

### **3. C. S. PEIRCE Y EL PROBLEMA POS-TARSKIANO DE UNA EXPLICACIÓN APROPIADA DEL SIGNIFICADO DE LA VERDAD: HACIA UNA TEORÍA PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL DE LA VERDAD\***

Traducción de JOSÉ M. CARBALLIDO CORDERO

#### **[PARTE I]**

Como el título de mi artículo indica, deseo establecer una relación entre el problema de una explicación apropiada de la concepción de la verdad que sostenga tanto la moderna ciencia empírica como la filosofía de C.S.Peirce, considerado a menudo como el fundador del pragmatismo americano. A propósito de la idea de verdad de la moderna ciencia empírica, lo que tengo en mente es un concepto de verdad que es necesariamente presupuesto para una correcta comprensión, tanto metodológica como epistemológica, de la ciencia natural experimental y teórica y, por supuesto, para aquellas clases de ciencia social cuasi-nomológica que pueden ser elaboradas de acuerdo con el paradigma de la ciencia natural. Esto quiere decir que no me propongo desarrollar exactamente la problemática acerca de la verdad de lo que se ha convenido en llamar «Geisteswissenschaften hermenéuticas» o «ciencias sociales crítico-reconstructivas», la cual, en mi opinión, sobrepasa la idea de verdad al igual que el concepto mismo de ciencia (natural)<sup>1</sup>.

Pero, ¿por qué hemos de investigar la relación entre la idea de verdad de la ciencia empírica moderna y la filosofía de C.S.Peirce a la vista del hecho de que la moderna filosofía analítica ha invertido tanta energía en la lógica de la ciencia empírica moderna y, en este contexto, en la explicación semántica de la verdad?

---

\* Edición original: "Ch. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", parte I, *The Monist*, vol. 63/3, julio (1980), pp. 386-407; parte II, en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, invierno (1982), vol. XVII/1, pp. 3-17; reeditado en E. Freemann (comp.), *The Relevance of Ch. S. Peirce*, La Salle / Illinois, 1983, pp. 189-223.

<sup>1</sup> Cf. K.-O.Apel, "The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities", en *Man and World*, nº 5 (1972), pp.3-27, y "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", en *Social Research*, nº 44 (1977), pp.425-70.

## [ I ]

A fin de justificar mi interés por la concepción de la verdad de Peirce y, además (también), para introducir mi planteamiento general sobre la filosofía de Peirce, propongo empezar situando mi enfoque desde un contexto histórico-filosófico<sup>2</sup>. Dicho contexto se comprende mejor en términos de semiótica y, en especial, de la semiótica tridimensional de la relación del signo o “semiosis”, que incluye la sintaxis, la semántica y la pragmática, que vía C.W. Morris regresa a las ideas peirceanas, y vía Morris y R. Carnap ha proporcionado también la concepción semiótica de fondo de la “lógica semántica”. Con respecto a este marco histórico de la semiótica, deseo hacer al menos algunas aclaraciones aproximadas en el presente contexto<sup>3</sup>.

## [ II ]

Por razones de semiótica, no creo que el concepto de verdad que la filosofía de la ciencia empírica necesita pueda explicarse de forma adecuada simplemente sobre la base de la lógica semántica (esto es, haciendo abstracción de la pragmática) (a propósito, pienso que por aquí únicamente se puede proporcionar una explicación apropiada del concepto de *explanación*<sup>4</sup>).

---

<sup>2</sup> Cf. K.-O.Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975 (versión en castellano: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, 1997). Cf. también mi edición alemana de C.S.Peirce, *Schriften I und II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967 y 1970. (Traducción inglesa: *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, MA: The Univ. of Massachusetts Press).

<sup>3</sup> Cf. K.-O.Apel, “Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus”, en R.Bubner, et al., eds., *Hermeneutik und Dialektik*, Pestschrift für H.-G.Gadamer, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970, vol. I, pp.105-45; reimpresso en K.-O.Apel, *Towards a Transformation in Philosophy*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979 (versión en castellano: “¿Cientificismo o Hermenéutica transcendental?”, en Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, 1985); K.-O.Apel, “C.W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierenden Semiotik”, Einführung zu C.W. Morris, *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf: Schwann, 1973, pp.9-66; K.-O.Apel, “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, en *Philosophic Exchange*, vol. 2, n° 4 (1978), p.3-22.

<sup>4</sup> Para un informe completo de la aporética de una explicación lógico-semántica del concepto de *explanación*, ver W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín y Nueva York: Springer, 1969; para un planteamiento alternativo, ver K.-O.Apel, *Die ‘Erklären/Verstehen’-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979. Cf. también K.-O.Apel, “The Erklären/Verstehen-Controversy in the Philosophy of Human and Natural Sciences”, en G.Floistad, edit., *Chronicles* (of the International Institute for Philosophy), vol. II.

Esto significa, por ejemplo, que no considero la explicación semántica del significado de la verdad de Tarski para lenguajes formalizados como una base suficiente para una teoría realista de la verdad como correspondencia, tal como fue considerada por Karl Popper y otros<sup>5</sup>, sino sólo como una explicación *necesaria* para cualquier teoría filosófica de la verdad, que es la de justificar la posibilidad de implicación lógica, a saber, de traspaso de la verdad ya aislada en sistemas semánticos formalizados. Vista en sí misma, esta concepción de la verdad es neutra con respecto a las diferentes posiciones ontológicas o epistemológicas en filosofía como el propio Tarski subrayó<sup>6</sup>. Y sugiero que esto significa que, por lo tanto, es igualmente neutra con respecto a las diferentes concepciones de la verdad de la filosofía clásica, como por ejemplo la teoría metafísica de la correspondencia, la evidencial, la coherencial, la pragmaticista.

Mis razones principales a la hora de considerar la concepción semanticista de Tarski como una concepción formalista mínima de la verdad son semióticas, en tanto que reflexiono sobre el hecho de que, siendo restringida a lenguajes formalizados, esta concepción debe abstraerse de la dimensión pragmática del uso real o interpretación del lenguaje. Así, debe abstraerse por ejemplo del empleo limitado por el contexto de expresiones indexicales objetivas, como “este” y “allí”, y de expresiones indexicales subjetivas como «de esta manera afirmo que...». Ahora, como C. S. Peirce dejó claro por vez primera en su lógica semiótica de la investigación, sin la función limitada por el contexto de las expresiones indexicales, el lenguaje de la ciencia no puede ciertamente aprehender (localizar a) la realidad<sup>7</sup> y, sin las posteriormente llamadas performativas (es

---

<sup>5</sup> Cf. más recientemente, H. Keuth, *Realität und Wahrheit*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1978.

<sup>6</sup> Cf. A. Tarski: “Die semantische Konzeption der Wahrheit”, en Sinnreich, edit., *Zur Philosophie der idealen Sprache*, Munich: Deutsches Taschenbuch Verlag, 1972, pp.77, y especialmente la 87 (versión en castellano: “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en Nicolás/Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, 1997).

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, *Collected Papers*, pp.4-56: «Desde luego, parece la afirmación más verdadera para un mayor número de lenguajes el decir que un *símbolo* es un signo convencional, el cual, siendo atribuido a un objeto, significa que ese objeto tiene ciertos caracteres. Pero un símbolo en sí mismo es una mera ilusión; no muestra aquello sobre lo que versa. Necesita ser conectado con su objeto. Por ese motivo, un *índice* es indispensable. Ninguna otra clase de signo satisfará dicho motivo. De esto se deduce que es evidente que una palabra no puede, estrictamente hablando, ser un índice, ya que aquélla es algo más genérico —ocurre con frecuencia, y cada vez que sucede es la misma palabra, y si tiene algún significado *como palabra*, tendrá el mismo cada vez que ocurra; mientras que un índice es esencialmente un acontecimiento del aquí y del ahora, su función es la de traer el pensamiento a la experiencia particular, o series de experiencias conectadas mediante relaciones dinámicas».

«Un *significado* representa las asociaciones de la palabra con imágenes, su poder excitante de imaginar. Un índice no tiene nada que hacer con los significados; tiene que traer al oyente para compartir la

decir, actos verbalizados de “afirmación”), el sujeto humano de la ciencia no puede reflexionar sobre su pretensión de verdad, en el sentido de asumir la responsabilidad por ello<sup>8</sup>. Esto quiere decir lo siguiente en cuanto al problema de una explicación filosófica de la verdad:

Por una parte, la relación de equivalencia expresada en la convención T de Tarski (es decir, « $x$  es verdad si y sólo si  $p$ »), no puede admitirse como una explicación de esa relación entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad, que se supone en una teoría realista de la verdad como correspondencia. Pues sólo se ocupa de esa relación hasta que tácitamente presupone que el significado de  $p$  puede interpretarse —aunque de forma directa— con la ayuda de un lenguaje natural, el cual, como el metalenguaje último en sentido pragmático de cualquier jerarquía de lenguajes formalizados, puede, con la ayuda de las expresiones indexicales, proporcionar un *denotatum* real para  $p$ , como un mero *designatum* de un sistema semántico abstracto. (Que la posibilidad de una interpretación tal sea algo problemático debe ilustrarse con respecto a los así llamados “conceptos teóricos” de las teorías profundas).

Por otra parte, la deficiencia abstractiva de la explicación lógico-semántica de la verdad, es incluso más radical en lo que respecta a su déficit a la hora de reflexionar acerca de las pretensiones de verdad de los sujetos humanos del conocimiento, tal como se expresan y reflejan en oraciones performativas como «de esta manera afirmo que...». Pues es únicamente a través de la reflexión sobre estas pretensiones subjetivas de verdad como podemos entender el significado del extraño predicado «es verdad», cuyos portadores son oraciones o, más bien, proposiciones como las que se exponen a través de emisiones o afirmaciones. Pues el hecho, reflejado por la así denominada teoría de la “redundancia” de la verdad, de que el predicado «es verdad» está supuesto en la misma emisión de una proposición, simplemente quiere decir que la verdad no es una propiedad extraña de algunas entidades en el mundo, sobre las que podríamos obtener informaciones especiales, sino más bien una pretensión que los sujetos humanos del conocimiento conectan con proposiciones, afirmándolas y haciéndolas explícitas a través

---

experiencia, *mostrando* aquello de lo que está hablando. Las palabras *esto* y *aquello* son indicativas. Se refieren a cosas distintas cada vez que tienen lugar».

«Es la conexión de la palabra indicativa con otra simbólica lo que provoca una afirmación» —Cf. 2.335; 3.363; 2.287; 8.41.

de oraciones performativas como «de esta manera afirmo que...». Así, «es verdad» será de hecho redundante mientras nuestra pretensión de verdad sea simplemente supuesta en nuestras emisiones comunicativas, pero dejará de serlo cuando nuestra implícita pretensión de verdad sea cuestionada y, por tanto, tenga que hacerse explícita en el nivel del discurso argumentativo<sup>9</sup>.

Contra estos argumentos semióticos sobre la necesidad de la reflexión acerca de los presupuestos pragmáticos (esto es, *denotativo objetivo* al igual que *performativo subjetivo*) de la explicación semántica de la verdad como predicado de oraciones (de lenguajes formalizados), se han dirigido los siguientes argumentos semánticos clásicos:

Lo que concierne a la cuestión de asegurar los denotata reales (por ejemplo, identificando objetos reales que los predicados de proposiciones puedan suponer), se ha dicho que pertenece al problema de la verificación y, por lo tanto, ha de solventarse como un problema de pragmática empírica que, como cuestión significativa, presupone ya la solución lógico-semántica del problema de una explicación o definición del significado de la verdad.

De manera similar con respecto a la cuestión de reflexionar sobre nuestras pretensiones subjetivas de verdad, se ha dicho que constituye igualmente un problema de pragmática empírica (o sea, de psicolingüística) —un problema, además, que debería clasificarse como tema de la referencia semántica de un metalenguaje (esto es, de un tipo behaviorista de psicolingüística), a fin de evitar las antinomias semánticas que están supuestas en el lenguaje auto-referencial de la introspección. Para mostrar que esta problemática no tiene nada que ver con la cuestión de una explicación apropiada del significado de la verdad, se ha argumentado que las proposiciones pueden ser perfectamente verdaderas o falsas independientemente de su existencia, tanto afirmada como verificada.

---

<sup>8</sup> Cf. por ejemplo, 5.30 y 2.315.

<sup>9</sup> Sobre la teoría de la redundancia, cf. F.P.Ramsey, “Facts and Propositions”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. 7 (1927); A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres, 1935 (versión en castellano: *Lenguaje, verdad y lógica*, Orbis, 1984); P.F.Strawson, “Truth”, en *Analysis*, nº 9 (1949) (ver.cast.: “Verdad”, en Nicolás/Frápolli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, 1997); sobre la solución propuesta al problema que se expuso mediante la teoría de la redundancia, ver J.Habermas, “Wahrheitstheorien”, en Fahrenbach, edit., *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen: Neske, 1974, pp.211-65, ibid. p.215 (ver.cast.: “Teorías de la verdad”, en J.Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, 1997).

La plausibilidad de estos argumentos semánticos, hasta donde alcanzo a comprender, descansa sobre un axioma (o prejuicio) semiótico que fue introducido por C.W.Morris y R.Carnap bajo el impacto de la semántica “teoría de los tipos” de B. Russell, y el veredicto de Tarski contra el uso auto-referencial del lenguaje. El axioma señala que la dimensión pragmática de la relación triádica del signo (“semiosis”) —es decir, la dimensión del uso real o de la interpretación de los signos por los sujetos humanos de la comunicación— sólo puede ser clasificada como un tema propio de la pragmática empírica (posiblemente de tipo behaviorista), o como un tema perteneciente a la pragmática formal-constructiva, que proporcionaría el metalenguaje teórico para (la clasificación semántica de la dimensión pragmática por) la pragmática empírica<sup>10</sup>. Desde el punto de vista de este axioma semiótico no podemos imaginar una clasificación de la completa relación triádica real de la semiosis (o, por ejemplo, del conocimiento mediado por el signo) a través de una reflexión filosófica sobre su dimensión pragmática real. De ahí que, al parecer, no pueda haber un equivalente semiótico de la epistemología transcendental del tipo kantiano o husserliano. (Y este supuesto ha predeterminado, de hecho, el desarrollo no sólo de un tipo carnapiano o hempeliano de “lógica de la ciencia”, sino también, creo, el desarrollo de la “lógica de la investigación científica” de Popper, hasta la reciente concepción de una «epistemología sin sujeto cognoscente»<sup>11</sup>. Sin embargo, pienso que este axioma semiótico —llamémosle el axioma de la imposibilidad de una pragmática transcendental— es erróneo y, especialmente, es incompatible con la fundación que realizaba Peirce de la semiótica y de la lógica semiótica de la investigación, sobre la base de la estructura triádica de la semiosis, la cual fue considerada por el propio Peirce como un equivalente semiótico de la “síntesis de la

---

<sup>10</sup> Ver por ejemplo C.W.Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago International Encyclopedia of Unified Science, 1938, vol. I, 2, pp.29, 35, 52 (versión en castellano: *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, 1985); R.Carnap, *Testability and Meaning*, en *Philosophy of Science*, III (1936) y IV (1937), p.454; R.Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1942, págs. 4, 38 (9), 39; R.Carnap, “On Some Concepts of Pragmatics”, en *Philosophical Studies* VI (1955), pp.89-91; R.Martin, *Towards a Systematic Pragmatics*, Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1959. Para una reconstrucción crítica de este completo desarrollo del empirismo lógico, ver E.Tugendhat, “Tarskis Semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im Logischen Positivismus”, en *Philos. Rundschau*, n° 8 (1960): pp.133-59, reimpresso en G.Skirbekk, edit., *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pp.189-223. Cf. también mis artículos citados en las notas 3 y 13.

<sup>11</sup> Ver K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972, pp.106-52 (versión en castellano: *Conocimiento objetivo*, Tecnos, 1982).

apercepción” kantiana y, además, del concepto de “mediación” de Hegel como estructura del espíritu<sup>12</sup>. Posteriormente volveré a esta tesis (ver figura 1 de la siguiente página).

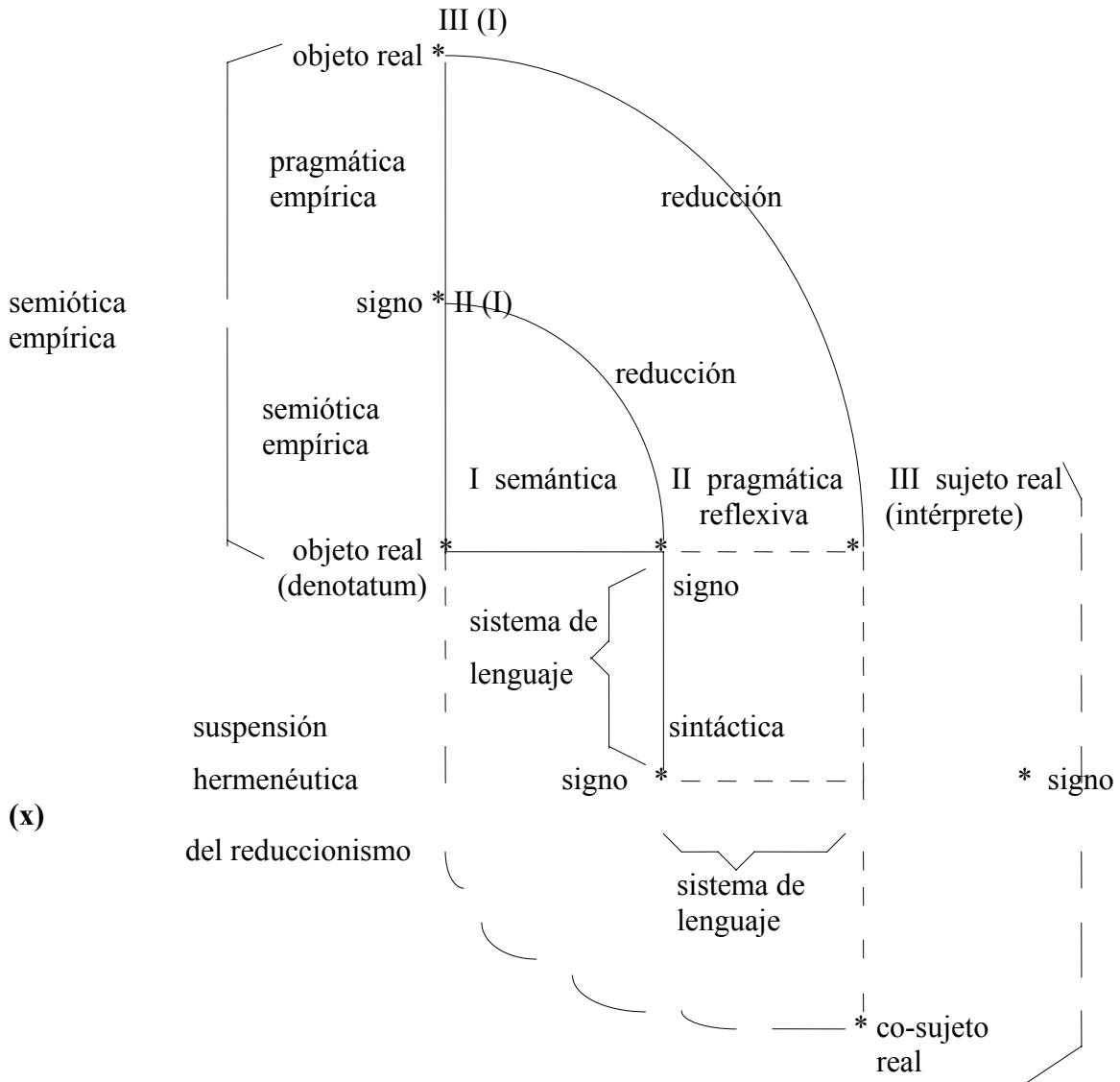
Por el momento, veamos en qué punto los argumentos semanticistas en favor de la suficiencia de la explicación del significado de la verdad de Tarski se sostienen o por contra pierden valor junto con (en dependencia con) el axioma de la semiótica de Morris/Carnap, que no puede existir como una pragmática reflexivo-transcendental del acto de la interpretación del signo o, por ese motivo, del conocimiento mediado signíficamente.

Primero, parece plausible que la cuestión de cómo situar el problema de la verificación o, mejor, de la confirmación de las hipótesis científicas, en un sentido, pudiera imaginarse como un problema para los científicos empíricos y, en otro sentido, como un problema de una “ciencia de la ciencia” empírica (por ejemplo, la historia de la ciencia), y hasta ahora pudiera subsumirse bajo los contenidos de la pragmática empírica —aunque no de un tipo behaviorista, sino más bien de un tipo hermenéutico-reconstructivo, el cual sería capaz de entender y *evaluar* las buenas o malas razones de los científicos a la luz de algunas ideas normativas sobre lo que debería ser la verificación o confirmación. Pero, entonces, la cuestión suscita el problema de qué clase de explicación del significado de la verdad requiere dicha pragmática “empírica”: ¿debería ser aquella parte de la semántica lógica, que ni siquiera puede abarcar la idea general de verificación (o confirmación de la falsación) y que, por tanto, es criteriológicamente irrelevante? ¿O debería ser un tipo de explicación criteriológicamente relevante, implicando alguna idea general de verificación en el sentido más amplio, esto es, alguna idea de un posible criterio de verdad e incluso posiblemente, el del más elevado o el último criterio de principio regulativo, tal que a la luz de este criterio la explicación

---

<sup>12</sup> Ver mi *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, citado arriba en la nota 2, y mi artículo “From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic”, en L.W.Beck, edit., *Proceedings of the Third International Kant Congress*, 1970, Dordrech, Holland: Reidel, 1972, pp.90-104, reimpreso en L.W. Beck, edit., *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, Holland: Reidel, 1974, pp.23, 37 (versión en castellano: “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica transcendental”, en Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, 1985). Sobre la relación de Peirce con Hegel, cf. también Max Fisch, “Hegel and Peirce”, en J.J. O'Malley et.al., eds., *Hegel and the History of Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

misma del significado de la verdad pudiera resumirse en términos de una posible integración de criterios de verdad posibles?



(x) = comunidad de interpretación

— Reducción del esquema peirceano de semiosis en el marco del empirismo lógico

- - - Complementación (integración) pragmático-trascendental del esquema de semiosis en el marco de la semiótica trascendental



Parece claro que bajo (en función de) el presupuesto del axioma de semiótica Morris/Carnap se debe postular que el tipo criteriológicamente irrelevante de la explicación semántica del significado de la verdad no es solamente un presupuesto necesario, sino también suficiente para una clasificación pragmático-empírica de la problemática de la verificación. Este postulado es simplemente impuesto por el juicio de que no hay posibilidad prevista de imaginar una clasificación filosófico-reflexiva de la completa relación triádica de la semiosis o, por ese motivo, de conocimiento por un sujeto humano de lo real mediado por el signo. Por otro lado, en función del (bajo el) presupuesto de que puede haber un conocimiento filosófico-reflexivo “a priori” de la estructura triádica de la semiosis real y del conocimiento mediado por el signo, parece igualmente claro que la explicación lógico-semántica del significado de la verdad deba presuponer tácitamente su posible complementación por, y posible integración en una explicación pragmática y no empírica del significado mismo de la verdad, tal que este tipo criteriológicamente relevante de explicación del significado debe presuponerse en la pragmática empírica de verificación. El argumento semanticista clásico de una dicotomía entre la explicación lógico-semántica del significado de la verdad y la pragmático-empírica de la verificación, se sumaría entonces a una falacia abstractiva, basada en la no observancia de la intuición de Peirce de la estructura triádica de la semiosis.

Por supuesto, defenderé en lo que sigue esta última tesis, hasta el punto de que comenzaré de modo heurístico a partir de la idea de una semiótica trascendental, que incluye una pragmática trascendental<sup>13</sup>.

En lo que respecta a la cuestión de si una explicación apropiada del significado de la verdad necesita considerar las pretensiones de verdad, del mismo modo que éstas

---

<sup>13</sup> Para el desarrollo de esta idea, cf. mis siguientes artículos: “Programmatische Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik”, en T.Airaksinen et. al., edits., *Studia Philosophica in Honorem Swen Krohn*, Turku: Annales Universitatis Turknensis, 1973, pp.11-36, reimpresso en C.H.Heidrich, edit., *Semantics and Communication*, Amsterdam: North Holland Publishing Co., y Nueva York: American Elsevier, 1974, pp.81-108; “Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik”, en J.Simon, edit., *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo/Munich: Alber, 1977, pp.83-326; “Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy”, en *Philosophic Exchange*, vol. 2, n° 4 (1978): pp.3-24.

pueden explicitarse mediante oraciones performativas, la diferencia entre un semanticismo abstractivo y una visión pragmático-transcendental de la situación es incluso más notoria e importante que en lo que respecta al problema de la verificación. La diferencia puesta aquí en juego puede entenderse como una entre la suposición normal (semanticista) de que la verdad es un asunto de proposiciones y no de actos de habla, y la tesis (pragmático-transcendental) de que sólo por el recurso a nuestras *pretensiones de verdad* subjetivas y, por lo tanto, al significado de las afirmaciones, podremos comprender el significado (no redundante) del predicado «es verdad». Pues, como la tesis pragmático-transcendental exigirá, tenemos que comprender «es verdad» como un predicado que, en el marco de la semántica, no puede pertenecer al nivel del lenguaje-objeto y, por lo tanto, de las oraciones que expresan las proposiciones verdaderas o falsas, sino que debe pertenecer al nivel de un metalenguaje a través del cual nuestra reflexión subjetiva acerca del lenguaje de las proposiciones se exprese y se objetive por así decirlo. Y ello significa que sin la posibilidad de una auto-reflexión real de nuestras pretensiones de verdad, que se hace posible mediante afirmaciones expresadas performativamente, seríamos incapaces de comprender de un modo filosófico la diferencia misma entre el lenguaje-objeto y el metalenguaje, diferencia que se presupone en la así denominada explicación semántica de la verdad.

El argumento clásico de la posición semanticista, v.gr., el argumento de que las proposiciones, y por ello las oraciones interpretadas semánticamente, pueden ser verdaderas o falsas del todo con independencia de su existencia, afirmada o no, es obvio que no contradice la tesis pragmático-transcendental; pues sólo afirma —por supuesto de manera correcta— que la verdad o falsedad de las proposiciones y, por lo tanto, de las oraciones, es independiente de su existencia afirmada fácticamente. Si estuviese en su lugar el pretender que se pudiera imaginar la verdad o falsedad de las proposiciones totalmente independiente de la concepción de las pretensiones de verdad humanas y las afirmaciones, como de hecho pretendieron Tomás de Aquino y Bolzano, entonces la reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad de las pretensiones del significado de oraciones tales como «la proposición  $x$  es verdadera», debe denunciar el que se haya cometido una falacia abstractiva del tipo semanticista. De hecho, sugiero que este es un reproche que se le hace a la concepción de Popper de una

«epistemología sin sujeto cognoscente»<sup>14</sup>. (Reproche que no se aplica a Tomás de Aquino y a Bolzano, sólo en el supuesto de que ambos pensadores teológicamente inspirados, puedan presuponer la inteligencia divina como un sujeto transcendental del conocimiento verdadero, en su radical abstracción de las pretensiones de verdad humanas<sup>15</sup>).

Pero las consecuencias de la diferencia entre el semanticismo y la posición de la pragmática transcendental todavía no han sido agotadas con lo que hasta ahora se ha explicado. Pues si los argumentos aquí transmitidos son válidos, y el significado de la

---

<sup>14</sup> Cf. K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972, cap. 3. No estoy, por supuesto, argumentando contra la distinción de Popper entre un ámbito de conocimiento “objetivo”, esto es, verdadero o falso, y un ámbito de creencias fácticas de sujetos reales a incluirse en historia o en psicología. Estoy, sin embargo, argumentando contra la ignorancia de Popper, al igual que la de Bolzano y la de los semanticistas, del hecho (pragmático-transcendental) de que el concepto de proposiciones de teorías que pueden concebirse como verdaderas o falsas, y así pueden denominarse “conocimiento objetivo”, como perteneciendo a la disciplina de una *epistemología* no-psicologista, debe presuponer el otro concepto de una correspondiente *pretensión de verdad subjetiva*. Ahora, en tanto que un sujeto humano del conocimiento es el portador de esta pretensión, y así entra a formar parte de la «comunidad ilimitada de investigadores» (Peirce), lo es hasta el punto de que no sólo es un «habitante del mundo dos», para utilizar el término de Popper, sino que además está a cargo del sujeto transcendental del conocimiento verdadero, por así decirlo. Sin este último supuesto, que restablece el kantismo en términos de una semiótica *tridimensional*, el significado de “conocimiento objetivo” estaría destinado a disolverse. Pues su significado no puede ser el de un hipostasiado *reino del ser*, en sentido platonista, sino más bien, es lo que sugiero, es el del *correlato de la argumentación* (es decir, proposición, confirmación o refutación) en el marco del discurso argumentativo.

En este contexto, es interesante ver que G.Frege, quien por su fuerte veredicto contra el psicologismo es uno de los padres del *semanticismo* moderno, todavía fuese consciente del hecho de que la dimensión epistemológica del sujeto del conocimiento no puede ser simplemente sometida a la psicología. Así, después de haber mostrado que la ley de la gravedad no puede ser nunca concebida como una asociación de ideas (“Vorstellungen”) en la mente de alguien, continúa Frege: «¡A pesar de todo!, la aprehensión de esta ley sigue siendo un proceso psíquico. Sí, pero es un proceso que está más bien situado en la frontera de lo psíquico y, por lo tanto, no será capaz de ser completamente comprendido desde un punto de vista puramente psicológico; pues algo debe considerarse como esencial en este contexto, que no es psíquico en sentido propio, a saber, el pensamiento (“der Gedanke”); y este proceso es quizás el más misterioso (“der geheimnisvollste von allen”)). En verdad, Frege permite esta cuestión afirmando: «Ya que sin embargo (s.c. “el pensamiento”) es de una especie psíquica, no nos debemos preocupar por él en la lógica. Es suficiente que podamos aprehender pensamientos y reconocerlos para que sea verdad. El cómo esto pueda ser posible es una cuestión en sí misma» (G.Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, edit., por G.Gabriel, Hamburgo: Felix Meiner, 1971, pp.63s). Creo que esto *no* es la sugerencia de una «epistemología sin sujeto cognoscente», sino sólo un aislamiento abstractivo del sujeto de la lógica formal.

<sup>15</sup> Cf., por ejemplo, Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1. Band (Sulzbach: 1837), pp.113ss. Postulando un sujeto transcendental del conocimiento verdadero como supuesto para el significado del predicado «...es verdad», no estoy manteniendo, como contra Bolzano, que la verdad tenga que ser concebida como siendo “colocada” (“gesetzt”) por el intelecto divino o una conciencia transcendental. De hecho, estoy sosteniendo que no puede ser concebida significativamente sin que a la vez se imagine, en principio, un sujeto que pueda mantener que sus asertos (esto es, proposiciones afirmadas) sean válidos para y, por tanto, pudieran y debieran ser aceptadas por cualquier otro sujeto del conocimiento, sin tomar en consideración su existencia afirmada fácticamente. Este principio puede imaginarse como una definición implícita del

verdad no puede ser suficientemente explicado sólo en términos de una lista semántica de proposiciones, sino por el recurso a proposiciones y afirmaciones expresadas performativamente como actos de habla, a través de los cuales nuestras emisiones son propuestas y, así, conectadas con nuestras pretensiones de verdad, entonces hay consecuencias que explicar en cuanto a la concepción semiótica del lenguaje, que es presupuesta por una explicación apropiada del significado de la verdad, y con respecto a la dimensión subjetiva-intersubjetiva de la idea de las pretensiones de verdad como supuestas en su significado.

En la primera consideración debemos reflejar que no es el concepto de un sistema semántico de oraciones proposicionales, en el sentido de Tarski y Carnap, lo que debe confeccionar la base o el marco de una explicación semiótica apropiada del concepto de verdad (y por lo tanto de la epistemología), sino más bien un concepto de lenguaje natural, que desde el inicio debe justificar la doble estructura<sup>16</sup> (es decir, en parte proposicional, en parte performativa) de aquellas oraciones que puedan expresar actos de habla, como las afirmaciones, y puedan aquí expresar reflexivamente (esto es, en un

---

concepto de *sujeto transcendental* del conocimiento verdadero, en el marco de una semiótica transcendental.

<sup>16</sup> El término “doble estructura del habla” (‘Doppelstruktur der Rede’) fue introducido por J.Habermas, en su ensayo “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz”, en J.Habermas & N.Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, pp.104ss, con el fin de resumir un resultado general de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, que especifica que por la doble estructura del habla, entre otras cosas, se hace posible una exposición auto-referencial de las pretensiones de validez (pretensiones de significado, sinceridad, verdad y bondad), implícitas en el habla humana. (Cf. también arriba la nota 9). Sugeriría que por medio de la idea de la “doble estructura del habla” se proporciona a la filosofía del lenguaje un nuevo paradigma, a la vista del hecho de que el paradigma de la era *semantista* del análisis del lenguaje estaba representado más bien por la distinción de Karl Bühler, entre la función “representativa” del lenguaje (es decir, ¡de las *proposiciones!*) que fue considerada, de forma aislada, como la que constituye la prioridad del lenguaje humano, y las funciones comunicativas (o sea, las funciones de “auto-expresión” y “apelación”), que fueron consideradas como comunes entre los humanos y los animales. (Cf. K.Bühler, *Sprachtheorie*, Jena: 1934; Stuttgart: Fischer, 1965; versión en castellano: *Teoría de la expresión*, Alianza, 1980). La característica del nuevo paradigma, por supuesto, se pierde por completo si la dimensión pragmática de la realización o comprensión de los actos ilocucionarios es ella misma clasificada por su objetivación, como un objeto referencial de la dimensión semántica (es decir, representativa) de las proposiciones de un metalenguaje. Y así, adscribiendo los valores de verdad a las oraciones performativas que, entre otras cosas, tienen la función de una exposición auto-referencial de las pretensiones de verdad. Desde que este último paso constituyese la estrategia de *semantización* de los tipos de la “pragmática formal” predominantes (desde R. Carnap y R. Martin hasta R. Montague y D. Lewis), no es sorprendente que Y. Bar-Hillel, en su reseña “On Habermas’ Hermeneutic Philosophy of Language”, *Synthese*, n° 23 (1973), sólo pudiese probar su incompreensión del planteamiento completo. Cf. también K.-O. Apel, “Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache”, en H.Lützeler, edit., *Kulturwissenschaften*, Bonn: Bouvier, 1980, pp.13-68.

sentido pragmático de la auto-referencia) las pretensiones humanas de verdad. De este modo, un foco crítico de atención se proyecta sobre la concepción de Tarski de un lenguaje natural como un “sistema cerrado” semánticamente (de oraciones proposicionales), que además no podría confeccionar la base o el marco para la explicación filosófica apropiada del significado de la verdad. Contemplado desde un punto de vista pragmático-transcendental, el lenguaje natural no es del todo un “sistema semántico” (de oraciones proposicionales), sino más bien un sistema (cuasi-institucional<sup>17</sup>) de oraciones-tipo duales (proposicionales-performativas), como posibles expresiones verdaderas de los actos de habla humanos, los cuales por su parte tienen que integrar la dimensión semántica de las proposiciones (aislada abstractivamente por Tarski y Carnap) dentro de la dimensión pragmática del habla. Debido a sus oraciones-tipo duales, el lenguaje natural es, de hecho, pragmáticamente auto-referencial; pero de esa forma, lejos de “suponer” necesariamente antinomias semánticas con las que descalificar al lenguaje natural como el medio de la filosofía, es así que antes de nada, dicho lenguaje hace posible la auto-reflexión cognitiva humana y, por lo tanto, incluso ese tipo de *auto-reflexión filosófica (metalógica) del pensamiento*, que debe presuponerse por el postulado de una jerarquía infinita de metalenguajes de Tarski.

[De hecho, la estructura pragmáticamente auto-referencial de las frases performativas del lenguaje natural proporciona la base cognitiva para aquellas intuiciones filosóficas generales, que deben formularse con la ayuda de proposiciones universales implícitamente auto-referenciales. Pero, de esa manera, dicha estructura no puede transformar la causa (es decir, la condición suficiente) de las antinomias semánticas; debe tomar la forma de las proposiciones universales implícitamente auto-referenciales para todas las oraciones situacionales filosóficas, incluyendo aquellas de los escépticos, y entre ellas también aquellas oraciones a través de las cuales la «teoría semántica de los tipos» de Russell, y la teoría de la necesaria división del lenguaje (de la filosofía científica) de Tarski entre lenguaje-objeto y metalenguaje, puedan convertirse en el

---

<sup>17</sup> De hecho, el lenguaje natural podría llamarse la *metainstitución* (pragmático-transcendental) con respecto al resto de instituciones humanas. Cf. mi discusión con la “filosofía de las instituciones” de A. Gehlen, en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, vol. I, pp.197ss (ver.cast.: “La ‘Filosofía de las Instituciones’ de A. Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. I, Taurus, 1985), y mi discusión con J.R. Searle, en mi ensayo

objeto del discurso argumentativo. Es así que existen buenas razones que avalan la opinión de que los veredictos de Russell y Tarski contra el lenguaje auto-referencial no deben considerarse como soluciones filosóficas al problema de las antinomias semánticas, sino como estrategias técnicas, con el fin de evitar el origen del problema mismo, estableciendo sistemas de lenguajes formalizados como “órganos” del razonamiento (“apodíctico”) lógico-matemático, el cual precisamente por esta razón no puede ser un sustituto del lenguaje natural como medio de la racionalidad filosófico-reflexiva<sup>18</sup>. Hasta donde sea exigida una solución sustantiva, por ejemplo de la antinomia de Liar, podría localizarse mejor a lo largo de las líneas del veredicto de Hegel contra la discusión de las propias pretensiones necesarias de la verdad. Pues este veredicto parece representar el principio más fundamental de una pragmática trascendental de la argumentación humana].

De hecho, si debe haber una teoría de la verdad que pueda explicarse a sí misma (como yo creería, debe ser postulada para una apropiada teoría filosófica de la verdad), entonces la única posibilidad de evitar el regreso al infinito en la fundamentación nos la proporciona la consideración pragmático-transcendental, la cual debería explicar el significado de la verdad en términos de la necesidad y la posibilidad de desempeñar las pretensiones de verdad propias de uno mismo.

Sin embargo, el tema del desempeño de las pretensiones de verdad, además de la problemática general de la verificación, apunta hacia una dimensión más allá del significado de la verdad, que puede calificarse provisionalmente en términos de “validez intersubjetiva”. Y nuevamente aquí, nuestro planteamiento pragmático-transcendental inaugura una problemática de la posible explicación del significado de la verdad, que hasta donde yo sé fue seriamente tomada en cuenta por vez primera en C.S.Peirce. Lo que intento decir puede reconstruirse sistemáticamente como sigue:

Si el sujeto humano de las pretensiones de verdad no es imaginado únicamente en un sentido kantiano, como sujeto de la “síntesis de la apercepción” pre-lingüística, sino además en un sentido semiótico-transcendental, como el sujeto de la interpretación del

---

“Sprechaktheorie and transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en K.-O. Apel, edit., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, especialmente pp.104ss.

<sup>18</sup> Cf. K.-O.Apel, “Types of Rationality To-day”, en Th.Geraets, edit., *Rationality Today*, Ottawa University Press, 1978, pp.307-40.

signo, entonces sus pretensiones de verdad no pueden, en principio, ser suficientemente colmadas (o redimidas) por la evidencia de su propia síntesis de apercepción en cuanto a los datos; tendrán que ser colmadas, más bien, mediante una síntesis válida intersubjetivamente de la unidad de la interpretación del signo. Pero esto significa que el solipsismo metodológico de la epistemología moderna, desde Descartes hasta Husserl, ha de superarse en favor no sólo de una intersubjetividad “a priori” garantizada, como se presupone en la idea de Kant de una “consciencia transcendental”, sino en favor del postulado de una comunidad ilimitada de interpretación del signo, que permitiese lograr el acuerdo discursivo sobre la confirmación o falsación de las proposiciones, por ejemplo, de las hipótesis científicas y las teorías, por medio de un criterio evidencial. Ello implica que a la antigua idea del “consensus omnium”, que desde Aristóteles y los estoicos hasta Kant fue considerada más bien como un índice del sentido común de un simple “criterio subjetivo de verdad”<sup>19</sup>, se le debe reconocer la categoría de un “principio regulativo” de cumplimiento de las pretensiones de verdad que, como tal, es “constructivo” del significado de verdad *qua* validez intersubjetiva.

Llegados a este punto intentemos un resumen provisional de los resultados de nuestra introducción al planteamiento semiótico-transcendental o, respectivamente, pragmático-transcendental: tras reducir la concepción semántica de la verdad de Tarski —sugiero que en consonancia con su propia pretensión de neutralidad— a la categoría de una concepción mínima abstractiva que sólo recoge una condición lógicamente necesaria e indispensable de cualquier explicación filosófica del significado de la verdad, hemos trazado a grandes rasgos el horizonte semiótico de una explicación criteriológicamente relevante del significado de la verdad. Hemos postulado que dicha explicación debería recoger la idea general de verificación posible (en un sentido amplio, esto es, incluyendo confirmación o corroboración y, por lo tanto, falsación), al igual que aquella de la validez intersubjetiva, a ser testimoniada por medio del consenso universal. Ahora, la cuestión puede plantearse como la relación entre nuestro horizonte semánticamente postulado de una explicación criteriológicamente relevante del significado de la verdad y las teorías

---

<sup>19</sup> Cf. Kant (“Nachlass” edit., por Preussische Akademie, Nr.2128): “Das objektive Kriterium der Wahrheit ist die Ubereinstimmung der Vorstellungen untereinander nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, d.i. durch Anschauungen oder Begriffe”; “Das subjektive Kriterium der

tradicionales de la verdad, teorías satisfactorias como por ejemplo la de la correspondencia, la evidencial, la coherencial y la de la satisfacción pragmatista. Y en consonancia con nuestra sugerencia, podemos incluso complementar esta enumeración con la suposición de una teoría consensual de la verdad.

En este contexto, es interesante observar que en estas últimas décadas, en parte desde la posición de la teoría de Tarski, en parte desde las panorámicas que trascienden lo semántico abstractivo pero difícilmente el planteamiento semiótico, casi todas las concepciones tradicionales han sido renovadas.

[Así, por ejemplo, la concepción semántica ha sido ampliada mediante la integración de presupuestos pragmáticos por D. Davidson<sup>20</sup>, y en sentido mucho más radical por E. Tugendhat<sup>21</sup>. Transcendiendo la concepción semántica en la dirección de una concepción ontológica, o mejor dicho onto-semántica, recurriendo al “Tractatus” de Wittgenstein, W.Sellars ha desarrollado una teoría de la «similitud o correspondencia o isomorfía entre dos sistemas de objetos, los cuales pertenecen al orden natural»<sup>22</sup>. La teoría coherencial de la verdad, en origen neo-hegeliana y neo-positivista, fue recientemente restablecida y elaborada por N. Rescher<sup>23</sup> y L.B. Puntel<sup>24</sup>. Finalmente, diferentes clases de teoría consensual de la verdad fueron propuestas por la Escuela de

---

Wahrheit ist die Übereinstimmung eines Urteils mit anderen sowohl in demselben Subjekt als in verschiedenen”.

<sup>20</sup> Cf. D. Davidson, “Truth and Meaning”, en *Synthese*, nº 17 (1967) (versión en castellano: “Verdad y significado”, en L.M. Valdés (edit.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, 1991); “True to Facts”, en *Journal of Philosophy*, nº 66 (1969) (ver.cast.: “Fiel a los hechos”, en D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, 1990); “In Defence of Convention T”, en H. Leblanc, edit., *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1973.

<sup>21</sup> E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

<sup>22</sup> Cf. por ejemplo W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Nueva York: The Humanities Press, 1977, p.219 (ver.cast.: *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, 1971).

<sup>23</sup> N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford: Clarendon Press, 1973. De hecho, Rescher no propone la teoría coherencial como una explicación del significado de la verdad, sino sólo como una teoría que proporciona un criterio de verdad “autorizante” pero no “garantizante”.

<sup>24</sup> L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der Neueren Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1978.



Erlangen y su constructivismo dialógico (W. Kamlah & P. Lorenzen<sup>25</sup>, y K. Lorenz<sup>26</sup>), y por J. Habermas<sup>27</sup>, en nombre de una pragmática universal].

Ahora, creo que el horizonte de una semiótica trascendental como filosofía primera también se adaptada para precisar la cuestión sobre el orden sistemático de, y por lo tanto, la interrelación entre los diferentes planteamientos de las teorías de la verdad, hasta aquí propuestas como posibles contribuciones a una completa explicación del significado de la verdad. Y puesto que concibo la filosofía de C.S. Peirce como un primer proyecto en el que una semiótica trascendental incluye una pragmática trascendental, asumo en este ensayo, desde una perspectiva heurística, que ello puede proporcionar importantes puntos de vista en el establecimiento del problema relativo a la integración sistemática de las diferentes concepciones de la verdad.

Así, en primer lugar intentaré perfilar en la siguiente sección, desde un punto de vista cuasi-peirceano, las restricciones críticas (estratégicas) que deben imponerse en las posibles configuraciones de posibles concepciones de la verdad, como ingredientes de una explicación semiótico-transcendental del significado de la verdad. A través de este método espero finalmente plantear aquella clase de teoría de la verdad que se aproxime más a la concepción de Peirce, y puede que a la vez cuente (imagino) como una reconstrucción crítica de dicha concepción, y sea ella misma reconstruida de forma más fructífera a la luz de las contribuciones de Peirce a una teoría semiótico-transcendental o, respectivamente, pragmático-transcendental de la verdad.

### [ III ]

1. Sugiero primero que una concepción metafísico-ontológica de la verdad que imagina la correspondencia como una relación entre entidades en el mundo sea descartada por anacrónica, según los patrones críticos de la filosofía presente. Éstos, por lo menos desde Kant, se alimentan de la idea de la unicidad de la *relación* epistemológica *sujeto-objeto* la cual, en principio, no puede reducirse a una *relación objeto-objeto*. De este modo, cualquier intento criteriológicamente relevante de concebir una

---

<sup>25</sup> W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, Mannheim: Bibliographisches Institut, 1967.

<sup>26</sup> K. Lorenz, “Der dialogische Wahrheitsbegriff”, en *Nue Hefte für Philosophie*, vol. 2, n° 3 (1972): pp.111-23 (versión en castellano: “El concepto dialógico de verdad”, en Nicolás/Frápolli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, 1997).

correspondencia ontológica entre el pensamiento y la realidad, como si pudiésemos imaginar una relación tal desde un punto de vista que estuviese fuera de la relación epistemológica sujeto-objeto, se confronta con un argumento-patrón del paradigma (epistemológico) post-kantiano de la filosofía primera. La correspondencia, según este argumento, sólo puede verificarse con respecto a las *apariencias* de la realidad por juicios que, con respecto a *su* correspondencia con las *cosas en sí mismas*, tienen que ser verificadas a su vez, lo cual únicamente puede realizarse por los juicios sobre las apariencias de la realidad y así sucesivamente, *ad infinitum*. (Una verificación de la validez de estos argumentos parecen proporcionarla, por un lado, aquellas versiones modernas de la teoría de la correspondencia, que eliminan el *regressus ad infinitum* sencillamente hablando de una adecuación entre proposiciones y hechos, que son concebidos como existiendo si y sólo si las proposiciones son verdaderas. Estas teorías, con el fin de eliminar el *regressus ad infinitum*, tienen que introducir, para colmo, un *círculo vicioso* y, por supuesto, han de ser criteriológicamente irrelevantes. Otra verificación incluso más importante del argumento epistemológico-transcendental contra la teoría metafísica de la correspondencia la proporcionan, a mi modo de ver, aquellas teorías evolucionistas, en el plano de lo biológico, que se imaginan la correspondencia como una relación de aplicación real entre los equipos o sistemas cognoscitivos de los organismos y sus entornos<sup>28</sup>. Estas teorías científico-empíricas son, en mi opinión, las seguidoras y sustitutivas, históricamente legitimadas, de las teorías metafísicas de la verdad como correspondencia; no obstante, revelan su estatus científico mediante la pérdida directa de relevancia filosófica, por ejemplo, como posibles justificaciones de sus propias pretensiones de verdad).

2. En este momento, la aporía del *regreso al infinito* de cualquiera de los intentos de comprobar la correspondencia metafísico-ontológica entre el pensamiento y la realidad, ha sido frecuentemente considerada como un argumento para la tesis de que la verdad de las proposiciones, de hecho, *sólo* puede comprobarse mediante proposiciones y, desde ésta, se concluye que la concepción correspondencial de la verdad debe

---

<sup>27</sup> Ver arriba, nota 9.

<sup>28</sup> Cf. por ejemplo C.F. von Witzsäcker, *Die Einheit der Natur*, Munich: Hanser, 1972, pp.336ss, y K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennes*, Munich y Zürich: Pieper, 1973.

abandonarse en cada aspecto y sustituirse por una teoría coherencial de la verdad. Después de O. Neurath y B. Blanshard, recientemente L.B. Puntel ha sido quien ha tomado esta dirección<sup>29</sup>; y la ha combinado con el otro argumento importante de la teoría coherencial desde Hegel, v.gr., que por definición debe estar predestinada a justificar la conexión sistemática entre todo criterio de verdad que pueda concebirse (no en un sentido definitivo) y, por tanto, que siendo el último principio normativo o regulativo de una posible integración del criterio de verdad, proporciona los *explicans* o *definiens* para una explicación filosófica del significado de la verdad<sup>30</sup>.

En lo referente a esta pretensión, desde un punto de vista semiótico-transcendental, reconocería primero que la importancia de la concepción coherencial descansa, de hecho, en la circunstancia de que proporciona un criterio para la conexión de los criterios de verdad que debemos utilizar en el proceso de redención de nuestras pretensiones de verdad. De esto se sigue, entre otras cosas, que la teoría coherencial de la verdad no puede refutarse únicamente por medio del argumento de que pueda haber diferentes sistemas proposicionales consistentes, es decir, rivales; pues desde que la coherencia es más que mera consistencia, los sistemas consistentes rivales pueden incluso someterse entonces al criterio de su coherencia con otros candidatos a la verdad, si resultan ser todos ellos coherentes en sí mismos. Pero la pena es que el criterio o principio regulativo de coherencia, si no se complementa con otro criterio de verdad independiente, resulta ser demasiado genérico. No proporciona ningún criterio para la distinción entre nuestros pensamientos sobre mundos posibles y nuestro conocimiento sobre el mundo real. La razón de esta deficiencia idealista de una teoría coherencial pura de la verdad puede ser descubierta, creo, a la luz de una semiótica transcendental de proveniencia peirceana.

En primer lugar se puede mostrar que el teórico coherentista va demasiado lejos, cuando del hecho de que nuestros datos experienciales estén siempre lingüísticamente impregnados, o de datos impregnados de teoría, concluye que al comprobar hipótesis, en el último análisis sólo podemos comparar proposiciones con proposiciones<sup>31</sup>. El

---

<sup>29</sup> Ver arriba, nota 24.

<sup>30</sup> Puntel, citado arriba en la nota 24, p.215s.

<sup>31</sup> Esta tesis de la moderna teoría coherencial fue sorprendentemente establecida por O. Neurath, en conexión con lo paradójico de la postura de Wittgenstein sobre la relación entre lenguaje y realidad en el *Tractatus*, y la búsqueda de “oraciones protocolares” pre-lingüísticas por parte de los positivistas lógicos.

argumento semiótico crucial contra esta tesis nos lo proporciona la distinción que Peirce realiza entre tres tipos de signos, v.gr., iconos, índices y símbolos, y su prueba de que el lenguaje humano, tal como se utiliza en los “juicios de percepción”, y por lo tanto en el contexto de confirmación y descubrimientos innovadores, no puede funcionar sobre la base de un significado conceptual general de los signos, que son meramente determinados por las convenciones lingüísticas, como Hegel supuso en su lección sobre la “certeza sensible” (“sinnliche Gewissheit”) en la *Fenomenología del espíritu*<sup>32</sup>. Frente a este prejuicio paradigmático de una teoría coherencial idealista de la verdad, Peirce ha mostrado que el uso, condicionado por el contexto, de expresiones indexicales, e incluso de predicados en juicios de percepción, debe al menos participar en la función de los “índices” y los “iconos”, los cuales adquieren sus significados de manera inmediata en la situación de percepción.

Así, por ejemplo, la emisión perceptiva expresada en la oración «ahora veo allí una iglesia con dos chapiteles» o, mejor, «este allí es una iglesia con dos chapiteles»<sup>33</sup>, adquiere su significado inmediato no sólo de los convencionales, que llevan sus componentes como signos lingüísticos [incluyendo, por ejemplo, como Hegel reconoció (destacó) correctamente, significados tales como la *ahoridad*, la *allidad* y la *estidad*] sino que además, por ejemplo, por medio de la *conexión causal real* entre el lenguaje y la *realidad existente* en el espacio y el tiempo, que únicamente puede legitimar mi uso real de la expresiones indexicales “allí” y “este”. Además, también adquiere su significado por medio de la aplicación perceptiva del predicado «iglesia con dos chapiteles». El elemento crucial de la verificación perceptiva se legitima de forma definitiva mediante la

---

Cf. O. Neurath, “Soziologie im Physikalismus”, en *Erkenntnis*, nº 2 (1931): pp.393-431, especialmente pp.396s y p.403 (versión en castellano: “Sociología en fysicalismo”, en A.J. Ayer, (edit.), *El positivismo lógico*, FCE, 1993).

<sup>32</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ver.cast.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, 1993), A, I: “Die sinnliche Gewissheit, das Dieses und das Meinen”

<sup>33</sup> El ejemplo fue utilizado por M. Schlick en su discusión con Neurath en “Facts and Propositions”, en *Analysis*, nº 2 (1934/35): pp.65-70. Creo que Schlick tenía razón al considerar que su “Konstatierungen” se trataba de «los puntos de contacto entre el conocimiento y la realidad»; [cf. “Über das Fundament der Erkenntnis”, en *Erkenntnis*, nº 4 (1938): p.98 (ver.cast.: “Sobre el fundamento del conocimiento”, en A.J. Ayer, (edit.), *El positivismo lógico*, FCE, 1993)]; pero, como Husserl, todavía no estaba preparado para mediar la distinción fenomenológica de los juicios de percepción con el reconocimiento de su existencia, no obstante, lingüísticamente (y por tanto teóricamente) impregnada, y de esta manera someterla a revisión por medio de reinterpretación. Es precisamente con esta mediación entre una teoría evidencial fenomenológica de la verdad y el “falibilismo”, en el sentido de lo ilimitado de la

evidencia icónica de un fenómeno cualitativo, que se distingue como un fenómeno *real*, es decir, más allá exclusivamente de su posible cualidad icónica, por su existencia desplegada hacia nuestra atención a través de la simultánea aplicación legítima de las “expresiones indexicales”, las cuales por así decirlo dan fe del conflicto entre nuestra atención y la resistencia de la realidad existente. Así, la aplicación legitimada fenomenológicamente de la conexión de las expresiones indexicales y los predicados, cuyo significado *simbólico* es satisfecho (o ejecutado) mediante *evidencia icónica* en la situación de percepción, parece que cambia aquel criterio de verdad como evidencia por una correspondencia entre proposiciones, y la realidad, de algún modo, debe combinarse con el criterio coherencial, a fin de distinguir nuestro conocimiento sólidamente confirmado por el mundo real de meras imágenes coherentes acerca de un mundo posible.

3. En este contexto, creo que debemos darnos cuenta de que durante la era del segundo paradigma (epistemológico) de la filosofía primera, no sólo se ha propuesto la teoría coherencial de la verdad como alternativa a la teoría metafísico-ontológica, sino también, desde Descartes, una teoría evidencial de la verdad. Esta clase de teoría de la verdad alcanzó su forma argumentativa más potente y elaborada en la fenomenología de Husserl, donde de hecho equivale a una “Aufhebung” (o sea, suspensión y preservación) de la idea de correspondencia, por sustitución de la idea de una evidencia reflexiva de la correspondencia entre la intención de significado de nuestros juicios o proposiciones, y la “auto-donación” del fenómeno que satisface nuestras intenciones de significado. Ahora, pienso que el planteamiento semiótico de Peirce, al menos como fue desarrollado en su período “fenomenológico” o “phaneroscópico” (por ejemplo en las «Lectures on Pragmatism» de 1903), se aproxima a la confirmación del planteamiento de Husserl hasta cierto punto<sup>34</sup>.

Así, me parece claro que el análisis que hace Peirce sobre la función de las expresiones indexicales, en conexión con aquél de la relación icónica entre cualidades (¡o relaciones!) de percepción y predicados en el contexto de afirmaciones de percepción,

---

interpretación, como llega a ser posible, por medio de la explicación semiótica de Peirce, la interacción entre *iconos*, *índices* y *símbolos* en los *juicios de percepción* como casos-límite de las *hipótesis*.

<sup>34</sup> Cf. H. Spiegelberg, “Husserl’s and Peirce’s Phenomenologies: Coincidence or Interaction”, en *Philos. And Phenom. Research*, n° 17 (1956): pp.164-85. En lo concerniente a la tensión interna entre “fenomenología” o “phaneroscopia” en Peirce a partir de 1902, y su lógica semiótica de la *mediación*

converge con el análisis de Husserl en la certeza del hecho de que contra ese tipo de evidencia ( de la correspondencia) no se puede objetar que no proporcione un criterio adicional de verdad más allá del significado simbólico de la proposición que pueda insertarse (incorporarse) dentro de un sistema coherente de proposiciones. Es simplemente una falta de plausibilidad el que la evidencia intuitiva de la confirmación, por ejemplo, de la verdad de la proposición «la iglesia tiene dos chapiteles», echando un vistazo a la iglesia, no añadiese nada más a esa proposición que precisamente un sentimiento subjetivo de evidencia, que podría ser interesante sólo para los psicólogos<sup>35</sup>. (Por lo tanto, es también una falta de plausibilidad, e incluso significa un «error de consideración», el decir que la evidencia perceptiva es justamente un motivo, esto es, una causa por la cual el suceder de una “oración-base” de la ciencia empírica puede explicarse<sup>36</sup>; para la evidencia perceptiva, por supuesto, es una buena razón para aceptar un juicio de percepción, y puede ser también comprendida en clave de compañeros del discurso del sujeto humano de la percepción).

Llegados a este punto, sugiero que ya se nos hace claro el que la filosofía *analítica del lenguaje*, como tercer paradigma de la filosofía primera, fue demasiado lejos en su antipsicologismo semanticista cuando retiró por completo los logros de la fenomenología de la evidencia del asunto de la “explicación” filosófica, en el así denominado “contexto de justificación”. (Esto también se sugiere desde los resultados aporéticos de los intentos de explicación de los distintos significados de “explanación”, bajo la abstracción de la dimensión pragmática de la explanación como realización

---

*simbólica* (en el sentido de “terceridad”), cf. mi informe en *Der Denkweg von C.S.Peirce*, citado arriba en la nota 2, pp.203ss.

<sup>35</sup> Aquí E. Tugendhat (citado arriba, nota 21, pp.161ss, especialmente pp.182ss, y 205ss) me parece que va también demasiado lejos a la hora de suplantarse el paradigma *fenomenológico* de la filosofía por aquel otro del *análisis del lenguaje*.

<sup>36</sup> Cf. K. Popper, *Logik of Scientific Discovery*, Londres: Hutchinson, 1959, pp.95ss y p.105 (versión en castellano: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, 1967). El logicismo de Popper, en este contexto, se aproxima a la posición de Neurath, y se suma a una completa entrega del fenómeno de la *evidencia experimental* al ámbito de la explanación psicológica. Quisiera sugerir que bajo este presupuesto epistemológico, la idea de falsación finalmente no puede seguir siendo interpretada como la destrucción de teorías por la realidad, ya que por abstracción de la evidencia experimental como un criterio de verdad, si no suficiente sí autorizado, la contrastación de teorías con falsadores se suma a una confrontación entre teorías rivales, que entonces no pueden seguir defendiendo su pretensión de prioridad por el recurso al soporte experimental —entre otros criterios. El resultado de esta versión del pluralismo parece hacerse visible en la disolución del racionalismo crítico que tiene lugar en Feyerabend.

sintética del conocimiento<sup>37</sup>). El problema filosófico actualmente parece estar más bien en combinar la analítica del lenguaje con el planteamiento fenomenológico, en el sentido de justificar el “entretejimiento” (Wittgenstein) del uso del lenguaje como la evidencia experiencial, en el marco de un juego de lenguaje. Es precisamente este problema el que se adopta, y en alguna medida se soluciona, en el análisis semiótico de Peirce de la interacción de las funciones como signos de los iconos, los índices y los símbolos, en la situación real de una emisión perceptiva. Pues el punto especial de esta consideración semiótica es la prueba de que el uso mismo del lenguaje de las emisiones perceptivas no puede comprenderse en términos del presupuesto semanticista, que no expresa otro significado de las afirmaciones perceptivas además del simbólico, que pueda incorporarse a un sistema semántico formalizado.

Pero como planteamiento semiótico, el análisis de Peirce de la interacción entre *iconos*, *índices* y *símbolos* en la situación real de una emisión perceptiva, también tiene implicaciones que trascienden y, de ese modo, muestran los límites de una teoría evidencial fenomenológica de la verdad. Pues la evidencia icónica intuitiva, que legitima la aplicación de los predicados a los objetos existentes, los cuales pueden identificarse con la ayuda de “expresiones indexicales”, también debe interpretarse por su parte con la ayuda del significado general que se expresa a través de predicados como símbolos que pertenecen a un sistema semántico convencional. De este modo, nuestras pretensiones de verdad no pueden ser inmediata y definitivamente encerradas en, o redimidas por, la evidencia intuitiva; pues toda evidencia intuitiva de la percepción es siempre evidencia interpretada simbólicamente o, en otras palabras, está impregnada de lenguaje o incluso de teoría.

(Para el propio Peirce, la interdependencia o, respectivamente, la interacción de la evidencia icónica y la indexical, por una parte, y la interpretación simbólica a la luz de los significados generales por otra, podría imaginarse como un equivalente *semiótico* de la idea kantiana en la que «los conceptos sin intuiciones son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas»).

Esto significa, sin embargo, que la evidencia puede cambiar, ya que los datos icónicos pueden ser re-interpretados a la luz de otros sistemas de lenguaje, por ejemplo,

---

<sup>37</sup> Cf. mi libro citado arriba en la nota 4.

de teorías más potentes. No hay duda de que en este contexto, la función de la coherencia como criterio de verdad se convierte en destacada. Pero esto no significa que la función de la evidencia (de la correspondencia) como criterio de verdad, se convierta en innecesaria (o incluso en equivalente al recurso a un dogma, como se ha dicho<sup>38</sup>). Pues una y otra vez, la relación de objeto o el contacto con la realidad de los sistemas proposicionales coherenciales ha de asegurarse por medio de juicios de percepción. Antes, es apropiado afirmar que el criterio de evidencia, como en relación con una conciencia interpretadora individual y, por tanto, como una cuestión del “solipsismo metodológico” (Husserl), debe distinguirse de y rebasarse en favor del requisito de la validez intersubjetiva, que entra en juego a través de (como) la demanda de un consenso sobre la (el marco de) interpretación correcta o válida de los datos evidentes.

4. En este punto podemos presentar la última ventaja, y la más importante, de la concepción semiótico-transcendental de la verdad de inspiración peirceana. Se la puede denominar la alternativa pragmático-transcendental a la teoría coherencial, como consideración de la interconexión sistemática de los diferentes criterios de verdad, como ingredientes (momentos) de una explicación integradora del significado de la verdad.

Debemos comenzar con la tesis de que una absolutización de la teoría coherencial se suma a la hipostatización metafísica del lenguaje, hasta el punto de que absolutiza la unidad abstracta de las proposiciones como medio de conocimiento, sin reflexión sobre los otros lugares de la relación triádica del conocimiento de algo real mediado por el lenguaje, por un intérprete o sujeto del conocimiento. Suponiendo la *coherencia de las proposiciones* como último criterio comprensivo, y como explicans del significado de la verdad, ésta ignora el hecho de que la coherencia de las proposiciones es sólo un criterio si puede interpretarse por un sujeto del conocimiento como una coherencia de tales proposiciones, que pueden calificarse como el vehículo del conocimiento verdadero debido a sus consecuencias lógicas, es decir, proposiciones básicas que, de nuevo a través de un sujeto del conocimiento, pueden interpretarse como confirmadas (o al menos no falsadas) por los datos de la evidencia.

---

<sup>38</sup> Cf. por ejemplo H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968, pp.14, 30 (versión en castellano: *Tratado sobre la razón crítica*, edit. Sur, Buenos Aires, 1973).



El siguiente paso se hace posible mediante la idea de que el sujeto transcendental de una posible unidad de la interpretación del signo no puede representarse a través de la conciencia de un único intérprete del signo; aunque su testimonio subjetivo de la evidencia objetiva (de una correspondencia entre juicios de percepción y los fenómenos reales), es indispensable como integrante de ese proceso progresivo de la re-interpretación de las evidencias a la luz de sistemas proposicionales coherentes que, en principio, pueden conducir a la Unidad de la interpretación *in the long run*<sup>39</sup>. C.S. Peirce, sobre la base de consideraciones similares, ya en 1869 vino a afirmar que la concepción del conocimiento verdadero sobre lo real, buscada a través de un proceso científico de inferencia y de interpretación del signo, «comprende la noción de *Comunidad*, sin límites definidos, y capaz de un aumento seguro del conocimiento» (5.312).

Su posición en este contexto es la de que la “cosa-en-sí” kantiana, es decir, lo *real*, que de hecho no puede ser nunca “conocida” por una única conciencia en ninguna de las fases del proceso científico de la interpretación del signo, sin embargo, debe ser concebida como lo “cognoscible” *in the long run*, en relación con la comunidad ilimitada de intérpretes (cf. también en 5.257, 5.265, 5.275, 5.310). Pues la distinción entre lo real y lo irreal, que sólo podemos aprender a través de la existencia de errores, Peirce exige que sea equivalente a otra distinción, entre «un *ens* relativo a la idiosincrasia particular, y un *ens* tal como permanecería *in the long run*». Lo real, continúa Peirce, «es aquello cuya información y razonamiento, tarde o temprano finalmente producirá, y que es por eso independiente de los hábitos míos y tuyos». Y desde estos presupuestos, «una proposición cuya falsedad no pueda ser descubierta, y que por eso su error es absolutamente incognoscible, no contiene... error en absoluto», concluye Peirce, creo de forma correcta, que la idea kantiana de una incognoscible cosa-en-sí se disuelve ella misma en favor de la idea (regulativa) de lo real como correlato de un consenso último, a ser alcanzado en la comunidad ilimitada de investigadores (5.312). Con posterioridad (especialmente entre 1871 y 1878), Peirce recoge explícitamente las ideas de *verdad*, *consenso último* y *realidad*, por ejemplo, en la siguiente fórmula:

---

<sup>39</sup> (N. del T.) *In the long run* = a la larga, en inglés en el original. La cursiva es nuestra.

«La opinión que está predestinada a ser finalmente acordada por todo aquel que investiga es lo que entendemos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real» (5.408; cf. 8.12).

De este modo, sugeriría que Peirce ha proporcionado los elementos básicos de una teoría semiótico-transcendental o, respectivamente, pragmático-transcendental de la verdad. Pues se puede decir que los elementos principales de la epistemología kantiana del “idealismo transcendental”, están aquí transformados semióticamente, es decir, suspendidos y preservados en el siguiente sentido: la idea de conciencia transcendental como sujeto y garantía de conocimiento objetivamente válido, es sustituida por la idea de comunidad ilimitada de intérpretes del signo, cuyo consenso es el criterio último e irrebasable que podemos imaginar para la validez intersubjetiva y, así, para la *verdad* de nuestro conocimiento. Paralelamente, la unidad transcendental de los datos objetivos en la “síntesis de la apercepción”, que Kant postulaba como una síntesis transcendental, por así decirlo, del criterio de verdad de la *evidencia* (de la correspondencia fenomenológica) y de la coherencia en o para la conciencia transcendental, es sustituida por o transformada en el postulado o principio regulativo de la unidad última de la interpretación del signo, por medio del consenso acerca del significado y la verdad de las proposiciones<sup>40</sup>. Paralelamente, lo *real* como objeto transcendental del conocimiento es imaginado, no como aquello que puede ser “conocido” fácticamente, sino como lo “conocible”, y esto quiere decir en términos de aquél que *podiera ser* el objeto de la “opinión última” de la comunidad ilimitada de investigadores.

---

<sup>40</sup> Desde 1866, Peirce perfilaba su transformación semiótica del “idealismo transcendental” de Kant en pasajes como el siguiente: «encontramos que cada juicio está sujeto a una condición de consistencia: sus elementos deben ser capaces de llevarse a unidad. Esta unidad consistente, ya que pertenece a todos nuestros juicios, se puede decir que nos es propia. O mejor, ya que pertenece a los juicios de toda la humanidad, podemos decir que le es propia» (fragmento de 1866, citado en Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1961, p.89). Más tarde, esta superación incipiente del solipsismo metódico de una filosofía transcendental de la conciencia *qua* “yo pienso”, continúa como sigue: «...conciencia es un término difuso... la conciencia es, a veces, usada para significar el *yo pienso* o unidad en el pensamiento; pero la unidad no es más que consistencia o su reconocimiento. La consistencia pertenece a cada signo, hasta el grado de que es un signo... no hay elemento, en absoluto, de la conciencia del hombre, que no tenga algo que le corresponda en la palabra... la palabra o signo que el hombre utiliza es el hombre mismo... el organismo es sólo un instrumento del pensamiento. Pero la identidad de un hombre equivale a la *consistencia* de lo que él hace y piensa... La existencia del pensamiento depende ahora de lo que esté a continuación; así que tiene una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la *comunidad*» (5.313-316).

Así que hemos resaltado, creo, el núcleo de la genuina contribución de Peirce a una explicación criteriológicamente relevante de la concepción de la verdad en la moderna ciencia empírica; aunque no hayamos tomado en cuenta aún la conexión especial de esta temprana concepción con, y su complementación por, el famoso principio “pragmatista” o, mejor, “pragmaticista” de Peirce de la explicación del significado, que por supuesto puede y debe aplicarse igualmente al significado de la verdad (aunque no necesariamente en el sentido propuesto por W. James). Antes de continuar con nuestra reconstrucción de la teoría de Peirce echemos un vistazo, no obstante, a la versión contemporánea de la teoría consensual de la verdad, que en muchos aspectos se aproxima a la concepción de Peirce. Me refiero a la delimitación de un «consenso pragmático-universal de la teoría discursiva de la verdad», de J. Habermas<sup>41</sup>. ¿Puede exigirse que fuera posible confrontar las concepciones de Peirce y Habermas, en el sentido de reconstruir mutuamente sus visiones, y de ese modo complementarlas y mejorarlas? En la próxima continuación de mi artículo intentaré, por lo menos aproximadamente, bosquejar algunas sugerencias que sean pertinentes desde el punto de vista de una semiótica trascendental y, respectivamente, de una pragmática trascendental.

## [PARTE II]

### [ IV ]

Comencemos con un intento de seleccionar las características comunes o similitudes, por un lado, y las diferencias o incluso los contrastes, por otro, al comparar los planteamientos de Peirce y Habermas.

Primero, debo subrayar una vez más que considero ambas filosofías como versiones de lo que llamo “pragmática trascendental”. Al hacerlo soy consciente del hecho de que esta conjetura puede conducir a equívoco o, al menos, ser problemática en ambos casos<sup>42</sup>. Mi justificación para insistir en ello la proporciona la consideración de

---

<sup>41</sup> Ver arriba nota 9.

<sup>42</sup> Para las diferentes perspectivas posibles de la interpretación de Peirce, ver mi *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, pp.33s. Para las precauciones de Habermas contra el término “pragmática trascendental”, cf. su ensayo “Was heibt Universal-pragmatik?”, en K.-O.Apel (edit.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, especialmente pp.204ss

que la fuerza misma y la significación de las dos filosofías como teorías de la verdad, esto es, la posibilidad de trascender e integrar las teorías de la verdad tradicionales en una teoría de la verdad como consenso o discurso depende, en mi opinión, de sus estatus pragmático-transcendentales. Como ilustración de esta tesis deseo presentar inmediatamente lo que consideraría la base común más profunda de las concepciones de la verdad de Peirce y Habermas.

En Peirce, el punto que estoy considerando se expresa en los pasajes siguientes, que pertenecen al contexto de la transformación de Kant que ya he traído a colación: «una proposición cuya falsedad no puede ser nunca descubierta, y el error, que por tanto es absolutamente incognoscible, contiene acerca de nuestro principio una absoluta carencia de error» (5.311). Y «...cualquier verdad más perfecta que esta conclusión predeterminada [sc. «lo que está predestinado a ser aclarado finalmente por todo aquel que investiga»] ...cualquier realidad más absoluta que aquella sobre la que se piensa, es una ficción de la metafísica» (8.12).

Esto es lo que yo llamaría un *argumento de crítica del sentido*, ya que es propenso a mostrar que *no podemos contrastar significativamente* un criterio último de verdad metafísico-transcendental con la idea regulativa de un consenso final de la comunidad ilimitada de interpretación del signo, y de ahí que se tenga que reconocer esa idea regulativa como un *presupuesto pragmático-transcendental* de nuestra iniciativa de investigación, si tuviese sentido de cualquier manera. Ésta, creo, es la razón por la que Peirce puede postular que aunque, o mejor, precisamente porque no tenemos garantía, «ese individuo o la comunidad (que puede ser más amplia que la humanidad) siempre llegarán a un estado de información mayor que alguna información finita definida»; porque la vida puede ser aniquilada en algún momento, la idea del consenso final «envuelve en sí misma un interés supremo y transcendente...», que puede ser, por un lado, el sujeto de una «esperanza infinita», y por otro, «siempre es una hipótesis no negada por los hechos, y justificada por su indispensabilidad a la hora de realizar cualquier acción racional» (5.357).

---

(versión en castellano “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, 1997).

Ahora, creo, se puede establecer una conexión en este mismo nivel fundamental de la *crítica del sentido* o de argumentos *pragmático-transcendentales*, entre el planteamiento de Peirce y la doctrina de la “pragmática universal” de las cuatro “pretensiones de validez” [esto es, *sentido, verdad, corrección* y *veracidad* (sinceridad)] de Habermas, que están necesariamente conectadas a los actos de habla humanos, en tanto que el habla es el vehículo y el testigo de la *razonabilidad* humana *qua mayoría* (“Mündigkeit”). En este contexto, los siguientes pasajes de Habermas parecen ser relevantes: «Según esta opinión (es decir, conforme a la tesis de que el “significado de la verdad” puede explicarse en términos de una posible redención, o sea, “el acuerdo discursivo de las pretensiones de validez basadas en la experiencia”) puedo atribuir un predicado a un objeto, si y sólo si cualquier otra persona que pudiese entablar diálogo conmigo atribuyese igualmente el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir las emisiones verdaderas de las falsas aludo a los juicios de otros —de hecho, a juicios de todos con los que alguna vez pudiera sostener un diálogo (entre quienes incluyo, en contra de la realidad, todos los compañeros de diálogo que pudiera encontrarme si mi biografía fuese co-extensiva a la historia de la humanidad) ...La verdad significa la promesa de alcanzar un consenso racional»<sup>43</sup>.

Es importante resaltar que en este caso Habermas está hablando acerca de una *explicación necesaria del significado* de la verdad, y no sobre un *criterio suficiente de verdad*. La diferencia entre estos dos aspectos del problema viene a clarificarse gracias al siguiente pasaje, que sirve de respuesta a la objeción de que los acuerdos logrados de forma casual no pueden servir como criterios de verdad: «...el “acuerdo discursivo” es un concepto normativo: sólo un consenso *fundado* es un consenso que podemos lograr en los discursos. Éste, por sí solo, mantiene un criterio de verdad, pero el significado de ésta no es la circunstancia de que un consenso se logre de hecho, sino (el presupuesto de): que en cualquier tiempo y lugar, si sólo iniciamos un discurso, un consenso puede llegar a convertirse en otro fundado, bajo condiciones que garanticen su existencia»<sup>44</sup>.

El punto que conecta esta explicación del significado de la verdad con las afirmaciones de Peirce descansa, en mi opinión, en la siguiente circunstancia: en estas

---

<sup>43</sup> Ver Habermas, loc.cit., p.219.

<sup>44</sup> Habermas, loc.cit., pp.239s.

afirmaciones —como un resultado de la *reflexión pragmático-transcendental o de crítica del sentido*, como yo exigiría— un postulado descubre la validez de lo que puede defenderse de forma totalmente independiente y, por lo tanto, con anticipación del acuerdo de la cuestión, respectivamente o no a como pueda lograrse la consecución de un consenso fundado, aunque esta cuestión sobre sus *condiciones* será la siguiente en resolverse, y así, es tratada tanto en el planteamiento de Peirce como en el de Habermas. De este modo, la necesidad de *explicar el significado pragmático de la verdad* —es decir, de lo que la verdad *puede significar para nosotros*— en términos de un “consensus omnium” final, se basa en el hecho de que es desde el comienzo la única alternativa al abandono de la completa tarea del conocimiento o de la investigación, en el sentido que lleguen al conocimiento las pretensiones de verdad de lo que puede justificarse por medio de argumentos. No tiene sentido en esta situación —y revela una incomprensión de los argumentos *pragmático-transcendentales*— insistir primero en responder la cuestión de si el presupuesto pragmático-transcendental es verdadero, es decir, de si se puede verificar del todo como supuesto hipotético, por decirlo así<sup>45</sup>.

Pues esta misma cuestión de una posible verificación de un supuesto no puede entenderse, de manera significativa, sin que se presuponga la suficiencia del paso inicial de una teoría consensual de la verdad. De lo visto hasta aquí obtenemos una primera impresión de lo que puede denominarse una *fundamentación pragmático-transcendental última de la filosofía* (y de la ciencia) que, por supuesto, es muy distinta de un *fundamentar deductivo* (y por lo tanto, de axiomas) que pudiera objetivarse con la ayuda de un sistema semántico de oraciones o, respectivamente, de proposiciones<sup>46</sup>.

Ahora, antes de resolver la cuestión de las *condiciones ideales* de un *consenso fundado*, deberíamos buscar la relación entre la teoría *consensual* como *explicación del significado* de la verdad y las concepciones de la verdad arriba mencionadas<sup>47</sup>, como por

---

<sup>45</sup> Este paso inicial lo sigue el famoso artículo de B. Stroud sobre los “Transcendental Arguments” (en: *Journal of Philosophy*, vol. 65, 1968, pp.241-56) que, hasta donde alcanzo a comprender, se destacaba por desalentar la reciente discusión de una versión post-wittgensteiniana de la filosofía transcendental.

<sup>46</sup> Cf. K.-O. Apel, “The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language”, en *Man and World*, 8/3 (1975), pp.239-75 (versión en castellano: “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje”, incluido en *Racionalidad crítica comunicativa*, I 1).

<sup>47</sup> (N. del T.) Remitimos a la primera parte de esta misma traducción.

ejemplo la teoría de la *correspondencia*, la *evidencial*, la *coherencial* y la de la *satisfacción pragmática*. Con respecto a esta cuestión parece haber una concordancia central, al igual que alguna diferencia característica, entre Peirce y Habermas.

Existe entre ambos pensadores una concordancia fundamental, hasta donde alcanzo a comprender, con respecto a la intuición de que no es lo *real* (en sí mismo), como se concibe en una teoría de la *correspondencia metafísica*, independiente de nuestro pensamiento en general o, de forma más precisa, de la posible redención (el acuerdo discursivo) de nuestras pretensiones de verdad, lo que puede servir como criterio o patrón *transcendente* de la verdad, sino preferiblemente ese “consensus omnium” final que constituiría el correlato de lo real, mientras pueda considerarse significativamente como aquello «que se realizaría *in the long run*»<sup>48</sup>. De esta concordancia derivaría el hecho de que ambos, Peirce y Habermas, a veces de manera completamente natural (sin ambages), hablen de una correspondencia necesaria entre nuestros juicios o proposiciones y los hechos de la realidad. Sugiero que lo que se significa en este contexto es sólo esa correspondencia con los correlatos de las proposiciones verdaderas, que es necesariamente (y de forma trivial) presupuesta por cualquier teoría de la verdad pero que no puede explicarse sin *circularidad* en un modo criteriológicamente relevante<sup>49</sup>. Desde aquí, el Peirce posterior incluso da una definición metodológicamente relevante de la verdad, en términos de «concordancia con...», que evita hablar de la realidad; es como sigue: «La verdad es aquella concordancia de una afirmación abstracta con el límite ideal al que tendería la investigación sin fin para traer la creencia científica» (5.565). Peirce añade que una concordancia como esa sólo puede, por supuesto, atribuírsele a una afirmación abstracta, junto con la concesión de su incorrección y de su parcialidad.

Además de eso, aún hay también una diferencia en el uso de los términos “hechos” y “correspondencia con los hechos”, entre Peirce y Habermas: semejante uso puede hacer que de esta diferencia se derive, a la larga, una distinción entre dos tipos diferentes de teoría *consensual* de la verdad. Peirce parece proponer una teoría *consensual* que integre, junto con las teorías *coherencial* y *pragmatista*, una cierta explicación fenomenológica o de la *evidencia de la correspondencia*. Habermas, por otro

---

<sup>48</sup> (N. del T.) Ver n.39, correspondiente a la primera parte.

<sup>49</sup> Cf. J. Habermas, loc.cit., pp.215s.

lado, parece sugerir una teoría *consensual* que preferiblemente excluya las otras concepciones<sup>50</sup>, en especial la fenomenológica de la *evidencia de la correspondencia*; y precisamente así, la teoría de Habermas parece acercarse a una concepción puramente *coherencial* de la verdad<sup>51</sup>.

Me parece que la concepción de la verdad de Habermas adolece de la siguiente ambigüedad: por un lado, presupone que los *hechos* abstractos, que son los correlatos de las proposiciones verdaderas, son afirmados por nosotros con respecto a *objetos* en el mundo, y por lo tanto, que el significado de la verdad debe explicarse en términos de un «acuerdo discursivo» de las «pretensiones de validez basadas en la experiencia». Incluso reconoce en este contexto que la teoría de la verdad como *correspondencia* descansa sobre una “observación correcta”, en tanto que ésta exige el postulado de que las proposiciones verdaderas deben “confirmarse” o “fundarse” a través de los hechos, en el sentido de algo que es “dado” en “objetos de la experiencia”. Y aquí sugiere la posibilidad de que «podemos explicar la relación pragmática entre el conocimiento y los objetos de la experiencia con la ayuda del concepto de correspondencia»<sup>52</sup>. Por otro lado, Habermas hace una rigurosa distinción entre la cuestión de la *verdad* sobre *hechos abstractos*, que para él se incluye en las *pretensiones de validez reflexivas*, a resolverse en el nivel del *discurso argumentativo*, y la cuestión de la *evidencia* sobre los *objetos de la experiencia*, que encuadra dentro de la *información pre-discursiva*, en el marco de la *interacción comunicativa pre-reflexiva* entre la gente. De este modo, concluye: «Las cuestiones de la verdad, consecuentemente, no se plantean tanto en referencia a los correlatos intramundanos del conocimiento relacionado con la acción, sino preferiblemente a los hechos asociados a los discursos que están libres de experiencia y de acción. Por medio de la evidencia experimental no se deduce si los estados de las cosas son o no el caso, sino a través del curso de la discusión»<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. O. Höffe, “Kritische Überlegungen zur Konsensstheorie der Wahrheit (Habermas)”, en: *Philosophisches Jahrbuch*, nº 83 (1976), pp.313-32.

<sup>51</sup> Así L.P. Puntel [*Wahrheitstheorien in der Neue Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1978] casi hace suya la teoría de Habermas como una evidencia argumentativa para su concepción coherentista.

<sup>52</sup> Cf. J. Habermas, loc.cit., pp.218s.

<sup>53</sup> Habermas, loc.cit., p.218. Su rigurosa distinción entre “objetos de la experiencia” y “hechos”, como correlatos de las proposiciones, parece estar proponiendo un cierto nominalismo (y una comprensión nominalista de la filosofía trascendental) que encaja con el kantismo ortodoxo y con ciertas corrientes de la moderna lógica del lenguaje, pero no puede hacer frente a la transformación semiótica de Peirce de la



Ahora bien, no rechazaría la diferencia establecida por Habermas —junto con Ramsey y Strawson— entre *objetos* de la *experiencia pre-discursiva*, y *hechos* abstractos como materia de referencia de las *pretensiones de verdad* y su *acuerdo discursivo*, ya que es sólo esta diferencia la que puede explicar la *no-redundancia* del predicado «es verdad» en el caso de las pretensiones reflexivas de la verdad y su acuerdo discursivo (lo que creo es un excelente punto de Habermas). Pero subrayaría al mismo tiempo que el acuerdo discursivo de las pretensiones empírico-científicas de verdad, en oposición a las de las matemáticas, presupone una especie de condición necesaria, que Habermas reconoce como la *posibilidad de hacer uso de la experiencia también en el contexto de la argumentación discursiva*<sup>54</sup>. No obstante, esto significa que el acuerdo discursivo de las pretensiones empírico-científicas, por medio de “argumentos sólidos”, no debe recurrir inmediatamente a los *argumentos explicativos* sobre los hechos, considerados “explananda”, como sugiere Habermas<sup>55</sup>, sino que antes de nada debe recurrir a los *informes que revelan la existencia de los explananda*. Y estos informes tienen que reducirse a *afirmaciones perceptivas* en el caso de que el informador estuviera presionado por sus oponentes en el discurso. En este punto, creo, la superioridad de una *teoría consensual pragmático-transcendental* de la verdad sobre una *teoría coherencial del discurso* descansa, precisamente, en el hecho de que la primera puede tomar los testimonios de *evidencia* de los compañeros individuales del discurso, como ingredientes criteriológicos del discurso mismo, para sopesarlos en conexión con los criterios teóricos *coherenciales*. Pues no es el caso, como a veces se sugiere hoy a través de un tipo logicista de filosofía analítica, que la *evidencia* (“*indéxica*” e “*icónica*”) de los *juicios de percepción* sólo pueda explicarse en términos de causas externas de proposiciones básicas, de forma que no se distingan, de ningún modo, de otras proposiciones por su evidencia. Sugiero que pertenece más bien al procedimiento mismo de la *formación del*

---

lógica transcendental del conocimiento, que yo llamo “realismo crítico del sentido” (cf. *Der Denkweg...*, pp.41ss.). En su *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1971, II, 5) (versión en castellano: Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, 1982), Habermas encontró necesario refutar el realismo semiótico de Peirce como una recaída en la metafísica pre-kantiana, mientras que yo la consideraría como una parte integral de la semiótica transcendental y, por lo tanto, de la pragmática transcendental, que salva las paradojas de la concepción kantiana de la cosa-en-sí incognoscible. Cf. también mi *Der Denkweg...*, p.257 (n.41), y pp.341s (n.217).

<sup>54</sup> Habermas, loc.cit., pp.217s.

<sup>55</sup> Habermas, loc.cit., pp.241ss. Aquí, su teoría discursiva, de hecho, parece sucumbir, quedando reducida a una teoría puramente coherencial.

*consenso* para *comprender* la *evidencia* de los juicios de percepción como *buenas razones* que acepta el informador y, de ahí, como criterios de verdad posibles para mediar discursivamente con otros criterios.

Ahora, para comprender y evaluar el planteamiento peirceano como posible alternativa o complemento de los tipos contemporáneos de teoría consensual, sugiero que se debería partir del enfrentamiento al problema de cómo un consenso *fundado* puede funcionar y valer como *criterio último o principio regulativo para una integración de todos los criterios de verdad relevantes*. La respuesta a esta pregunta, que podemos encontrar en Peirce, nos la proporciona en el último análisis la doctrina de las *tres categorías fundamentales*. Fue desarrollada inicialmente por Peirce en su «New List of Categories», de 1867, es decir, en el contexto de una transformación *semiótico-transcendental* de la llamada “deducción trascendental y metafísica de las categorías” de Kant<sup>56</sup>. (Posteriormente, Peirce complementó, e incluso reemplazó, su inicial derivación semiótico-transcendental de las categorías por medio de las tres fundamentales de la lógica matemática de las relaciones, y de una ilustración “fenomenológica” o “phaneroscópica” de sus aplicaciones filosóficas<sup>57</sup>).

Sobre esta doctrina, hay tres aspectos de la realidad, al igual que de su conocimiento semióticamente mediado, que debe tener en cuenta la epistemología: la “primeridad”, o la cualidad sin relación como una pura *posibilidad* de existencia, la “segundidad”, como la relación diádica o la “oposición” entre el yo como voluntad y las realidades *existentes* como “hechos brutos” que resisten nuestra voluntad, y finalmente la “terceridad”, o lo que es lo mismo, la relación triádica de *mediación* entre cualidades posibles y hechos existentes (diádicos) por el *significado general*, a saber, las *leyes generales* de la naturaleza o las reglas generales de la *interpretación* y, por lo tanto, de la *representación* y la *continuación* semióticas de la estructura de la realidad por los “hábitos” humanos de la acción. Ahora, sobre estos presupuestos, la pregunta referente a cómo un consenso fundado de la comunidad de investigadores puede imaginarse como el

---

<sup>56</sup> Cf. C.S. Peirce, “On a New List of Categories”, en: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, VII (1967), pp.287-98. Para materiales complementarios y una interpretación crítica de este período temprano del pensamiento de Peirce, cf. M.C. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, 1961, pp.55ss. Para mi propia interpretación, que a veces se desvía de la de Murphey, ver *Der Denkweg...*

<sup>57</sup> Cf. Murphey, loc.cit., pp.296ss.

criterio último o el principio regulativo de una integración de todos los criterios posibles de verdad, debe contestarse aproximadamente del siguiente modo.

Ya que la verdad ha de tomar la forma de una *representación* pública de la estructura de la realidad (y ya que ésta no puede explicarse de un modo criteriológicamente relevante, en términos de una realidad trascendente), debe formularse finalmente en términos de la *interpretación del signo*, por ejemplo, en el nivel del *discurso argumentativo*, como primeramente desarrolló la filosofía. Por otro lado, la deficiencia del método (escolástico y del a priori racionalista) de la discusión filosófica exclusivamente de seminario, consistió en el hecho de que su modo de alcanzar el acuerdo por argumentos, si se alcanzara completamente<sup>58</sup>, dejaría al margen de cualquier consideración (ignoraría) la elección de la naturaleza, por decirlo así. Ahora, esta elección puede establecerse, de acuerdo con Peirce, por medio de *experimentos*, o sea, a través del “método de la ciencia”. Esto significa, según mi interpretación, que las maneras pre-discursivas de la integración experimental de la *primeridad* y la *segundidad* en la *terceridad*, es decir, la interpretación de los datos por medio de juicios perceptivos, se ponen a disposición del discurso científico gracias a que se utilizan metódicamente como fuentes de inspiración en el establecimiento de hipótesis innovadoras, o como métodos de confirmación experimental de las hipótesis teóricas.

El problema principal para Peirce en este contexto consistía en llenar el vacío existente entre la *particularidad* de nuestras intuiciones de las cualidades perceptivas, incluyendo las relaciones (“primeridad”) con motivo de las confrontaciones fácticas con los “hechos brutos” resistentes (“segundidad”), y la *universalidad* del significado interpretativo en los argumentos. Y la respuesta que tuvo que proponer, y que elaboró durante toda su vida, la constituyó su concepción de una conexión metodológica entre tres tipos de inferencia: v.gr., la *deducción* como expresión pura (modelo) de la *terceridad*, es decir, mediación sin información, y la inferencia “sintética”, en el sentido de *inducción* y *abducción* o *retroducción*. La *inducción*, en este contexto, debería principalmente sustituir la utilización de la *confirmación*, sobre la base de encuentros enumerativos con los hechos brutos. Así se recuperaría, por decirlo así, la “terceridad” de la “segundidad”. La *abducción* o *retroducción*, por otro lado, se supone que proporciona

---

<sup>58</sup> Cf. *Collected Papers*, 5.358-387. Cf. mi interpretación en *Der Denkweg...*, loc.cit., pp.111ss.

la síntesis creativa de la experiencia de los datos, por medio de hipótesis interpretativas y explicativas. De este modo bosqueja, por decirlo así, la “terceridad” conceptual de la “primeridad” intuitiva. En este contexto, dos de los teoremas de Peirce cobran especial importancia.

Por una parte, Peirce mantuvo que nuestros juicios perceptivos son casos inconscientes de *inferencia abductiva*, aunque más tarde estuvo dispuesto a conceder que hay casos límite de juicios perceptivos que están más allá del alcance del control del hombre, de sus operaciones lógicas y, por lo tanto, deben tomarse como punto de partida, prácticamente incriticables, de inferencia e interpretación<sup>59</sup>. Para Peirce, este teorema tiene que proporcionar en cualquier acontecimiento una *mediación crucial entre la primeridad y la terceridad* y, así, entre la particularidad de nuestras intuiciones y la universalidad del significado de nuestros argumentos. Por otra parte, una segunda mediación crucial entre estos polos, v.gr., *la terceridad de la segundidad*, se hace plausible en la consideración de Peirce por medio de una teoría de la *confirmación inductiva*.

Hasta donde alcanzo a comprender, en este punto hace suya la sugerencia de Kant de que la universalidad y la necesidad de las inducciones científicas no son otra cosa que las análogas de la universalidad y la necesidad filosóficas (5.223). Sobre la base de lo anterior diseñó la conclusión de que podemos y debemos postular que «no importa cuántos ejemplos se tengan en tan grandes cantidades como gustemos, *ad infinitum*, siempre será inferible una proposición verdaderamente universal y necesaria» (5.223, nota). De este modo, Peirce vino a sustituir la “deducción trascendental” de la validez de los “juicios sintéticos a priori” de Kant por una deducción trascendental de la validez de la inferencia inductiva *in the long run* (ver especialmente 5.223, notas, 5.349-52 y 2.690-93)<sup>60</sup>. Posteriormente, de modo especial en sus «Lectures on Pragmatism» de 1903, Peirce ya no estaba satisfecho con esta fundamentación de la validez de la inducción a través de un postulado trascendental o principio regulativo, porque no mostraba de forma suficiente «por qué a la percepción se le permitiría tanta autoridad con respecto a

---

<sup>59</sup> Ver *Collected Papers*, 5.115, 5.142, 5.181ss, 5.194. Cf. mi interpretación en *Der Denkweg...*, pp.297s.

lo que es real» (5.211). Ahora reclamaba a modo de criterio adicional para la verdad de las inferencias inductivas el que, análogamente a la *percepción* como *abducción inconsciente*, fuese posible *percibir intuitivamente la generalidad* de una ley gobernadora o regla como la *continuidad de la realidad*, y así proporcionar una orientación de la *evidencia* perceptiva para ese proceso de la confirmación inductiva que, conforme al postulado transcendental, comprobaría la realidad de la universalidad de una hipótesis *in the long run* (cf. 5.198ss y 5.209-211)<sup>61</sup>. Así vino a imaginar una “primeridad de la terceridad” en el caso de la *confirmación inductiva de la evidencia*, al igual que en el caso de la *hipótesis abductiva*, como una base perceptiva que se supone por nuestras inferencias sintéticas como argumentos.

No obstante, para presentar esta doctrina de las “inferencias sintéticas” como su respuesta al problema de llenar el vacío existente entre la *particularidad de la evidencia sensual* y la *universalidad de nuestras pretensiones de verdad argumentativas*, se tiene que considerar, yo remarcaría esto, que los juicios perceptivos tomados como base tanto de la inferencia abductiva como de la inductiva, siempre suponen antes las *interpretaciones simbólicas* a la luz de los sistemas de lenguaje. Peirce, es cierto, en oposición a la filosofía actual tras el denominado “giro lingüístico”, no hizo tanto hincapié en la dependencia, en cierto modo relativista, de la interpretación del signo sobre los sistemas de lenguaje (o, realmente, a manera de partes de la “forma de vida”), como sí en lo ilimitado del proceso de interpretación del signo en la comunidad ilimitada de interpretación. Para Peirce, este amargo proceso pareció representar algo parecido a un juego universal del lenguaje, normativamente postulado, de la ciencia progresiva, que se acreditaba a priori para hacer posible un acuerdo sobre el significado entre los científicos, incluso a través de los diferentes lenguajes, por decirlo así<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. mi interpretación en *Der Denkweg...*, pp.73ss, y “Front Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic”, en: L.W. Beck (edit.), *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht-Holland: Reidel, 1974, pp.23-37.

<sup>61</sup> Cf. *Der Denkweg...*, pp.310-318.

<sup>62</sup> Cf. mi argumento para un «juego de lenguaje transcendental» de la comprensión hermenéutica, contra el relativismo del pluralismo post-wittgensteiniano, en K.-O. Apel, “The Communication Community as the Transcendental Presupposition for the Social Sciences”, en Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, Londres: Routledge, 1980, pp.136-179 (versión en castellano: “La comunidad de comunicación como presupuesto transcendental de las ciencias sociales”, en Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, 1985).

Pienso que en este contexto se debería mencionar una continuación y complementación ingeniosas de la semiótica de Peirce realizadas por el último J. Royce, quien subrayó que simultáneamente con, y complementariamente al conocimiento perceptivo, tenemos que *re-interpretar* de forma constante los significados de nuestras palabras, como parte del proceso de *tradición cultural* que incluso debe tener lugar en forma de un proceso interiorizado en nuestro uso tácito del lenguaje<sup>63</sup>. Sugeriría que es únicamente a través de esta complementación del planteamiento de Peirce, es decir, considerando las condiciones hermenéuticas de la *comprensión hermenéutica* como al menos una precondition implícita<sup>64</sup> del discurso filosófico-científico, como podemos valorar adecuadamente las sugerencias anteriores. Pues la consideración hermenéutica de la comprensión comunicativa, tiene que completar la consideración semiótico-transcendental para la posibilidad y la necesidad de una integración de los criterios perceptivos, con respecto a la *evidencia de la correspondencia* de nuestro pensamiento con los hechos brutos y las cualidades icónicas y las relaciones, al igual que de los criterios *coherenciales* de la *inferencia lógica* dentro de un *consenso fundado* a través de argumentos discursivos en la *comunidad de interpretación de los científicos*.

Habermas parece reafirmar este punto en cierto sentido cuando expresa el supuesto de «que hay una conexión entre la fuerza productora del consenso de un argumento, por un lado, y el correspondiente sistema conceptual, por otro», de modo que «un argumento es satisfactorio sólo si todas sus partes pertenecen al mismo lenguaje»<sup>65</sup>. De acuerdo con las modernas intuiciones sobre la significación de los sistemas de lenguaje para la formación de teorías, Habermas subraya realmente que «los datos de la observación... que podemos desear trasladar a argumentos son, naturalmente, experiencias interpretadas y, consecuentemente, dependientes del marco categorial del sistema de lenguaje elegido»<sup>66</sup>. Pero, en contra de ciertas tendencias post-wittgensteinianas a considerar los sistemas semánticos como marcos inconmensurables últimos de la comprensión posible, y como argumentos-base en la historia natural,

---

<sup>63</sup> Cf. Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, Nueva York, 1913, vol. II, p.146, y mi interpretación en *Transformation...*, pp.199ss.

<sup>64</sup> Se hace explícita cuando el progreso científico encara una crisis como el continuum de una explicación filosófica de los conceptos científicos, y como una reconstrucción empírico-hermenéutica de la historia de la ciencia.

<sup>65</sup> Ver Habermas, loc.cit., p.244.

Habermas considera posible que la argumentación «no esté simplemente basada en una relación entre el sistema lingüístico y la realidad, que es “adecuada” en el sentido de que ha sido inculcada en nuestros antepasados mediante un proceso natural y biológico del desarrollo cognitivo, sino que ella misma inicia el medio en que ese desarrollo puede continuarse como un proceso de aprendizaje consciente»<sup>67</sup>. En este sentido, considera la argumentación como una condición necesaria de la posibilidad de un *consenso fundado*, que puede aparecer como el *criterio de verdad* en el que «el progreso en el conocimiento» puede tomar la «forma de una crítica sustancial del lenguaje», como la «existencia de la posibilidad estructural de investigar detrás de, modificar y reemplazar el lenguaje garante, en el que las experiencias son susceptibles de interpretación en cualquier momento dado»<sup>68</sup>.

En realidad, creo que esta explicación reflexiva del lenguaje del discurso debe formar ella misma la parte *hermenéutica* del discurso argumentativo, que debe completar un continuum, por decirlo así, con las *ciencias hermenéutico-reconstructivas*, como por ejemplo la historia de la ciencia. El tipo posterior de una “ciencia de la ciencia”, por supuesto, no sería exactamente una ciencia social empírica que investiga las causas del “cambio de paradigma”, sino preferiblemente una mediación crítica de las *explicaciones causales* de los procesos *cuasi-naturales*, y de las *reconstrucciones normativamente relevantes de las reglas buenas o malas y las razones* que fomentaron u obstruyeron el *progreso* de la ciencia. Y la norma-guía final de este intento de reconstrucción hermenéutica la proporciona el mismo principio regulativo de integración de todos los criterios posibles de verdad en un consenso, a través del discurso argumentativo. Tal programa de una continuación del proceso cuasi-natural del conocimiento humano, por medio de procedimientos discursivos en la *comunidad de interpretación* de los investigadores era, asimismo, el objeto de la concepción de una lógica “normativa” de la investigación en Peirce. La imaginó como una continuación y sustitución de nuestras

---

<sup>66</sup> Habermas, loc.cit., p.245.

<sup>67</sup> Habermas, loc.cit., pp.249s.

<sup>68</sup> Habermas, loc.cit., p.250.

primeras intuiciones teóricas “instintivas” por medio de un proceso de “racionalización” antropológica y, de ese modo, incluso cosmológica<sup>69</sup>.

Es sólo en conexión con este proceso de “racionalización” cómo Peirce aplica también la “máxima pragmática” de la explicación del significado al concepto de la verdad (ver, por ejemplo, 5.375, n.2). O sea, existen dos dimensiones en una explicación de la verdad que Peirce prevería en términos de *corroboración práctica por satisfacción*. Una de ellas hace referencia a la corroboración *en* el proceso de la ciencia experimental, la otra se refiere a ese crecimiento de la “razonabilidad concreta” a través de la formación del “hábito” humano, que imagina como la consecuencia posible del método de la ciencia en la sociedad. En este último contexto, sin embargo, el Peirce posterior tuvo que enfrentarse al problema de una cierta revisión o complementación de la “máxima pragmática”, ya que comprendió que la idea de una corroboración “pragmática” por experimentos siempre presupone anteriores propósitos “prácticos” (cf. 5.412). De ahí que el problema mismo de una corroboración práctica de la ciencia contuviese la cuestión de un “summum bonum”, el cual no puede acordarse mediante la ciencia experimental. Es en este contexto donde él escribió lo siguiente:

«Con el fin de comprender el pragmatismo, por lo tanto, de forma adecuada para someterlo al criticismo inteligente, es pertinente investigar el que pueda darse un propósito final, capaz de seguirse en un curso indefinidamente prolongado de la acción» (5.135; cf. además 5.3 y 5.402, nota).

Pero no creo que Peirce fuese consciente de aquellos problemas de la verdad y de sus relaciones con la praxis social que, por decirlo así, caen entre la ética y la ciencia, como por ejemplo la problemática de la verdad de la *comprensión comunicativa* entre la gente, como partícipes de una comunidad de comunicación<sup>70</sup>.

Nuestra discusión de las pre-condiciones lingüísticas y hermenéuticas de la idea de la formación del consenso discursivo puede haber mostrado que una *explicación*

---

<sup>69</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers*, 5.4; 5.433; notas 19 y 20. Para la historia (la evolución) de la ciencia, cf. 6.10, 6.30, 6.47, 5.173, 5.443, 5.498, 5.586, 5.591, 5.603, 1.118. Cf. también mi interpretación en *Der Denkweg...*, pp.196ss, y 268ss.



*madura del significado* de la verdad, en términos de un *consenso discursivo*, no se puede proporcionar sin responder a la cuestión de las *condiciones* de un *consenso fundado*. De hecho, yo consideraría todas las estrategias epistemológicamente relevantes de integrar los criterios de verdad, y de formación del consenso discursivo, junto con las condiciones de un consenso fundado. De todas formas, aún hay más condiciones extra-epistemológicas de la posibilidad de un consenso fundado que han sido consideradas tanto por Peirce como por Habermas.

Peirce, ya en 1869 en su ensayo sobre «The Grounds of Validity of the Law of Logic», estipuló que nadie podía ser lógico en sus inferencias (sintéticas) si no sacrificaba sus intereses particulares, incluyendo incluso su interés por la salvación de su alma a través de una creencia religiosa, por el interés de la comunidad ilimitada de investigadores en la consecución de la verdad *in the long run* (cf. 5.354). Y de aquí concluyó que la perfección ideal del conocimiento pertenecería a una comunidad en la que esa identificación, por medio del «self-surrender»<sup>71</sup> de cada miembro a la comunidad, sería completa (5.356). Posteriormente, en su fundamentación de las “ciencias normativas” simplemente estableció que la lógica de la investigación, siendo ésta una ciencia normativa del actuar para un buen propósito, presupone la «ciencia normativa por excelencia», v.gr., la “ética” (cf. 5.130, 5.131, 5.36, 1.573, 1.91, 1.612s, 2.199).

Habermas llega a una conclusión similar; ya que hace retrotraer el *significado pragmático de la verdad* al significado exclusivo de una de las “pretensiones de validez”, que se conectan necesariamente con los actos de habla consensuales y humanos, v.gr., *sentido, verdad, corrección y veracidad (sinceridad)*; y ya que además puede establecer —yo sugeriría que por razones de naturaleza pragmático-transcendental de la necesidad— que en nuestros actos de habla consensuales debamos, más o menos contrafácticamente, anticipar una “situación ideal de habla” por la que las condiciones necesarias de una redención de las cuatro pretensiones de validez fuesen satisfechas, llega a postular que sólo la satisfacción de ciertas necesidades éticas de la situación ideal de habla puede garantizar aquella “liberación del discurso de las restricciones de la acción”,

---

<sup>70</sup> Cf. mis comentarios críticos en *Der Denkweg...*, pp.164ss y 349ss; cf. también mi “Scientism or Transcendental Hermeneutics”, en Apel, *Towards a Transformation...*, loc.cit. (ver n.59), sección III.

<sup>71</sup> (*N. del T.*) “Self-surrender” = auto-entrega, en inglés en el original.

que es una pre-condición para un *acuerdo discursivo de las pretensiones de validez*, y entre ellas de las *pretensiones de verdad*.

Es interesante advertir en este contexto una diferencia característica en la determinación de Peirce y Habermas, de las precondiciones éticas del discurso argumentativo: Peirce conecta su principio del «self-surrender» con una teoría más bien negativa del yo individual<sup>72</sup>, de modo que para él la supresión de la individualidad, antes que la auto-expresión o la auto-representación, parece ser una necesidad de la ética del discurso argumentativo. (De hecho, Peirce nunca extiende la aplicación del concepto de discurso argumentativo más allá del rango del discurso científico). Habermas, por otro lado, reclama «dos condiciones no-triviales que se deben satisfacer en situaciones ideales de habla, con el propósito de asegurar que los participantes en la conversación puedan realmente reanudar un discurso, y no simplemente imaginarse que están llevando un discurso, mientras realmente están comunicando bajo la presión de la acción»<sup>73</sup>. Una de las condiciones consiste en una «oportunidad igual» para todos los compañeros de discurso, «para valerse ellos mismos de los actos de habla representativos —es decir, para llevar a la expresión sus actitudes, sentimientos e intenciones». Esta necesidad de una «armonización recíproca del contexto de las declaraciones individuales» tiene que satisfacerse en la consideración de Habermas, con el fin de hacer posible la veracidad (sinceridad) de las personas individuales, como partícipes del discurso. La otra condición consiste en una «oportunidad igual» de todos los compañeros de discurso, «para servirse ellos mismos de los actos de habla regulativos —es decir, para imponer y resistir, para permitir y prohibir, para hacer y recibir promesas, para dar y pedir cuentas, etc.» Esta necesidad de la «completa reciprocidad para las expectativas de conducta», excluyendo privilegios, tiene que satisfacerse con el fin de garantizar la «supresión de las restricciones de la realidad», en el discurso, esto es, se libera de la acción por medio de «la formal e igual distribución de la oportunidad de iniciar y continuar el discurso»<sup>74</sup>.

De hecho, creo que los postulados de Habermas constituyen una consideración incluso más apropiada, es decir, más concreta, de esas necesidades fundamentales de la

---

<sup>72</sup> Cf. por ejemplo, *Collected Papers*, 5.235, 5.317, 1.673; para el contexto y el trasfondo anti-individualista de Peirce, cf. G.Wartenberg, *Logischer Sozialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, especialmente pp.54ss.

<sup>73</sup> Habermas, loc.cit., p.255.

“transubjetividad”<sup>75</sup>, que constituye el núcleo verdadero de la idea de “self-surrender” de Peirce, ya que no excluye ni condena como idiosincrásico las posibles contribuciones de la individualidad al discurso, sino que preferiblemente les proporciona iguales oportunidades. Sugiero que el sustento para la consideración más realista de Habermas de las pre-condiciones éticas de un consenso fundado puede encontrarse en su consideración más concreta de los presupuestos *sociales*, es decir, *hermenéutico-comunicativos*, de la *comprensión* humana como precondition del discurso argumentativo, incluso en el caso de la ciencia natural. Pues, por encima de todo, es la necesidad de hacer transparentes y revisables incluso las pre-concepciones cuasi-naturales pre-reflexivas como se insinúan en los “juegos de lenguaje”, a modo de partes de las “formas de vida”, lo que motiva los postulados de Habermas.

Pero finalmente existe de nuevo un profundo acuerdo entre Habermas y Peirce sobre la cuestión de la *realizabilidad* de las pre-condiciones éticas de un consenso fundado.

Como criterio ideal para nuestros acuerdos reales juzgadores, esto es, legitimadores o críticos, con respecto a su satisfacción cumplida del pre-requisito ético de un consenso genuino, la situación ideal de habla es un *principio regulativo* en el sentido kantiano; pero más allá de eso es, para Habermas, una «condición constitutiva del discurso racional», ya que es una “imputación” inevitable de los participantes en un discurso tal, incluso si tiene al mismo tiempo la naturaleza de “anticipación contrafáctica” de una «forma de vida por configurar». Ahora, ya que no podemos conocer *a priori* «si esta pre-configuración... es... un mero engaño (subrepción)... o si las condiciones empíricas para la realización (si sólo es aproximada) de la supuesta forma de vida pueden hacerse realidad de una forma práctica», pero sin embargo *no pueden evitar* el llevar a cabo esa “imputación”, a modo de una “hipótesis práctica”, mientras estemos dispuestos a *argumentar* (es decir, ¡a *pensar!*) estaremos de nuevo confrontados con esa estructura de una *crítica del sentido* o argumento *pragmático-transcendental* que expuse anteriormente, como el paradigma de un tipo no-deductivo de fundamentación última en filosofía.

---

<sup>74</sup> Habermas, loc.cit., p.256.

Según mi opinión, precisamente ésta es la estructura del principio de “esperanza” de Peirce, que denomina una «hipótesis no desmentida por los hechos y justificada mediante su indispensabilidad a la hora de realizar cualquier tipo de acción racional» (5.357; cf. 2.654 s; 2.661).

---

<sup>75</sup> Para este término, cf. P.Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim/Zürich, 1969, pp.73ss.