

Pragmatismo y pragmaticismo Condiciones semióticas para la fundamentación del conocimiento científico

*Julio Horta*¹

En la concepción de “pragmatismo” referida por William James, se plantea un principio fundamental de naturaleza epistemológica: el sentido racional de un término, palabra o expresión, implica considerar el conjunto de consecuencias prácticas que dicha expresión provoca en la conducta humana. Para aceptar esta postura, una cuestión nodal consiste en reconocer un mundo externo, que constituye la pluralidad de “puntos de vista” independientes del pensamiento peculiar del sujeto.

En cambio, para el filósofo Charles Sanders Peirce, el “pragmaticismo”² establece las condiciones para una teoría del significado. Con ello, supone que el conocimiento en general está constituido como pensamiento (*thought*) y como saber práctico. Esta concepción del conocimiento implica aceptar por su parte dos condiciones: la existencia del objeto como una concepción que una mente

¹ Doctor en Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Instituto de Investigaciones Filosóficas. Es profesor del área de Teoría de Lenguaje, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

² Para algunos historiadores de la filosofía, el “pragmaticismo” fue el nombre que utilizó Peirce para distinguir su filosofía del planteamiento psicologicista de James. En cambio, el término “pragmática”, distinto de “pragmaticismo” de Peirce, como estudio semiótico del lenguaje, fue acuñado y establecido por Charles Morris (estudioso de Peirce). Sin embargo, ya los fundamentos de esta postura teórica son discutidos con anterioridad por el mismo Peirce en su texto *Lecciones sobre pragmatismo*.

(cuasi-mente-interpretante) lleva a efecto; y la idea de un consenso intersubjetivo como criterio de demarcación para establecer lo verdadero.

Por otro lado, el pragmatismo —considerando la distinción misma hecha por Peirce— supone un método para reflexionar y determinar los significados de los “conceptos intelectuales” (es decir, aquellos sobre los cuales pueden trabajar los razonamientos) a partir de sus usos en la acción.

En la demarcación entre ambas epistemologías, lo que está en discusión es el carácter *a priori* del pensamiento (como mente-interpretante), pero postulado no desde la estructura interna del sujeto (que nos remite a la idea de mente cartesiana), sino como condición intersubjetiva desde lo colectivo. Ahora bien, considerar las condiciones de esta intersubjetividad nos lleva a revisar el concepto de *verdad* que cimienta una postura pragmática.

En dicho sentido, tanto la postura original del pragmatismo como la postura semiótica-peirciana (pragmaticismo) recurren a una noción de *verdad* para acotar las condiciones necesarias del conocimiento. Desde un punto de vista pragmático, tal noción va en relación con un conjunto estable de creencias, donde la regla para determinar lo verdadero se justifica por un criterio de “autoridad”. Por ello, la verdad está ligada a una concepción pragmatista de la acción (en términos de duda-creencia); en tal sentido, admite la posibilidad de su potencial aprehensión cuando los sujetos alcanzan un grado de creencia absoluta. Esto último permite rechazar una concepción de *verdad* correspondentista; es decir: rechaza la correlación con un mundo existente, con independencia de la mente.³

³ Es interesante problematizar la noción desde un punto de vista semiótico. Si seguimos las reflexiones de Peirce (2012a), “realidad” es un término que se aplica a todo aquello que puede ser objeto de pensamiento; mientras que “existencia”, refiere a aquello que se contrapone a la voluntad; entre otras, la experiencia misma como existencia empírica. Tal distinción es importante, pues nos permite entender que el conocimiento no está comprometido necesariamente con la existencia de sus objetos.

En virtud de esta distinción problemática, el presente artículo busca hacer una revisión del concepto de *verdad* como fundamento del conocimiento científico: desde el pragmatismo de William James y Jürgen Habermas hasta las nociones pragmáticas de Charles Sanders Peirce, con la intención de mostrar los rasgos pertinentes e insuficiencias de cada postura. De manera complementaria, se buscará dar cuenta de los niveles: pragmático (semiótico-filosófico) y pragmatista (psicológico), en los que funciona dicho concepto dentro de la filosofía peirciana.

Finalmente, tal esbozo teórico nos permitirá establecer una definición operativa de *verdad* como condición trascendental, y que resulte menos problemática para representar el conocimiento científico.

VERDAD DESDE EL PRAGMATISMO DE WILLIAM JAMES

Como se ha mencionado con anterioridad, la noción de *verdad* en William James parte de un principio fundamental: aceptar la idea de una realidad independiente de los sujetos; empero, esta realidad debe ser tomada de la experiencia social y —desde ahí— la verdad constituye un concepto realista, pero sustentado en el “sentido común” que —a la manera de John Dewey— tiene un carácter práctico; a saber: las interacciones en las cuales los sujetos se ponen en relación con el medio con el fin de producir objetos de uso y goce. De ahí que los símbolos del lenguaje constituyan un sistema de carácter práctico (compuesto por técnicas, intereses, instituciones. . .) donde los sentidos van implicados dentro del lenguaje común cotidiano de una sociedad o grupo.

Esta realidad independiente es un mundo plural en el cual se conjuntan puntos de vista distintos. No obstante, estos últimos constituyen el resultado positivo del esfuerzo que el pensamiento despliega para dar unidad a las múltiples relaciones y transiciones que provienen de la experiencia. Ello le permite establecer una defensa del empirismo: la investigación psicológica debe abandonar la noción de *sensación*

simple en sí misma, derivada del subjetivismo implícito en el empirismo moderno; y reconocer que el modo como el sujeto experimenta (la diversidad del mundo) es a partir de procesos selectivos, donde las sensaciones son resultado de una “atención discriminativa, empujada muchas veces a un nivel muy alto” (James, 1981: 219).

La verdad tiene un carácter realista en tanto que, dentro de este cuerpo que conforma el sentido común (sistema práctico), “cualquier declaración debe *concordar* con alguna realidad de este tipo, si quiere ser tratada como verdadera” (James, 2011: 172). Así, concordar es —para James— un modo específico de “funcionar” de manera potencial o actual: “potencial” en tanto modo de indicar algo por la mediación de un lenguaje; pero además actual, en tanto esa indicación es realizable al intervenir sobre el objeto (moverlo, por ejemplo).

Esta postura realista de la verdad (sobre la base del sentido común) se sostiene en James desde un ángulo específico de su concepción pragmatista acerca del conocimiento. En particular, dicho filósofo considera que el conocimiento, aunque ligado a una teorización que consiste en la justificación de ideas, está además vinculado con la experiencia y las prácticas sociales. Por ello, desde James el pragmatismo no sólo implica el reconocimiento de las ideas: también la función de las acciones y prácticas como partes complementarias de la realidad.

Hay en lo anterior una dialéctica particular, donde

[...] del mismo modo que las ideas derivan de otras realidades y se adaptan a ellas, también la realidad deriva de las ideas y se adapta a ellas en cierta medida (James, 2011: 155).

De suerte que surge una dialéctica peculiar donde las ideas tienden a redefinir parte de lo existente y —al mismo tiempo— surgen de la realidad social misma.

Dentro de este sentido de realidad acotada por la experiencia social, los elementos que conforman una afirmación verdadera son por un lado la referencia a algo determinado; por otro, la clase de adap-

tación a ese algo. De dichos dos elementos, la concordancia con una denominación respecto de ese algo —que es nombrado— resulta posible en razón de las “posibilidades funcionales” que constituyen la referencia y su verdad.

En ello James reconoce tres posibilidades funcionales: las dos primeras (de carácter indicativo: *que* la cosa es y *cuál* cosa) significan la posibilidad de señalar la cosa nombrada y —en consecuencia— asumir una actitud de creencia en la cual se reconoce y acepta una realidad. La tercera posibilidad (*qué* cosa) alude a la clase de adaptación, e implica una elección de los rasgos que constituyen el objeto para —por medio de ellos— poder establecer las relaciones de concordancia con el nombre y la clase. Por supuesto, la última elección es de carácter relativo, en razón de los contextos y situaciones específicas en las que se realiza la afirmación verdadera.

Finalmente, James resulta determinante al considerar la verdad como un elemento clausurado bajo estas posibilidades funcionales. Pues si bien hay afirmaciones que en lo cotidiano hacen verdaderas las creencias, empero lo son sólo por “cortesía”: en la práctica son verdaderas, pero resulta imposible definir su significado.

DOS NOCIONES DE VERDAD

EN EL PRAGMATISMO TRASCENDENTAL DE HABERMAS

En este punto, antes de abordar la noción de *verdad* en Jürgen Habermas, resulta necesario delimitar su postura teórica y —desde ahí— ver el contexto teórico desde donde se fundamentan los dos ámbitos en que la verdad funciona de manera distinta. El giro pragmatista de Habermas surge en virtud de dos planteamientos concretos a nivel epistemológico: en primera instancia, acepta una definición del “conocimiento” como un proceso cognitivo intersubjetivo⁴ donde interviene el aprendizaje, la solución de problemas y la justificación.

⁴ En términos estrictos, Habermas define “conocimiento” como el resultado de la convergencia de tres dimensiones: la espacial, en el procesamiento de fra-

En segunda, reconoce que la objetividad no es algo independiente del lenguaje y —en este sentido— la interpretación del mundo mediante el lenguaje depende de las condiciones intersubjetivas de entendimiento al interior de una comunidad.

En el nivel metodológico, acepta dos supuestos que permiten establecer como marco un realismo sin representaciones: en una dirección, considera la dimensión trascendental de una estructura que hace a los sujetos mismos capaces de lenguaje y acción; en otra, sostiene un naturalismo débil, donde acepta una continuidad evolutiva en la complejización de las formas de aprendizaje y usos del lenguaje. Estas dos posturas complementarias permiten a Habermas eliminar el problema del dualismo mundo-interno y mundo-externo.

Con el propósito de eliminar el dualismo en dicho sentido, aunque busca des-trascendentalizar su propuesta (separarse del bagaje kantiano) para eliminar el carácter subjetivo del idealismo, empero, recupera la espontaneidad trascendental: no en la estructura de un sujeto, sino en las estructuras de los juegos de lenguaje y las formas de vida. Ello le permite plantear la posibilidad ontológica de un “Mundo de la Vida”, en relación con un “Mundo Objetivo”, y desde ahí recuperar el carácter intersubjetivo desde el lenguaje mismo como condición de posibilidad para la experiencia y el aprendizaje; pues el lenguaje en su uso está orientado hacia el entendimiento; con ello, posibilita una diversidad de prácticas de conocimiento en el mundo de la vida.

Así pues, el cambio de perspectiva es claro: pues se trata

[...] del tránsito desde la filosofía de la conciencia, centrado en estructuras subjetivas necesarias para el conocimiento de los objetos, a una filosofía del lenguaje donde la primacía se sitúa en las prácticas de los seres capaces de lenguaje y acción (Habermas, 2008: 18).

casos o desengaños; la social, como resultado del procesamiento de justificar las soluciones a problemas que se plantean; y la temporal, como procesamiento de aprendizaje en la revisión de errores.

Ahora bien, a partir de un naturalismo débil, la tesis “metateórica” de la continuidad evolutiva permite integrar lo natural con lo social: es decir, permite aceptar el aprendizaje social como resultado de un proceso de evolución-desarrollo de las formas de aprendizaje más simples hasta las más complejas, donde “[...] las estructuras que posibilitan los procesos de aprendizaje son resultado de procesos evolutivos naturales y adquieren así, ellos mismos, un contenido cognitivo” (Habermas, 2011: 39).

Ello supone una continuidad entre naturaleza y cultura, en la cual las formas de aprendizaje complejas (consideradas como actos de habla, es decir: actos discursivos) se encuentran vinculadas con la capacidad cognitiva para la solución de problemas y la comunicación entre sujetos, lo cual constituye progresivamente las estructuras del “mundo de la vida”.

Esta última referencia nos permite afirmar dos cuestiones importantes. La postura habermasiana acepta que la integración de lo natural con lo social no implica justificar un estudio biológico de lo social; tampoco aceptar métodos de las ciencias naturales para el estudio de las culturas. En esta dirección, la postura de un naturalismo débil es un planteamiento que funciona en el nivel metodológico como fundamento explicativo.

Ahora bien, desde un punto de vista cognitivo, la verdad se presenta como un problema donde la aplicación del término (a los valores, por ejemplo) puede conducir a un realismo comprometido metafísicamente con una clase especial de hechos y propiedades.

Para dar cuenta de la noción de *verdad* y resolver este problema de carácter cognitivo, Habermas propone un “realismo sin representaciones”, como núcleo de su pragmatismo en tanto síntesis de los planteamientos trascendentales y un naturalismo débil. Así pues, en oposición al conocimiento como representación,⁵ el realismo

⁵ Para Habermas, el conocimiento como representación es un “modelo falso” de conocimiento, pues la relación entre la imagen y lo representado oculta el proceso de desarrollo e incremento del conocimiento efectivo, que se sustenta en la solución de problemas y la consecuente justificación de esas soluciones.

habermasiano plantea la concepción de un “mundo objetivo” que resulta accesible sólo de manera intersubjetiva.

Desde ahí, posibilita la integración de una propuesta realista acerca del conocimiento, el aprendizaje y la verdad, pues esta suposición pragmatista acerca de un mundo objetivo sólo puede ser una “anticipación conceptual” de carácter formal, cuyo fin es poder asegurar a distintos sujetos un sistema común de referencias posibles de objetos que son independientes de los sujetos.

En tal sentido, la presuposición realista de un mundo objetivo permite hacer compatible la prioridad epistémica del mundo de la vida, con la prioridad ontológica de una realidad independiente del lenguaje: realidad que —dicho sea de paso— funciona sólo de manera “realizativa”; a saber: como el conjunto de resistencias, limitaciones y restricciones a las que están sometidas las soluciones a problemas y los procesos de aprendizaje.

En esa dirección, para Habermas la prioridad epistemológica (articulada lingüísticamente) y la prioridad ontológica (concebida nominalísticamente) pueden ser explicadas desde la noción de *referencia*. Por tanto, es este último concepto la condición de posibilidad para entender el carácter realista del aprendizaje y el conocimiento.

De ahí que Habermas establezca una distinción importante con base en su concepto de *realidad*: la referencia nos confronta con el mundo; mientras que el concepto de *verdad* nos confronta con los otros. Por ello, la verdad captura la prioridad epistémica, en tanto se encuentra adscrita a la estructura de los enunciados con contenido empírico; es decir, a los enunciados que aluden a hechos. En cambio, la referencia captura la prioridad ontológica, en tanto alude a los objetos que son independientes del lenguaje.

Bajo esta distinción (y en razón del contexto teórico antes expuesto), se plantean dos definiciones de *verdad* que funcionan en niveles teóricos diferentes. En principio, Habermas sostiene un concepto discursivo de *verdad*, que se compromete con la aceptabilidad racional, dentro de la cual hay un acceso epistémico a las condiciones de verdad en forma de desempeño discursivo. Por supuesto, se

trata de un concepto de *verdad* con carácter procedimental: una suerte de “acreditación” bajo las condiciones de la práctica de argumentación. En esta concepción de *verdad*,

[...] un enunciado sería verdadero si, y sólo si, bajo las exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales resistiera todos los intentos de refutación, es decir, si pudiera ser justificado en una situación epistémica ideal (Habermas, 2011: 47).

Las prácticas discursivas que resultan de esta noción de *verdad* tienen como eje (ideal) la “coacción sin coacciones del mejor argumento”, dentro de un proceso argumentativo que tiende hacia la consideración racional de todas las voces y temas, que pudieran dar cuenta del carácter trascendente que tiene la verdad de un enunciado que está siendo defendido por un hablante.

No obstante, tal concepto de *verdad* resulta contraintuitivo, pues en principio la verdad no está en relación con el éxito discursivo; por tanto, en determinadas situaciones epistémicas, enunciados que son verdaderos pueden aparecer en situaciones diferentes (de las iniciales) como falsos. En esta dirección, el predicado de verdad no es concluyente.

Por ello, Habermas trabajará luego sobre la base de otra acepción de la “verdad”, una noción que se sostiene sobre la base del “realismo de las prácticas cotidianas” y que plantea la posibilidad de considerar como verdaderas las creencias que guían la acción. La verdad se halla inmersa en las prácticas cotidianas: es una autoevidencia que no se cuestiona. Además,

[...] sólo se convierte en tema cuando al fracasar las prácticas habituales y al surgir contradicciones, se toma conciencia de que las autoevidencias, válidas hasta el momento, sólo eran meras verdades pretendidas (Habermas, 2011: 52).

Para Habermas la verdad funciona, por un lado, dentro del mundo de la acción: en las creencias que se tienen implícitamente como verdaderas y que rigen las acciones sociales; por otro, en el ámbito

del discurso: dentro de las pretensiones de verdad sostenidas en las prácticas argumentativas y que se corresponden con la suposición de un mundo objetivo.

Sin embargo, en general, este concepto de *verdad* (caracterizado y desarrollado en dos ámbitos) funciona “atemáticamente”. Es decir, en tanto sólo se hace valer en la acción de modo operativo.

VERDAD PRAGMÁTICA EN PEIRCE

Por último, en el presente apartado se buscará establecer un paragón entre los diferentes niveles en que Charles Sanders Peirce delimita la noción de *verdad*; específicamente, los rasgos que permiten identificar el término más próximo a los atributos pragmáticos. Por supuesto, dicha revisión no es exhaustiva, pero al menos pretende hacer un ejercicio reflexivo y descriptivo capaz de mostrar un panorama complementario acerca del concepto *verdad* que pueda utilizarse en las reflexiones finales acerca de las condiciones del conocimiento científico.

Ahora bien, en las primeras líneas del presente trabajo se esbozó una primera distinción entre pragmatismo y pragmaticismo; empero, el mismo Peirce establece un argumento sólido para determinar dicha distinción en el “Prefacio” a sus *Lecciones sobre pragmatismo*. Ahí el autor plantea que

[...] el pragmatismo no pretende decir en qué consisten los significados de todos los signos, sino meramente ofrecer un método para determinar los significados de los conceptos intelectuales, esto es, de aquellos sobre los que pueden versar los razonamientos (Peirce, 1978: 53).

En cambio, el pragmaticismo tiene un proceder semiótico: sí está interesado en medida importante en determinar la función de significado en los signos.

Para reforzar esta última consideración, seguiremos el razonamiento que se enuncia desde los planteamientos semióticos que en Peirce sostienen el “idealismo objetivo” o “fenomenología del

signo". En principio, hay que hacer una acotación. Para este filósofo norteamericano, el objeto al que se refieren los signos (y el conocimiento en general) es resultado del ejercicio cognitivo que vincula las concepciones generales-posibles-ideales del objeto (objeto inmediato) con las concepciones particulares-existentes-empíricas (objeto dinámico).

En otras palabras, el objeto conocido se genera de manera dinámica en la conjunción entre la concepción de los efectos posibles del objeto (cualidades no experimentadas) y los efectos reales (cualidades experimentadas o que pueden ser experimentadas). En este sentido, para Peirce, el ejercicio cognitivo de concebir algo implica considerar

[...] qué efectos, que pueden tener concebiblemente repercusiones prácticas, concibes que tienen los objetos de tu concepción. Así, tu concepción de aquellos efectos es el todo de tu concepción del objeto (Peirce, 2012b: 427).

Ello nos conduce a una lectura interesante de la pragmática a la manera como la interpreta Peirce. Por un lado, el conocimiento de los objetos está determinado por el pensamiento del interpretante;⁶ pero, además, dicho pensamiento del objeto está designado por los efectos concebibles del objeto dentro del marco de conocimientos disponibles. Por ello, el sujeto puede concebir efectos prácticos perceptibles-empíricos (cualidades perceptibles en algún mundo de experiencia), imaginables (representaciones mentales, imágenes) o inimaginables (que no se corresponden con alguna imagen concreta, pero que se pueden inferir a partir de otras representaciones, como los conceptos o ideas).

No obstante, tales concepciones parten del estado de conocimiento a partir del cual se concibe el objeto; así, la concepción total del objeto está en relación con el conocimiento disponible para conocerlo como totalidad dentro de una comunidad.

⁶ Es decir, "pensamiento del interpretante" se refiere al pensamiento de una "cuasi-mente"; a saber: una mente no necesariamente humana, sino cualquier mente que interprete el signo en tanto signo.

Para Peirce, esta perspectiva resulta problemática en términos de una epistemología científica. Cabe recordar la intención peirciana de proponer la semiótica como una disciplina que da cuenta de la lógica del conocimiento y de la ciencia. Por ello —y en virtud de los objetivos de conocimiento dispuestos—, el autor propone otro modo de enunciar este principio pragmático:

[...] el significado intelectual total de cualquier símbolo consiste en el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados a todos los posibles deseos y circunstancias diferentes, resultarían en la aceptación del símbolo (Peirce, 2012b: 427).

Ahora bien, conviene en este punto analizar las consecuencias epistemológicas del cambio enunciativo en la formulación de la máxima pragmática. Como resultará evidente para el lector, el paso de la expresión semántica “objeto-concepción” hacia la enunciación “significado-intelectual-símbolo”, implica una traducción del principio hacia los términos propios de la ciencia semiótica. Por ello, en las siguientes líneas analizaremos brevemente algunos términos de la semiótica en Peirce.

Cuando introduce la noción de *símbolo*, realiza una operación epistemológica que permite justificar el conocimiento como un proceso *signico*. La noción peirciana de *signo* consiste en considerarlo como todo aquello que para alguien “representa” o se refiere a algo (otra cosa distinta del signo mismo) en algún aspecto o carácter. En este sentido, el signo se refiere a una idea del objeto, a una representación ideal del objeto.

Para Peirce, los signos significan (es decir representan) dentro del proceso que denomina “semiosis infinita”. La semiosis es una relación progresiva entre signos; es el momento en que un signo se constituye como tal: la condición necesaria de posibilidad que se realiza cuando un signo asume su carácter representativo⁷ para

⁷ Tal carácter representativo descansa en una condición hacia el futuro: es decir, que busca ser representativo para los casos posteriores, de los cuales no se sabe si se tendrá una experiencia concreta. En este sentido: “la naturaleza de una

un alguien (mente-pensamiento). Por ello, en tanto proceso, la semiosis es la relación lógica entre la posibilidad del signo (en tanto posibilidad perceptual) y su objeto de referencia (en tanto estado de variedad).

En dicha relación, todos los signos están implicados entre sí (un signo es condición necesaria para otro signo) de manera infinita: “se trata simplemente, de que un símbolo justificaría a otro” (Peirce, 1978: 146). Sucesivamente, todos los signos establecen lazos de dependencia significativa, donde un signo sólo significa en relación con los demás. A este nivel, el interpretante es un pensamiento que se postula como una condición convencional del signo y —en tal sentido— una condición necesaria: es decir, un tercer implicado⁸ que atribuye al signo su carácter sígnico.

Ahora bien, en la relación signo-objeto de referencia,⁹ Peirce plantea una tricotomía (instancias temporales) del signo: el ícono, instancia del signo que lo relaciona con su objeto por semejanza con sus cualidades simples (perceptuales o ideales-abstractas, por ejemplo); el índice, que plantea relaciones de contigüidad y contraste en razón de un vínculo existencial con su objeto (el signo sólo señala o indica al objeto);¹⁰ y el *símbolo*, que plantea relaciones de intencionalidad, en razón de leyes, proposiciones y hábitos.

representación quiere decir que se refiere a la experiencia *in futuro*, de las cuales no sé si todas ellas serán experimentadas y nunca puedo saber si han sido experimentadas” (Peirce, 1978: 145).

⁸“Tercer implicado” en tanto es un C. En donde una primeridad (lo sensible del signo) está en relación con una segundidad (objeto), que implican una terceridad (interpretante). De manera que en tanto C, es una condición necesaria: $\{(A \rightarrow B) \rightarrow C\}$.

⁹Dicha relación se establece de manera determinante: la relación dual signo-objeto no reside en una asociación mental, sino en un vínculo directo entre signo y objeto, sin la mediación de una mente que utilice el signo (Peirce, 2012a: 271 y ss.).

¹⁰Así pues, el ícono se asemeja a su objeto de tal manera que pueden ser sustituido plenamente por su objeto, lo cual vuelve en ocasiones difícil la distinción entre ícono-objeto. Son íconos las imágenes, los diagramas y las metáforas. En cambio, los índices no aseveran algo, sólo señalan la existencia del objeto. Son

La verdad a nivel pragmatista funciona más próxima al símbolo, es decir: como la postulación de una ley de pensamiento que condiciona los comportamientos hacia una disposición convencional. Conviene hacer aquí una distinción teórica respecto del símbolo. Dentro de las categorías semióticas, el símbolo se divide en tres tipos: los *símbolos (a)*, que determinan cualidades que denotan al objeto, y que por tanto constituyen términos-marcas; los *símbolos (b)*, que determinan a sus objetos por medio de relaciones entre términos, y que conforman proposiciones; finalmente, los *símbolos (c)*, que determinan a sus interpretantes por medio de razonamientos-argumentos.

Aquí nos interesa destacar la relación símbolo-verdad implicada en los niveles *(b)* y *(c)*. Los símbolos de tipo *(b)*, es decir las proposiciones, constituyen afirmaciones acerca del objeto; pero predicen caracteres comunes del objeto, independientemente del mismo. En este nivel, las proposiciones establecen relaciones de connotación que expresan su validez objetiva al constituir predicados del objeto, los cuales resultan susceptibles de ser verdaderos o falsos. Por ello mismo, la verdad en este nivel simbólico constituye una relación epistemológica, resulta coherente y consistente con el conjunto de proposiciones que componen el conocimiento aceptado hasta ese momento.

Sin embargo, una noción de *verdad* más amplia se infiere a partir de la definición de símbolo *(c)*. En este nivel simbólico se realizan las proposiciones sintéticas que permiten la comprensión y extensión de un término; configuran así la información que denominamos “conocimiento”.

Para Peirce, el conocimiento es un hábito que condiciona el comportamiento de los sujetos; y dentro del grado más elevado de indubitabilidad de un hábito, se encuentra la creencia. En tal sentido, la verdad se halla en relación con un conjunto estable de creencias, donde el criterio para determinar lo verdadero está determinado por

índices los síntomas físicos (enfermedad, por ejemplo), así como los pronombres, y las funciones discursivas deícticas.

la “autoridad”. Por ello, la verdad va ligada a una concepción pragmatista de la acción (en términos de duda-creencia-hábito); en ese sentido, admite la posibilidad de su potencial aprehensión cuando los sujetos alcanzan un grado de creencia como ley (que condiciona lo que se puede pensar y hacer).

En términos generales, tal reflexión nos lleva a considerar la noción de *realidad y verdad* (desde Peirce) como una concepción mental, resultado de la manera de conocer el mundo mediante el “sentido común crítico”; es decir, por medio del conocimiento aceptado dentro de una comunidad. En este punto, conviene resaltar que la epistemología pragmática difiere de la epistemología moderna (cartesiana) respecto del origen y naturaleza del conocimiento.

Así pues, y de acuerdo con Richard Bernstein (2013), dos son los caminos que Peirce abre para una crítica hacia la epistemología cartesiana, y que constituyen los cimientos de su programa pragmatista: por un lado, todo proceso cognoscitivo implica necesariamente el uso de signos, pues el hombre piensa, conoce e interpreta el mundo mediante signos; por otro, que todo proceso cognitivo es de carácter inferencial, donde las hipótesis explicativas constituyen la condición necesaria para la adquisición de nuevos saberes.

Para Peirce, no puede iniciarse el proceso de conocimiento con la “duda absoluta”; en tanto duda, no funciona como máxima del comportamiento ya que en principio no se puede dudar de todo, pues no se tiene conocimiento de todo. Luego, hay cosas que se desconocen de las que no se puede dudar; por tanto, la duda como principio resulta insuficiente. En este sentido, el carácter “absoluto” de la duda se torna problemático en virtud de que lo indubitable no implica de manera necesaria una certeza, sino que puede conducir hacia lo incognoscible.

El punto fundamental de tal reflexión consiste en que la duda — para poder tener efecto— necesita contar con una base sobre la cual dudar, por lo cual la duda misma no constituye un inicio del proceso cognoscitivo, sino una consecuencia.

Así pues, la postura epistemológica de Peirce frente a la epistemología moderna es clara: el desarrollo del conocimiento tiene como punto de inicio afirmar una creencia (o un conocimiento previo), para que —desde esta afirmación— se pueda realizar un cuestionamiento que dirija la duda hacia un nuevo conocimiento.

De ahí que la idea de un sentido común crítico se fundamenta en el reconocimiento de inferencias indudables. El punto interesante está en considerar lo indudable como “acrítico”; es decir, como una proposición que no se cuestiona, se acepta. En este sentido, un tipo de inferencia indudable son las creencias que constituyen la base del razonamiento consciente. De ahí que, para Peirce, el razonamiento “debería limitarse a una fijación tal de una creencia por otra que sea razonable, deliberada, autocontrolada” (Peirce, 2012b: 428).

El autocontrol, en este punto, tiene que ver con la adquisición de un hábito que dispone y predispone un comportamiento frente a un conjunto de estímulos determinados. Por ello, tanto en el autocontrol lógico (conocimiento teórico) como en el autocontrol moral (acciones, situaciones aprendidas), se conforman sobre la base de hábitos que condicionan las acciones.

Dentro de esta explicación, el concepto de *creencia* se define como un “hábito interior”, que predispone las acciones hacia una orientación específica respecto del objeto. Esta noción parece estar más vinculada con un carácter semiótico de la verdad, donde ésta se constituye como un principio regulativo (y no determinante ni determinado) de la investigación de la naturaleza. En términos generales, son el conjunto de hábitos los que demarcan los límites de lo que puede ser comprendido, pues afirman un estado de cosas desde el cual el sujeto se haya positivamente determinado.

Pues el conocimiento progresa sobre la base, no de lo indubitable, sino de lo corregible: es decir, sobre la base de un conocimiento previo que puede ser modificado. De ahí que “el objeto del razonamiento es el de descubrir, a partir de la consideración de lo que ya sabemos, algo más que no sabemos” (Peirce, 2012a: 199).

Así pues, la afirmación de un estado de creencias como fundamento epistemológico, constituye un razonamiento autocontrolado: pues permite la realización de una duda genuina sobre la base de lo ya conocido. De ahí que la verdad en un sentido pragmático-semiótico funciona como un ideal regulativo que se plantea con base en un sistema de creencias compartidas, que controlan y regulan lo que puede ponerse en duda y —por ende— lo que puede conocerse.

La verdad funciona entonces como una hipótesis que permite orientar la indagación acerca de la naturaleza, pues a fin de cuentas puede mirarse (no como un criterio de correspondencia con la realidad externa), sino como un criterio de regulación que vincula lo-que-se-sabe-indubitable (creencia/hábito) que lo-que-espera-saberse (representación a futuro) y que permite determinar “la *correspondencia* de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual la investigación ilimitada tendería” (Peirce, 2000: 528).

A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA VERDAD POR CONSENSO COMO CONDICIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Siguiendo el hilo de la reflexión anterior, para Peirce, pensar en términos de correspondencia implica mostrar un conjunto vacío: pues

[...] si sus términos “verdad” y “falsedad” se toman en sentidos tales que puedan ser definibles en términos de duda y creencia y del curso de la experiencia [...], pues muy bien: en ese caso sólo se está hablando de duda y creencia. Pero si por “verdad” y “falsedad” se quiere significar algo no definible en ningún sentido en términos de duda y creencia, entonces se está hablando de entidades de cuya existencia nada se puede saber (Peirce, 2000: 526).

La verdad se establece dentro de un proceso de conocimiento cuyo fin es el “acuerdo” de opinión. De ahí que la manera de entender la verdad peirceana sea en términos de una “convergencia” de opinión acerca de alguna cuestión o problema particular.

En términos de la disciplina semiótica, la verdad como ideal y fin es la condición que permite el conocimiento de la condición humana y su relación con el todo; es —en un sentido peirciano— la posibilidad de conocer los sentidos de todos los signos que conforman el universo de la naturaleza. Así pues, la verdad en un sentido pragmático-semiótico es de naturaleza abductiva: una inferencia hipotética que permite proponer un juicio de sentido (u opinión) falible, susceptible de ser refutado o corroborado por la comunidad de conocimiento.

De ahí que —a manera de reflexión concluyente— en las líneas subsecuentes se establecerá una caracterización de la verdad por consenso que a partir de los planteamientos de Karl-Otto Apel, se constituye como una condición necesaria que posibilita el conocimiento científico.

Ahora bien, considerando las condiciones pragmáticas propuestas por Peirce para determinar la noción de *verdad*, Otto Apel retoma algunos principios epistemológicos peircianos (descritos en el apartado anterior) para plantear una definición de “verdad” que permita fundamentar la idea de una semiótica trascendental de carácter pragmático. En este sentido, el objetivo se centra en poder determinar una definición criteriológicamente relevante, que vincule una concepción falibilista del conocimiento, junto con la idea de *consenso* y la apuesta por una fundamentación última.

Tal teoría de la verdad criteriológicamente relevante debe tener en cuenta dos niveles de conocimiento. En principio, debe poder establecer una relación de “armonía” con la evidencia de modo de determinar una relación de correspondencia, es decir: poder establecer relaciones de semánticas de correspondencia entre signo y objeto; empero, en un segundo término, debe poder constituir una función pragmática que comprenda la interpretación lingüística que posibilite la vinculación intersubjetiva en el contexto de razonamientos.

De acuerdo con lo anterior, una teoría de la verdad con fundamento semiótico tiene que contemplar consecuentemente tres

funciones sígnicas: una *función indexical* que dirija la atención del sujeto de manera lingüística en los fenómenos dados; una *función icónica* que establezca el ser-así de los fenómenos mediante la introducción de predicados; así como una *función simbólica*, que posibilite el uso adecuado de signos conceptuales que posibilitan la validez intersubjetiva del conocimiento.

Esta última condición es lo que permite consolidar el conocimiento verdadero como algo universal: pues el significado lingüístico media entre lo singular (individual, subjetivo) con lo universal (lo conocido constituido desde la intersubjetividad). Así pues, una teoría semiótica de la verdad debe compaginar la correspondencia semántica de la evidencia fenoménica (objeto-signo) con la interpretación subjetiva que posibilite la intersubjetividad. Ello sugiere que —a fin de cuentas— el conocimiento se consolida desde la interpretación lingüística.

Para Apel (y siguiendo su lectura acerca de Peirce), la evidencia fenoménica del objeto no garantiza la validez intersubjetiva ni la certeza de un conocimiento del algo. Pues, en todo caso,

Sin la interpretación lingüística adecuada al fenómeno en relación con un razonamiento abductivo, la pura evidencia fenoménica para la correspondencia del cumplimiento intencional no es todavía, en absoluto, una evidencia de conocimiento (Apel, 1991: 51).

En este punto, el esbozo de una teoría de la verdad en Apel mantiene un fuerte compromiso con la epistemología peirciana; a saber: considera la categoría de terceridad como el momento de la semiosis, la significación donde la interpretación lingüística del ser-así dado (primeridad, cualidad perceptible) en la experiencia se constituye en evidencia de conocimiento. Dicha evidencia de conocimiento es una forma lingüística comunicable, que se corresponde con la idea o pensamiento contenido en el conocimiento.

Así pues, en el sentido peirciano un primer criterio para determinar lo verdadero se halla en la necesaria conformación de un

pensamiento lingüístico que determine el material de la evidencia empírica como evidencia de conocimiento.

Cabe recordar aquí que las categorías de primeridad, segunda y terceridad son —desde una lectura semiótica— instancias ontológicas que determinan niveles lógicos de relación. En este sentido, son categorías a la manera de Kant, en tanto componen formas lógicas del pensamiento; pero, propiamente, se trata de instancias ontológicas: no epistemológicas.

Así pues, la teoría apeliana de la verdad arguye no sólo a la epistemología peirciana, sino además a los niveles de relación ontológicos, en un esfuerzo por integrar una teoría que supere los problemas semánticos implicados en una teoría de la verdad por correspondencia.

De acuerdo con esto último, una teoría metafísico-ontológica de la verdad como correspondencia presenta una aporía: propone un criterio metafísico que establece la correspondencia entre el entendimiento y las cosas empíricas, y supone que dicha relación es de naturaleza ontológica. Para Apel, dicha ontología afirma como supuesto la existencia de una relación entre objeto-objeto, como un estado de cosas que existe de manera independiente al sujeto.

De ahí que el problema de una verdad como correspondencia supone que existe un sujeto-observador que se sitúa fuera de la relación epistemológica sujeto-objeto, y que desde dicha posición puede establecer un juicio de conocimiento respecto de la relación objetiva entre objetos (objeto-objeto); empero, este juicio implica una regresión al infinito, pues la validación de la relación de adecuación entre objetos sólo puede realizarse mediante juicios que necesitan el mismo examen, hasta el infinito. Por ello, tal enjuiciamiento externo no puede ser considerado como un criterio relevante para determinar una definición adecuada de “verdad”.

En ese sentido, considerar una teoría de la verdad criteriológicamente relevante implica considerar el lenguaje pragmático que posibilita la interpretación y —de manera consecuente— la función

de dicho lenguaje en la mediación entre un lenguaje semántico formalizado y la función de identificación de los fenómenos.

La verdad dentro de un lenguaje pragmático está situada entre la evidencia fenoménica para el sujeto y la validez intersubjetiva. En otras palabras: dicha verdad pragmática media la interpretación entre el lenguaje y el mundo.

Ahora bien, para Apel la relación entre la evidencia para el sujeto y la validez intersubjetiva permite fijar —dentro de un contexto pragmático— la correspondencia de un estado de cosas como cumplimiento de la intención. De ahí el filósofo alemán señala que

[...] en la identificación de los fenómenos “como algo” debe garantizarse el cumplimiento de la intención de sentido, mediante la reflexión sobre la autocomprensión lingüística de la intención de algo como algo (Apel, 1991: 62).

En este orden de ideas, lo que Apel denomina “criteriológicamente relevante” se refiere a una explicación comprensiva de la verdad que imbrique los niveles semántico y pragmático. Para el filósofo alemán, esta teoría de la verdad debe poder derivarse de la teoría semiótica de Peirce, de tal suerte que pueda plantearse una definición de “verdad” basada en la tridimensionalidad de la función signica.

Lo relevante de una teoría de la verdad sustentada en la semiótica pragmática se halla en que dicha teoría no contradice los fundamentos de la teoría clásica de verdad como correspondencia, pues asume como elemento necesario la relación semántica que establece la correlación entre signo-objeto-referente.

Sin embargo, dentro de una teoría criteriológicamente relevante, la relación semántica resulta sólo parcial; es decir, criteriológicamente irrelevante, pues desde la filosofía peirciana se reconoce que la relación de correspondencia con el objeto constituye sólo una instancia incompleta en la construcción del conocimiento. Por ello, una teoría de la verdad relevante es consistente con la correspondencia lógico-semántica, en cuanto condición mínima de verdad; pero además, considera un componente pragmático, constituido por la explica-

ción acerca del sentido de “verdad”. Éste se conforma a partir de una reconstrucción lingüística de las intenciones y significados que subyacen en la función sígnica de representación.

No obstante, para edificar esta noción pragmática de *verdad* se requiere como condición necesaria una explicación del sentido de los signos lingüísticos en general, aunque evitando asimismo un carácter ontológico-metafísico. Para evitar el sesgo metafísico en la idea de una verdad pragmática, Apel recurre a los argumentos tanto de Peirce como de Kant, para encontrar condiciones trascendentales que permitan justificar la naturaleza de una verdad pragmática.

Desde un punto de vista peirciano, Apel considera que una verdad pragmática implica necesariamente la existencia de un contexto de comprobación práctico para determinar la verdad de las oraciones o enunciados. En Peirce, este contexto de comprobación tiene lugar en el marco de una comunidad ilimitada de interpretantes. Dicho criterio propone diferentes características que definen el funcionamiento de una comunidad de interpretantes.

En primer término, se parte del supuesto que considera que al interior de dicha comunidad ocurre un *self-surrender* (Apel, 1991: 68) moral, donde los miembros interpretantes de esa comunidad han subordinado todos sus intereses (sociales e individuales) al interés de buscar la verdad. En ese sentido, la comprobación de hipótesis y creencias dentro del contexto referido, puede establecerse como prueba de la capacidad de constituir un consenso mediante argumentos.

Desde tal perspectiva, Apel propone una teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso, basada en los límites de una comunidad de interpretantes. No obstante, como condición de demarcación, cabe acotar que dicho consenso se realiza sobre los criterios de verdad disponibles por la comunidad misma. Ello nos lleva a inferir que —desde Peirce— se propone el estado actual de conocimiento como un criterio que regule la determinación de lo verdadero y la validación de las oraciones que detentan la cualidad de verdad.

Como tercera condición para regular la comprobación práctica de la noción de *verdad pragmática* como consenso, se plantea desde Kant la pertinencia de un “ideal regulativo” que delimite los alcances prácticos del concepto de *verdad*. Este ideal regulativo se propone de dos maneras: por un lado, en la idea de una “cuasi-institución” que conforma a la comunidad de interpretantes como una intersubjetividad ilimitada destinada a propiciar el consenso racional no-forzado; por otro, la idea misma de consenso racional como convicción, la cual se propone como fin que regula y dispone las acciones de los sujetos de la comunidad. Sin embargo —de hecho— en tanto ideal regulativo, puede ocurrir que dicha convicción no se realice *de facto*.

De acuerdo con esto último, la idea de una verdad como consenso conduce a considerar (junto con Otto Apel) que si la investigación científica tiene un sentido en general, entonces se debe suponer como ideal regulador que una comunidad de interpretantes (investigadores, científicos. . .), ilimitada y en condiciones ideales, debiera alcanzar *in the long run* una opinión intersubjetiva válida para todos los miembros de la comunidad; además, que resulte no discutible sobre la base de los criterios de verdad disponibles dentro de la comunidad misma. Esta posibilidad hipotética permite inferir —pero, ahora, junto con Peirce— que la opinión intersubjetivamente válida tiene que ser (para los miembros de la comunidad en cuestión) idéntica a la verdad, en tanto opinión intersubjetivamente válida. Por eso mismo, en el nivel ontológico, dicha verdad tiene que ser la representación adecuada de lo real.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Serie Pensamiento Contemporáneo, 13. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica/Universidad Autónoma de Barcelona.
- BERNSTEIN, Richard J. (2013). *El giro pragmático*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalpa.

- BLASCO, Josep Lluís; Tobies Grimaltos; y Dora Sánchez. (1999). *Signo y pensamiento: una introducción filosófica a los problemas del lenguaje*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- JAMES, Williams. (1981). *Principles of Psychology*. Vol. I. Harvard: Harvard University Press.
- JAMES, Williams. (2011). *El significado de la verdad*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- HABERMAS, Jürgen. (2011). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen, y Hilary Putnam. (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.
- HACKING, Ian. (1996). *Representar e intervenir*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós.
- PARRET, Hermán. (1993). *Semiótica y pragmática: una comparación evaluativa de marcos conceptuales*. Buenos Aires: Edicial.
- PEIRCE, Charles Sanders. (1974). *La ciencia semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PEIRCE, Charles Sanders. (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar editores.
- PEIRCE, Charles Sanders. (2000). *Escritos filosóficos*. México: Colegio de Michoacán.
- PEIRCE, Charles Sanders. (2012a). *Obra filosófica reunida*. Nathan Houser, y Christian Koesel, eds. Tomo I (1867-1893). Colección Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEIRCE, Charles Sanders. (2012b). *Obra filosófica reunida*. Nathan Houser, y Christian Koesel, eds. Tomo II (1893-1913). Colección Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.