguntas es lo que establece la enorme separación entre una actitud científica y una actitud de sentido común. Puesto que busca una explicación última, el científico tiene que seguir preguntando, ¿Por qué?, hasta alcanzar

⁴¹ No es la postura de Popper, sin embargo, la que defiende Lonergan pues, para este último, si bien, no podemos asegurar que la química del siglo XXV explique como hoy lo hacemos, sí podemos asegurar que, de alguna manera, tendrá que dar cuenta de lo que nosotros hoy consideramos que sí probablemente ocurre en el campo de la química, como es el ciclo de Krebs. Y el sí probable de la ciencia, es algo más que la mejor hipótesis que hasta el momento no ha sido falseada. “Pero si la ciencia empírica es no más que probable, con todo, es de veras probable. Si no alcanza la verdad definitiva, con todo, converge hacia la verdad. Esta convergencia, esta mayor aproximación es lo que se entiende por la expresión familiar ‘el avance de la ciencia’. Las preguntas producen actos de intelección que se expresan en hipótesis; la comprobación de las hipótesis suscita nuevas preguntas que generan intelecciones complementarias e hipótesis más satisfactorias. Por un tiempo, el proceso avanza en círculos cada vez más amplios; luego, la coherencia del sistema comienza a integrarse; la investigación pasa de aventuras novedosas en nuevos campos al trabajo de consolidación, de desarrollar cabalmente las implicaciones, de establecer los problemas que no conllevan cambios en la visión general. El proceso autocorrectivo del aprendizaje está llegando sensiblemente a un límite”. (Lonergan, 1999: 369)

la explicación última. Puesto que el lego busca conocer las cosas en cuanto relacionadas con nosotros, en cuanto entran en el ámbito de los intereses humanos, cesa de preguntar tan pronto como una indagación ulterior ya no conduciría a diferencias apreciables inmediatas en la vida cotidiana de la gente. (...) La comprensión refleja puede alcanzar el incondicionado virtual, en orden a pronunciar juicios correctos sobre hechos concretos y en orden a discernir intelecciones correctas sobre situaciones concretas. Sin esos juicios básicos, la ciencia carece de un punto de partida, y los logros gloriosos de la ciencia aplicada tampoco pueden ser afirmados verdaderamente (Lonergan, 1999: 361).

También, es posible alcanzar una intelección invulnerable en el campo en el que pretende moverse Lonergan con lo que él denomina método empírico generalizado, o método trascendental, que no es sino el hacer explícito lo que hacemos cuando conocemos. La pretensión de Lonergan es que estas operaciones cognoscitivas son ejercidas por todo sujeto cognoscente de cualquier cultura, y en este sentido trascendental significa, también, absolutamente universal. El argumento, ya lo dijimos, es mediante la contradicción performativa, pues quien quiera negar esta teoría tendrá que utilizar las operaciones que esta teoría explicita⁴². El fundamento propuesto es llamado por Lonergan “pragmático”.

Hemos considerado la autoafirmación como un juicio fáctico concreto. Hemos señalado la contradicción de la autonegación. En el fondo de esa contradicción, hemos discernido los procedimientos naturales, inevitables y espontáneos que constituyen la posibilidad del conocimiento, mas no por haber demostrado que podemos conocer, sino pragmáticamente comprometiéndonos en el proceso. Además, no es posible llegar, en última instancia, a un fundamento más profundo que ese compromiso pragmático. Aun buscar el fundamento implica un círculo vicioso; pues si buscamos tal fundamento, estamos ejerciendo el proceso cognoscitivo; y el fundamento por alcanzar no tendrá mejor garantía o más firmeza que la indagación ejercida para alcanzarlo. Así como yo podría no existir, así como yo podría ser diferente de quien soy, así también mi conocimiento podría no existir y podría ser diferente de como es. El fundamento último de nuestro conocimiento no es una necesidad sino un hecho contingente, y el hecho no queda establecido antes de comprometernos en el conocimiento, sino de manera simultánea con este compromiso. (Lonergan, 1999: 400)

⁴² Cuya explicitación no pretende Lonergan que sea mérito de él, sino tan solo se atribuye el mérito de reunir en una sola perspectiva el trabajo de muchos.

Con el método empírico generalizado podemos alcanzar una base firme para hacer un trabajo metodológico de integrar otros métodos de conocimiento y otras visiones del mundo. La metafísica propuesta por Lonergan no es ningún cuerpo doctrinal inmutable, sino una labor de integración permanente. El falibilismo propuesto por Peirce era la idea de que en la ciencia lo importante es a la larga (*in the long run*). El falibilismo es entendido por el contextualismo como una especie de fracaso en el conocimiento humano, como si todo conocimiento finalmente tuviera que venirse abajo. Para Lonergan, un cierto equivalente del falibilismo es la idea de que algo será parte de una explicación metafísica si sobrevive en una explicación completa del universo. Pero, la provisionalidad de nuestras explicaciones científicas es debida a la capacidad de la inteligencia humana de llegar a puntos de vista superiores, más que a demostrar que algo es falso. El énfasis es más bien positivo, pues el punto de vista superior supone un avance en lo entendido, que no habría sido posible sin lo que anteriormente se entendió.

En conclusión, encontramos en la obra del jesuita canadiense importantes conexiones con el giro pragmático del giro lingüístico. Lonergan consideraría que la teoría consensual de la verdad tiene la relevancia de buscar que no haya preguntas ulteriores pertinentes, pero que, llevada al extremo, se somete a las críticas que el propio Habermas hizo. Lonergan no llamaría rostro jánico de la verdad, sino más bien la necesidad de integrar campos diferentes de la significación, que tienen su fundamento en el polimorfismo de la conciencia humana. El pragmatismo de Lonergan tiene su fundamento en el precepto trascendental que nos impulsa a ser razonables.

Referencias

- APEL, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis.
- APEL, K.-O. (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- APEL, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. (Trad. N. Smilg). Barcelona: Paidós.
- APEL, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1981). Charles S. Peirce: *From Pragmatism to Pragmaticism*. Amherst Massachusetts: University of Manchester Press.
- APEL, K.-O. & PAPASTEPHANOU, M. (1998). *From a Transcendental-Semiotic Point of View*. Manchester-Nueva York: Manchester University Press.
- FABRA, P. (2008). *Habermas. Lenguaje, razón y verdad: los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*. Madrid: Marcial Pons.
- KANARIS, J. (1998). The “ins and outs” of Religious Love: Bernard Lonergan’s Pragmatics. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. Vol. 27, No. 3. (pp. 295-310).
- LONERGAN, B.J.F. (1999). *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. (Trad. F. Quijano). Salamanca: Sígueme; México: Universidad Iberoamericana.
- LONERGAN, B.J.F. (1997). *Collected Works of Bernard Lonergan Vol. 2: Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (Eds.). Toronto: University of Toronto Press.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y Justificación: Ensayos filosóficos*. (Trads. P. Fabra y L. Díez). Madrid: Editorial Trotta.
- HABERMAS, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. (Trad. M. Jiménez Redondo). México: Taurus Humanidades.
- HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*. (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1982). *Conocimiento e interés*. (Trads. J. Ivars, M. Jiménez y L.M. Santos). Madrid: Taurus.

REHG, W. R. (1993). From Logic to Rhetoric in Science: A Formal-Pragmatic Reading of Lonergan's *Insight*. Farrell, J.F. and Soukup, P.A. *Communication and Lonergan: Common Ground for Forging the New Age*. (pp. 153-172). Kansas City MO: Sheed & Ward.

RENIC, D. (2012). *Ethical & Epistemic Normativity: Lonergan & Virtue Epistemology*. Milwaukee: Marquette University Press.

ROCKMORE, T. (2002). The epistemological promise of pragmatism. *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulafla, M.; Orbach, B. & Cathy, K. (Eds.) London, New York: Routledge.

RORTY, R. (1993). Putnam and the Relativist Menace. *The Journal of Philosophy*. Vol. 90, No. 9. (pp. 443-461).