



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**Posibilidad e imposibilidad interpretativa del
Pragmatismo Formal para el estudio de la confianza en
los actos de habla.**

**Tesis para optar al grado académico de
Doctor en Filosofía con Mención en Filosofía Moral y Política**

César David Mariñez Sánchez

**Profesor guía:
Raúl Villarroel Soto**

Santiago de Chile, 2016

RESUMEN

La siguiente investigación tiene como objetivo analizar los rendimientos teóricos que se desprenden de la ética implícita en el pragmatismo formal habermasiano, para interpretar el fenómeno de la confianza en relación con la verdad, en el contexto de los actos de habla. Para esta propuesta el problema de la confianza será abordado a partir de un criterio ético-normativo y desde una mirada universalista, razón por la cual, nuestro propósito será estudiar cuáles son sus posibilidades e imposibilidades interpretativas, principalmente al alero de la teoría discursiva de la verdad. Esta interpretación nos dará posteriormente la posibilidad de presentar una serie de argumentos para sostener una conceptualización de la confianza, estableciendo los límites y alcances que ella tiene cuando se la entiende desde un trasfondo ético universal. Esta investigación se presume relevante, pues constituye una propuesta filosófica que busca profundizar en el estudio de la confianza, en su vínculo con lo ético. Creemos que esta 'ética de la confianza' debe ser estudiada para dar cuenta que, tanto lo ético como la confianza, tienen funciones distintas en nuestra sociedad.

Autor: César David Mariñez Sánchez.

Profesor guía: Raúl Villarroel Soto

Grado Académico: Grado de Doctor en Filosofía con Mención en Filosofía Moral y Política.

Fecha de graduación:

Curriculum: Asistente de gestión académica y de investigación, Área Trabajo Social, Universidad de Chile. Magister en Análisis Sistémico aplicado a la Sociedad (MaSS) por la Universidad de Chile. Licenciado en Relaciones Internacionales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

Datos personales: Marín 382, dep.207b, Santiago, Chile. Telefono: 6519-6246.

Mail: cdmarinez@uchile.cl

*Amor de mis amores
Dominga y Ángela*

Agradecimientos:

Agradezco en primer lugar a mis padres por haberme apoyado, sin importar las distancias físicas que nos han separado en todo este tiempo. En esta ruta, Ángela, mi esposa, a quien también le agradezco mucho la paciencia, la escucha y el aliento en los momentos más complejos, especialmente en el último período, cuando esperábamos la llegada de nuestra amada Dominga.

Agradezco también a mi profesor guía, Raúl Villarroel, con sus asertivas y oportunas recomendaciones académicas, pero también por su empatía y humana ayuda. Igualmente gracias a Marcela Vidal por su generoso tiempo para leerme y corregirme, así como a Pedro Sierra por aportarme con sus saberes filosóficos.

A todos mis amigos del MaSS, especialmente a Guilherme Brandao, Pamela Jorquera, Verónica Valenzuela, Felipe Pérez, Julio Labraña, Karen Rosenfeld, Mirza Yañez, Hugo Cadenas, Anahí Urquiza y al profesor Marcelo Arnold. Siendo esta mi primera escuela en esta universidad desde el 2008, han sido testigos y cimiento de esta experiencia. A mi amigo Felipe Guzmán, por su incondicionalidad y comprensión. Finalmente, agradezco a mis compañeros y amigos del área de Trabajo Social de esta misma universidad, por la ayuda, motivación y solidaridad en la etapa de término, y especialmente a Teresa Matus quien siempre me propone apasionantes desafíos académicos. Gracias a todos por sostenerme y acompañarme en este contingente y fructuoso camino.

Ese mes fue a ver a otro médico, quien le dijo más o menos lo mismo que el anterior, aunque formuló sus preguntas de otro modo. Sus palabras no hicieron más que aumentar las dudas de Iván Ilich. Un amigo de un amigo, un médico excelente, también le ofreció un diagnóstico y, aunque prometió curarle, lo cierto es que sus suposiciones solo consiguieron aumentar aún más sus dudas. Un homeópata le diagnosticó una tercera enfermedad, dándole una medicina que Iván Ilich tomaba a escondidas durante una semana. Al cabo de ese tiempo, al no haber tenido mejoría alguna, perdió su confianza tanto en los medicamentos anteriores como en el nuevo cayendo en un estado de abatimiento aún más profundo. Un día una señora conocida relató la historia de un hombre que se había curado gracias a unos íconos sagrados. Para su sorpresa, Iván Ilich la escuchó con atención, plenamente convencido de la veracidad de lo que le había contado. Ese incidente le espantó. “¿es posible que mis facultades mentales se hayan debilitado tanto?” – se dijo - ¡Tonterías! Todo eso no son más que tonterías. No hay que caer en la hipocondría, sino decantarse por un médico y seguir al pie de la letra sus indicaciones. Y eso es lo que voy a hacer. Se acabó.

Lev Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*.

ÍNDICE DE CONTENIDO:

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

1

I.- GENEALOGÍA E INTERPRETACIÓN DE LA 'CONFIDES' EN LA FILOSOFÍA PRE-MODERNA Y MODERNA.

10

1. Sentido etimológico de la noción de 'confides': entre la ratio y la fides.

11

2. Desconfiando en el mito: hacia 'una ética de la confianza' en el logos.

13

a) *Hacia una ética 'idealista' de la confianza.*

14

b) *Hacia una ética 'práctica' de la confianza.*

16

3- La confianza en la modernidad: entre el empirismo y el idealismo.

19

a) *Hacia una ética 'naturalista' de la confianza.*

20

b) *Hacia una ética '(meta) normativa' de la confianza.*

24

II PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS CONTEMPORÁNEOS IMPLÍCITOS EN EL PRAGMATISMO FORMAL PARA EL ESTUDIO DE LA CONFIANZA EN LA IDEA DE LA VERDAD.

30

2.- Filosofía de la acción: el pragmatismo americano y una ética útil de la confianza.

34

2.1.- Giro pragmático y la filosofía de la acción.

35

2.2.- La verdad en lo útil a través de la acción para la construcción de confianza.

37

2.3.- La función de la ciencia en el pragmatismo americano para la construcción de certezas.

42

3.- La razón como 'lenguaje originario y existencial': la hermenéutica filosófica continental y una 'ética comprensiva' de la confianza.

45

3.1.- Giro lingüístico desde la hermenéutica filosófica continental.

50

3.2.- La historicidad de las verdades para la producción de confianza.

53

3.3.- La importancia del diálogo en la praxis para la construcción de confianza en las verdades.

56

3.4.- Modelo comprensivo de una racionalidad científica para la construcción de la confianza en la vida humana.

59

4.- El pragmatismo lingüístico y la idea de la verdad: actos de habla y el problema de la confianza.	64
4.1.- La importancia del lenguaje para la filosofía analítica.	67
4.2.- La importancia del lenguaje para la filosofía lingüística	71
4.3.- Pragmatismo lingüístico: la función del lenguaje en los actos de habla.	73
4.3.- El predicado de la verdad en los actos de habla para la producción de confianza.	76
III.- POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD INTERPRETATIVA EN EL PRAGMATISMO FORMAL HABERMASIANO, EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CONFIANZA EN SU VÍNCULO CON LA IDEA DE LA VERDAD	80
5.- Razonamiento trascendental y giro lingüístico para la interpretación de la confianza en su vínculo con la idea de la verdad.	85
5.1.- Argumentación trascendental kantiana y la idea de la verdad.	86
5.2.- Puntos de encuentro entre el razonamiento deductivo trascendental y el pragmatismo formal habermasiano para una interpretación de la confianza.	90
a) <i>Razonamiento trascendental para la validez universal del conocimiento.</i>	91
b) <i>Validez objetiva del conocimiento: entre el entendimiento y la intuición.</i>	92
c) <i>Interpretación de la confianza desde un razonamiento trascendental: entre el deber de las creencias y el deber para las certezas.</i>	94
5.3.- Razonamiento trascendental desde el lenguaje para la interpretación del problema de confianza, en relación a la idea de la verdad.	97
a) <i>El lenguaje como 'principio explicativo' para el estudio de la confianza.</i>	101
b) <i>Confianza en lo 'ya producido' desde un lenguaje originario, como condición para el entendimiento del mundo.</i>	103
5.4.- Hacia una fundamentación pragmática universal para la interpretación de la confianza en torno a la idea de la verdad.	108
a) <i>Fundamento crítico para una teoría reconstructiva de la sociedad.</i>	112
b) <i>Hacia una teoría reconstructiva de la sociedad para el estudio de la confianza en torno a la idea de la verdad.</i>	118

6.- Posibilidad e imposibilidad interpretativa de la confianza en las pretensiones de validez del pragmatismo formal habermasiano.	124
6.1.- Posibilidad interpretativa de la confianza en el dominio objetual: entre la pretensión de validez de la inteligibilidad y de la verdad.	128
a) <i>Hacia una 'ética implícita de la confianza': la pretensión de validez relativa a la inteligibilidad como condición lingüística para lanzar (nos) al mundo.</i>	130
b) <i>Hacia una 'ética explícita para la confianza': la pretensión de validez relativa a la verdad y el problema de la confianza en el dominio objetual.</i>	135
6.2.- Posibilidad interpretativa de la confianza en el dominio práctico, en relación a la idea de la verdad.	145
a) <i>Pretensión de validez relativa a la veracidad desde una ética implícita de la confianza.</i>	148
b) <i>Pretensión de validez relativa a la rectitud, como desde una ética explícita para la confianza.</i>	154
6.3.- Imposibilidad interpretativa de la confianza en torno a la idea de la verdad, desde una 'ética explícita universalista para la confianza'.	159
a) <i>Imposibilidad interpretativa de una 'ética implícita de la confianza' en los actos de habla.</i>	160
b) <i>Imposibilidad interpretativa de una 'ética explícita para la confianza' en la teoría discursiva de la verdad: reflexión sobre el saber de la ciencia.</i>	168
CONCLUSIÓN	182
BIBLIOGRAFÍA	196

Introducción:

La noción de la confianza se presenta, hoy en día, como una preocupación no sólo para las ciencias sociales (Barber 1983; Putnam, 1993; Luhmann, 1988, 1996; Fukuyama, 1996; Seligman, 1997; Sztompka, 1999; Hardin 2010), sino también para para la reflexión filosófica contemporánea (Baier 1986; Dunn 1988; Rojas 2001; Cornu 2003; Cortina 2006; Möllering 2008; Faulkner 2011). Ella se configura, en la actualidad, como un objeto relevante, en asociación con las diversas corrientes que han venido teorizando o reflexionando sobre la diversidad de problemas que afectan a la sociedad moderna para ver cómo, a través de ella, es posible preguntarse por la construcción de expectativas de persistencia (Barber 1983) en un mundo en donde los compromisos sociales no son tan obvios como parece.

En este sentido, resulta difícil imaginar a la sociedad actual sin la existencia de la confianza, teniendo en cuenta que casi todos los problemas de la vida diaria requieren de ella. La necesitamos para creer en los otros, de lo contrario, no podríamos aceptar el riesgo, por ejemplo, de que un candidato presidencial, un tribunal de justicia, una organización no gubernamental, una empresa multinacional, una asociación de vecinos, una organización que aplica alguna técnica específica de terapia familiar, cumplan con nuestras expectativas. Tampoco podríamos demostrar que uno mismo es digno de confianza, ante la incertidumbre de recibir un rechazo al buscar entrar en una relación (Blau 1982).

Pareciera, entonces, que existe *una ontología de la confianza* que nos garantiza, en el mundo de nuestra experiencia, la posibilidad de vincularnos los unos a los otros (Rojas 2001); sin negar también la posibilidad de observarla como una actitud natural del hombre, que condiciona toda posibilidad de construir una relación armoniosa en la sociedad (Baier 1986). Si *“la existencia se asienta siempre en el contrato originario de la confianza”* (Rojas 2001: 426), entonces ella

sería nuestro pase de entrada para dar cuenta de que, en cada decisión que merece de confianza, se produce una diferencia entre algo que puede ser y también no ser, de algo que es reemplazable: confiar o desconfiar (Luhmann 1973, 2010). Sabemos que con ella, nos podemos involucrar en situaciones que podrían ser peligrosas ante la incertidumbre de un futuro que no conocemos. Por eso, a pesar de que la confianza es “*una inversión riesgosa*” (Luhmann 1996: 72), sabemos que contamos con ella para transitar con los riesgos y poder seguir confiando.

Frente a esta ‘garantía existencial’, los hombres deben, de todas formas, ser conscientes de que ‘la confianza’ se gana aceptando el riesgo ‘*en el saber del otro*’, cuando éstos nos transmiten información para darnos a conocer supuestos hechos sobre el mundo. Es decir, sabemos que hay una cantidad de cosas en nuestras vivencias que no sabemos, por lo que la mejor opción es confiar en lo que ‘mi otro yo’ comunica como verdadero o desconfiar en sus enunciados porque nos parecen falsos. Así, el conocimiento que nos comunican los agentes *como* supuestamente *verdadero*, es una fuente fundamental para poder confiar o desconfiar. Por ejemplo, los enunciados que escuchamos sobre los avances científicos para combatir enfermedades como el VIH, sobre las medidas políticas para combatir la delincuencia, sobre las medidas de regulación económica para reducir la inflación, sobre el testimonio de un paciente en las redes sociales recomendando a un médico, o hasta lo que nos recomienda un mesero cuando vamos a un restaurante, tendrán, por así decir, la función de hacernos creer que el conocimiento transmitido es verdadero, configurando, así, la posibilidad de poder confiar en ellos.

En este sentido, si las verdades que escuchamos sobre el mundo inciden en la emergencia del fenómeno de la confianza en la sociedad contemporánea, entonces ella se transforma en un problema, producto de las decepciones sociales que se hacen cada vez más visibles; *cuando sabemos que no hay una correspondencia entre la información oída y la realidad concreta que vivenciamos en nuestra cotidianidad*. Solo basta con escuchar sobre el desempleo, las guerras, las inequidades, la corrupción, los problemas medioambientales, la pobreza, el no respeto a los derechos sociales, la discriminación por género, raza o nivel socioeconómico, entre otros, para sospechar de las supuestas verdades que se comunican sobre el bienestar, el desarrollo, el progreso o la justicia social. Ergo, la confianza se torna un problema filosófico relevante a investigar: ella siempre es necesaria pero no siempre es posible.

Frente a esta paradoja, podríamos hasta mantener como supuesto filosófico que el problema de la confianza en la sociedad contemporánea es producto de una crisis ética global (Apel 1989, 1998; Cortina 2003), por la carencia de expectativas de los hombres hacia las verdades que transmiten los distintos órdenes globales de la sociedad (Apel 1989). Por eso, si *“una de las razones por las que nacen las éticas aplicadas es la necesidad de confianza”* (Cortina 2003: 124), entonces es porque estaría existiendo una diversidad de problemas éticos que estarían afectando a la confianza en la sociedad contemporánea.

Podríamos decir, entonces, que las argumentaciones filosóficas conceptualizan a la confianza a partir de una articulación ética. Lo ético se colocaría como una dimensión que condiciona nuestra existencia para que los compromisos sociales se hagan efectivos por medio de valoraciones morales (Rojas 2000). Por eso, si lo ético es entendido como *“una dimensión que reflexiona sobre lo moral, proporcionando un canon mediato para la acción, a través de un proceso de fundamentación de lo moral”* (Cortina 2006: 30), entonces ella abre las

condiciones de posibilidad de responder a la pregunta de cómo es posible la confianza social.

Esta 'ética de la confianza' se ve reflejada en las ciencias sociales y humanas, por ejemplo, cuando se la observa, como una actitud emocional del hombre (Baier 1986; Holton 1994; Jones 1996; Bernstein 2011) o equivalente a un sentimiento moral que, como la benevolencia, la sinceridad, la lealtad o el altruismo, permite alcanzar el bienestar individual en las relaciones interpersonales como condición para la felicidad social a nivel institucional (Deustch 1966; Rotter 1971; Coleman 1990; Inghenart 1999; Uslaner 2002). La confianza se articula, desde estos marcos interpretativos, sobre lo ético, en tanto se busca investigar empíricamente, mediante procedimientos de cuantificación, las causas de las acciones, para descubrir aquellos móviles que determinan fácticamente la conducta humana cuyo fin moral consiste en satisfacer los deseos (Cortina 2006). En consecuencia, la pregunta que se despliega es la de si los humanos tienen una inclinación natural para confiar o desconfiar en otro (Lewis y Weigert 1985) huyendo de las justificaciones metafísicas, dotando a la moral de bases desentrañables por la ciencia (Cortina 2006).

Pero si la confianza se ha venido teorizando o conceptualizando en un plano meramente empírico-analítico, también están aquellas reflexiones que se preguntan por el papel que juegan las normas sociales para que la confianza sea posible. A ella se la observa como un "deber perfecto" que, determinada por las reglas justas del juego (Rawls 1996), indica en qué situaciones (y en cuáles no) se debe confiar o desconfiar (Luhmann 1996), para así justificar una corrección normativa del actuar (Seligman 1997; Sztompka 1999; Habermas 2000; Nickel 2007). El análisis no apunta a formularse la pregunta por las condiciones que hacen que la confianza sea posible a partir de las cualidades naturales de las personas, para alcanzar sus deseos fácticos, más bien se centran en el estudio del entendimiento racional de las normas como universalmente válidas, como

condición para justificar las acciones humanas (Habermas 2000). En síntesis, en esta 'ética de la confianza' no estaría existiendo una determinación de fines y persecución de intereses para la felicidad social, a partir de las ciencias empíricas o experimentales, sino que más bien la subjetividad del sujeto estaría formulando una realidad que accesible para cualquiera o para todos bajo los principios de libertad e igualdad bajo los valores de la justicia y de la solidaridad (Misztal 1996; 2001).

Para efecto de esta investigación, centraremos nuestro estudio en el problema de la 'ética de la confianza' fundamentada en la aproximación normativa de Jürgen Habermas y su pragmatismo-formal. Ello puesto que su propuesta contiene un alto contenido normativo que busca explicar "*las fuerzas vinculantes - socio-integradoras – de los actos de habla mediante los cuales el hablante, bajo las pretensiones de validez criticables induce a su oyente a adoptar una posición racionalmente motivada*" (Habermas 2011: 15). Con este análisis se deberán incluir, en los actos de habla, las pretensiones de validez relativas a la verdad de los enunciados y a la corrección moral de las normas de acción, por un lado, porque "*la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso sobre lo dicho, y por otro lado, [porque] la validez de las normas de acción dependen de que los afectados en una situación determinada se pongan de acuerdo en tanto participantes en un discurso racional*" (Habermas en Lafont 1997).

Prevalece una ética de la confianza en la medida en que existen normas universales que deben trascender aquellas relaciones meramente interpersonales, para dirigirse hacia un acuerdo entre los participantes, adoptando una perspectiva de "*todos los posiblemente afectados*" (Habermas 2000: 57). De esta manera, los participantes en los actos de habla serán racionalmente motivados a aceptar una oferta de confianza que "*trascienda aquellas atribuciones caritativas que establecen a posteriori por alguna ética de los buenos sentimientos*" (Rojas 2000;

42). Lo que el análisis del pragmatismo formal ofrece, en consecuencia, es anteponer en los actos de habla “*un compromiso de modo originario con la verdad y no con la falsedad; con la sinceridad y no con la mentira*” (Habermas en Rojas 2000) para que la confianza social sea posible. Los participantes entonces saben que deben reconocer aquellas pretensiones de validez para la comprensión, la verdad, la sinceridad y la justicia en sus actos de habla (McCarthy 1993; Lafont 1997). Solo de esta manera es posible hacer creer al otro que uno tiene buenas razones para decir la verdad (Lafont 1997) existiendo una especie de “confianza verdadera” que está siempre implícita en las prácticas argumentativas por medio de las pretensiones de validez universales antes señaladas.

Pero si el pragmatismo formal busca reconstruir aquellas condiciones universales para que la comunicación sea posible (McCarthy 1993) y la confianza, que emerge en una situación comunicacional, es necesaria pero no siempre posible ante un futuro incierto, entonces *¿es posible que esta ética del deber universal pueda explicar el lado opuesto de la confianza también como algo necesario en un discurso racional? ¿Puede el hablante decir la verdad y no ser digno de confianza para el auditorio, aunque aquel actúe correctamente, conforme a las normas universales? ¿Puede el pragmatismo formal ser el ingrediente perfecto para responder a la paradoja de la confianza en la sociedad contemporánea?* Para efectos de nuestra investigación nos interesa, entonces, hacernos la siguiente pregunta:

¿Cuáles son los rendimientos teóricos que se desprenden de la ética, implícita en el pragmatismo formal habermasiano, para explicar en una situación comunicacional un problema de confianza referente a la idea de la verdad?

Nuestra investigación tiene entonces la pretensión de deconstruir aquella 'confianza' construida a nivel discursivo, como condición para que la confianza en las prácticas contextuales sea posible y analizar cuáles son sus rendimientos teóricos, teniendo también en cuenta que, en esta aproximación, construir confianza requiere de una moralidad originaria como condición constitutiva para que nuestros compromisos sociales se hagan efectivos (Rojas 2000).

Si los conceptos no solo dependen de su empleo teórico sino que, también, puede afirmarse que con ellos se construyen mundos distintos (Luhmann 1989), entonces esta investigación es de gran relevancia, no solo por el hecho de problematizar un principio explicativo que ha tenido un gran impacto en el pensamiento filosófico contemporáneo, sino también por el hecho de dar cuenta que un problema de confianza requiere de la suficiente rigurosidad analítica como para que ella no quede disuelta en principios valóricos como la solidaridad o la justicia (Baynes 1991; Rehg 1994; Chambers 1996; Honneth 1996; Meehan 2013). Ella pasa a ser equiparada con nociones valóricas o normativas para que el mundo de la vida pueda revitalizarse por sobre la razón instrumental o los sistemas funcionalmente racionalizados, como la economía o el aparato burocrático que subordinan al interés práctico y construyen desconfianza en la sociedad, sin analizar su lógica reguladora, en pos de poder fundamentar de manera más rigurosa la pregunta por cómo es posible la confianza social.

Vinculando lo anterior con la idea de la verdad, esta investigación se hace relevante puesto que no hay estudios que hagan una relación más puntual entre la verdad y la noción de la confianza en el pragmatismo formal. Las investigaciones se centrarían, sobre todo, en dar cuenta en que tanto los enunciados demostrativos como los enunciados normativos pueden ser verdaderos (Putnam 2008); que ni los enunciados descriptivos ni los normativos pueden ser considerados como verdaderos, sino únicamente justificados procedimentalmente (McCarthy 1993); o bien que ambos tipos de enunciados son formas de realismo

que pueden ser falibles (Lafont 1993). En tal sentido, se problematiza la concepción epistémica de la verdad en Habermas (Peña 2009), pero no se la relaciona con un problema de confianza o desconfianza en torno a la idea de verdad en los actos de habla.

Por un lado, esta investigación se presenta como una propuesta filosófica que busca profundizar en el estudio de la confianza y en su vínculo con lo ético. Si bien ambos van de la mano, creemos que la 'ética de la confianza' debe ser deconstruida ya que son conceptos que construyen mundos distintos en una sociedad compleja. Si no distinguimos dichas nociones, se pierde no sólo la posibilidad de ser rigurosos para explicar la confianza que, como fenómeno sociocultural, contiene una dimensión reflexiva y multidimensional, sino también para fundamentar en lo ético como una teoría que reflexiona sobre la moral, en una sociedad orientada por la pluridiversidad de acciones que afectan el comportamiento de los seres humanos y que se actualizan a cada instante en el mundo de nuestra experiencia.

Por otro lado, buscamos enfatizar la idea de que la sociedad contemporánea se sostiene sobre la base del conocimiento que opera en el mundo, el que, paradójicamente, genera incertidumbre cuando dependemos de él. Es decir, en la medida en que aumenta la cantidad de enunciados descriptivos, demostrativos, normativos (y otros) en el mundo, aumenta la incertidumbre entre los hombres, ya que se complejizan las estructuras de la sociedad. Como resultado, la confianza se transforma en un problema entre las verdades de nuestras vivencias; tenemos que confiar en el 'otro' porque creemos que sabe algo sobre lo cual no tenemos conocimiento pero, a su vez, sospechamos de ese 'otro yo', por la diversidad de información que se transmite sobre lo que necesitamos, para la solución de nuestros problemas vitales en el mundo.

OBJETIVO GENERAL

Analizar los rendimientos teóricos que se desprenden de la ética, implícita en el pragmatismo formal, para interpretar en una situación comunicacional el problema de la confianza en torno a la idea de la verdad.

OBJETIVO ESPECÍFICOS

- Interpretar, en los presupuestos éticos del pragmatismo formal, el sentido de la verdad como condición para la confianza en los actos de habla.

- Analizar, a la luz de los presupuestos éticos implícitos en el pragmatismo formal habermasiano, las posibilidades interpretativas del problema de la confianza en su vínculo con la idea de la verdad en los actos de habla.

- Analizar, a la luz de los presupuestos éticos implícitos en el pragmatismo formal habermasiano, las imposibilidades interpretativas del problema de la confianza en su vínculo con la idea de la verdad en los actos de habla.

Habiendo analizado los postulados teóricos, que se desprenden de la ética habermasiana y que están implícitos en pragmatismo formal, para comprender en una situación comunicacional el problema de la confianza, podremos tener una salida propositiva a esta ética del deber universal, preguntándonos sobre cómo se puede explicar el lado opuesto de la confianza como algo que también es necesario en un discurso racional. Es decir, habiendo analizado los objetivos, podremos responder a la pregunta por *cómo puede uno no ser digno de confianza hacia mí otro yo por más que reconozcamos pretensiones de validez, referentes a la verdad*. Queremos, por ende, deconstruir la ética universal de la confianza para encontrar, en sus argumentos, su diferencia; a la desconfianza como algo que puede no ser necesario, pero tampoco imposible, en nuestros actos de habla.

I.- GENEALOGÍA E INTERPRETACIÓN DE LA 'CONFIDES' EN LA FILOSOFÍA PRE-MODERNA Y MODERNA:

Si se parte del supuesto de que la confianza se configura por lo ético y, a su vez, resulta ser un prerrequisito para mantener la unidad en el mundo, sobre aquello que se nos aparece como contingente y diverso, entonces cabe darle una mirada panorámica sobre cómo en la filosofía, bien sea de forma explícita o implícita, la confianza se hace necesaria. Esta vista panorámica nos permitirá, más adelante, poder ubicar en Habermas sus raíces filosóficas para poder preguntarnos, en esta primera parte de nuestra investigación, sobre cuáles serían las principales fundamentaciones éticas que configuran a la aproximación normativa de la pragmática universal para el estudio de la confianza.

Para llegar a ello, partiremos con una breve síntesis sobre el sentido etimológico de la noción de confianza, para luego poder dirigirnos hacia las reflexiones de algunos clásicos pre-modernos y modernos que podrían ser claves para una interpretación del problema de la confianza. En otras palabras, nos centraremos en la noción de la confianza para ver de qué manera su sentido etimológico va cambiando cuando nos vamos aproximando a la discusión filosófica moderna. Este tránsito interpretativo sobre la noción de confianza nos permitirá, también, ver de qué manera cambia la necesidad de una fundamentación ética cuando se va transformando el orden moral de la sociedad.

1- Sentido etimológico de la noción de ‘confides’: entre la ‘ratio’ y la ‘fides’.

La noción de confianza, si nos atenemos a su etimología, debe orientarse hacia el latín con la noción de *fides*, que en la antigua Roma “*presentaba una pluralidad de significados. Considerada una de las virtudes, en el sentido religioso, como capacidad de creer y dejarse persuadir y, en el sentido jurídico, como compromiso adquirido para con la palabra dada, lo cual implicaba fe, confianza, lealtad, garantía y, en definitiva, credibilidad*” (Espugla & Miró 2003: 29). En relación a esto, la noción de confianza resulta de la relación de los vocablos *con* y *fides*¹ y, en consecuencia, podríamos decir que su origen implicaría dar por supuesto que la ‘confides’ es una actitud de voluntad, de tener fe en el otro (Swindal 2002), bien sea por una exigencia normativa (o racional) en la praxis o bien por medio de un sentido religioso (Espugla & Miró 2003). Este aspecto religioso se explica porque la posibilidad de asegurar la *fides* en la vida queda, principalmente, bajo presupuestos de actos divinos;

“La Diosa Fides simbolizaba la buena fe y la fidelidad al compromiso adquirido. Su fiesta se celebraba el día 1 de octubre mediante una ceremonia en la que los flamines maiores (sacerdotes de Júpiter, Marte y Quirino) ofrecían un sacrificio a esta divinidad valiéndose de la mano derecha, la mano que servía para sellar los pactos” (Espugla & Miró 2003: 30).

En lo práctico la ‘fides’ es posible cuando se coloca una exigencia ética, en los deberes, como condición para poder asegurar los compromisos sociales; en el entendido que “*todo hombre se le aparece como situado en el centro de una red originaria de derechos y de deberes [en la que] la norma suprema que determina*

¹ La palabra "confianza" está formada con raíces latinas y significa "cualidad del que tiene total seguridad de algo o alguien". Sus componentes léxicos son: el prefijo con- (junto, todo), -fides (fe, confianza), nt- (agente, el que hace la acción), más el sufijo -ia (cualidad). <http://etimologias.dechile.net/?confianza>

la existencia de todo deber es la honestidad” (Saramanch en Cicerón 1972: 23). Si los hombres tienen fe no es únicamente por un acto divino sino también, en la práctica, por un acto racional que se produce cuando me relaciono ‘con’.

Es decir, cuando aquellos cumplen ‘con’ sus derechos y deberes entonces es posible aceptar la lealtad del otro porque “*perspecta est mihi tua fides*”² (Cicerón 1918: 124); porque se sabe que el cumplimiento de los derechos y deberes, a partir de una norma suprema como la honestidad, resguarda la *fides* en las relaciones sociales.

Como veremos más adelante, esta distinción entre lo divino y lo normativo (o racional) será relevante en la discusión filosófica, pues permitirá dar cuenta que la ‘confides’ no depende únicamente de la ‘fides’, sino también de ‘*la ratio*’. Es decir, ahí donde se podía suponer algo producto únicamente de un acto divino, ahora se requiere de una razón para creer en ese acto, ya que “*por fe se puede entender, en primer lugar, el objeto de la fe, expresado en enunciados que deben ser creídos; en segundo lugar, el acto de la fe, es decir, el asentimiento por el cual aceptamos estos enunciados como verdaderos; y, finalmente, el hábito de la fe, es decir, la virtud por la cual nuestra inteligencia se halla inclinada a tal acto respecto de tal objeto*” (Santo Tomás de Aquino en Echaverría 2013: 147). No es solo llegar y creer, sino también razonar para saber si creer o no creer.

En tal sentido, es el latín el lugar en el que la palabra ‘confianza’ se establece como aquel vocablo que designa una relación posible entre razón y fe (entre lo divino y lo racional) y, en consecuencia, tenemos que ver cómo interpretar un problema de confianza cuando “*tradicionalmente la ‘fides’ y la ‘ratio’ fueron consideradas como fuente de justificación de las creencias religiosas y ahora, en*

² Traducción al español responsabilidad del investigador: “*Bien conocida tengo tu lealtad*” (Cicerón 1918: 124).

*el debate filosófico, se busca reflexionar sobre hasta qué punto ambas concepciones tienen funciones epistémicas similares y de qué manera el agente racional debe decidir en qué confiar cuando se enfrenta a una de las dos fuentes: fides y ratio*³ (Swindal 2016).

2- Desconfiando en el mito: hacia ‘una ética de la confianza’ en el logos.

Este uso de la confianza – entre lo divino y la razón – anteriormente mencionado en la antigua Roma, puede rastrearse también con anterioridad al uso que la cultura latina nombró en su lengua. Con el nacimiento de la Filosofía en Grecia, por ejemplo, es en donde se puede rastrear, más que el término en su mera facticidad - o en la forma concreta que el latín determina -, un uso más bien asociado al carácter semántico de la confianza. Es decir, no hay en Grecia un término explícito para denominar a la ‘confianza’, pues su semántica es otra, a pesar de referirse más o menos al mismo problema. En consecuencia, es posible bosquejar este momento, muy propedéuticamente, aludiendo a lo que suele llamarse “el paso del mito al logos” (Jaeger 2011), momento en el que ciertos hombres establecerán un vínculo entre la razón (el logos) y la naturaleza (physis), teniendo confianza en dicha posibilidad comprensora del cosmos (Jaeger 2011).

En consecuencia, ‘la confianza’ no se sostendría por medio del mito, sino más bien por medio de una exigencia normativa que mantiene unida a la sociedad y que la dirige hacia el bien con la ayuda del logos, éste último como el principio racional que gobierna todas las cosas, ya que *es la clave de la fuente del saber. Hay una clave de donde surge todo el saber y esta clave es el logos* (Conill 2008). Como fuente del saber, el logos se coloca como un valor universal que determina lo que es verdadero y lo que es falso. En tal sentido, si ahora es el logos el medio

³ Traducción al español responsabilidad del investigador: “Traditionally, faith and reason have each been considered to be sources of justification for religious belief. Because both can purportedly serve this same epistemic function, it has been a matter of much interest to philosophers and theologians how the two are related and thus how the rational agent should treat claims derived from either source” (Swindal 2016).

que nos permite pasar en aquello que se nos presenta en cuanto tal, hacia aquello que nos permite entender o razonar el cómo se dan las cosas (Potestà 2013) En este sentido, también es importante señalar que este logos, al aterrizarlo a la praxis, se conecta con los motivos y los fines de los hombres, los cuales quedan “enlazados en la medida en que la ética se convierte en una exigencia normativa que busca incrementar la racionalidad y la vida virtuosa” (Luhmann 2007) ya que “cada uno es parte de un todo, un todo comunitario que no sería posible instaurar sin un logos común” (Conill 2008: 50). Veamos ahora cómo interpretar un problema de confianza cuando ésta se encuentra entre una ética como exigencia normativa en la praxis y un logos que nos permite razonar el cómo se producen las cosas.

a) *Hacia una ética ‘idealista’ de la confianza.*

Desde una visión idealista, esta exigencia normativa se refleja en las interpretaciones de Platón sobre el problema de la unidad. Para el fundador de la Academia, el mundo de las ideas adquiere un carácter divino: es el mundo más real (Günzel 1987); el logos. Este mundo se traduce desde el mundo inteligible al ser, aquel mundo supra sensible donde las ideas tales como la belleza, el bien y la justicia prevalecen, rigiendo esta última todas las demás. La justicia es una virtud total o ideal, es la perfección del alma (Fasso 1999) que permite que se produzca una armonía social en la confluencia de las tres categorías que caracterizan al Estado. Es decir, la armonía social a través de la justicia es posible en la medida en que cada una de las partes del Estado se rigen por sus virtudes; los artesanos o agricultores quienes procuran los medios de subsistencia y cuya virtud es la templanza, los guerreros cuya virtud es el valor que lo defienden y los gobernantes (los filósofos) cuya virtud es la sabiduría, quienes han sido educados y capacitados para contemplar la verdad.

Para Platón existía, entonces, un alma del mundo que es el alma suprasensible, pero a su vez ésta es la que genera al alma humana y en ella se encuentra el alma racional o inteligible que genera la razón y cuya virtud vendría siendo la prudencia. La prudencia sería aquella *“facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental y hace de esta la contemplación el ideal de la voluntad y de la acción”* (Jaeger 2011; 275). La prudencia vendría siendo aquella facultad, propia de los filósofos, de contemplar la Idea del Bien y así poder decidir sobre cómo deben obrar los hombres por el bien de la humanidad.

Traducido al plano de la República, el objetivo de Platón era *“hacer de la política una ciencia, uniéndola inseparablemente de la teoría de la virtud individual y basándola en el conocimiento de la Idea del Bien. La República está construida sobre una investigación de la esencia de la justicia.”* (Jaeger 2011; 300). Los políticos - los hombres que estaban llamados a gobernar- serían los filósofos y ellos debían comprometerse a desarrollar plenamente sus virtudes individuales (la templanza, la fortaleza y la prudencia) para así poder tener la capacidad contemplar la Idea del Bien y decidir sobre lo que debe ser más justo en aquella organización social y para los miembros que se encuentran en ella.

En síntesis, Platón resuelve el problema de la contingencia: la episteme debe subordinar a la doxa, es decir, a todo aquello que nos vienen de los sentidos, como los sueños, la poesía o las sensaciones, pues *“la razón debía triunfar por encima del mundo de [aquellas] ya que solo así era posible controlar aquella incertidumbre sobre lo que es.”* (Günzel 141; 1987). De lo anterior, se ve reflejada una exigencia normativa en que la justicia, como mencionamos anteriormente, *“es una perfección ética”* (Fasso 1966), siendo, por medio de la educación, cómo los filósofos se capacitan para contemplar la verdad y aplicar aquellos valores verdaderos (v. gr. la justicia, la belleza, el bien) en la sociedad. El problema de la confianza se estaría resolviendo subordinando la contingencia del mundo (el

mundo de las sensaciones) a la razón, a través de la contemplación de la idea de la Justicia.

b) *Hacia una 'ética 'práctica' de la confianza.*

A diferencia de Platón, como lo menciona Martín (1981) en el libro *E* de la *Metafísica*, Aristóteles hace una separación entre lo que vendría siendo la verdad, como ciencia teórica, de la obra como ciencia práctica, y afirma que aquellas ciencias que se centran en lo que no puede ser de otra manera, son las que portan la verdad, mientras que en las ciencias prácticas existen situaciones relativas o cambiantes, inciertas en lo temporal. En este sentido, logra darle un giro a la idea del 'Bien' de Platón ya que Aristóteles, principalmente en su obra *Ética Nicomaquea*, ya no se presenta la búsqueda del conocimiento filosófico de lo Divino como condición especial que determina el obrar de los hombres. Aristóteles más bien se centra en las ciencias prácticas, en “*el estado de capacidad de obrar y ningún hombre actúa sin ella*” (Jaeger 2011; 275). Es decir, es el hombre quien tiene la capacidad de obrar dependiendo de sus conocimientos, ya no existe una determinación de la ciencia o de la sabiduría sobre la praxis, sino más bien una separación de ellas;

“Para Aristóteles, la praxis se ocupa del obrar, de las cosas practicables (no abstractos, sino concretos) para el ser humano. El principio de la praxis se encuentra en la elección que es el resultado del encuentro entre el deseo de alcanzar un fin y el cálculo de los medios necesarios para realizarlo [...] el saber teórico tiene por objeto las realidades inmutables, las que no pueden ser de otra manera” (Aubenque 2010: 10).

En relación a lo anterior, en Aristóteles igualmente vemos una exigencia normativa como condición para producir confianza social, pero ahora es el hombre quien tiene la capacidad de obrar dependiendo de sus conocimientos, no existiendo, como en Platón, una determinación de la ciencia o de la sabiduría sobre la praxis, sino más bien una separación de ellas. El Hombre tiene el deseo de alcanzar, a través de sus medios, algún fin para alcanzar sus deseos y encontrar, así, la felicidad, siendo ésta última entendida como *“una actitud del alma acorde con la virtud perfecta”* (Aristóteles 2006; libro XIII). La felicidad es, para el Aristóteles, aquel fin supremo sobre el cual los hombres, por medio de sus buenas acciones y virtudes, podían alcanzar la vida buena y aspirar a la perfección. Pero aquellas elecciones, como sostiene Aubenque, implican *“múltiples caminos que se abren, sin que ninguno de ellos sea de tal manera que nos asegure su resultado”* (Aubenque 2010; 167). Como solución a este tipo de contingencia, en las relaciones sociales o en la vida práctica, la justicia como virtud social se hace necesaria.

En la praxis la justicia, a diferencia de Platón que la caracteriza por ser una justicia ideal, pasa a ser una virtud social que se materializa en la polis. Ella permite que los hombres prudentes⁴, como hábito verdadero y práctico cuya función es la de guiar a las acciones de los hombres en pos de tomar la mejor decisión, puedan obrar en la polis ‘en confianza’, por así decir, por la operación como regla práctica (la justa medida) que abre las condiciones para poder cooperar las relaciones de intercambio (Basáñez 1995). Dichas relaciones se sostienen sobre la base de un intercambio de equivalentes por desigualdad de capacidades. En tal sentido, *“la proporción en la ecuación de igualdad no tiene que ver con zapatos, casas y*

⁴ En Platón, la prudencia vendría siendo aquella *“facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta la contemplación el ideal de la voluntad y de la acción”* (Jaeger 2011; 275). La prudencia vendría siendo aquella facultad de los filósofos de contemplar la Idea del Bien y así poder decidir sobre cómo deben obrar los hombres por el bien del otro en la comunidad política. En Aristóteles, *“la prudencia, ni es ciencia, ni es arte. No ciencia porque aquello que trata puede suceder de otra manera, ni tampoco arte porque el obrar y el hacer tienen los fines diferentes. Resta pues que la prudencia sea un hábito verdadero y práctico que conforme a la razón, trata los bienes y los males de los hombres [...] la prudencia es una especie de virtud”* (Aristóteles 2006; 19).

comida como objetos cualitativamente diferentes, sino en cuanto a diferentes cantidades de algo que cualitativamente es lo mismo" (Basáñez 1995: 40). Existe, por lo tanto, una reciprocidad proporcional en la medida en que se intercambia diferentes cantidades de algo y es lo que permite que las cosas diferenciadas puedan igualarse. Así, el intercambio resulta ser un servicio social, un mediador de necesidades con el otro (Basáñez 1995) y la justicia, como virtud social es, entonces, una justicia por reciprocidad.

Pero, a su vez, esta cooperación en la polis resulta posible también por medio de aquellos políticos que deben deliberar, igualmente, a través de la prudencia, en pos de tomar las mejores decisiones y de aplicar, igualmente, las leyes para llevar a cabo aquellas normas éticas de los hombres, por el bien de la comunidad. Así, la función de la política es la de legislar en función de la ética (Fasso 1966) y el buen funcionamiento o el fin de la política dependen de que haya buenas formas de gobiernos que tengan como objetivo mantener el bien común para que pueda mantenerse aquel organismo humano *"que es anterior, por naturaleza, al individuo, puesto que el individuo no puede ser autosuficiente, salvo dentro del Estado"* (Bock 2001: 66).

Para finalizar este apartado, podemos decir, como sostiene Robert Nisbet (1986) que, en el caso de la Antigua Grecia, se tiene la esperanza de avanzar hacia el conocimiento, y más especialmente, al tipo de conocimiento práctico contenido en las artes y en las ciencias. En Platón, por ejemplo, la idea del progreso estaría dirigida, entonces, hacia el mundo de las ideas y se presenta la idea del progreso en la medida en que lo que busca es poder avanzar hasta niveles más altos de la cultura y la política. Por otra parte, siguiendo nuevamente a Nisbet (1986), Aristóteles se encuentra convencido de que la razón y la sabiduría conducirían a un continuo progreso, con la correspondiente expansión del conocimiento y, en el caso de la ética, hacia el perfeccionamiento a través de la acción y los esfuerzos individuales. Sería que la concepción de la moralidad no es estática, sino

dinámica, en una concepción basada en el progreso del desarrollo con fines hacia la perfección, por lo que la ética, como disposición natural, resulta ser el medio por el cual resulta posible progresar (Edelstein en Nisbet 1986).

3- La confianza en la modernidad: entre el empirismo y el idealismo.

En el contexto de la sociedad moderna se desconfía de este orden natural, de ese mundo que a Aristóteles le parecía sano y perfecto, ya que para él lo injusto sólo era observado como una desviación de este mundo ordenado. En la modernidad, más bien se debe confiar en aquella capacidad de los individuos de reflexionar, bajo su propia determinación, sobre qué es lo más viable para arriesgarse a alguna oferta de confianza con la finalidad de lograr sus propios intereses. Como sostiene McPherson (1970), ahora el mecanismo humano ha de afirmar sus propias exigencias sin que haya un sistema de valores que quede impuesto desde arriba o desde fuera. Es decir, los individuos ya no tienen que desarrollarse bajo la determinación de alguna autoridad superior. En este sentido, a diferencia de la Antigua Grecia, en la cual el progreso se centraría en la búsqueda del conocimiento y perfeccionamiento práctico, en la modernidad el progreso se centraría en la esperanza en el futuro de la evolución humana a partir de los conceptos como la libertad y la igualdad. Sería, en otras palabras, el fin de la tradición humanista centrada en el bien común, dando lugar a *una tradición particularista basada en la propiedad privada como condición ética para que la confianza sea posible.*

Ese cambio se despliega con las confrontaciones religiosas que dieron pie a un nuevo orden global; el mercado y el Estado, por su parte, logran delimitarse territorialmente. Como forma de organización política con cargos públicos y rigiéndose por la constitución y sus leyes (republicanismo), cumplirán la función de imponer la paz y proteger los intereses personales de los individuos (Pettit 1999). Con el mercado como orden global y la política separada de la iglesia - la moral

separada del deber de la obediencia (Koselleck 2012) -, la sociedad colocará sus expectativas ya no en aquella autoridad religiosa caracterizada por gobernar a los hombres para dirigirlos hacia su salvación (Foucault; 1995: 6), sino más bien en aquellos derechos fundamentales que emergen en la sociedad moderna producto de las revoluciones políticas, morales y culturales. Ahora con este nuevo orden global;

“[Con] el concepto de individuo se formula la disolución del orden antiguo que es sustituido por los términos de igualdad y libertad: todos los individuos son iguales y libres y ello le garantiza la posibilidad de poder bajo sus propias capacidades y deseos de preguntarse quién soy, por qué lo hago, quién y qué me impide mi realización personal” (Luhmann 2004; 84).

Esta confianza se personaliza - ya que el ser humano siendo dueño de su propia persona, de su libertad y de su propiedad (Locke 1996) confía en sus propias capacidades y deseos (Macpherson 1970)- ya no por el bien de aquel orden perfecto, sino más bien para sí mismo en cuanto hombre, a través de los nuevos mecanismos institucionales que acabamos de mencionar para la producción de confianza social.

a) Hacia una ‘ética naturalista’ de la confianza.

Bajo este contexto, emerge la corriente filosófica empirista y el contractualismo que emerge con la tradición liberal y que guardará, en un principio, sus fundamentos en la experiencia. Buscarán, a través de un método experimental, descubrir aquellas inclinaciones y pasiones naturales del hombre y reflexionar en torno a cómo es posible proteger los derechos naturales tal como la libertad y la igualdad. En este sentido, guardarían su fundamento en el iusnaturalismo, es decir, *“la igualdad originaria de derechos: en el estado de naturaleza todos los*

individuos gozan de igualdades de derechos naturales” (Papachinni 2003; 180). Por derecho natural, cada ser humano goza de libertades que le son inviolables, tal como el derecho a la vida o la propiedad. Por lo tanto, el contractualismo tendrá como objetivo reflexionar sobre cómo resulta posible proteger aquellos derechos inviolables, mantener la paz y la armonía social a través de un contrato social con el gobierno que detenta el poder legítimo.

En Thomas Hobbes, para los hombres el estado de naturaleza implica una lucha de todos contra todos (*Bellum omnium contra omnes*), al buscar los individuos conservarse a sí mismos a través de sus propios movimientos (Macpherson 1970). Desde una concepción mecanicista, el hombre se mueve por lo que los atrae (pasiones) y se aleja de aquello que le desagradan (dolores) (Collingwood 2006). Hobbes va a sostener entonces que;

“De la igualdad procede la desconfianza. De esta igualdad, en cuanto a la capacidad, se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación, y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (Hobbes, 1997: 128).

En lo que Thomas Hobbes llama ‘igualdad de capacidades’, el hombre, para poder protegerse, necesitará un contrato con una organización política. Los hombres tendrán que otorgarles los derechos al poder soberano para que este último pueda mantener la paz y la armonía social. Acá la confianza social es posible en la medida en que los hombres, en su estado de naturaleza, aceptan el riesgo de fijar un contrato social con un poder absoluto, una estructura artificial como él lo denomina: el Leviatán.

John Locke (1996), contrario a Hobbes, cree que el hombre es sociable por naturaleza. Es decir, cree que los seres humanos, siendo dueños de su propia persona, pueden, en el estado de naturaleza, mantener los vínculos sociales. Como lo sostiene en su libro *Ensayos para un Tratado Civil*, el hombre es una criatura de Dios y nadie tiene derecho de quitarle la vida. Igualmente, si Dios manda que el hombre trabaje, significa que tiene derecho a la libertad de hacerlo, siendo legítimo que le pertenece lo que saque de la naturaleza. Pero, igualmente, como sostiene Locke, con “*el descubrimiento del dinero, [se] dio la ocasión de seguir adquiriendo sus valores y aumentando sus adquisiciones*”. (Locke 1996), lo cual implica que no había límite natural para la acumulación y, por lo tanto, la desigualdad se introduce al estado de naturaleza. Sobre esta *concepción teológica del hombre en su estado natural*, se hace necesario un contrato social para que los hombres, siendo criatura de Dios, puedan transformar sus derechos naturales en derechos civiles.

El compromiso de los hombres libres es que cumplan con sus obligaciones y deberes y acepten estar gobernados por una autoridad legítima (con el consentimiento de los gobernados), que posea el derecho a castigar y juzgar a aquellos que no cumplen con los derechos e intereses de los miembros de la comunidad o que violan el derecho a la vida, a la libertad o a la propiedad. Este rango, da libertad para poder actuar como miembro de la sociedad a través de un contrato⁵.

⁵ Cabe recalcar que los filósofos de la Ilustración Francesa “estuvieron considerablemente influidos por Locke [...] Estaban convencidos de que la vida adecuada es la que lleva a los fenómenos mismos y permite aprender por observación sus leyes y sus causas. Entendieron que es un error suponer la existencia de un método ideal, deductivo de la matemática, aplicable a todas las ramas del estudio” (Copleston 2007; 25). Esto último se ve reflejado por ejemplo en Jean Jacques Rousseau, en donde la confianza podría interpretarse a partir de dos conceptos; “*el de la conservación (amour de soi) y el de solidaridad (pitié)*. Ambos son principios naturales en el sentido de originarios y, como tales, son «principios anteriores a la razón». La sociabilidad, en cambio, no es un principio originario, sino ya un producto de la razón. Es decir, es la exigencia innata de perfectibilité la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse la necesidad de un contrato social equitativo que le procure las ventajas de la cooperación social, aunque conservándole sus actuales ventajas. Por lo mismo, serán siempre los dos principios originarios —los que «formulan todas las reglas del derecho natural»— quienes marquen los objetivos y las condiciones del contrato social, pero ahora en tanto que «reglas que la razón se verá obligada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza»” (Rousseau en Carracedo 2000: 245).

David Hume por su parte, demostrará a través de un método experimental (inductivo) *“los hechos por las cuales se deriva en última instancia la aprobación o la censura de la conducta humana”* (Hume, 2003: 35) e identificará, así, en el comportamiento humano los atributos o las cualidades por las cuales los hombres dirigen sus acciones de una determinada manera. Así, para Hume, las pasiones vendrían a subordinar a la razón ya que las pasiones son la causas que motivan a la acción humana, sin embargo, el autor sostendrá que la aprobación moral necesita algo que vaya más allá *“de su correspondencia inmediata con alguna pasión, sino con la mediación de algún artificio, que se origina en las circunstancias y necesidades de la humanidad y que se convierte en nosotros, como en una segunda naturaleza, a causa de la educación y el proceso civilizador* (González 2008: 99).

En tal sentido, para Hume la confianza social no puede sostenerse únicamente sobre la base de las disposiciones o cualidades psicológicas que tienen los individuos en su naturaleza humana, para juzgar, aprobar o rechazar a la conducta del otro, sino que se requiere también de una estructura artificial que permita adecuarse al contexto civilizatorio, a través de la educación y colocando normas y reglas, para mantener un orden social. *“Hume va a ofrecer una teoría naturalista del deber o la obligación, según la cual ésta se origina mediante un artificio que combina, de manera peculiar, interés y sentimiento”* (González 2008: 103). Se necesita, así, de convenciones (origen artificial y no de la naturaleza) para ordenar a aquellas acciones viciosas o egoístas que vendrían obstaculizando al progreso social y cultural característico de una época.

b) *Hacia una 'ética '(meta) normativa' de la confianza:*

Immanuel Kant utiliza una metodología lógico-trascendental para fundamentar en el terreno de la moral la posibilidad de garantizar un orden social. Para el autor, debe haber algo más allá que trascienda nuestros deseos empíricamente limitados (Smith 1989). Por ello, a diferencia de la tradición empirista, que señala que en el terreno de la moral las cualidades naturales intrínsecas en los hombres subordinaban a la razón (como por ejemplo: las pasiones en David Hume), acá más bien es la razón *“la que determina por sí sola la voluntad de aquel en el que las representaciones concurren con otros móviles (que son inclinaciones sensibles) [...] y es la determinación de la razón sobre aquellas facultades apetitivas la que toma, de esta manera, forma de imperativos”* (Aubenque 2010: 272).

Para el filósofo de Königsberg los imperativos son *“fórmulas que expresan la relación de las leyes objetivas del querer general con la imperfección subjetiva, son necesarias objetivamente pero subjetivamente contingentes”* (Kant 2007: 29). Todos los imperativos incluyen el deber ser pero, a diferencia del imperativo hipotético (habilidad, moral y prudencia) que se centra en aquellas acciones que se conciben como buenas para conseguir cierto fin, el imperativo categórico es el que logrará ordenar a aquella imperfección subjetiva, es decir, lo contingente. El imperativo categórico expresa ya no una acción que requiere de la elección de los medios para lograr un fin, sino más bien una acción que es objetivamente necesaria en sí misma: un fin en sí mismo.

Esto permite que nuestras acciones deban adecuarse a una ley moral universal y necesaria para solucionar el problema del orden en un mundo en la que las acciones humanas son contingentes y sólo buscan su propia felicidad. Para Kant, todas aquellas reglas que nos mandan a hacer esto o lo otro en vistas de algún fin que se suponen deseables no pueden ser considerados como leyes morales, ya

que siendo fruto de la experiencia, no encierran necesidad ni universalidad alguna (Bredlow 2010). Más bien, la universalidad y la necesidad están en los principios prácticos, como condición de posibilidad, para que los hombres puedan actuar por su voluntad propia y como individuos autónomos:

“Principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad que tiene varias reglas prácticas. Son subjetivos cuando la condición es considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad; objetivos o leyes prácticas cuando la condición se reconoce como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional.” (Kant, 2007: 29).

Haciendo de los valores algo universal y necesario para todos los hombres que hacen uso de su razón, se obliga a los miembros de la comunidad moral a respetarse mutuamente ya que las acciones quedan condicionadas a la ley moral. Siguiendo a Adam Seligman (1997) para Kant, el deber perfecto es lo que une a los miembros de una comunidad moral y es lo que produce el mutuo respeto entre los miembros de esta. Por lo tanto, la confianza para Kant no se encontraría en los sentimientos o en las cualidades de los comportamientos humanos, sino más bien en los valores absolutos que obligan y orientan a los hombres, a través de su propia razón, a respetar y a mantener sus promesas en una comunidad ideal, para proteger la dignidad de los miembros de la humanidad:

“La sustentación de la dignidad de cada uno de los miembros de la humanidad constituye el aporte más específico de la reflexión kantiana. El respeto que yo tengo por otro o que otro puede exigir de mí es el reconocimiento de la dignidad en los demás hombres [...] la humanidad es, en sí misma, una dignidad porque el hombre no puede ser tratado por nadie como un mero medio, sino que debe ser

tratado siempre y al mismo tiempo como un fin." (Papachini, 2003, p. 232).

Con el imperativo categórico habría un reconocimiento, por parte de los hombres, de un contrato que articula la voluntad común, principalmente porque si los ciudadanos libres orientan sus acciones a través de este imperativo, tendrían el derecho de juzgar y reflexionar sobre la legitimidad del orden político-jurídico establecido. Una vez que se llega a un consenso social entre los miembros de la comunidad, resulta necesario que los ciudadanos cumplan con la ley que ha sido legitimada. Sólo así se hace posible mantener una armonía ideal, ya que los hombres están en su obligación de obedecer a una ley moral para respetar la dignidad de los hombres, *"a diferencia de los demás seres vivientes que obedecen pasivamente a las leyes del instinto"* (Papachini, 2003, p. 231).

Pero, para que esta comunidad ética pueda mantenerse en el tiempo, se requiere de un contrato social con el poder soberano y con el orden jurídico para, así, poder sostener aquella armonía ideal que acabamos de mencionar. Acá, el contrato para Kant - a diferencia del contractualismo de Locke que tendría una base natural para la sociabilidad - vendría siendo un principio procedimental de legitimación. *"Significa el criterio para juzgar la legitimidad [...] al reflexionar acerca de sí, un pueblo (una voluntad común) estaría de acuerdo en imponerse a sí mismo una ley tal"* (Kant en De Zan 2005; 7).

La voluntad común tiene, entonces, el derecho de juzgar la legitimidad hacia aquel orden político-jurídico y de reflexionar si, efectivamente, aquella ley que se pretende aplicar es viable para los miembros de la comunidad. Una vez que se llega a un consenso social entre los miembros de la comunidad, resulta necesario que los ciudadanos cumplan con la ley que ha sido aceptada, de lo contrario, se deben aplicar sanciones hacia todos aquellos hombres que buscan sus propios fines y que irían en contra de la voluntad común. Así, la confianza en el orden

jurídico- político depende de que estos se ajusten a la voluntad común, es decir, al derecho de los ciudadanos de poder juzgar aquella ley que pretende ser aplicada, para poder determinar si efectivamente es viable para garantizar la estabilidad y el respeto de la comunidad.

Georg Wilhem Fridrich Hegel, por su parte, sostendrá que se requiere de una obligación moral para mantener el orden social, lo cual sería posible a través de aquellas estructuras supra-personales y ominabarcadoras del ser, ancladas en la totalidad social (Horkheimer 1931). La obligación no puede quedar en el puro formalismo, producto de una reflexión puramente formal del individuo autónomo. Más bien, ella debe tomar en cuenta a aquellas circunstancias sociales y culturales que en su proceso de devenir histórico, vienen a configurar la obligación moral a través de la unión entre las voluntades particulares con la voluntad universal. La moralidad no es, entonces, producto de un individuo autónomo, como en Kant (Smith 1989), sino que, más bien, está situada en la estructura objetiva de las normas;

“Pero el Espíritu es, en sí, objetivo y real no sólo en cuanto a la necesidad y como reino del fenómeno; sino como idealidad del mismo, como su interioridad. Así, esta universalidad sustancial es objeto y fin para sí misma y aquella necesidad se da igualmente en la forma de la libertad.” (Hegel 2009, p. 217).

Para Hegel, el hombre goza de auto-sentimientos y tiene deseos particulares materiales. Pero cuando el hombre se eleva a una auto-conciencia universal es porque desea también el reconocimiento del otro, el deseo de los hombres. El deseo, como en Hobbes o Locke, no significa únicamente bienes naturales u objetivamente deseables, sino más bien del deseo de cosas no naturales para el bien de uno mismo y del otro. Como sostiene Smith (1986) el deseo de tener otro deseo, a través de la interacción con el otro, permite la aprobación del este último

para poder ganar respecto, siendo la marca distintiva del racionalismo humano el deseo de reconocimiento (Smith 120) y, sólo así, reconociendo al otro, puesto que el hombre consciente de su propia libertad es capaz de respetar a los demás miembros de la comunidad.

Por lo tanto, la vida ética y el orden social son posibles a través del reconocimiento del otro, que en su desarrollo histórico va desplegando una cultura común, a través de la confluencia de tres esferas: la familia, la sociedad civil y el Estado. *“La familia es vista como una institución ética arraigada en la naturaleza, en la inmediatez, cuyo vínculo es el sentimiento (amor, confianza), en cuyo interior por tanto no impera el derecho [...] la familia es la afirmación incondicional e inmediata de la individualidad subjetiva, gracias a la cual ésta pasa a la sociedad civil.”* (Amengual 1988: 102). Esta última, la sociedad civil, significa que los individuos forman una organización económica para satisfacer sus necesidades a través del contrato; *“es por una parte el ámbito de afirmación del individuo en la búsqueda de la satisfacción de sus fines particulares, que a su vez se realizan en la medida y por la mediación de que otros realicen los suyos”* (Amengual 1988: 103). Pero, como tercera fase, es el Estado quien representa la unidad de lo universal y lo particular, como sustancia ética autoconsciente;

“Es la realidad de la Idea Ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y cómo lo sabe (...) posee conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembro del Estado” (Hegel 2009: 211).

Como mencionamos al principio, la obligación moral y el cumplimiento de las obligaciones y deberes es posible a través de la unión entre las voluntades particulares con la voluntad universal, siendo el Estado, con sus arreglos formales, quien les garantiza a los miembros de la comunidad sus libertades morales y sociales. Por ende, el reconocimiento de las personas hacia el otro implica también un reconocimiento hacia el Estado, como aquella substancia ética que produce confianza social en la medida en que respeta las libertades y las voluntades racionales de los hombres. La confianza se sostiene, entonces, sobre aquella estructura política y sobre sus circunstancias sociales y culturales que vienen a configurar a las acciones humanas.

II - PRESUPUESTOS TEÓRICOS DEL PRAGMATISMO FORMAL HABERMASIANO RELATIVOS A LA IDEA DE VERDAD PARA LOS ACTOS DE CONFIANZA.

Hemos podido ver de qué manera la 'confides' transita implícitamente de un periodo a otro a través de una exigencia ética que va desde un logos, que abre las condiciones para dirigir aquella incertidumbre sobre lo que es" (Günnel 141; 1987) hasta una 'ratio' subjetivada, que "*gana capacidad de reflexión como capacidad en el mundo*" (Luhmann 1992: 4) para confiar o desconfiar en la otra parte. En la modernidad, en otras palabras, pareciera que '*la ratio*' cada vez más individualizada estaría configurando a la 'fides' ya que el sujeto "*debe preguntarse a sí mismo si el otro está de acuerdo o no con mi conducta*" (Luhmann 2007) a través de una exigencia ética que va desde los sentimientos morales hasta una fundamentación deontológica o meta-normativa para la confianza. En consecuencia, en la modernidad aquello que llamamos en el apartado anterior como 'ética naturalista o meta-normativa de la confianza', será posible porque el principio explicativo será el sujeto (Moreno 2008).

Este rastreo nos permite abrir una primera puerta de entrada para analizar los presupuestos éticos implícitos en el pragmatismo formal no sólo para someter a crítica a la filosofía de la conciencia sino, también, para reconsiderarlos a través de un giro pragmático-lingüístico, bajo un razonamiento trascendental. En otras palabras, veremos de qué manera esta configuración 'ética de la confianza' basada en un razonamiento idealista, teleológico, racional y empirista anteriormente señalado, se puede conectar con el problema de la verdad en J. Habermas a través de un giro pragmático lingüístico universal.

Para llegar a ello, es importante señalar que la propuesta habermasiana parte del hecho de que todo conocimiento objetivo que vivenciamos en el mundo de nuestra experiencia, tiene un componente lingüístico de origen social que se reproduce en nuestros actos de habla (Sanz & Nicolás 1997). Dicho componente social es, en

otras palabras, un *a priori del lenguaje* como condición constitutiva de toda comprensión sobre nuestro conocimiento objetivo (Heidegger 1979; Gadamer 1996). Es un lenguaje originario que se actualiza en la comunicación entre los participantes cuando estos justifican verdades sobre nuestro mundo fáctico, en nuestra comunidad lingüística (Habermas 2011). Sobre este marco, el mundo de la vida queda, entonces, estructurado lingüísticamente, conformando a su vez el contexto y la fuente de los contenidos de comunicación de un mundo objetivo que construyen los participantes cuando se refieren, lingüísticamente, a algo en el mundo (Habermas 2011).

Esta propuesta filosófica nos hace ver, entonces, que ‘la verdad’ no dependería de una mera correspondencia de las palabras con las cosas, como señala Crátilo en Platón, ya que ello implicaría que el lenguaje sea, únicamente, un medio que busca representar hechos u objetos para validar verdades absolutas. Aquí el problema reside en que la verdad no tiene que ver con el mero descubrimiento de hechos, ya que la realidad, es decir, la totalidad de los objetos de las descripciones posibles (Habermas 2011) quedaría separada de nuestro horizonte existencial de la experiencia que reproducimos, a través del lenguaje, en el mundo de la vida. Siguiendo a Husserl, ello implica que la pregunta filosófica del “qué es” olvide el acto del decir, ya que no se toma en cuenta el sentido de nuestras vivencias (Husserl 2009). No existiría la posibilidad de conectar la idea de la verdad con los procesos sociales reales o con las orientaciones recíprocas que son compartidas, objetivadas y simbolizadas hacia la intensión de la acción (Horkheimer 2004; Habermas 1994).

Para poder analizar los presupuestos teóricos del pragmatismo formal habermasiano relativos a la idea de verdad para los actos de confianza, debemos rastrear en la tradición filosófica aquellos argumentos que fundamentan el programa filosófico de la teoría intersubjetiva o consensual de la verdad. Dichas referencias deben ser buscadas en las reflexiones filosóficas que tenían como

pretensión transformar al enfoque de la filosofía de la conciencia del siglo XVII, XVIII, XIX y parte del siglo XX.

Si vinculamos este giro con el problema de la confianza resulta relevante, entonces, poder observar cómo dicha noción se puede vincular con la idea de la verdad. Si aceptamos el supuesto de que en Habermas no habría la posibilidad de confiar o desconfiar, por medio de razones justificatorias, sin una determinación pragmática del lenguaje que condiciona nuestro mundo; debemos adentrarnos en las corrientes filosóficas que tratan dicho problema. De lo contrario, ¿cómo se puede aceptar la idea de un pragmatismo formal universal que condicione toda posibilidad de consensuar sobre las verdades en el mundo?

En primer lugar, comenzaremos con las propuestas planteadas por el pragmatismo americano. Este movimiento filosófico, nacido en los Estados Unidos, hará una dura crítica hacia la filosofía de la conciencia. Para ellos, se deberá sustituir el papel fundante de la conciencia por el de la acción, superando al 'yo' pensante que duda y que confirma su existencia como sujeto (Joas 1998). Es decir, se sustituye a la razón como certeza de la conciencia (Descartes 2006), como forma de justificar verdades, para dar cuenta de que es *la acción*, en la praxis - a través de lo útil - lo que determina la validez de los enunciados sobre las descripciones del mundo, en el mundo. En consecuencia, para esta corriente filosófica, las verdades siempre se pueden asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar en la praxis (Peirce 1992a), por medio de la acción entre los hombres, en situaciones concretas (Rorty 2007).

En segundo lugar, nos adentraremos en la filosofía hermenéutica continental y en la filosofía analítica, ya que para J. Habermas, "*la elaboración crítica del planteamiento hermenéutico hasta llegar a una pragmática formal no hubiese sido posible sin la recepción de ideas y estímulos procedentes de la tradición analítica*" (Habermas 2011: 66). Por un lado, las teorías hermenéuticas de la verdad nos

podrán dar cuenta de la importancia de aquellas estructuras pre-lingüísticas fundamentadas en las tradiciones, que son compartidas hacia la intención de la acción de los participantes en sus actos de habla (Habermas 2011). Ello porque *“la verdad ocurre como respuesta de las prácticas culturales que nos orientan a través del lenguaje que comprendemos”* (Weinsheimer 1985: 258).

Por otro lado, porque la filosofía analítica – especialmente en el pragmatismo lingüístico - resulta de suma importancia ya que ella *“estudia [no solo] la forma y estructura lógica de las expresiones lingüísticas, sino también su función en el proceso comunicativo, esto es, responder a cuestiones sobre la finalidad, los propósitos o las intenciones de quien emplea un determinado discurso, su interacción con las intenciones, creencias del oyente, etcétera”* (Acero & Bustos 1989: 23), buscaremos a través de la filosofía analítica los problemas ligados al uso del lenguaje (Bentolila 1988) en su vínculo con el problema de la confianza.

Haciendo revisión de los antecedentes mencionados, tendremos los elementos suficientes como para acercarnos al supuesto de que *existe una especie de “confianza verdadera” que ofrece el lenguaje y que está siempre implícita en nuestras prácticas argumentativas, por medio de las pretensiones de validez relativas a la verdad*. Podremos interpretar cómo la confianza se construye en la medida en que reclamamos verdades para nuestros enunciados sobre cosas y acontecimientos en el mundo objetivo (Habermas 2011). Cabe aclarar que la revisión de antecedentes que haremos, a continuación, será vinculado, de todas formas con el problema de la confianza, de tal forma de poder visualizar de mejor manera cómo, en estas argumentaciones filosóficas, se podría interpretar un problema de (des) confianza.

2.- Filosofía de la acción: el pragmatismo americano y una ética útil de la confianza.

Cabe preguntarnos qué vínculo tiene la descripción de este capítulo para efectos de nuestra investigación. Es decir, cuál es la conexión que existe entre los postulados de la corriente pragmatista americana con la teoría consensual de la verdad habermasiana, como referente para analizar el problema de la confianza. Pues, en su vínculo con el problema de la verdad, podríamos decir que éste se produce cuando se sostiene que el conocimiento objetivo se valida en el mundo de nuestra experiencia, para la solución de los problemas vitales, ya que con el pragmatismo americano encontramos que *“el mundo de la vida intersubjetivamente compartido es el lugar de una práctica cooperativa y comunicativa cotidiana para solventar los problemas que se producen en el trato práctico”* (Habermas 2011: 164). Si bien en el pragmatismo, como veremos más adelante, no existe una especie de entendimiento racional de las normas como universalmente válidas y condición para justificar verdades en las acciones humanas (Habermas 2000), por lo menos sí se acepta la idea de que las verdades se justifican en la praxis, en la solución de problemas vitales (Rorty 2007).

Para poder responder a nuestros objetivos de la investigación en torno a la idea de la confianza, tenemos entonces que adentrarnos en la lógica del pragmatismo americano para entender, a modo general, cuáles son sus fundamentos en torno a la idea de la verdad. En primer lugar, nos centraremos en la crítica que hace el pragmatismo americano hacia la filosofía de la conciencia. En segundo lugar, nos enfocaremos en cómo el pragmatismo americano entiende la idea de la acción como lo útil, como condición para justificar verdades en el mundo y así poder visualizar cómo se construye la confianza a través de nuestras creencias subjetivas. En tercer lugar, expondremos el papel que debe jugar la ciencia para la validación de verdades, es decir, cómo se construyen verdades firmes y objetivas frente a las creencias subjetivas y contingentes de los hombres. Sobre éste último

punto veremos cómo la confianza en verdades objetivas se vincula con aquellas creencias subjetivas de los hombres en la sociedad. Este ejercicio sobre cómo dicha corriente soluciona un problema de confianza es de suma importancia, pues nos permitirá ir afinando nuestro análisis cuando nos adentremos en la teoría consensual de la verdad habermasiana.

2.1.- Giro pragmático y la filosofía de la acción.

El pragmatismo americano, conocido en sus principios como el “Club Metafísico de Cambridge”, dará pie a un espacio de discusión y reflexión, a lo largo de varios años, en torno a los problemas metafísicos de la tradición filosófica en el continente americano. Nacerá, en otras palabras, “*como resultado de la cooperación intelectual en el seno de una comunidad de dialogantes*” (Thayer en Tudela 2007: 40), que estaban muy familiarizados con la tradición filosófica continental para, así, cuestionar a las preguntas metafísicas, ver cuál debe ser función de la ciencia y su compromiso ético hacia el hombre (Tudela 2007). Sus principales exponentes, Charles Peirce, James William y John Dewey, además hacer público en el continente americano las ideas de los pensadores clásicos, también se dieron la gran tarea de plantear en sus reflexiones nuevos elementos teóricos y conceptuales, en torno a la idea de la verdad, en su vínculo con la experiencia y la acción.

En general, el pragmatismo americano concuerda con las argumentaciones del proyecto habermasiano, en cuanto a que la misión del filósofo no es la de preocuparse por los problemas de índole meramente metafísico, sino más bien, la de centrarse en los problemas humanos que vivencian los hombres en la vida práctica. Es decir, toda doctrina filosófica que se mantenga en un plano meramente teórico y que se aleje de las preocupaciones y afanes de la vida cotidiana, no hace más que excluir la importancia de la acción y su estrecha relación con la experiencia humana (Bernstein 1992). Ello porque los aspectos

teóricos y prácticos son dependientes el uno del otro y, en consecuencia, los problemas filosóficos y de los hombres deben estar siempre conectados, siendo tarea de la filosofía ser responsable de que dicha conexión se haga posible (Dewey 1952). Sólo así la filosofía puede obtener un lugar privilegiado en el mundo, poniendo a disposición de la sociedad el conocimiento intelectual que la tradición filosófica tanto resguardaba en su reflexión por responder a preguntas meramente abstractas.

En torno a la idea de la verdad, la pregunta de cómo las descripciones que se hacen acerca del mundo pueden ser verdaderas o falsas no dependería, como veremos más adelante, de una mera correspondencia de los hechos con la realidad, sino más bien de cómo aquellas proposiciones tienen una conexión intrínseca con la experiencia humana para considerar verdades cuándo éstas últimas son útiles. Y es precisamente cuando esta corriente se plantea la pregunta “*¿útil para qué? [pues] el pragmatismo responde a la pregunta útiles para crear un futuro mejor*” (Rorty 1997: 14). El pragmatismo americano mantiene un compromiso ético, “*adoptando una cierta postura o actitud normativa y tomando una afirmación por verdadero para comprometerse con ella*” (Brandon 2011; 421); para mejorar las condiciones de vida de la sociedad que vivenciaba el continente americano en aquella época⁶.

⁶ Este compromiso filosófico en la sociedad proviene precisamente del contexto que vivencia esta corriente en el continente norteamericano. “*En aquel tiempo, los Estados Unidos estaban pasando un rápida fase de industrialización y urbanización. La afluencia de inmigrantes era enorme, y la mayor parte de ellos provenía de bases culturales muy distintas a la tradición protestante. La disolución de la estructura de los Estados Unidos fuertemente descentralizada política y económicamente, junto con los cambios económicos del momento proporcionaron la base para una profunda modificación de la estructura de clases de la sociedad americana*” (Joas 1998; 35). El objetivo será entonces la de “*preservar, bajo nuevas condiciones de las grandes sociedades capitalistas y del estado central, los ideales democráticos del autogobierno de las comunidades locales*” (Joas 1998; 36).

Estas explicaciones antes señaladas no hacen más que fundamentar la idea de que existiría una especie de realismo pluralista (James 2004; Haack 2012) que pone en duda al monismo, al no considerar este último “*lo pluriverso de la experiencia pura [...] la observación del juego entre el instinto y la inteligencia*” (Orozco 2003; 43). El monismo no estaría considerando a las verdades como producto de la elección de la inteligencia y del instinto humano (James 2004). No toma en cuenta al mundo como diverso, ni menos a sus verdades como plurales; no se toma en cuenta a “*las verdades concretas en plural [que], necesitan ser reconocidas solo cuando su reconocimiento es conveniente*” (James 2000: 190). Más bien existiría una representación de los fenómenos para validar verdades absolutas, fundamentando la idea de una mera correspondencia de las verdades con la realidad, sin tomar en cuenta a las razones útiles subjetivas como condición para justificar verdades en un mundo contingente. El monismo sería, en otras palabras parecido a un universo rígido, en el cual todo es fijo y dogmático, mientras que el pluralismo da pie a la contingencia, a lo nuevo y a la libertad (James 2000, 2004, 2012).

2.2.- La verdad en lo útil a través de la acción para construcción de confianza.

Como lo hemos venido presentando, la corriente pragmatista del continente americano no acepta la idea de que la filosofía se pregunte por la búsqueda de aquellos principios dogmáticos o ideas definitivas que se puedan encontrar a través de los fundamentos firmes de la razón (Ayer 1968; Joas 1998). Es decir, aquel paradigma de la filosofía moderna, cuyos planteamientos se fundamentaban en la idea de que todo conocimiento verdadero o garante de certeza era posible a través de aquel sujeto pensante que representaba y reconocía objetos del mundo exterior por medio de la razón, queda, de cierta manera, cuestionado. Ello porque para el pragmatismo americano:

“La verdad no consiste en la conformidad o en la correspondencia con un arquetipo externamente fijo, sino que es, más bien, un proceso de formación [...] La verdad no es algo que esté en el cielo independiente del hombre, como algo misterioso e incomprensible, es más bien una realidad empírica que tienen todos los hombres [...] Si se quiere encontrar [la verdad] significa buscarla a través de la experiencia observando cómo se vivencian las cosas como son” (Riley 1959; 297).

El pragmatismo americano fundamentará, entonces, sus argumentos en los postulados del empirismo, en cuanto a que son las experiencias las que nos permiten evidenciar si una proposición es verdadera o falsa. A ello se le agrega otro componente que configura la idea de la verdad y es el énfasis al *“acto de llamar algo verdadero más que en la descripción del contenido que se asocia con lo que se llama verdadero”* (Brandon 2011; 421). Lo verdadero no sería, simplemente, el hecho de describir el contenido de los objetos que experimentamos en la realidad ya que, como sostiene Popper (1980), se tendría igualmente que recurrir a una ley o a un principio que determine lo que debe ser considerado verdadero o falso.

Más bien, la pregunta por cuál es el mejor modo de representar la esencia de las cosas (Heidegger 2012) depende del modo en que se describe la realidad en su vínculo con la praxis (James 2004); todo depende de que las preguntas filosóficas giren en torno a la idea de que las experiencias evidencien si una proposición es verdadera o falsa, siempre y cuando se incluya también en ella su importancia práctica para nosotros (James 2000, 2012). En síntesis, la verdad depende de las *“descripciones menos útiles y más útiles del mundo”* (Rorty en Di Gregori & Hebrard 2009: 96 567) y lo útil es entonces el foco central para determinar si las descripciones que hacemos acerca la realidad son verdaderas o falsas.

Con lo anteriormente señalado, podemos identificar dos formas de observar el problema de la confianza cuando el hombre se enfrenta a las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas acerca del mundo o, más bien, desde el pragmatismo americano, es posible dar cuenta de cómo la confianza emerge cuando se justifican proposiciones útiles (verdaderas) acerca del mundo. En la primera, la pregunta por la confianza en su vínculo con la idea de la verdad reside en que ésta última solo puede ser aceptada *cuando tenemos razones para creer en ellas* (Faulkner 2011). Es decir, la confianza se valida cuando logramos *saber*, a través de la experiencia, que existen verdades en las cuales podemos creer o no creer, y ello lo sabemos en la medida en que nos enfrentamos a situaciones contingentes en las cuales los hombres deben solucionar sus problemas prácticos frente a la duda que, constantemente, se encuentra presente en sus vivencias.

La segunda forma de construir confianza tiene que ver con las verdades epistémicas. Esto es, si por un lado las verdades solo se justifican por la voluntad de creer (James 1980, 2000, 2012) o por las buenas razones para creer en ella (Faulkner 2011), entonces, ¿qué pasa con aquellas verdades objetivas que son transmitidas por el conocimiento racional de la ciencia? Este punto lo abordaremos en la segunda parte, pero podemos anticiparnos y sostener el supuesto de que, para el pragmatismo americano, principalmente para Peirce, la ciencia cumplirá con su función de construir creencias verdaderas firmes frente a las distintas verdades subjetivas y contingentes que el hombre puede tomar para confiar en sus situaciones concretas.

Volviendo al primer postulado, el pragmatismo americano partiría de la idea de que las creencias pueden ser a veces ciertas pero no útiles, o viceversa, útiles pero no verdaderas (James 1980). Con este argumento, James no hace más que afirmar el hecho de que la verdad solo funciona si sirve en la vida práctica, cuando sabemos que vivimos en un mundo en la cual la diversidad de realidades pueden ser útiles o perjudiciales; por eso las verdades no son un fin en sí mismo sino solo

un medio para satisfacer nuestras necesidades vitales (James 1980). En la medida en que “*la verdad sólo es provechosa [como medio] en forma de creencia*” (Haack 2001: 34), el hombre se mueve por su voluntad de creer o no creer en verdades (James 2012). Este planteamiento implica que los hombres tengan que “*interpretar las consecuencias de una creencia de tal modo que no solo incluya las consecuencias de la verdad de la proposición creída, sino también las consecuencias de la persona que la cree*” (Haack 2001: 31). El hombre cree en las verdades acerca del mundo siempre y cuando éstas sean aptas para solucionar sus problemas vitales;

“¡Lo que nos sea mejor creer! Esto suena muy parecido a una definición de la verdad. Se aproxima mucho a decir: lo que debemos creer, y no creo que ninguno de ustedes encuentre nada de extraño en esta definición. ¿Es que acaso no debemos creer lo que nos resulta mejor creer? [...] lo que nos resulte mejor creer es verdadero a menos que la creencia ocasionalmente entre en conflicto con algún otro beneficio vital” (James, 2000; 99).

Los hombres requieren, entonces, de creencias para poder justificar en sus vivencias sus verdades y por ello “*la voluntad de creer se refiere a la política de la creencia más que en el carácter de verdad*” (Haack 2002: 32). En la medida en que los hombres *saben* que se verán siempre enfrentados a la incertidumbre, evaluando a cada instante las circunstancias que podrían acontecer producto de aquel futuro que no pueden predecir, se requerirá de una política de la creencia para justificar verdades.

Por ello, “*el descubrimiento de la verdad deberá ser reemplazado por la confianza en un mundo construido continuamente a través de conexiones parciales*” (James 2000: 99). No existiría una totalización de las verdades ya que éstas “*llegan a ser construcciones verbales que se almacenan y se hallan disponibles para todos*”

(James 2000: 190). Disponibles, como lo hemos venido reiterando, en la medida en que los hombres *tienen razones para creer en ellas*. Con estos argumentos, el hombre encontraría su fe, no en poderes externos, en los cuales *sus capacidades y deseos* son determinados por una realidad fija y dogmática, sino más bien en lo útil (James 1980), cuando en un mundo inestable lleno de incertezas, construye sus creencias a través de las mismas consecuencias prácticas cuando se enfrenta al mundo (Riley 1959).

En síntesis, el problema de la confianza hacia las verdades de las cosas sobre el mundo se solucionaría a través de las creencias subjetivas que construimos cuando nos damos cuenta que las verdades acerca del mundo se nos hacen útiles para la satisfacción de nuestros deseos frente a la contingencia del mundo en sí. La confianza emerge en su dinámica misma cuando las verdades nos son útiles en las situaciones concretas a las cuales nos enfrenamos.

Pero si las verdades, para el pragmatismo americano, solo se justifican por la voluntad o por las buenas razones –útiles- para creer en ellas, entonces, ¿qué pasa con aquellas verdades objetivas que son transmitidas por el saber epistémico?. En otras palabras, para el pragmatismo americano, ¿cuál es el papel que debe jugar la ciencia para la construcción de las creencias firmes? Si los hombres solo buscan razones prácticas o útiles para creer, entonces ¿qué papel juega el conocimiento objetivo para la construcción de la confianza? Estas preguntas antes formuladas son esenciales para poder interpretar, en su vínculo, a la confianza y el papel del conocimiento objetivo, ya que es mediante los procedimientos científicos de comprobación de ideas acerca del mundo que se establecen las creencias y certezas firmes para poder creer en verdades en el mundo (Peirce 1992a, 1992b).

2.3.- La función de la ciencia en el pragmatismo americano para la construcción de certezas.

El pragmatismo hace referencia al *principio y método del razonamiento correcto* como forma de justificar la lógica de la abducción (Peirce 1998b). Este razonamiento buscaba aclarar no sólo el sentido de los problemas metafísicos en torno a la idea de la verdad sino también incorporar en el razonamiento científico la posibilidad de descubrir el significado de los conceptos en la realidad, mediante premisas inferenciales en su vínculo con la praxis. Es decir, Peirce, por un lado buscaba resolver aquellas preguntas metafísicas y, por otro lado, dar cuenta de que las explicaciones del saber científico debían ser capaces de “*definir con precisión todos los fenómenos experimentales, ateniéndose a descubrir en sus consecuencias prácticas sus verdades*” (Peirce 1998b). Esa argumentación es de suma relevancia puesto que, como veremos más adelante, los enunciados descriptivos sobre el mundo, que suponemos como verdades, se justifican por un razonamiento inferencial en su vínculo con la praxis;

“(1) La inferencia en la indagación es un proceso controlado o guiado por propósitos en los cuales asociamos signos con otros signos (interpretantes); (2) en este proceso de inferencia el interpretante tiene, con su objeto, una relación similar a aquella que el signo original tenía respecto de ese mismo objeto; (3) los interpretantes determinados en el proceso de inferencia pueden concebirse en la indagación como signos que producen nuevos interpretantes; (4) los interpretantes pueden concebirse también como esquemas de acción mediante los cuales es posible el testeo experimental; (5) si en el testeo de una hipótesis la realidad se comporta de acuerdo a las expectativas previstas en el diseño experimental, entonces puede decirse que la hipótesis tiene ciertas consecuencias; (6) si la hipótesis tiene consecuencias experimentales, entonces puede

decirse que dicha hipótesis representa de algún modo un patrón activo de la naturaleza.” (Vallejos 1999: 19).

Para Peirce (1992b) la ciencia sería, entonces, un proceso o un camino para investigar verdades a través de leyes inferenciales que permiten observar las conexiones entre los signos y su objeto; fundamenta, así, el impulso, la pasión o el deseo del investigador de descubrir verdades que deben ser útiles para poder construir creencias firmes en un mundo (Peirce 1992a, 1992b). Si para James son las *consecuencias subjetivas prácticas* las que determinan la voluntad de creer en las verdades, por parte de los hombres, para Peirce las verdades son proposiciones que se construyen a través de los signos y que son puestos a prueba por la comunidad científica para determinar si éstas son o no funcionales, para guiar las acciones en la realidad;

“El problema es cómo sabemos que este signo general es operativo en la realidad. Peirce respondería a esta pregunta diciendo que sabemos esto porque podemos derivar, a partir de este signo general, un interpretante experimental, un esquema de acción, que nos permita actuar sobre la realidad, obteniendo algunos resultados que corresponderán a instanciaciones de esa proposición general” (Vallejos 1999: 19).

La verdad de las proposiciones que busca la ciencia no sería posible de demostrar por medio de principios absolutos, sino que ésta debe ser puesta a la crítica y revisión de la comunidad científica para deliberar entre ellos si pueden *las verdades ser consideradas como guías para la acción en la sociedad*. El conocimiento organizado (Peirce 1992b) debe centrarse, entonces, en el descubrimiento de aquellas verdades empíricas que configuran las creencias de los hombres, deliberando en sus demostraciones *“la [posible] aprobación de una afirmación [que tenga] sentido de adoptarla como guía para la acción y ésta a su*

vez [se entienda] a partir del papel que la afirmación aprobada desempeña en las inferencias prácticas” (Brandon 2011: 421).

El conocimiento se valida a través de sus inferencias prácticas, a través del ensayo y error en la comunidad científica, como condición para determinar verdades que puedan estar al servicio de los hombres en sus situaciones concretas de la vida cotidiana. *“El pragmatista sabe que el conocimiento es una actividad humana, llevada a cabo por seres humanos y que, por tanto, siempre puede ser corregido, mejorado y aumentado. El falibilismo no es una táctica, sino que es más bien un resultado del método científico ganado históricamente”* (Nubiola 2001: 4). El falibilismo se coloca, entonces, como un eje central para fundamentar la idea de que la lógica científica puede errar cuando obtiene conocimiento objetivo ya que, los seres humanos, estamos siempre enmarcados *en un proceso activo y dinámico de corrección y adquisición de nuevas creencias* (Peirce 1992b). En este proceso, la incertidumbre orienta a la ciencia a la construcción de creencias verdaderas, teniendo en cuenta que éstas pueden ser corroboradas cuando no son o dejan de ser útiles. Por eso *“la concepción Peirceniana de la investigación científica no es sólo completamente failibilista, sino también completamente social. Cada investigador genuino y de buena fe, contribuye a una vasta empresa en su época, y a lo largo de las generaciones, a poner su obra gratuitamente a disposición de los otros”* (Haack 2001: 27).

Sobre este punto, la forma de construir confianza sobre ideas verdaderas no se justifican por la voluntad de creer (James 2000), sino también por el hecho de que la ciencia, a través de la inferencia práctica, transmite verdades objetivas como condición de posibilidad para construir creencias firmes y estables frente a las distintas creencias subjetivas y contingentes que el hombre considera como útil. Es decir, para que emerja aquella voluntad de creer, - en la medida en que los seres humanos están siempre en un constante proceso activo de corrección y adquisición de nuevas creencias, frente a las constantes dudas que surgen de un

futuro incierto - la ciencia tendrá como objetivo descubrir verdades, que hayan creencias objetivas válidas; así los hombres podrán guiar sus acciones y elegir cuáles de ellas son las que pueden solucionarles sus problemas vitales.

Para Peirce (1992a, 1992b), el razonamiento científico está en posibilitar que las creencias que se construyen sobre el mundo puedan guiar y configurar los deseos de los hombres en su cotidianeidad. Como sostiene el autor, abre las condiciones para que se construyan hábitos que determinen nuestras acciones. Por eso, *“la creencia no nos hace actuar así por así, pero sí nos pone en una condición tal que permite comportarnos de una cierta manera cuando nos enfrentamos a un contexto”* (Peirce 1992a). En síntesis, la ciencia como disciplina, tendría como función investigar de forma deliberada, proposiciones relativas a la idea de la verdad, para la construcción de creencias firmes, más allá de un mero almacenamiento de ideas abstractas independientes de la realidad práctica. Los investigadores deberán cooperar con su intelecto para descubrir verdades que se atengan a los múltiples problemas reales de la vida práctica y, solo así, los hombres estarían confiando en aquel conocimiento científico, poniéndolo a prueba en sus actos, para justificar creencias verdaderas y útiles para la resolución de sus problemas.

3.- La razón como ‘lenguaje originario y existencial’: la hermenéutica filosófica continental y una ‘ética comprensiva’ de la confianza.

Hemos podido observar, en el pragmatismo americano, varios indicios que nos pueden guiar en torno a cuáles son los presupuestos implícitos sobre la idea de la verdad en el pragmatismo formal habermasiano para el estudio sobre la confianza. O, dicho de otra manera, esta corriente de pensamiento nos ha permitido rastrear varios argumentos que son clave para la fundamentación en la teoría intersubjetiva de la verdad y, así, poder justificar en ella la idea de que la confianza no estaría obedeciendo a una mera representación *correcta* con la realidad. Según esta corriente de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las descripciones

que nos hacemos acerca del mundo, para *creer* en verdades, no se justificarían por una correspondencia de los enunciados que confirman hechos, ya que la confianza quedaría reducida a una fundamentación realista, que determina toda posibilidad de cuestionar aquellas 'verdades absolutas' en una relación social.

Si las verdades no pueden ser criticadas y ni puestas a revisión por parte del saber organizado, entonces no habría la posibilidad de construir nuevas creencias sobre las que ya configuran a las vivencias de los hombres (Peirce 1992a). En consecuencia, se reducen las condiciones de posibilidad de que las creencias, en las relaciones sociales, sean modificadas puesto que la justificación de las proposiciones o de los enunciados sobre el mundo se sostendrían sobre la base de leyes fijas y abstractas (Riley 1959).

Sobre lo anteriormente mencionado, podemos sostener que este giro pragmático ataca de forma directa al fundacionalismo o al dualismo cartesiano, que tiene como fundamento *demostrar a la existencia del mundo en virtud de una deducción lógica a partir de principios innatos en el ego* (Descartes 2006). Si el realismo entiende que las proposiciones son verdaderas si copian realidades externas (Joas 1998), pues para el pragmatismo americano, esta copia de las proposiciones verdaderas a partir de las cosas en el mundo, únicamente estaría separando, lo existente 'allá afuera', de las situaciones reales de los hombres. No existiría la posibilidad de conectarlas con las circunstancias de los sujetos de donde se manifiestan los significados y formas de pensamiento (Peirce 1992b) para guiar sus acciones y lograr sus intereses en sus vidas cotidianas.

Esta conexión, entre las proposiciones que representan a la realidad externa y la experiencia subjetiva de los hombres, solo sería posible si se incluye a *lo útil* como un medio que permite justificar verdades. En otras palabras, las certezas objetivas que tenemos acerca del mundo *se confirmarían* cuando ellas son verificadas en la praxis; *cuando aquellas son o no capaces de resolver los problemas de los*

hombres en sus relaciones sociales; cuando las verdades son o no útiles para construir, entre los hombres, hábitos de rutinas que les permitan regular los peligros del mundo. Como consecuencia, para que esto sea posible, el saber organizado deberá llegar a un acuerdo sobre sus descubrimientos, deliberar y ponerlas, así, al servicio de la sociedad. Así, los enunciados considerados como verdaderos se justifican cuando aquellas certezas objetivas que guían a las acciones de los sujetos van más allá del descubrimiento de las verdades abstractas.

El pragmatismo americano guarda, entonces, una destacable relevancia para la teoría consensual de la verdad, al ver en ella la posibilidad de justificar la idea de que los enunciados descriptivos tienen una validez objetiva al remitirse a la praxis. Por lo tanto, las proposiciones son verdaderas cuando *“en nuestro quehacer cotidiano suponemos un mundo de referencias posibles y no de hechos”* (Habermas 2007). Se justifica, entonces, a aquel horizonte de referencias posibles, en donde los sujetos, a través del dialogo, evalúan cuáles son aquellas verdades favorables en sus interacciones sociales ya que *“se contempla al conocimiento como función”* (Habermas 2007) para solucionar sus problemas frente a las situaciones riesgosas en un mundo inestable. En tal sentido, si la confianza nos abre la posibilidad de aceptar la oferta de que “mi otro yo” cumpla con mis expectativas pues, con el pragmatismo, aquello se hace efectivo cuando ambas partes saben que las proposiciones verdaderas funcionan o son útiles en nuestras prácticas contextuales (Rorty 2007).

A pesar de esta importante selección teórica que tiene el pragmatismo formal, debemos partir también del hecho de que la determinación de la confianza en *lo útil*, en la praxis no es suficiente ya que las verdades sólo se estarían justificando en las prácticas contextuales. Como sostiene J. Habermas en su crítica hacia el filósofo Richard Rorty, *“el contextualismo designa un problema que puede producirse solamente cuando hay de por medio una razón encarnada en las*

prácticas lingüísticas. Pero se equivoca cuando, al mismo tiempo, ve al contextualismo como solución a este problema” (Habermas en Rorty 2007: 95). Para J. Habermas las verdades no se miden únicamente por el contexto en la cual las comunidades lingüísticas las justifican ya que, según él, estaríamos cayendo en un relativismo cultural que deja de lado la posibilidad de creer en una razón universal que trascienda a la diversidad de las prácticas. Para cumplir con esta argumentación, no sólo se requiere de aquellas proposiciones verdaderas “*que nos guían hacia una interacción beneficiosa*” (James 2000: 79), sino que también se necesita de elementos pre-teóricos, originarios o existenciales, que configuran dichas verdades.

Como sostiene Alex Honneth (2003), siguiendo a Gadamer, estas condiciones existenciales de la experiencia tienen la capacidad de poder informarnos, en un presente dado, sobre la posibilidad de algún quiebre en nuestras rutinas ya que “*la productividad de esta ‘auténtica experiencia’ consiste en el hecho de que ésta nos informa sobre cualquier error de una universalización categorial con la que conocemos al mundo*” (Honneth 2003; 8). En otras palabras, necesitamos incluir aquellas condiciones existenciales que nos hacen poder comprender la posibilidad de sufrir algo inesperado cuando busco relacionarme con mi otro yo, para aceptar o rechazar una oferta de confianza más allá de orientarse por los contextos.

Para la teoría habermasiana y su concepción sobre la verdad se requiere, de esta manera, de un giro pragmático hermenéutico (Apel 1991; Habermas 2011) para dar cuenta que el proceso de la justificación de una verdad *pueda trascender el contexto siendo, a su vez, operativa en la acción* (Habermas 2011; 254). Para ello, debemos ahora poner el foco en cuáles son “*las condiciones generales y necesarias de la validez de las manifestaciones y de los actos simbólicos en la experiencia intersubjetiva*” (Habermas 1994), lo cual sería posible cuando logramos entender el sentido de los enunciados relativos a la verdad, a través de su interpretación y comprensión de la ‘experiencia auténtica’ a través del lenguaje.

Para cumplir con esta rigurosa tarea en esta segunda parte de la investigación, debemos entonces adentrarnos en la lógica de un pensamiento que se ubica “*en el grupo de los saberes llamados emancipatorios que emergen a partir de la crisis de la razón moderna y del agotamiento de la filosofía de la conciencia*” (Habermas 2011). Nos referiremos, en otras palabras, a la hermenéutica filosófica, que como parte de la filosofía del lenguaje, trata aquellos problemas ligados al uso del lenguaje por medio de la explicación de la estructura del comprender humano - teniendo en cuenta que dicha comprensión opera antes las proposiciones que validamos en el mundo (Habermas 2011). Por tal razón, en esta segunda parte de la investigación, podremos adentrarnos en la importancia de la hermenéutica filosófica para la teoría intersubjetiva de la verdad, lo cual será, por así decir, nuestro nuevo foco de análisis para observar, a través de ella, las condiciones de posibilidad de comprender aquellas estructuras temporales que nos permiten confiar en las referencias del mundo a través del diálogo intersubjetivo.

En primer lugar, nos centraremos en la importancia del lenguaje para la hermenéutica filosófica continental. Veremos que el lenguaje ya no cumplirá con la función mediadora o conductora hacia las proposiciones verdaderas; será más bien el elemento pre-teórico para que podamos no sólo *escuchar cosas unos de otros, sino también escucharnos unos a otros*” (Gadamer 1998: 28). En segundo lugar, centraremos nuestra atención en la importancia del diálogo en la praxis, a través del lenguaje para la confianza en las verdades. Si en el pragmatismo americano es lo útil, pues acá la confianza hacia los enunciados descriptivos no depende de la intencionalidad del sujeto, sino de las condiciones estructurales temporales o históricas por la cual la confianza, en un presente, se actualiza entre los hombres. Podremos ver que la confianza “*es una dimensión dinámica del vivir, el motor mismo de la existencia por la cual ésta se proyecta por delante de sí misma, anticipándose hacia el advenir incierto*” (Rojas 2001: 84). Por último, nos interesa poder destacar las implicancias que tiene este giro lingüístico en torno al descubrimiento de las verdades que ofrece el saber organizado sobre el mundo.

En otras palabras, no solo destacaremos la crítica que se le hace al realismo, sino que también observaremos cuál es su compromiso ético, como salida para la validación de enunciados por la ciencia.

3.1.- Giro lingüístico desde la hermenéutica filosófica continental.

La importancia del lenguaje para la hermenéutica filosófica continental como condición constitutiva de todo conocimiento humano, la podemos visualizar en un principio en el Romanticismo, en la cual se empieza a poner el foco en el lenguaje como una condición necesaria para la validez de las verdades, más allá de ser considerada como un instrumento que fundamenta toda validez del conocimiento a partir de una mera copia con una realidad externa. Es decir, ella no vendrá a ser un mero conducto *“conducto por el cual los hombres pueden comunicar sus descubrimientos, razonamientos y conocimientos”* (Locke 2005: 226) o *“un medio de conexión que une a las representaciones del alma con la realidad externa”* (Aristóteles en Lafont 1993), sino más bien una *“una unidad e igualdad originaria de todo lo espiritual, una unidad originaria de todas las cosas del espíritu”* (Schleiermacher en Dilthey 2000: 75).

Se empieza a problematizar al fundacionalismo cartesiano para dar cuenta que *“la actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas, para esto, es indispensable el lenguaje”* (Humboldt; 1990 p. 84). Se la entiende, entonces, como aquella estructura originaria que permite englobar *a priori* a todas las formas de desarrollo del espíritu (Coseriu, Pastene & Katabek 2006) a través del lenguaje, y solo así se hará posible hacer transitar a las certezas sensibles, hacia lo universal; de dirigirse hacia *“el ser en general”* (Hegel 1992; 65). El lenguaje englobará, ahora en su interior, la posibilidad de transitar a todas las formas de desarrollo del espíritu y, en consecuencia, él será la

determinación de toda posibilidad de ser en el mundo, como condición para confirmar verdades.

La hermenéutica filosófica continental cobra relevancia en la discusión filosófica cuando, en la modernidad, se va perdiendo la confianza en “*la capacidad del lenguaje para articular y comunicar inquietudes y problemas de las nuevas generaciones*” (Garagalza 2005, p. 245), producto de una *ansiedad cartesiana* (Dummett 1990) de querer elevar, por encima de todo, a la razón como fórmula fundacionalista de todo conocimiento sobre el mundo, para enfrentar *al caos intelectual y moral en donde todo vale*” (Bernstein 1983: 332). Esta nueva corriente renovada, sospecha sobre cómo se hace uso del lenguaje puesto que estaría ocultando la posibilidad de descubrir, en la razón, su condicionalidad lingüística, para justificar verdades más allá de una realidad *ahistórica* e independiente de las condiciones existenciales de vida humana (Gadamer 2010); reduciendo al lenguaje a una mera herramienta que permite mirar al mundo objetual pero “*ese mirar y estar en la cosa significa tanto para nosotros que nos olvidamos de nosotros mismos. Es como hacerse uno con la cosa y desaparecer en ella*” (Gadamer 2002: 19).

Por tal razón, la hermenéutica filosófica se adentra en aquellas corrientes filosóficas que buscan solucionar y darle una salida mucho más humana, que es lo que Dummett (1990) llama el *escándalo filosófico*, es decir, el supuesto vacío metodológico y sistemático que la filosofía cartesiana debe llenar para descubrir verdades absolutas de forma coherente y consistente, desde sus fundamentos últimos (Dummett 1990). Como propuesta, se tendrá entonces la pretensión de superar – o llenar ese vacío metodológico - a la “*ahistoricidad del comprender*” (Heidegger 2012) para poder así interpretar el *sentido inmanente de los propios enunciados a partir de una condición lingüística* (Ricoeur 1997, 2012). Se necesitará de una consistencia teórica y metodológica para lograr alcanzar ese “*comprender originario*” que permita justificar a las verdades desde un “*campo a-*

temático de lo posible que precede a toda comprensión [que] está esencialmente por la auto-trasmisión de la existencia” (Heidegger en Rodríguez 2010: 38) en cuyo común denominador será, como lo hemos venido reiterando, el lenguaje:

“El común denominador de dicho giro lingüístico lo constituye, indudablemente, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un instrumento para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamientos pre-lingüísticos. Solo tras la superación de esa comprensión del lenguaje, es decir, tras reconocer que al lenguaje le corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje” (Lafont 1993: 15).

Si para la filosofía de la conciencia su foco se encontraba en descubrir verdades a través de la razón del cogito que piensa, para la hermenéutica filosófica, la razón es el lenguaje, ya que *“sin la palabra no hay ni razón, ni mundo”* (Hamann en Lafont 1993: 23). Con esta nueva argumentación, las referencias sobre el mundo estarían perteneciendo al conjunto de una existencia histórica y simultánea con todo lo que pueda estar presente en ella (Gadamer 2012: 483) y por lo tanto, implica que *“no haya propiamente renuncia a la razón, sino un descubrimiento de su condicionalidad lingüística: la razón no está más allá del lenguaje, sino que, al igual que el propio ser, es lenguaje”* (Arrizabalaga, 2005: 248). La razón como lenguaje (Lafont 1993) implica, en este sentido, que se tenga como foco a la interpretación como forma de desplazamiento de la reflexión, desde el ser hasta el lenguaje (Arrizabalaga, 2005) y por lo tanto, ella viene a ser una especie de base estructurante y estructuradora de nuestra relación con el mundo (Rodríguez 2012). Solo de esa manera se estaría tomando en cuenta al ser mismo en su haberse revelado, como lo abarcante del ser mismo (Jasper 2012: 466).

3.2.- La historicidad de las verdades para la producción de confianza.

Si para la hermenéutica filosófica *la razón es el lenguaje*, entonces, podríamos decir que en ella existe una especie de ‘*confianza primera*’ que se antepone sobre toda posibilidad de confiar o desconfiar en nuestras relaciones intersubjetivas o en la praxis cuando hablamos de verdades sobre el mundo. El lenguaje predetermina todo lo contingente pero, a su vez, confiar en él tal como lo destacamos más arriba, no se valida por representar correctamente una realidad a-histórica e independiente. Estaríamos volviendo, de nuevo, a aquel mundo racional e idealista en la cual el *cogito que piensa*, a través de la razón, confía en sí mismo y se compromete a descubrir verdades que son supuestamente eternas, excluyendo todo aquel conocimiento que proviene del lenguaje no formal y contingente. Solo se haría uso del lenguaje como un mero instrumento tecnificado que fundamenta todo conocimiento únicamente desde un yo pensante, que tiene la certeza en la razón por sobre todo tipo de enunciación que justifica verdades contingentes o cambiantes.

Por ello, para la hermenéutica filosófica será visto como un *médium* que configura toda forma de conocimiento sobre el mundo, más allá del saber formal que busca justificar verdades absolutas y, de esta manera, el problema de la confianza se convierte en una paradoja cuando “*la verdad da confianza (...) pero ella nunca existe de forma completa y absoluta*” (Jasper 2012: 461). El lenguaje es eterno porque existe y confiamos en él, pero a su vez él se transforma en lo actual por su existir mismo. Es decir, confiar en las verdades sobre el mundo pueden justificarse en lo finito pero, a su vez, ellas siempre dependen tangencialmente del lenguaje universal que “*es hipnotizado en un absoluto contingente que predetermina todo aquello que puede aparecer a los sujetos intramundaneamente*” (Gadamer en Lafont 1993: 90). La confianza hacia las verdades en el mundo son variables ya que se le tiene siempre fe en el lenguaje, tanto en su estructura del ser como en

sus cauces para conformar, de manera siempre cambiante, el orden y la estructura de nuestra experiencia misma (Gadamer en Lafont 1993: 90).

La hermenéutica filosófica recupera, en este sentido, la necesidad de creer en verdades que son contingentes pero, a su vez, confiar o desconfiar de nuestras relaciones contextuales guarda un problema temporal que depende del existir mismo a través del lenguaje. Es decir, *“deben ponerse a la vista en lo ya interpretado y público la actualidad de determinadas categorías del existir, para los cuales se trata de estar despierto. Ontológicamente la actualidad supone: el presente del ahora, el uno, el estar con los demás, con los otros; nuestro tiempo”* (Heidegger 2013: 50). Esto nos conlleva a sostener que confiar o desconfiar, en lo actual, en nuestras relaciones intersubjetivas, depende, tal como lo recalcamos más arriba, de una ‘confianza primera’; el lenguaje ontologizado como condición constitutiva de todo conocimiento sobre el mundo que trasciende todo tipo de justificación contextual. *“Esto significa que nos dejamos guiar por el lenguaje, que está en un plano superior a toda conciencia subjetiva. Estamos, como quien dice, entretejidos en el lenguaje y es que él, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e inspirando por medio de su modelación y articulación”* (Gadamer 2012b: 204).

El problema de la temporalidad se manifiesta siempre en nuestras prácticas contextuales ya que con ello nos referimos al *“existir [que] habla de sí mismo, se ve así mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una máscara con que el existir se cubre para no espantarse de sí mismo. Prevención de la angustia. Lo que se da a la vista es la máscara con la que el existir fáctico puede encontrarse consigo mismo”* (Heidegger 2013: 53). El existir se encuentra, por así decir, latente en nuestras prácticas cotidianas ya que *“es lo que es precisamente y sólo en su aquí ocasional. Una determinación de lo ocasionalidad, el estar-siempre, el demostrarse siempre en el presente, siempre el propio. (El existir histórico, su presente. Ser en el mundo, ser vivido por el mundo; cotidianeidad presente)”*

(Heidegger, 2013: 50). Para confiar en las verdades sobre el mundo se requiere de un fantasma que se echa a andar en el existir fáctico (Heidegger 2013) actualizándose a cada instante en nuestras prácticas cotidianas cuando me relaciono con mi otro yo para poder hablar de verdades. Solo de esta manera podemos movernos de un punto a otro en el mundo que conocemos porque existen condiciones pre-establecidas que permiten arrojarnos a circunstancias que se nos hacen familiares, para poder confiar o desconfiar; son condiciones que por las cuales sería imposible interpretar cualquier enunciado que refiere a nuestro mundo fáctico;

“Todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interpelativa es solo la base para su conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es más que una simple actualización de un fenómeno presente significa, ante todo, que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella” (Gadamer, 2012a: 483).

Lo anterior implica que la confianza hacia las verdades en nuestras relaciones finitas puedan transformarse también en desconfianza, cuando *“la pretensión de verdad se convierte en un medio de lucha también por lo no verdadero”* (Jasper 2012: 462). Lo no verdadero puede abrirse al mundo como una nueva actualización de desconfianza hacia lo que, en un momento temporal, fue considerado como verdadero, precisamente porque conociendo al mundo, se aprende de la *“productividad de esta ‘auténtica experiencia’, la cual nos informa sobre cualquier error de una universalización categorial con la que conocemos al mundo”* (Honneth 2003: 8). Por eso, la verdad y la no verdad pertenecen juntos y la manifestación del ser necesariamente van juntas con la forma de ocultación. La finitud de las manifestaciones del ser corresponde a la finitud del ‘Dasein’ humano (Heidegger 1979, 2012).

El lenguaje nos abre a toda posibilidad de experiencias en el mundo (Heidegger en Lafont 1993) y, en consecuencia, él permite que “*nuestra confianza pueda (ir) por delante de sí misma, anticiparse hacia el advenir y encontrándose, pues ya siempre, arrojada a una circunstancia previa [...] antes de predecir el futuro, y el desarrollo de los sucesos, ya siempre nos hemos arrojado hacia delante*” (Rojas 2001: 84). La confianza, así como la desconfianza, depende del lenguaje, quien nos orienta por su historicidad misma para *saber* arrojarnos hacia lo contingente del mundo, hacia un futuro incierto.

3.3.- La importancia del diálogo en la praxis para la construcción de confianza en las verdades.

Si nos posicionamos en la tesis antes planeada, en la cual el lenguaje, como razón, es el que justifica la creencia en una ‘*confianza primera*’, frente a lo que vivenciamos en nuestra cotidianidad, entonces también debemos tener en cuenta que el lenguaje, como razón, encuentra “*su ser verdadero en la conversación*” (Gadamer 2012b: 203). Esto significa que querer expresar con verdad algo a alguien, en una conversación, implica que ésta última posea su propia temporalidad e historicidad (Gadamer 2012b). De lo contrario, no tendríamos la posibilidad de confiar o desconfiar en la intencionalidad del otro, ya que no tendríamos la posibilidad de interpretar – no tendríamos pistas suficientes para poder aceptar o rechazar su oferta de lo que hemos oído anteriormente sobre alguien o algo. Sólo de esa manera, a través de la conversación, podremos comprender el misterio de la interioridad del otro (Gadamer 1997: 129), es decir, comprenderemos las razones de quien habla para así poder ofrecerle una respuesta sus preguntas:

“El arte de comprender consiste, seguramente y ante todo, en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón. El otro de entrada se encuentra en una mala situación si ambos lados no sienten eso [...] Siempre que se quiera comprender a otro o una cosa, debemos preguntarnos cuál será la pregunta respecto a la cual esta o aquella manifestación lingüística constituirá la respuesta. Hasta que no llego a este punto, no he comprendido absolutamente nada” (Gadamer 2012: 227-8).

Si el lenguaje siempre tiene historia (Heidegger 2012) es porque en un presente dado, escuchamos al otro en una conversación, teniendo en cuenta que el “oír” *“abarca todo el universo de lo pensante como aquel universo de las lenguas”* (Gadamer 2002: 68). En consecuencia, para poder comprender se tiene que aprender a escuchar. Pero este escuchar es posible porque, como lo mencionamos más arriba, el existir mismo que refiere al mundo guarda su ser ahí en la conversación; ello nos permite aprender a confiar o desconfiar en las verdades que se reproducen en nuestras relaciones intersubjetivas actuales:

“Cuando usamos la palabra, ésta interpela siempre a alguien, pero dice además siempre otra cosa, aquello a lo que nos referimos. Junto a este hecho de que el nombre es una interpelación en ambas direcciones, se da un primer paso que conduce evidentemente a una presentación de esta clase, vigilia a la que hace referencia el ahí” (Gadamer 2002: 70).

El hacer referencia ‘al ahí’, implica poder entender a la interioridad del otro, significa poder “ir a lo que se dice, aunque haya asentimiento” (Gadamer 2002: 73). Por eso, como lo mencionamos en un principio, la confianza así como la desconfianza hacia las verdades, en nuestras relaciones contextuales, pueden transformarse; por siempre hacer referencia de forma latente ‘al ahí’. Sobre esta

argumentación, la hermenéutica filosófica resuelve el problema de la confianza, no por las cualidades del sujeto que trata de demostrar en la conversación su simpatía hacia el otro para justificar una verdad sobre el mundo, sino más bien por el existir mismo que antepone a toda validez o justificación sobre lo que consideramos como verdadero en un contexto dado, cuando conversamos con el otro:

“El hablar no es hacer deducciones lógicas es, en cierto sentido, dominar la palabra y ello produce algo que se ha de interpretar por el contexto en el sentido más fuerte de éste. Porque el contexto no son aquí solo las palabras, es el contexto de la vida entera” (Gadamer 1997: 134).

La vida entera - el ahí, el ahora, - configura toda posibilidad de poder confiar o desconfiar en una conversación, entre quien escucha y quien quiere dar a conocer algo a alguien. Se confía ‘primeramente’ en un horizonte histórico de las cosas; la vida entera que se proyecta en la palabra que se escucha o que hemos venido oyendo en nuestras vivencias. Por tal razón, *“la palabra hablada no es mía, ha quedado entregada al oír de otros. En eso consiste la gran responsabilidad del hablar: en el que la palabra una vez dicha, no puede ser retirada. La palabra hablada pertenece al que oye”* (Gadamer 2002: 70). Podríamos decir, en otras palabras, que *no confiamos en el otro por lo que éste dice, sino más bien por lo que ha dicho sobre ese algo o alguien*. Solo de esta manera resulta posible confiar en mi otro yo; cuando logramos interpretar algún enunciado referente al mundo sobre lo que hemos oído sobre ese algo a través de lo que Heidegger conceptualiza como *el hablilla que*:

“Se experimenta de modo justamente no expreso, no actual; es como un existir por el cual todo es vivido. Precisamente porque constituye la publicidad y, en cuanto tal, la normalidad, que está ahí y que cualquiera puede entender fácilmente, nada de lo que de lo que pasa se escapa. El hablilla habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para con las diferencias. En cuanto tal normalidad, el ahora seguro, ahora en cuanto lo que siempre, la publicidad es el modo de ser del ‘uno’: uno dice, uno oye, uno cuenta, uno supone, uno espera, uno está a favor de que...El hablilla no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho” (Heidegger, 2013: 52).

El hablilla es el hablar mismo sobre lo que hemos oído – sobre las cosas del mundo – que se actualiza en una práctica contextual, en forma de conversación. Es lo que Gadamer define como aquella palabra hablada que no es mía sino que ha sido entregada al oír de otro en el mundo a partir del diálogo;

“La función del diálogo es que el decir o afirmar algo implique una relación provocativa con el otro, que provoque una respuesta, y que la respuesta suministre la interpretación de la interpretación del otro” (Gadamer 1997: 134).

Solo de esta manera podremos tener las pistas suficientes para poder confiar o desconfiar en mi otro yo, puesto que se nos hacen familiares. Permite que podamos confiar en lo que hemos escuchado alguna vez en nuestras vidas sobre el mundo, para confiar en el otro, ya que es aquel el fantasma antes mencionado que, de forma latente, transita por sobre nuestras vivencias a través del lenguaje. Con ello es posible creer o no creer en el conocimiento que nos quiere transmitir mi otro yo; nos permite saber en la intencionalidad del otro si el conocimiento que nos quiere dar a conocer es efectivamente verdadero en un contexto dado.

3.4.- Modelo comprensivo de una racionalidad científica para la construcción confianza en la vida humana.

Si el lenguaje como razón es el que nos orienta en la conversación, para comprender la intencionalidad del otro y así *saber* si confiar o desconfiar en nuestros contextos, no solo por lo que mi otro yo dice, sino también *por lo que dice la palabra*, entonces cabe preguntarnos ahora por cómo *la palabra científica* puede hacernos creer que sus enunciados son verdaderos, teniendo en cuenta que para la hermenéutica filosófica, “*el fenómeno de la comprensión atraviesa todas las referencias humanas del mundo*” (Gadamer 2012). También vale ahora preguntarnos por cuáles son las consecuencias de que la ciencia quiera hacernos creer en verdades sobre el mundo que son irrefutables, teniendo en cuenta que el gran problema de ella, es “*haber triunfado en su ilusión de querer renovar al platonismo en su renuncia a lograr el ser que es*” (Blumemberg 2004: 36). En otras palabras, si la ciencia experimental tendrá la pretensión de descubrir aquellas verdades sobre aquel mundo externo, como copia fiel de la realidad, dejando bien guardado sus orígenes o el pasado que los determina, entonces aquella estaría olvidando al *ser que es que equivale al lenguaje como razón constitutiva de todo conocimiento humano*.

Lo anterior lo podemos ver reflejado con la llegada de la Edad Moderna, cuando en dicho periodo aparece un nuevo concepto de ciencia que, bajo su propia lógica, logra emanciparse del lenguaje y desarrolla en su interior sus propios sistemas de designación y de representación simbólica (Gadamer 2010: 32). Lo anterior implica que las expectativas de la racionalidad científica estén “*la seguridad de emplear mi razón en todo e irse acostumbrando a concebir los objetos con mayor claridad y distinción*” (Descartes 2006: 55). Por lo tanto, la voluntad del saber queda reducida a una “*autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma*” (Heidegger en Constante 2004: 11) y en consecuencia, esta invención de la ciencia hace que “*la experiencia de la verdad queda, por así decir, controlada*

por la metodología científica” (Gadamer 2012). Es decir, el pensar o la voluntad de saber se técnica y la enunciación de verdades sobre el mundo quedan garantizadas por sus descubrimientos, “*como aplicación de hechos que no son más que determinaciones reducidas a elementos puramente lógicos*” (Horkheimer 2004: 228).

Esta formalidad, para la hermenéutica filosófica, implica que *la teoría* se limite a formular los resultados de los experimentos para fundamentar todo conocimiento sobre el mundo de lo que realmente pasa (Gadamer 2012), dejando de lado a *la esencia históricamente acontecida de la verdad* (Pöggeler 1986) en la elaboración de sus datos. En otras palabras, para la hermenéutica filosófica las verdades tienen historia, pues para la racionalidad científica, ellas “*se estaría(n) apoyando mucho más al escepticismo histórico que a ninguna creencia sobre la necesidad histórica y la razón en la historia*” (Gadamer 2010). En tal sentido, las verdades pierden su temporalidad; pierden, por así decir, su horizonte existencial que le permite al investigador saber implicarse en lo comprendido para aportar en el propio presente, al horizonte del pasado (Rodríguez 2010).

Estas breves argumentaciones, anteriormente mencionadas, tienen implicancias de gran envergadura para la vida humana, en su conexión con el problema de la confianza en las verdades sobre el mundo. En primer lugar, *los saberes sin historia*, no nos darían la posibilidad de poder aprender a saber sospechar de aquellas verdades que pretenden ser absolutas e irrefutables. El pensar epistémico sería, por así decir, aquella autoridad suprema que nos garantizaría toda validez absoluta y, por lo tanto, nos haría creer firmemente en una confianza *primera* en la racionalidad científica. Existiría una especie de conformismo, fe o esperanza hacia aquella fuerza lógica que logra persuadirnos (Gadamer sospecha) sobre cuáles son los enunciados que pueden considerarse como válidos en el mundo, sin posibilidad de dialogar para reflexionar o sospechar en dichas enunciaciones. Si “*el diálogo se basa en una estructura previa pre-*

*lingüística que nos permite entender o ir a lo que se dice” (Gadamer 2002: 73), pues con la ciencia no habría posibilidad de asentimiento, puesto que el oír con el otro está determinado por lo que dice la palabra de la ciencia. En otras palabras, estaríamos todos predeterminados a no poder reflexionar o a no tener una conciencia crítica de lo que se pasa en el mundo o sobre *lo que pasa realmente en él, ya que el saber epistémico es quien tiene el poder en darnos a conocer al mundo más real.**

En segundo lugar, *si el pensar deja de pensar al ser* (Heidegger 1979) por el simple hecho de validar hechos que son irrefutables por un lenguaje propio de representaciones simbólicas que se independiza de aquel lenguaje originario y pre-teórico de la vida humana, pues la experiencia en la verdad dejaría de ser contingente por el simple hecho de ocultar la posibilidad de creer *en otras verdades que vivenciamos en el mundo de la vida, cuando nos relacionamos con mi otro yo a través del lenguaje. “Pues la comprensión de nuestro mundo sedimentada en el lenguaje no puede ser absorbida en su totalidad por la posibilidades de conocimiento específicas de la ciencia” (Gadamer 2012: 31).* Sin la posibilidad de diversificar las verdades no habría posibilidad de poder aceptar, rechazar o confiar en otras referencias humanas sobre el mundo, ya que el lenguaje científico totalizaría, desde sus representaciones simbólicas, a las verdades cuando conversamos sobre ‘las cosas’.

En consecuencia, se limita la contingencia limitando *“ser para la existencia humana que es siempre ocuparse de las propias posibilidades del ser [...] se constituyen como tales en el seno de un estar ya en situación” (Rodríguez 2010: 35).* Se limita a la contingencia que se manifiesta, precisamente, por la totalidad de referencias humanas del mundo y que, a través del ser, nos permite arrojarnos hacia delante para *saber* aceptar la oferta de que mi otro yo – como por ejemplo, la ciencia – cumpla con mis expectativas.

Para terminar, la hermenéutica filosófica propone un modelo de comprensión de los fenómenos muchos más humano y, por lo tanto, se despliega en sus argumentos un compromiso ético sobre la vida humana frente a la lógica científicista que no hace más que hacer uso del lenguaje, como una herramienta para descubrir verdades técnicas, que estaría aislando a la vida misma o a la praxis cultural sobre la cual se encuentran los seres humanos. Si la ética configura a la confianza, pues ésta última se construye si el compromiso está en manifestar al ser que es, a través del lenguaje, para orientarnos a las verdades sobre el mundo, en su conexión con la vida humana. El planteamiento ético está en este sentido, en dar cuenta que la confianza - o la desconfianza - que se construye en la conversación, no puede quedar reducida al ideal del progreso. Pues, si éste último se constituye *“como un órgano suprapersonal que ejecuta las acciones tanto a nivel del lenguaje cotidiano como en el nivel del lenguaje político y científico”* (Koselleck 2012: 110), la confianza en los enunciados acerca del mundo estarían determinados por los saberes especializados que validarían verdades para fines técnicos; para el aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza por la técnica y para el desarrollo de las ciencias experimentales aplicadas al género humano (Koselleck 2012). En consecuencia, creer en las verdades estaría limitado por la desconexión misma que existe entre la representación simbólica de la ciencia y la vida humana misma, ya que aquella nos hará creer que en ella existiría una especie de ‘confianza primera’. Se estaría sustituyendo a la confianza primera en el lenguaje originario, por la confianza en un lenguaje tecnificado, al alero de la racionalidad científica y tecnológica.

4.- El pragmatismo lingüístico y la idea de la verdad: actos de habla y el problema de la confianza.

Hemos podido ver que la hermenéutica filosófica contiene varios argumentos que son claves para poder rastrear, en el pragmatismo formal habermasiano, la importancia del lenguaje como condición constitutiva de todo conocimiento humano; para saber creer en las referencias sobre el mundo cuando me relaciono con mi 'otro' a través del lenguaje como razón. En otras palabras, para efectos de nuestra investigación, la hermenéutica filosófica resulta relevante para identificar, en los presupuestos de la teoría consensual de la verdad formulada por Habermas, cómo la dimensión del lenguaje condiciona toda posibilidad de confiar o desconfiar cuando hacemos referencia a verdades. Con el lenguaje, *en otras palabras, a prima facie* tendremos buenas o malas razones para creer en el otro, sobre lo que nos quiere dar a conocer, ya que aquella nos ofrece la posibilidad de poder *comprender* el contenido para saber arrojarse a una situación que merece confiar o desconfiar.

La importancia que le podemos otorgar a la hermenéutica filosófica radica, entonces, en el hecho de que las referencias sobre el mundo para validar verdades no dependen únicamente de los saberes especializados, sino también de otras referencias con sentido que se actualizan en un presente dado a través del lenguaje. Como consecuencia, la confianza no quedaría reducida únicamente a un saber epistémico, sino también a una diversidad de saberes que se despliegan sobre el mundo cuando dialogamos o conversamos *sobre algo o alguien* a través de la palabra; cuando hemos escuchado a través del lenguaje alguna referencia sobre el mundo para poder saber, a través de él, si confiar o desconfiar en lo que mi 'otro yo' quiere darme a conocer.

En tal sentido, existiría en el lenguaje una especie de “*confianza primera*” que nos abre un horizonte de posibilidades para poder movernos de un punto a otro y así confiar o desconfiar en nuestras relaciones intersubjetivas. Ya no se piensa en la razón como cogito que piensa o como aquel sujeto trascendental que, a través de la experiencia, busca descubrir las categorías apriorísticas que determinan toda posibilidad de descubrir verdades. Ahora la razón es el lenguaje; es la existencia que, como logos, configura todas nuestras relaciones contextuales. Es el ‘ser ahí’ que, de forma latente, transita en el mundo de nuestras experiencias y que nos permite saber/aprender sobre las distintas referencias del mundo para confiar o desconfiar. La confianza o la desconfianza en nuestras relaciones contextuales dependen de una confianza primera: el lenguaje.

En tal sentido, si la solución para el pragmatismo americano descrito en la primera parte, residía en el hecho de hacernos resaltar la importancia de la verdad en lo útil para la solución de problemas a través de nuestras acciones en la praxis, pues la hermenéutica filosófica le abre a J. Habermas la posibilidad de dar cuenta que las verdades no operan únicamente por su función, sino *también por su historia; por su historicidad latente en nuestras vivencias compartidas a través del diálogo*. Por lo tanto, creer en las verdades significa no solo ver en ellas su utilidad para la acción, sino también tener pistas suficientes para *comprender*, en un acto comunicativo, todas aquellas referencias sobre el mundo en nuestras relaciones intersubjetivas. Pistas que, de forma latente, se actualizan por medio de la historicidad que se despliega a través del lenguaje para que los sujetos puedan, en los distintos contextos en los cuales se desenvuelven, *saber comprender para confiar o desconfiar en el diálogo, gracias al pasado en un acto presente; es la condición para tener buenas o malas razones de creer en verdades en nuestros contextos*.

Pero, si seguimos ‘indagando’ en nuestra investigación, nos daremos cuenta que para la teoría consensual de la verdad resulta insuficiente incluir en la argumentación a la hermenéutica filosófica. Si bien es de gran relevancia para esta propuesta filosófica, aquella *“no explica todavía cómo, en la dimensión vertical de la referencia al mundo objetivo, podemos entender hechos y obtener conocimientos a partir de la disputa acerca de las afirmaciones sobre hechos. El descuido de la función expositiva del lenguaje, es decir, de un análisis convincente de las condiciones de las referencia y verdad de los enunciados sigue siendo el talón de Aquiles de toda tradición hermenéutica”* (Habermas 2011: 76). Se entiende que la importancia del lenguaje reside en cómo él nos hace poder, en un acto comunicativo, comprender lo que se dice de algo o sobre alguien, pero se deja de lado al análisis de las proposiciones mismas, que permiten referirse al mundo para entender, aún más, nuestras intenciones lingüísticas.

En tal sentido, a pesar de haber hecho este rastreo en el campo de la hermenéutica filosófica, falta aún un último elemento que resulta esencial poder responder a nuestros objetivos de investigación en torno al problema de la confianza y la teoría consensual de la verdad. Es decir, queda por explorar ahora aquellos argumentos que se adentran en el campo de la filosofía analítica, principalmente desde el pragmatismo lingüístico.

En primer lugar, nos adentraremos, al igual que en la sección anterior, en la importancia del lenguaje para la filosofía analítica y así dar cuenta del giro que se da por sobre la filosofía de la conciencia o la filosofía trascendental. En este punto también daremos un breve esbozo de cuáles son las etapas que van abriendo su espacio en esta corriente. En segundo lugar, en este movimiento dirigiremos nuestra atención a la corriente pragmatista del lenguaje. Acá, veremos que la importancia del lenguaje no reside en su posibilidad de poder describir hechos, sino más bien en la intencionalidad del acto a través de las expresiones lingüísticas, tomando en cuenta a la diversidad de circunstancias que acontecen a

través del lenguaje. En tercer lugar, vincularemos a la tradición pragmatista del lenguaje con el problema de la confianza hacia las verdades. Es decir, si el pragmatismo del lenguaje le apuesta fuertemente a los juicios hipotéticos o a las verdades que se generan en el sentido común, más que en los juicios universales y absolutos, pues entonces habrá que analizar a las proposiciones que involucran un acto de confianza cuando me relaciono con mi 'otro yo'. Con lo anterior, nos interesa, por último, vincular el problema de la confianza con la argumentación de Austin cuando indica que no hay proposiciones verdaderas o falsas en los actos realizativos, sino que todo depende de que estén en orden. Este último punto es de suma importancia para nuestra investigación ya que las reglas, los hábitos o las costumbres son las que les permiten a nuestras expresiones lingüísticas comunicarnos de forma correcta. En consecuencia, podríamos adelantarnos y sostener que los actos de confianza en un contexto dado dependen de si nos estamos acoplando a las reglas, hábitos y costumbres.

4.1.- Importancia del lenguaje para la filosofía analítica.

La filosofía analítica nace, en un principio, a partir de las reflexiones que se desarrollaron a inicios y mediados del siglo XX, para transformar a la filosofía de la conciencia y dirigir la atención hacia la importancia de lenguaje como foco central de análisis. En otras palabras, *“el sujeto trascendental ya no es quien piensa por medio de las categorías e intuye a través de las formas de la sensibilidad, sino que es el sujeto que entiende el lenguaje con sentido, pero del que no se puede hablar con sentido: el sujeto pensante, representante no existe (Llano 1978: 110)*. Para la filosofía analítica, las condiciones de posibilidad de todo conocimiento humano no depende de aquel sujeto trascendental que descubre todas aquellas categorías apriorísticas como forma de validar, a través de la experiencia, las verdades sobre el mundo (Kant 2003, 2007), sino que más bien, dichas condiciones las encontramos en las frases proposicionales con sentido que se construyen a través del lenguaje (Dummett 1990). Solo de esta manera, la filosofía puede fundamentar

la idea de que, *“las investigaciones trascendentales sobre las condiciones de posibilidad adquieren, así, la versión de un análisis lógico del lenguaje”* (Llano 1978: 110).

En tal sentido, la perspectiva teórica de la filosofía comienza a darle un giro a la filosofía trascendental o al idealismo absoluto para dar cuenta que la búsqueda del *‘ente en cuanto tal’* a través de la experiencia, debe ser sustituida por la indagación de las frases proposicionales para encontrar en ellas su sentido en el mundo de nuestra experiencia (Llano 1978). Es decir, si *“la pregunta fundamental, que sustituye a la clásica cuestión de ‘qué es el ente’, podría formularse ahora así: ‘qué significa entender una frase’”* (Llano 1978: 112). La importancia del lenguaje radica, entonces, en poder responder a la pregunta filosófica de qué significa entender una frase adentrándose al análisis de las estructuras del lenguaje:

“Para especificar la estructura de un lenguaje, debemos, por ejemplo, caracterizar inequívocamente la clases de palabras o expresiones que hayan de considerarse significativas (...) Si al especificar la estructura de un lenguaje, nos referimos exclusivamente a la forma de las expresiones que comprenden, se dirá que el lenguaje está formalizado. En tal lenguaje, los teoremas son las únicas oraciones que pueden afirmarse” (Tarski, 1944: 66).

A través de un aparato analítico que relaciona la lógica matemática y el lenguaje, la filosofía analítica generará nuevos conocimientos, en los cuales se verá reflejada la diversidad de planteamientos que se encuentran en este movimiento. En este sentido, la noción de análisis deberá encontrar un lugar en la descripción y, a través de ella, se observará una diversidad de propuestas teóricas que serán puestas en debate durante todo el siglo XX (Hacker 1997).

Moore (1903) y Russell (1918) serían algunos de los pioneros en llevar a cabo dicha tarea, a través del atomismo lógico y la ontología de los hechos. Estos autores empiezan a cuestionar los rendimientos que ha tenido el idealismo absoluto. Según ellos, esta doctrina no tiene las condiciones suficientes para poder aclarar las verdades sobre el mundo ya que, la realidad, queda reducida a una representación subjetiva, a una relación interna entre la mente y los objetos. Para ambos autores, la clarificación de los problemas de la filosofía y el descubrimiento de las verdades sobre el mundo en la relación mente –objeto tiene que ponerse en duda; *“si no pudiéramos estar seguros de la existencia independiente de los objetos nos hallaríamos aislados en un desierto —la totalidad del mundo no sería más que un sueño y solo nosotros existiríamos —”(Russell 2007: 11)*. En otras palabras, el mundo externo no existiría ya que la dimensión objetual que percibimos o que conocemos sería, únicamente, una relación interna con la mente.

Sobre el problema antes mencionado, el rol de la filosofía será, entonces, el de describir al mundo como un todo, haciendo revisión del uso de las expresiones lingüísticas, de las reglas que las gobiernan, al igual que de sus conexiones con otras expresiones, a través análisis conceptual.

Servirá, para descomponer los elementos de los conceptos relacionados en una proposición, encontrar su significado y así poder distinguirlos de otros conceptos (Moore 1903). De esta manera, se intentará llegar a una verdad lógicamente perfecta, ya que se requería de un análisis lógico para describir el mundo así como para comprender la naturaleza del objeto (Russell 2007). Ergo, la tarea del filósofo será la investigación de las formas lógicas de los hechos del mundo, las cuales son proposiciones que toman forma gramatical de una expresión y, solo así, sería posible *“penetrar en el engañoso tema de la gramática ordinaria y llegar a la comprensión de la verdadera estructura lógico-metafísica de las cosas”* (Russell en Hacker 1998: 62).

Estos argumentos también abrirán pie a nuevos debates en el movimiento de la filosofía analítica. En ellos encontramos al Círculo de Viena, quien abandona la lógica atomista y la ontología de los hechos anteriormente planteada. Es decir, la idea de analizar los elementos de las proposiciones, desde lo más complejo a sus conceptos más simples, para guiarnos hacia la verdad o hacia la falsedad, tal como lo planteamos anteriormente con Russell y Moore, es un problema. Para el Círculo de Viena, las proposiciones no son metafísicas, sino simplemente tautológicas. Lo que le interesa al Círculo de Viena no es la búsqueda por conocer el significado (Moore), tampoco la búsqueda de una verdad lógicamente perfecta (Russell), sino, más bien, la clarificación de estas proposiciones lógicas del lenguaje de la ciencia (Círculo de Viena). El sello de esta corriente es el principio de la verificación o de la demostración en el que el significado de la proposición es su método de verificación (Hacker 1997). En síntesis, se hace necesaria una lógica de análisis de aplicación universal y construcción científicista, no solo a través de una sistematización de procedimientos empíricos, sino también a través del análisis del lenguaje (Neurath 1965: 1).

A partir de estos debates, posteriormente, se desarrollan planteamientos en los cuales se tomará la importancia del lenguaje ordinario, ya que *“la filosofía no ha de aspirar a explicar nada sino tan solo a aclarar nuestro pensamiento, pues el lenguaje penetra toda nuestra vida y continuamente tiende nuevos lazos al pensamiento”* (Wittgenstein en Nubiola & Conesa 1999). Se incluirá, en el debate, una perspectiva más teórico práctica; una filosofía pragmática-lingüística en la cual se problematizará a la concepción cientista de la filosofía (Austin, Strawson, Searle, Hare, Ryle).

Ahora, la tarea principal de la filosofía consistirá en *“la descripción del patrón complejo que exhiben los conceptos cotidianos y no en la prescripción de usos lingüísticos. Así la filosofía tiene como instrumento de análisis el lenguaje natural,*

que es el que revela la estructura conceptual que subyace a nuestra comprensión del mundo” (Skidelsky 2003: 31). El análisis conceptual no queda reducido a las clarificaciones del lenguaje científico, más bien, la comprensión del mundo objetual la encontramos en el lenguaje natural, es decir, en el lenguaje que subyace de la cotidianidad. De esta manera, la tarea de la filosofía es la del *“establecimiento de conexiones entre conceptos básicos”* (Skidelsky 2003: 31) que se encuentran en el lenguaje natural. Esta corriente se centrará en *“las condiciones pragmáticas de los sujetos que se comunican hablando, es decir, a través de una elucidación de las condiciones de posibilidad para la comprensión del lenguaje que son justamente las reglas del uso”* (Llano 1978: 112).

4.2.- La importancia del lenguaje para el pragmatismo lingüístico.

La importancia del lenguaje se encuentra en la actuación lingüística, para dar cuenta que *“no basta tener en cuenta ‘lo que se dice’, sino la totalidad de circunstancias que concurren en la relación hablante-oyente: el cómo, dónde, el por qué, el quién y para quién que se dice algo”* (Camps 1976: 29). En otras palabras, el lenguaje, no tiene como única finalidad *“informarnos sobre los hechos de la realidad externa, sino que él también tienen otras finalidades y objetivos”* (Austin, 1990: 43). Dichas finalidades y/o objetivos se pueden encontrar en los distintos modos de actuar que son reflejo de una diversidad de actos lingüísticos que emergen de una pluralidad de contextos distintos, entre un hablante y un oyente. *“Pasar por alto estas posibilidades, tal como era común cometer la llamada falacia descriptiva* (Austin; 1990: 43).

Si se reduce toda enunciación al registro de hechos acerca de la realidad, sin tomar en cuenta a la diversidad de expresiones lingüísticas que provienen del sentido común o del lenguaje ordinario (falacia descriptiva), entonces la importancia del lenguaje perdería fuerza, al no dar cuenta que *las situaciones no son nunca idénticas, que historia y carácter ofrece particularidades que,*

inevitablemente, se reflejan en el modo de hablar” (Camps 1976: 30). Por lo tanto, el lenguaje requiere poner el foco en la actuación lingüística para, así, poder *“indicar (y no para registrar) las circunstancias en que se formula el enunciado o las restricciones a que está sometido, o la manera en que debe ser tomado, etc.”* (Austin 1990: 43).

La relevancia del pragmatismo lingüístico está, precisamente, en que su metodología no busca ni descubrir las verdades sobre el mundo a partir del análisis conceptual, ni tampoco revelar las formas lógicas de los hechos. No se busca *“proporcionar descripciones filosóficamente iluminadoras de ciertas características del lenguaje, tales como la referencia, la verdad, el significado y la necesidad”* (Searle 1990: 14). Más bien, la metodología de esta corriente es menos sofisticada y mucho más simple (Searle 1990) ya que busca encontrar *las características y explicaciones del uso de los elementos del lenguaje ordinario* (Austin 1990), para dar cuenta que hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, etc. (Searle 1990). La metodología que subyace en la corriente pragmático-lingüística está, precisamente, en tomar en cuenta al lenguaje como conducta (Searle 1990) y en ella se despliega una diversidad de actos lingüísticos que son reflejo, tal como lo indicamos al principio, de las circunstancias en la cual los hombres se relacionan entre sí. *“¿Por qué apresurarnos a buscar nuevas formas de discriminación conceptual sin haber examinado, previamente, las numerosas distinciones que encierra el lenguaje ordinario?”* (Carrió y Rabossi 1990: 12).

Sobre esta argumentación se estaría problematizando a aquella “relación entre enunciados y lenguajes cuyo problema consiste en conseguir un sentido general de esa relación” (Quine 1991: 231). Esto último no hace más que realizar *“explicaciones mecanizadas sobre oraciones para objetivar la conducta de los hablantes y así poder decir si un enunciado es o no es analítico”* (Searle 1990: 16).

Se requiere no sólo comprender para qué lengua (contexto o situación fáctica) un enunciado es analítico o no (Quine 1991), sino que también necesitamos estudiar *el tipo de expresión lingüística para poner de manifiesto sus características; emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo.* (Austin 1990: 45).

En síntesis, para evitar la ‘falacia descriptiva’, no solo basta con preguntarse por “¿cómo se determinan los significados de los elementos de una oración [sino también por] cuáles son los diferentes géneros de actos de habla que los hablantes realizan cuando emiten expresiones” (Searle 1990: 28). No se parte de la necesidad de construir un lenguaje lógico para resolver los problemas semánticos de los lenguajes naturales (Carnap en Nubiola 1999). Más bien se requiere adentrarse en el lenguaje natural mismo, analizándolo a través de los actos de habla, los cuales “revelan la estructura conceptual que subyace a nuestra comprensión del mundo” (Skidelsky 2003: 31). Se requiere, en otras palabras, ir más allá del mero registro de los hechos y dar cuenta que la importancia del lenguaje está en las condiciones que ella ofrece para que los actos de habla se hagan posibles.

4.3.- Pragmatismo lingüístico: la función del lenguaje en los actos de habla.

Las verdades acerca del mundo, para el pragmatismo lingüístico, dejan de estar reducidas, únicamente, al comprender los significados mediante sus reglas semánticas que determinan su valor de verdad (Quine 1991) y en consecuencia, la tarea de la filosofía no estaría en la necesidad de descubrir las verdades sobre el mundo a partir del análisis conceptual (Hacker 1997), ni menos a través de las clarificaciones del lenguaje científico (Neurath 1965). A esta corriente no le interesará determinar qué función lógica realiza el lenguaje, o si los enunciados son o no son verdaderos por su definición, en virtud de su significado (Searle 1990: 17); más bien lo que busca es determinar *qué tipo de acto realizan los*

hablantes cuando utilizan oraciones en las que interviene el predicado verdad (Sanz & Nicolás 2012).

Con esta argumentación filosófica, cada juego lingüístico tiene su propio criterio de verdad (Wittgenstein 2003) ya que depende de sus condiciones para que ese acto sea realizado por el hablante. Es decir, si un enunciado es verdadero, es precisamente por su condición que hace posible que ese acto se realice (Strawson 1950: 349). Depende, en otras palabras, de ese “*cómo, dónde, el por qué, el quién y para quién que se dice algo en la relación hablante-oyente*” (Camps 1976) lo que hace posible que ese enunciado sea verdadero. Obedece a las distintas circunstancias en la cual se desenvuelven los hombres para expresar sus actos lingüísticos y, por lo tanto, las condiciones de verdad de sus enunciados están determinadas ya no por una lógica estrictamente lógico-semántica, sino más bien por el uso de dichas condiciones por parte de los hablantes, en sus distintos contextos en la cual se desenvuelven.

Sobre lo anteriormente señalado, para que las condiciones operen en la relación oyente-hablante debe, entonces, *existir una correspondencia entre el acto realizado por el hablante y el contexto en la cual se realiza dicho acto* (Sanz & Nicolás 2012). En otras palabras, “*tiene que existir un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional y que debe incluir la expresión de ciertas palabras, por ciertas personas, en ciertas circunstancias* (Austin 1990: 75). La pregunta de *¿qué es verdadero*⁷? Depende, entonces, de si las reglas se adecuan al contexto en la cual los hombres expresan sus actos lingüísticos, ya que nuestras afirmaciones son actos de lenguaje que deben cumplir con ciertos requisitos de adecuación no sólo a los hechos, sino también a las convenciones y a las reglas del habla (Searle 1990: 122). Por lo tanto, “*hacer enunciados, dar*

⁷ Para Austin se pueden encontrar expresiones lingüísticas que: a) no describen o registran nada, y no son verdaderas o falsas; b) el acto de expresar la oración es realizar una acción, o parte de ella, acción que a su vez no sería normalmente descrita como consistente en decir algo (Austin 1990:45-6).

órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente [...] son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos” (Searle 1990: 26).

Pero si un enunciado es verdadero “*cuando en un determinado episodio de habla está relacionado de una determinada manera convencional con algo del mundo que es exclusivo de él mismo*” (Austin en Strawson 2012: 308), entonces también debemos tener en cuenta que la verdad de mis afirmaciones depende no solo de lo que oyente *entiende* producto de las reglas o convenciones lingüísticas en las cuales están enmarcadas. También depende de que dichos actos sean aprobados, de acuerdo a la circunstancia en la cual se encuentran.

“Por muchas que sean las adicciones que hagamos al procedimiento, siempre será posible que alguien lo rechace en su conjunto. Que la aceptación de un procedimiento supone mucho más que un mero hecho de que sea efectiva y generalmente usado, aún por las personas que estén realmente involucradas; y que supone también que esté abierta a cualquiera, en principio, la posibilidad de rechazar cualquier procedimiento – o código de procedimientos – aun cuando el que lo rechaza lo haya aceptado hasta ese momento” (Austin 1990).

La comprensión es posible cuando en una relación hablante-oyente se *entiende* que las palabras están en orden con las cosas (Austin 1990); cuando se *entiende* que las palabras emitidas dentro de las oraciones emergen “*en un cierto contexto, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones*” (Searle 1990: 33). Pero, además, ese comprender no hace más que ayudar por medio de los procedimientos convencionales, que el oyente evalúe el acto emitido por el hablante para saber si sus supuestas verdades de sus afirmaciones serán o no aceptadas.

4.4.- El predicado de la verdad en los actos de habla para la producción de confianza.

Ahora bien, si los procedimientos convencionales son los que le permiten a los oyentes y a los hablantes vincularse los unos a los otros, para que sus actos lingüísticos hagan sentido en un contexto determinado y así poder aceptar o rechazar un enunciado que involucre el predicado de la verdad, pues ahora habría que ver cómo interviene, en estas circunstancias, un problema de confianza. Cabe ahora centrar nuestra atención en las proposiciones que involucran el predicado de verdad en los actos de habla para la confianza, en la relación hablante-oyente.

Si para el pragmatismo americano era *lo útil* y para la hermenéutica filosófica era *la razón como lenguaje originario y existencial*, los fundamentos que condicionan, desde sus propias argumentaciones filosóficas, la posibilidad de confiar o desconfiar en una relación social, pues ahora para el pragmatismo lingüístico, son *las reglas lingüísticas o los procedimientos convencionales en un contexto determinado, bajo circunstancias determinadas, lo que hace que un acto de confianza o desconfianza se pueda efectuar*. En el entendido que un problema de confianza implica *mi* creencia (oyente) de que *el otro (hablante)* cumpla con mis expectativas (oyente), cuando ese otro (hablante) emite un enunciado que puede ser verdadero o falso, el oyente tendrá la posibilidad de aceptar o rechazar la propuesta de su afirmación.

Para ejemplificar brevemente lo anteriormente señalado, basta con orientarnos por el acto de prometer estudiando tanto por John Austin y John Searle ya que 'la promesa' podría considerarse como lo más cercano a un acto de confianza o desconfianza⁸. Si el pragmatismo lingüístico se pregunta por "*cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que el acto de prometer haya sido realizado con éxito*" (Searle, 1990: 62), entonces también sería posible preguntarse por cuáles serían las condiciones necesarias y suficientes para que el acto de confianza sea posible.

Un acto de promesa, como acto ilocucionario o acto realizativo (Austin 1990), equivale a querer llevarla a cabo *para hacerle creer al oyente que cumplirá con su palabra*. Si ello es así, la acción será considerada como verdadera si y solo si el comunicador cumple con su promesa, de lo contrario, la acción realizada es falsa. Por eso, "*el hecho de enunciar 'yo prometo', es algo que es verdadero o falso*" (Austin 1950). Todo depende de si el hablante le garantiza al oyente de que hará algo para él (Searle 1990: 66). Por eso, una promesa es verdadera si su acción se cumple con éxito en un presente. Pero no basta con que el oyente crea en su afirmación, sino que se cumpla, más allá de que el oyente crea en su afirmación, confíe en su enunciado. El tomarlo como verdadero solo refleja una situación en la que emerge el problema de la promesa, pero ésta última podrá ser verdadera si se cumple.

Sobre lo anteriormente mencionado, el acto de prometer depende de una articulación formal la cual se ve reflejada cuando "*el hablante y el oyente saben ambos cómo hablar el lenguaje; ambos son conscientes de lo que están haciendo [saben que] no están actuando en una obra de teatro o contando chistes, etc.*

⁸ Es importante señalar los actos de confianza en el pragmatismo lingüístico no fueron estudiados. Sin embargo, lo que más se acerca a nuestras intenciones para efecto de esta investigación, es el análisis que realizaron con el acto ilocucionario de prometer. Ello porque, tal como lo señalamos, dicho acto "está bastante formal y está bastante bien articulado" (Searle 1990, p. 62).

(Searle, 1990: 65). Sabiendo hablar el lenguaje y adecuándolo al contexto en la cual están involucrados, el hablante podrá expresar un enunciado que implique el acto de prometer. Por eso mismo, el acto de prometer *“requiere normalmente una clase de ocasión o situación que origina la promesa”* (Searle 1990: 67) ya que tanto el oyente como el hablante saben, a través del lenguaje, que están en condiciones de aceptar o de rechazar la relación formal *para que ese acto de prometer se efectúe o no se efectúe con éxito.*

En tal sentido, para que el hablante le haga creer que su promesa se hará efectiva se requieren de condiciones que las podríamos resumir en; *“a) que yo haya sido oído por alguien, quizá por el destinatario de la promesa; b) que el destinatario de la promesa haya entendido que hice una promesa. Si no se cumplen estas dos condiciones, podríamos decir que mi acto fue un intento o que fue nulo”* (Austin 1990: 63). En primer lugar, necesitamos que la afirmación de mi acto haya sido escuchada por aquella persona que, posiblemente, creerá en mi palabra. En segundo lugar, para que el oyente crea en la expresión lingüística del hablante, necesita poder comprenderla; tiene que hacerle sentido lo que el hablante está afirmando como para que el oyente pueda estar en condiciones de aceptar o rechazar en la promesa que se le está ofreciendo.

Si vinculamos todo lo anteriormente mencionado con el problema de la confianza, podríamos sostener que ‘un acto verdadero de confianza’ implica que el hablante haya podido cumplir con las expectativas del oyente en un contexto determinado, mientras que ‘un acto falso de confianza’ equivaldría a no haberse cumplido lo que esperaba el oyente. La intervención del predicado de la verdad depende de cómo la afirmación de mi enunciado se haya o no cumplido con respecto a lo que esperaba la persona que aceptó creer en la palabra del hablante. Cuando se intenta llevar a cabo la acción de hacerle creer al otro que cumplirá con sus expectativas, el predicado de la verdad cobra relevancia, pues ella se actualiza si, efectivamente, el acto de confianza fue realizado con éxito. Por eso la verdad sólo

se puede saber *a posteriori*, pues al no poder predecir el futuro, se confía en el presente con la expectativa de que en un futuro la afirmación del hablante sea verdadera y no falsa.

Pero esta posibilidad de confiar o desconfiar no se da en vano, así como tampoco sería posible efectuarse sin un principio explicativo basado en lo útil o en un lenguaje originario, tal como lo destacamos en los apartados anteriores. Por ello, si nos orientamos por la argumentación del pragmatismo lingüístico, la confianza sería posible por sus condiciones que la hacen posible: cuando las expresiones lingüísticas se adecúan a un “*stock de símbolos de algún tipo que un comunicador (el hablante) pueda producir ‘a voluntad’ y que un comunicado (‘la audiencia’) pueda observar*” (Austin 1950: 121). Un lenguaje ordinario toma forma de acto de confianza cuando los involucrados se relacionan a través de las convenciones lingüísticas que la configura. No es lo mismo entrar en confianza en una clínica con el médico que ser un imputado y tener que confiar en un abogado. Por eso, el *stock de símbolos* depende de su contexto en el cual tanto el hablante y el oyente están involucrados.

Para cerrar este apartado podemos sólo sostener que la posibilidad de ofrecer confianza no depende únicamente de la capacidad que tiene un individuo para persuadir al auditorio. No es por la voluntad de hacerle creer al otro lo que condiciona la posibilidad de que el oyente acepte la oferta de confianza. Sus condiciones están en las convenciones lingüísticas, las cuales configuran a los actos realizativos relativos a la confianza. Es decir, un acto realizativo de confianza emerge cuando, en la relación hablante-oyente se reconocen a las normas lingüísticas que tendrán como función *poner en orden las palabras*” (Austin 1990) para justificar un enunciado verdadero. La pregunta de cómo se configuran los actos de habla se resuelve a través de la función de los distintos procedimientos convencionales para que mis afirmaciones sean validadas.

III.- POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD INTERPRETATIVA EN EL PRAGMATISMO FORMAL HABERMASIANO EN TORNO AL PROBLEMA DE LA CONFIANZA EN SU VÍNCULO CON LA IDEA DE LA VERDAD.

Hemos podido ver, en esta segunda parte de la investigación, cuáles son los presupuestos filosóficos contemporáneos implícitos en el pragmatismo formal habermasiano, que hemos considerado como relevantes para analizar un problema de confianza hacia las supuestas verdades sobre el mundo en nuestros actos de habla. En otras palabras, a través de estos planteamientos filosóficos, se nos ha hecho posible ver de qué manera los hombres podrían creer o no creer en aquellos enunciados empíricos o descriptivos que se reproducen en nuestras prácticas contextuales. Sus implicancias no son menores para el pragmatismo formal, pues pusimos en evidencia que, para que la confianza sea posible, se debe tomar en cuenta una serie de distinciones relacionadas al interés práctico y al lenguaje en el mundo de la vida.

En las tres corrientes anteriormente mencionadas (pragmatismo americano, hermenéutica filosófica y pragmatismo lingüístico desde la filosofía analítica), todos parecen concordar en la idea de que los enunciados que consideramos como verdaderos, no se reducirían únicamente a una abstracción que solo la ciencia o la filosofía está autorizada a descubrir por medio de la representación para validación de hechos, como una mera copia fiel de una realidad externa, fija e independiente de la vida humana. Las verdades no se validan, únicamente, por un saber especializado que *“puede llegar a ofrecer autorizadamente una descripción ajustada y completa de la realidad”* (Putnam 2008: 16).

Más bien, cuando se hace uso del predicado verdadero, se debe también tomar en cuenta nuestros juegos lingüísticos del mundo, de la vida y la pluralidad de formas de sentido que construyen, en la praxis, y a través del lenguaje, la solución de sus problemas. En relación al problema de la confianza, si no se toma lo anterior, los hombres podrían confiar, únicamente, en los enunciados que valida la ciencia, no solo sin tomar en cuenta la trama lingüística que las configura, como parte

existencial en la vida humana, sino también sin considerar la reflexividad misma que tienen los sujetos en sus vidas particulares para dudar de la objetividad de dichos enunciados y moverse de un punto a otro, para confiar en otras formas de sentido.

La relevancia de las argumentaciones está en el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a una filosofía de corte pragmático-lingüístico, que busca poner contra la pared a un realismo metafísico que reduce la pluralidad de enunciados sobre el mundo a hechos meramente naturales. Sus planteamientos serán críticos y trasladarán sus preocupaciones intelectuales hacia la idea de que los hechos empíricos o descriptivos no pueden quedar aislados de las vidas particulares y de los intereses prácticos de los hombres. Las creencias, hacia aquel mundo objetual que engloba todas las descripciones o referencias posibles, deben tomar también en cuenta *“la función reveladora del mundo del lenguaje ordinario”* (Habermas 2015: 70).

Con el giro pragmático lingüístico, *“la objetividad no debe verse desde la perspectiva de un cartógrafo de una realidad independiente del lenguaje”* (Vega 2008: 17), como una especie de imagen que se corresponde con la realidad o que, de cierta manera, el sujeto cognoscente representa a aquel mundo externo, fijo e independiente del entramado intersubjetivo que la compone, pues con estas nuevas corrientes *“el uso del predicado verdad en el sentido de validez incondicional indica que los enunciados verdaderos merecen ser aceptados por todos y en todas partes”* (Habermas 2011).

En síntesis, podríamos decir que estas corrientes son útiles para entender la forma en que los hombres participan en una diversidad de contextos para justificar sus creencias en torno a pluralidad de referencias empíricas o descriptivas sobre el mundo en el cual se desenvuelven - *para tener razones suficientes y confiar en el otro en pos de solucionar sus problemas vitales*. Sin embargo, para el pragmatismo formal habermasiano aquellos postulados no le parecen del todo

suficientes, pues el gran problema filosófico estaría en cómo sus configuraciones contextualistas podrían, efectivamente, determinar que las creencias son verdaderas (Habermas 2011).

El problema que observamos con el giro de corte meramente pragmático-lingüístico, está precisamente en la pretensión de diluir la justificación de creencias en la validación de proposiciones que se suponen ser *incondicionalmente verdaderos* cuando nos desenvolvemos en nuestras prácticas discursivas. O más bien, para el pragmatismo formal, el problema radica precisamente en el hecho de que *“las evidencias que hacemos valer en nuestros contextos de justificación tendrían que ser suficientes para autorizarnos a mantener pretensiones de verdad”* (Habermas 2001: 238). Las creencias estarían en el mismo nivel que aquellas proposiciones que se despliegan sobre el mundo, como hechos de la realidad, sin preguntarse por las condiciones que hacen posible que la aceptabilidad de las verdades sean posibles y poder diferenciarlas de las creencias justificatorias que tienen los sujetos en sus prácticas contextuales.

Sobre lo anterior, para poder determinar cuáles son las condiciones que se hacen patentes para la aceptación de verdades en el mundo, el pragmatismo formal recurrirá a un replanteamiento crítico que fundamente la concepción de una racionalidad reconstructiva; que incluya una reflexividad trascendental, así como una sujeción a las reglas del juego del lenguaje del discurso argumentativo (Apel 1986). Como veremos más adelante, así como Habermas logra precisar cómo el lenguaje refiere a mundo en nuestras prácticas contextuales, pues también hará uso de una argumentación trascendental kantiana (Radl 1998), en pos de fundamentar la idea de que *“la verdad que reclamamos para una proposición, aquí y ahora, en nuestro contexto y en nuestro lenguaje, pretende trascender cualquier contexto dado de justificación”* (Habermas 79: 2011). En consecuencia, veremos que el argumento central que busca desplegar Habermas, en torno a la idea de la verdad, es la de fundamentar una concepción realista que salga de aquel representacionismo característico de la filosofía de la conciencia.

Con dicho posicionamiento, Habermas tendrá las herramientas suficientes para analizar la relación interna entre la verdad y la justificación y resolver el problema del relativismo o del contextualismo. Es decir, podrá referirse a la verdad a través de las condiciones formales universales necesarias para validar a aquellas proposiciones relativas a la idea de la verdad a nivel de una racionalidad discursiva. Podrá fundamentar la idea de que existiría un acceso epistémico a partir de las condiciones trascendentales que son algo del mundo mismo perteneciente a las estructuras del mundo de la vida (Habermas 2011). Se le pondrá el foco, en este sentido, a cuáles son las condiciones formales que se colocan como necesarias para validar hechos o referencias sobre el mundo, más allá de la justificación de creencias que tienen los sujetos particulares en el plano contextual.

Si nuestro objetivo tiene que ver con cuáles son los rendimientos teóricos que se desprenden de la ética habermasiana implícitos en pragmatismo formal para explicar en una situación comunicacional un problema de (des) confianza en torno a la idea de la verdad, entonces implica, en este apartado, interpretar a la confianza desde una teoría discursiva de la verdad que trascienda nuestras prácticas contextuales. Una vez revisado este apartado, tendremos los elementos o distinciones suficientes como para pasar a la última parte de la investigación.

Para cumplir con estas pretensiones nos adentraremos, en primer lugar, en la tradición filosófica kantiana para poder extraer de ella, las argumentaciones de corte trascendental que le servirán a J. Habermas para proponer su pragmatismo formal. En tal sentido, analizaremos el razonamiento trascendental kantiano tanto en la razón teórica como en la práctica, no sólo para dar cuenta que las reglas trascendentales ya no se considerarán como fuera del mundo, sino también para ver de qué manera el acceso a los enunciados desde sus condiciones pragmático-trascendentales son, a su vez, enunciados de una misma comunidad lingüística.

En segundo lugar, con los argumentos anteriormente mencionados, nos trasladaremos hacia un análisis más riguroso del problema de la confianza, cuando lo confrontamos con las pretensiones de validez que propone J. Habermas. En otras palabras, si en el pragmatismo formal habermasiano existe una meta-norma – desde una argumentación pragmático-trascendental - que condiciona la posibilidad de que los actos de habla se hagan posibles, en pos de alcanzar un consenso racional en nuestras prácticas contextuales, pues entonces habrá que hacer revisión, en primer lugar, de cuáles son aquellas pretensiones de validez que se ponen en juego en una relación hablante-oyente, para luego enfrentarlas a un problema de confianza.

En este análisis, la idea de la verdad será el eje rector para ver cómo se relacionan con las demás pretensiones de validez, enfrentándolas siempre a un supuesto problema de confianza en nuestros actos de habla. En consecuencia, veremos no sólo cómo opera un problema de confianza entre la pretensión de validez relativa a la inteligibilidad con la idea verdad en nuestras prácticas contextuales, sino que también veremos cómo se interpreta un problema de confianza cuando, en una relación hablante-oyente, se pone en juego la pretensión de validez relativa a la idea de la verdad, con la pretensión de validez de la veracidad o una pretensión relativa a la justificación normativa. Estos cruces serán de suma utilidad, puesto que nos darán una serie de elementos teóricos, metodológicos y conceptuales, para poder interpretar de mejor manera a aquello que hemos denominado como una ética explícita para la confianza, fundamentada desde una racionalidad meta-normativa.

Como tercer objetivo, a modo de cierre en esta tercera parte de la investigación, reflexionaremos en torno a cuáles son las implicancias de analizar un problema de confianza a través de una racionalidad ético-universal, tanto en el dominio objetual como en el dominio vivencial o vista desde otra manera, desde la razón práctica y teórica. Es decir, si las verdades trascienden los contextos y las normas solo se justifican por las necesidades prácticas de los hombres, entonces qué pasa con

aquella racionalidad meta-normativa en su vínculo con la idea de la confianza en el mundo de la vida.

5.- Razonamiento trascendental y giro lingüístico para la interpretación de la confianza en su vínculo con la idea de la verdad.

La teoría habermasiana goza de gran interés en el campo de la filosofía moderna contemporánea, tanto por su planteamiento crítico en torno a la tradición kantiana como por su interés por ella. Buscará recuperar elementos claves en la argumentación trascendental kantiana y, así, proponer una salida teórica de cómo es posible la validez del conocimiento objetivo, sin olvidar la importancia del lenguaje y la acción. Buscará dar cuenta, a través de estos relatos, que el acceso epistémico es algo mismo del mundo y, en consecuencia, las reglas universales que los determinan tampoco se encuentran fuera de ello (Candioti 2008). En tal sentido, para poder entender esta propuesta, tenemos que rastrear aquellos planteamientos kantianos que son fundamentales para poder dar cuenta de cómo es posible afirmar que un enunciado sea verdadero o falso a través de una racionalidad meta-normativa de corte universal, basado en una argumentación trascendentalista. Solo de esa manera podremos acercarnos a nuestra premisa central que tiene que ver con que para J. Habermas, debe existir *una ética de la confianza de corte universalista bajo una argumentación trascendentalista para que se pueda creer en aquellos enunciados que se consensuan a través discurso para la validez del conocimiento objetivo.*

5.1.- Argumentación trascendental kantiana y la idea de la verdad.

Por 'trascendental' nos estamos refiriendo a todo aquel conocimiento "*que no se ocupa de objetos, sino de nuestro modo de conocimiento de objetos, en cuando esto ha de ser posible a priori*" (Bredlow en Kant 2012: 31). Este modo de conocimiento es posible a partir de reglas apriorísticas tomando, como punto de partida, un razonamiento deductivo trascendental. Es decir, se debe comenzar por un punto de vista evidente que concierne a nuestra naturaleza como sujetos, para luego proceder a mostrar que ese punto de inicio tiene una condición metafísicamente necesaria (Stroud 1968). Esta necesidad metafísica "*es condición de toda deducción válida el que lo deducido esté analíticamente contenido en el principio de la deducción*" (Rosas 1990:42). Existiría, por así decir, un punto de vista evidente que trasciende cualquier criterio de verificabilidad – para la experiencia o para la inferencia – para que una proposición se considere como verdadera (Popper 1980). En otras palabras, para afirmar que una proposición se valida como conocimiento, se debe partir, en primer lugar, por sus fundamentos para luego dirigirse hacia sus consecuencias (Rivas 2010); se tiene que demostrar que ella se acopla a condiciones necesarias que determinan cualquier experiencia posible para validar, objetivamente, las proposiciones que construimos sobre el mundo (Bardon 2003; Bardon 2006).

Si observamos este razonamiento deductivo, desde un posicionamiento trascendentalista, entonces el *mundo solo se podría conocer cuando nos sujetamos a estructuras apriorísticas que nos son impuestas por la mente humana* (Sacks 1997) y no por una mera coincidencia entre nuestras intuiciones, con una supuesta realidad externa. La imposición es subjetiva –no objetiva - e implica que solo se puede saber de los objetos de la experiencia del mundo, si y solo si hay conformidad con dichas obligaciones mentales (Sacks 1997). Así, la noción del mundo no puede existir sin un hecho extra-mental que se coloca como necesaria para que las verdades sean posibles (Sacks 1997).

Aquella conformidad anteriormente mencionada implica que la demostración no se reduzca a una mera búsqueda de hechos, como fundamentación a la objetividad del conocimiento. Es decir, la pregunta sobre cómo obtener conocimiento no se sostiene sobre la base de la averiguación de hechos sino, más bien, sobre la necesidad de una prescripción que le obliga, a la experiencia, a fundamentar sus saberes al alero del razonamiento deductivo trascendental (Stern 2003). Nos encontramos, en este sentido, ante una nueva noción de lo que consideramos como objetivo, pues ahora lo que impera, en esta preocupación filosófica, es la idea del *“derecho sobre la cual hacemos uso de nuestras facultades para conocer al mundo”* (Stroud 1968: 241).

Nos encontramos en Kant con una idea renovada del conocimiento, para dar cuenta que ésta es posible cuando nos preguntamos por la importancia de un *deber apriorístico universal y necesaria para la construcción de conceptos sobre el mundo* (Kant 2003). Solo de esta manera, con una fundamentación metaformalista del conocimiento, es posible que exista una certeza absoluta en la *invariabilidad de dichas estructuras apriorísticas que condicionan cualquier experiencia posible*:

“Si la experiencia de lo que sucede es posible, debe haber algo invariante; si la experiencia del cambio es posible, el mundo empírico debe dirigirse a la causalidad; si la experiencia es distinta a la mía entonces debe estar localizado en el mismo espacio temporal; si la autoconciencia crece, debo reconocer a otros que me reconozcan a mí” (Sacks 2005: 442)⁹.

⁹ Traducción de la cita responsabilidad del investigador: “If experience of succession is to be possible, there must be something that is invariant; if experience of change is to be possible, the empirical world must abide by causality; If experience of item as distinct from me and from one another is to be possible, they must be located in a unified spatio-temporal world; if self-awareness is to arise, I must recognize others as themselves persons who (can) recognize me” (Sacks 2005: 442).

La pregunta sobre cómo es posible el conocimiento se resuelve por medio de la causalidad o la invariabilidad que condiciona toda experiencia posible y con esto, Kant, inaugura una nueva noción de objetividad en la medida en que deja de existir la idea de que se pueden demostrar verdades a través de la coincidencia entre las ideas con las cosas mismas (Bredlow 2010). La validez objetiva del conocimiento requiere ir más allá de la demostración de hechos con las meras ideas o, por inferencia inductiva, de las percepciones en correspondencia con el mundo externo. En síntesis, no existen reglas externas fijas e independientes que condicionan la posibilidad de saber sobre dicho mundo y, como consecuencia, los objetos del mundo externo ya no dictan la validez objetiva del conocimiento.

“La validez objetiva del conocimiento, esto es, que nuestros pensamientos y percepciones se refieran a un objeto ‘real’, ya no consiste, como se solía creer, en que sean de alguna manera ‘causados’ por un objeto que de suyo está fuera y más allá de la percepción (y del cual, por lo tanto, nada podemos saber: de ahí la aporía irresoluble de las teorías del conocimiento anteriores), sino que consiste única y exclusivamente en que podamos ordenar las percepciones mismas de modo sistemático y coherente según las reglas de validez general” (Bredlow 2010: 45).

Nos encontramos con un argumento que pone en jaque tanto al empirismo como al racionalismo, ya que la validez objetiva del conocimiento - fundamentada en la idea de ver con qué derecho hacemos uso de nuestras facultades para entender al mundo -, equivaldría a la necesidad *de una organización previa de las impresiones que no puede ser ella misma un dato de los sentidos* (Bredlow 2010).

En otras palabras, si lo objetivo se reduce a lo que se sabe del mundo a través de la experiencia o de las ideas, como un mero dato de los sentidos, automáticamente estamos dejando de lado la necesidad de *“alguna facultad de organizar nuestras impresiones, de reducir lo diverso a unidad”* (Bredlow 2010: 43).

Esta organización apriorística requiere, en consecuencia, que la función entre la percepción y el entendimiento quede lo suficientemente claro como para dar cuenta que ambas son necesarias, pero distintas a la vez. Solo de esta manera es posible fundamentar la idea de la validez de un conocimiento objetivo universal y necesario para cualquier sujeto pensante. Para el razonamiento trascendental, si se confunde el entendimiento con la experiencia, la fundamentación del conocimiento se reduce a la mera averiguación de hechos por medio de la intuición o percepción; lo necesario y lo universal queda desplazado por lo contingente (Kant 2003).

Con las percepciones hacemos referencia a lo que observo como objeto, mientras que con el entendimiento reconocemos a los objetos como tal (Stern 2003) y, en consecuencia, para fundamentar la validez universal y necesaria del conocimiento objetivo, se requiere tanto de la percepción como del entendimiento. *“Ni el percibir ni el concebir por sí solos nos dan conocimiento alguno: solo hay conocimiento donde el percibir y el concebir concurren a la vez juntos y solidariamente. El conocimiento es, siempre, recepción de algo que nos viene dado –intuición- y, a la par, construcción activa, espontaneidad, concepto”* (Bredlow 2010: 33). Se deberá acoplar tanto a intuiciones que se manifiestan en nuestras experiencias como al reconocimiento que le tenemos a las cosas sobre el mundo, cuando construimos proposiciones. Solo así es posible sostener que *“todo conocimiento supone, por un lado, el juicio, el concepto; por otro lado, esos conceptos o juicios tienen que referirse a percepciones, a algo que viene dado por los sentidos en la intuición; lo cual por lo pronto, que tiene que estar dado como algo que no sea ya de por sí de la índole del concepto”* (Bredlow 2010: 43).

Nos permite poner sobre la mesa que las cosas nunca son, para nosotros, lo que son en realidad, sino que son solo fenómenos que se reconocen como tal a través del entendimiento. Pero, a su vez, el entendimiento de las percepciones sobre las cosas también nos viene dado por los sentidos. No se pueden demostrar las cosas mismas tal como son, sino que se las toma como fenómeno, es decir, como aquella apariencia de la realidad que no podemos conocer. En otras palabras, no se pueden conocer las cosas en sí mismas como se nos aparecen dadas por la experiencia, sino que *es la apariencia la que aparece como necesaria en la construcción de conceptos* (Kant 2003), la cual, a su vez, *debe* quedar en conformidad con aquellas reglas apriorísticas impuestas por la mente humana (Sacks 1997). Solo se puede validar enunciados que se construyen cuando se reconocen, a través del entendimiento, a los objetos, como fenómenos, con la ayuda de la intuición. Y éstas supuestas verdades sobre el mundo deben ser revisadas por aquellas reglas trascendentales impuestas por la mente humana, haciéndose la pregunta por el derecho de hacer uso de tales conceptos.

5.2.- Puntos de encuentro entre el razonamiento deductivo trascendental y el pragmatismo formal habermasiano para una interpretación de la confianza.

Con esta síntesis sobre la argumentación trascendental, podemos relevar varias distinciones que se nos hacen atractivas, no solo para el pragmatismo formal habermasiano, sino también para la investigación misma que estamos llevando a cabo. Es decir, la argumentación trascendental nos sirve para anticiparnos al análisis sobre el problema que queremos abordar, en cuanto a cuáles son los rendimientos implícitos en el pragmatismo formal habermasiano para solucionar un problema de confianza en los actos de habla, en relación a la idea de la verdad. Es decir, haciendo explícitas las distinciones, no solo podremos interpretar cómo se soluciona un problema de confianza en relación a la idea de la verdad únicamente desde una argumentación meramente trascendental, sino que podremos analizar el problema de la confianza cuando nos desplazemos hacia la propuesta habermasiana en torno a la idea de la verdad.

a) *Argumentación trascendental para la validez universal del conocimiento.*

Una primera distinción importante de la argumentación trascendental que será relevante para Habermas, tiene relación con la idea de una meta formal del conocimiento (Habermas 2001). Es decir, deberá existir una constitución meta-normativa que fundamente toda posibilidad de saber sobre el mundo. En consecuencia, para hablar de verdades se requerirá de una nueva noción de objetividad que se pregunte por *el derecho que tenemos los hombres para validar a los estados de cosas existentes*. Este derecho que apela, ya no a la mera averiguación de hechos, sino a la necesidad de un proceso crítico sobre la construcción de conceptos, será potencialmente validado por Habermas, ya que este autor podrá poner como fundamento último e incondicionado que todo conocimiento cierto (Rivas 2010) depende del reconocimiento que le damos a los enunciados a través de un “*a priori argumentativo*” (Habermas 1990: 317).

Es decir, si para el razonamiento trascendental “*la teoría del conocimiento parte de un primer presupuesto, que es un concepto normativo de la ciencia: dicho de otra manera recurre a una categoría específica del saber, que se le presenta como ya constituida y a la que confiere la condición de conocimiento prototípico*” (Habermas 1990: 21), entonces para el pragmatismo formal habermasiano, esta constitución objetiva del conocimiento se hace necesaria para dar cuenta que los “*enunciados empíricos tienen un sentido categorial, [pero además] un sentido resoluble discursivamente de pretensiones de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado al afirmarlo*” (Habermas 1990: 310). En otras palabras, así como el sentido categorial implica que el contenido está incluido en el principio del contenido, también tenemos a la parte *performativa* que se despliega a través del discurso, para aceptabilidad racional de proposiciones verdaderas (Habermas 1990).

Dicho de otra manera, la meta norma del conocimiento kantiano le servirá a J. Habermas, como veremos más adelante, para abrirse a la pregunta por cuáles son aquellas condiciones racionales – ideales - que nos permite, a través de la fuerza del mejor argumento, considerar que un enunciado es verdadero o falso (Habermas 2012). Le ofrecerá una puerta de entrada para reformular una nueva noción de objetividad tomando en cuenta la necesidad inmanente *de un deber universal para el saber objetual*. En otras palabras, “*el sentido categórico de los enunciados empíricos que está determinada por la estructura de dominio objetivo a la que remite [deberá en consecuencia también preguntarse por] el sentido resoluble discursivamente de la pretensión de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado al afirmarlo*” (Habermas 1990: 310). Deberá, en otras palabras, dar cuenta que la validez de las afirmaciones deben tornarse explícitas en constataciones y aseveraciones metalingüísticas, a través de los actos de habla (Habermas 2012). Más adelante, cuando llegemos a las pretensiones de validez, profundizaremos al respecto pero, por ahora, lo que nos interesa es identificar los puntos en común que tienen ambos planteamientos filosóficos.

b) Validez objetiva del conocimiento: entre el entendimiento e intuición.

Una segunda distinción atractiva para J. Habermas tiene que ver, precisamente, con la separación entre intuición y entendimiento que ofrece el razonamiento trascendental. Recordemos que, para Kant, se debe diferenciar entre aquello que se nos aparece como tal a partir de nuestras percepciones, con aquello que reconocemos como objeto cuando hacemos uso de nuestro entendimiento – cuando existe a su vez una conformidad con aquella organización apriorística de nuestra mente y que determina cualquier posibilidad de pensar o concebir las cosas. En consecuencia, si en Kant sólo se conocen las cosas por su apariencia, tratadas como fenómeno por medio del entendimiento para la construcción de juicios sobre el mundo (Kant 2003), en J. Habermas las proposiciones serán verdaderas sí y solo si reflejan estado de cosas como hechos (Habermas 2012).

Esta distinción entre intuición y entendimiento será, entonces, de suma relevancia para que J. Habermas pueda desplazarse hacia la distinción entre lo que consideramos verdadero y lo que observamos del mundo, como tal. Le permitirá afirmar que *“cuando decimos que los hechos son estados de cosas existentes, a lo que nos estamos refiriendo, no es a la existencia de los objetos, sino a la verdad de las proposiciones”* (Habermas 2012). En consecuencia, si se requieren de condiciones para discutir sobre la validez de las proposiciones que se construyen sobre el mundo, es precisamente porque a nivel discursivo aquellas se separan de las meras experiencias de las cosas como tal. En otras palabras, si *“la verdad pertenece categóricamente al mundo de los pensamientos y no al de las percepciones”* (Habermas 1990) es justamente porque con los objetos se hacen experiencias mientras que, con los hechos, las afirmo (Habermas 2012).

Pero, si bien Kant distingue que la función de las percepciones son distintas a las del entendimiento, es decir, que *“los conceptos funcionan como predicado dentro de un juicio, a diferencia del ver, sentir o percibir que implica recibir lo que las cosas nos ofrecen o que de las cosas nos vienen dados”* (Bredlow 2012), entonces también afirmará que son necesarias unirlos, ya que solo de esa manera es posible el conocimiento (Kant 2003). A su favor, J. Habermas podrá afirmar que *“las experiencias apoyan las pretensiones de validez de verdad de las afirmaciones a pesar de que una pretensión basada en la experiencia no es todavía una pretensión fundada* (Habermas 2001: 97). En otras palabras, no debemos olvidar a la importancia de las experiencias cuando construimos enunciados sobre el mundo.

Ambas tendrán un potencial gatillador para darle validez al conocimiento, cuando *“una afirmación se puede tematizar como experiencia con un objeto en el mundo; se afirma una experiencia y, a su vez, puede convertirse en elemento de un discurso* (Habermas 2012). Son las mismas *“experiencias [las que] apoyan las pretensiones de verdad de las afirmaciones”* (McCarthy 1993: 349) por el simple hecho de que las experiencias se las reconocen por medio de un proceso reflexivo

para validarlas mediante la argumentación, como proposiciones verdaderas. Solo de esta manera es posible afirmar que *“si los objetos de la experiencia están dados como algo en el mundo, entonces los enunciados han de ajustarse a los hechos y no los hechos a los enunciados”* (Habermas 2012). No es la experiencia la que nos confirma como imposición externa lo que es verdadero, sino que es más bien el proceso crítico mediante la cual los participantes en la comunicación - subjetivo para Kant - pueden validar enunciados.

c) *La confianza en lo trascendental: entre el deber de las creencias y el deber para las certezas.*

Una tercera distinción, vinculada un poco más a nuestro problema de estudio, tiene que ver con el papel que jugaría el deber universal, no solo para la validez de los enunciados sino también para la justificación de creencias. El punto de encuentro entre la argumentación trascendental kantiana y el pragmatismo formal habermasiano estaría no solo en la necesidad de una meta norma para la fundamentación de todo conocimiento, sino también en cómo dicha fundamentación posibilita la construcción de creencias que trasciendan cualquier contexto posible (Habermas 2011). Este punto de encuentro es de suma relevancia pues podremos dar cuenta que ambos buscan solucionar, desde sus distintos posicionamientos, el problema de la contingencia o del relativismo a partir de la una causalidad de corte trascendental. Ambos buscarían dar cuenta que, a pesar de la diversidad de aperturas de sentido en contextos pragmáticos, se puede siempre referir a un mismo objeto (Habermas 2011).

Ese este sentido, podríamos afirmar que, tanto para la lógica trascendental así como para la lógica discursiva, *“no se puede mostrar que existe trascendentalmente un mundo externo, pero sí se puede mostrar que uno debe creer en él”* (Stroud en Bardon 2003)¹⁰. En ambos posicionamientos se podría

¹⁰ Traducción responsabilidad del investigador: “ Transcendental arguments, he claims at best demonstrate how things must appear, or what we must believe, rather than how things must be” (Stroud en Bardon 2003).

demostrar que los juicios o los enunciados que damos por hecho sobre el mundo son creíbles por medio de un elemento meta-normativo. Hace posible que podamos creer en las experiencias de las proposiciones que se construyen a partir de aquellas estructuras apriorísticas de nuestra mente humana (Kant 2003) o a través de un apriorismo argumentativo, (*Habermas 2011: 277*). La meta norma formal hace, entonces, que cualquier vivencia de los enunciados que se construyen sobre el mundo, justificado en un contexto dado, también pueda ser justificado en todos los contextos posibles (Habermas 2011).

Si la pregunta que se despliega en la argumentación trascendental va dirigida hacia “*en qué debemos creer, en vez de cómo las cosas debe ser*” (Bardon 2003) es precisamente porque la solución está en una concepción normativa del saber objetivo y en consecuencia, *el problema de la confianza se solucionaría apriorísticamente a través del razonamiento trascendental*. El apriorismo de la confianza se despliega cuando damos por hecho que necesitamos confiar en una meta norma formal del conocimiento, quien a su vez nos indica en qué se debe confiar y en qué no debemos confiar. En este sentido, si “*las supuestas verdades que se justifican en las practicas contextuales [se hacen] explícitas en las aseveraciones meta*” (Habermas 1990), es precisamente porque se sabe de antemano que debemos confiar en aquel deber apriorístico universal y necesario que determina toda experiencia posible.

Al colocar entonces un razonamiento trascendental, el problema de la confianza ya tiene su solución preparada; se sabrá siempre que podremos recurrir al fundamento último de todo conocimiento, para confiar en los enunciados que se validan a nivel discursivo. Se deduce que su solución está ya contenida en su propio fundamento y, en consecuencia, el problema de la contingencia queda solucionado, al saber que todos *debemos referimos a un mismo objeto* cuando vivenciamos a la diversidad de proposiciones sobre el mundo. De esta manera, el sentido categorial de los enunciados relativos a los diferentes ámbitos objetuales de referencia en torno a la acción (McCarthy 1993) gatilla confianza tanto a nivel

práctico como teórico, cuando sabemos que *“no hay ningún objeto que no esté filtrado discursivamente a las condiciones de verdad de las creencias empíricas”* (Habermas 2011: 50).

Ergo, si ya no puede haber un acceso privilegiado a las verdades (Habermas 2011) como fuente de confianza al mundo, pues sí se puede confiar en aquella meta norma que le prescribe a los hombres, que participan a nivel discursivo, un deber universal para la construcción de certezas en el mundo. Si los hombres creen en la diversidad de referencias objetuales es porque reconocen que hay certezas universales que han sido validadas. En consecuencia, hay confianza porque confiamos apriorísticamente en aquella meta norma que le prescribe a la razón teórica qué se debe validar y qué no para la construcción de certezas. En síntesis, *“los individuos socializados dependen de certezas de acción que sólo se alimentan de certezas en tanto se alimentan de un saber aceptado sin reserva. A ello corresponde un hecho gramatical de que cuando planteamos una afirmación ‘p’ es incondicionalmente verdadera, a pesar de que en actitud reflexiva, no excluyamos que mañana, o en otro lugar puedan aparecer razones o evidencias que refuten ‘p’”* (Habermas 2011: 250). Aquel saber aceptado a nivel discursivo permite también ser aceptado por la razón práctica y, en consecuencia, posibilita para la acción confianza.

Lo que nos interesaba, con este ejercicio, era dar cuenta que el problema de la confianza queda solucionado apriorísticamente para la construcción de certezas o creencia hacia las proposiciones. Ahora bien, esto no es suficiente para poder llegar a cuáles son los rendimientos que tiene el pragmatismo formal para estudiar un problema de confianza. Recordemos que este es solo uno de los elementos claves para J. Habermas. Ahora nos tocará conectarlos con otras argumentaciones para ver de qué manera lo meta-normativo se vincula con el lenguaje y la acción desde un razonamiento, trascendental deflacionario (Habermas 2011). Si para J. Habermas se requiere de un giro pragmático

universalista, pues para nosotros también se requiere analizar un problema de confianza que no quede únicamente reducido al razonamiento trascendental.

5.3.- Razonamiento trascendental desde el lenguaje para la interpretación del problema la confianza en relación a la idea de la verdad.

Hemos visto hasta ahora que el problema de la confianza, en relación a las verdades desde una argumentación de corte trascendental, requiere de un razonamiento deductivo que refleje la necesidad de un fundamento último meta formal para que todo conocimiento cierto sea de confianza y trascienda cualquier contexto posible. Su solución requiere, en otras palabras, de una conformidad apriorística con un deber trascendental que indique *en qué enunciados o en qué proposiciones debemos o no debemos confiar*.

Su alcance no es menor, pues nos pone como foco, ya no una visión meramente naturalista en la que la *“solo es legítimo recurrir a entidades y propiedades que sean naturales o compatibles con las postulaciones científicas [en donde] la prescriptividad no parece ser una propiedad identificable en el mundo”* (Putnam 2008: 15). Si seguimos por este camino *la confianza quedaría reducida a los hechos que se descubren sobre el mundo y no a las condiciones apriorísticas que posibilitan dicho conocimiento para que la confianza sea posible*. Si la pregunta por cómo se llega a conocer el mundo queda reducida a la mera averiguación de hechos, pues también la confianza hacia ellas quedaría condicionada a *“una justificación lógica y psicológica de la validez de una ciencia natural que se caracterizaba por la utilización de un lenguaje formalizado y de la vía experimental”*(Habermas 1990:11).

La confianza que ofrece el sentido categorial otorgado por el saber científico a los enunciados implica también una confianza primera: *se deberá creer primero en una razón meta-normativa que trascienda cualquier posibilidad de validar estados de cosas o hechos sobre el mundo más allá de la mera evidencia*. Es decir, la confianza estará en el hecho de que sabemos que cualquier enunciado que

produce la ciencia será sometido a crítica; cuando tenemos fe en *“una concepción del conocer que trasciende a las ciencias dominantes”* (Habermas 1990:12). Si no se cumple dicha condición, se desboronan las creencias ya que no sólo no podría *“haber una presupuesta unidad del mundo de los objetos de la experiencia posible”* (McCarthy 1993: 352), sino que tampoco habría la posibilidad de creer que ella pueda:

“Dar cuenta reflexivamente de su propia racionalidad. Ello significa entre otras cosas, que tiene que realizar sus autocorrecciones, desde luego posibles y previsibles por lo menos no solo sobre la base de criterios de evidencia empírica sino también siempre sobre la base de un presupuesto reflexivo de certeza, que no tiene sentido cuestionar” (Apel 1986: 16).

En consecuencia a lo anteriormente mencionado, lo que podemos observar, entonces, en el razonamiento trascendental, es la idea de una posición dominante por parte de la filosofía, en relación con la ciencia (Habermas 1990), la cual se traduce en la necesidad de una *“organización de las facultades cognitivas como la unidad esencial de las condiciones trascendentales, de acuerdo con los cuales el conocimiento es posible [para que] la existencia de juicios se consideren ciertos y por otro, de un yo para el que dicha certeza existe”* (Habermas 1990: 20). La pregunta por cómo es posible la confianza en el conocimiento queda garantizada por una certeza absoluta y apriorística ya que la razón pura se encargará de organizar y de juzgar lo que podría entrar como verdadero o falso cuando la ciencia construye enunciados sobre el mundo. Es decir, si solo *“el entendimiento legisla las categorías y conceptos que han de valer para los fenómenos”* (Rojas 1990: 183) entonces dicho entendimiento debe recurrir siempre a un saber que vaya más allá de la *empiria* para considerar algo verdadero.

Por eso, podríamos hasta decir que este posicionamiento filosófico sospecha de la racionalidad experimental fundamentando la necesidad de un tribunal que examine los supuestos hechos sobre el mundo, para que la confianza en los enunciados sea posible. Por eso, si la filosofía trascendental se coloca como aquella autoridad última que muestra *“las condiciones bajo las cuales pueden ser dados objetos en concordancia con los conceptos”* (Kant en Rojas 1990: 253), entonces podríamos sostener que la confianza en las proposiciones que construye la ciencia requiere de una especie de confianza primera en la razón, quien solo ella garantiza una certeza absoluta que es incuestionable ya que solo ella tiene *“la facultad productiva que extrae la máxima certeza a partir del estar reflexivo”* (McCarthy 1993: 344). Es este estar reflexivo lo que permite pasar siempre de la desconfianza a la confianza ya que sabremos, de antemano, que podremos contar con aquella razón pura que reflexiona constantemente, para garantizarnos certezas en el mundo para nuestras vivencias.

En relación al problema de las creencias, si nos encontramos con un razonamiento que busca *“alcanzar y legitimar su propia racionalidad”* (Apel 1986: 16), sometiendo a crítica cualquier enunciado que produce la ciencia, es porque aquel presupuesto reflexivo de certeza (Apel 1986), pues también tendrá la autoridad de preguntarse por el derecho que tenemos para creer o no creer en aquellos enunciados. Es decir, este presupuesto incuestionable y necesario para validar hechos tiene consecuencias cuando hablamos de creencias, pues para que la experiencia de los enunciados en el mundo sea posible, aquella razón trascendental deberá siempre dar luz verde para validar cualquier conocimiento objetivo a través de un proceso reflexivo e incondicional. En consecuencia, un problema de confianza sólo se resuelve si fijamos primero nuestra mirada hacia un conocimiento apriorísticamente fiable y universal, que trasciende cualquier evidencia a través de la experiencia, se hace necesario reconocer a este hecho trascendental, para que podamos confiar en el otro, ya que solo así sabremos de antemano en qué debemos o no debemos creer.

Pero si nos posicionamos ahora desde una argumentación basada en la lógica discursiva, no solo nos vamos a encontrar con puntos en común sino también con puntos de vistas que estarían tensionando el problema de la confianza, en relación a la idea de la verdad. En otras palabras, desde una lógica discursiva, el problema de la confianza no se podría resolver únicamente a partir de la aceptación de categorías apriorísticas que trasciendan cualquier experiencia posible, sino que se requerirán de otros elementos que provienen de tradiciones filosóficas distintas; para dar cuenta de que la razón pura no puede ser la única forma de ofrecer confianza, para cualquier creencia posible, en las proposiciones que se validan como conocimiento objetivo.

Si nos desplazamos hacia una propuesta discursiva de la verdad veremos que el problema de la confianza se resuelve de otra manera, a pesar de aceptar como fundamento la necesidad de una meta norma formal de conocimiento. Es decir, para determinar cómo la confianza sería posible en el pragmatismo formal, no solo se requiere darle un giro a los supuestos implícitos del razonamiento trascendental sino que también se deben incorporar en la argumentación nuevos elementos que den cuenta que el supuesto *“acceso epistémico a partir de condiciones trascendentales son algo misma del mundo”* (Candioti 2008). Tendremos que ver ahora cómo la confianza se vincula con una concepción deflacionaria de la lógica trascendental, en la que *“la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultados de una experiencia sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística”* (McCarthy 1993).

En consecuencia, si anteriormente vimos la importancia de lo útil (pragmatismo americano), del lenguaje originario (hermenéutica filosófica) y de las convenciones lingüísticas en los actos de habla (pragmatismo lingüístico) ahora es importante conectarlas con la lógica trascendental y ver de qué manera el problema de la confianza se la juega en una teoría discursiva de la verdad. En primer lugar, estableceremos una breve caracterización del giro pragmático universalista de J. Habermas, para luego establecer las premisas argumentativas sobre cómo es

posible la confianza en relación a la verdad, bajo una lógica discursiva. Con estos antecedentes podremos pasar al siguiente punto, es decir, al análisis de las pretensiones de validez para la posibilidad de confianza en los actos de habla.

a) *El lenguaje como principio explicativo para el estudio de la confianza.*

Este giro lingüístico tiene sus implicancias para poder observar, de otra manera, el problema de la confianza en el pragmatismo formal habermasiano, pues ahora su abordaje no dependería de categorías apriorísticas de la conciencia. Más bien, es *“el lenguaje quien asume el lugar sistemático de una conciencia general [es] la condición necesaria de la posibilidad y validez del entendimiento y autoentendimiento y merced a ello del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y de la acción plena de sentido”* (Apel en Habermas 2011: 92). El lenguaje se constituirá como aquel principio explicativo que fundamenta todo conocimiento válido y, en consecuencia, para poder entender un problema de confianza en nuestros actos de habla en relación a la idea de la verdad, deberemos tomar al lenguaje como un elemento originario y pre-teórico que garantiza apriorísticamente las certezas que se construyen en el mundo para toda creencia posible.

En otras palabras, para tratar con el problema de la confianza en el pragmatismo formal, deberemos tomar en cuenta a un razonamiento meta-lingüístico que se coloque como el *“responsable del modo en que se nos aparecen los referentes y, por ello, la instancia que prejuzga cómo que son considerados cada caso encierra en sí el marco categorial de referencia de todo lo que puede en ese mundo abierto lingüísticamente”* (Lafont 1993: 230). Tendremos que preguntarnos por *“el cómo hermenéutico determina su trato con el mundo”* (Brandson en Habermas 2012: 146) para poder interpretar un problema confianza en los actos de habla en relación a la idea de la verdad.

Con este giro explicativo, las condiciones que hacen posible el conocimiento objetivo toman otro aspecto, pues ahora no dependen de categorías apriorísticas que nos indica en qué debemos confiar o no confiar. Si el entendimiento no implica

reconocer a los objetos a través de una conformidad con aquella organización apriorística de nuestra mente, es porque el lenguaje - como un medio de entendimiento y ya no como un mero instrumento - es quien abre las condiciones para aceptar o sospechar de las creencias hacia los enunciados cuando nos abrimos al mundo con mi otro yo en nuestras cotidianeidad. Implica aceptar su oferta de confianza a partir de un marco categorial de referencias lingüísticas, es decir, un “*contenido mínimo de dimensiones atributivas de los objetos en general [como] el marco categorial en el que objetivamos como tal el acontecimiento susceptible de ser experimentado*” (Habermas en MacCarthy 1993: 343). El saber objetual se organizará apriorísticamente a partir de un sistema de referencias “*que funcionan para el ámbito objetual así como para las personas que actúan*” (MaCarthy 1993: 343).

Por lo tanto, la pregunta por cuáles son las condiciones de posibilidad de cualquier experiencia posible, se explica ahora por un sistema de referencias que se organiza a través del lenguaje para el “*empleo de contenido proposicionales en los actos de habla que nos permite referirnos con éxito a objetos del mundo*” (McCarthy 1993). Nos referirnos con éxito al mundo objetual porque confiamos apriorísticamente en la organización lingüística, quien se encarga de organizar el conocimiento *en* el mundo. Solo de esta manera es posible explicar cómo es posible la confianza en nuestro lenguaje para decir las cosas (Cavell 2002); para creer en la objetividad de los enunciados que se actualizan en nuestras prácticas cotidianas.

En síntesis, como principio explicativo el lenguaje, para el pragmatismo formal habermasiano, puede entonces dar cuenta que “*la verdad de las creencias u oraciones solo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salirnos - en tanto que seres reflexionantes del círculo mágico del lenguaje*” (Habermas 2012: 275). Las reglas trascendentales fuera del mundo (Sacks 1997) dejan de ser la fundamentación última para validar el conocimiento objetivo y las creencias que tenemos de él. Más bien, nuestros

actos de habla constatativos que se despliegan a través de la conversación (Habermas 2002) deben buscarse *en el mundo* con la ayuda del *círculo mágico del lenguaje*, el cual permite que los hombres, en sus contextos presentes, puedan referirse a objetos y confiar en ellos, de lo contrario podremos recurrir de nuevo al lenguaje para confiar de otra manera.

b) *Confianza en lo “ya interpretado” desde un lenguaje originario como condición para entendimiento sobre el mundo.*

Si buscamos responder a la pregunta de cómo es posible confiar en el conocimiento objetivo, debemos responder en consecuencia a la pregunta de cómo es posible que la confianza sea posible entre los hombres cuando éstos logran *entenderse*¹¹ a través del lenguaje en su trato con el mundo. Para el pragmatismo formal habermasiano, es central responder a esta pregunta, pues como veremos más adelante, sin el entendimiento en nuestras cotidianidad, no habría posibilidad de dirigirnos posteriormente hacia un *a priori argumentativo* que le permita a los sujetos llegar a acuerdos cuando se tematizan las experiencias; ni menos habría posibilidad de que los hombres en sus vidas cotidianas, puedan creer en aquellos los enunciados que se construyen a partir de una lógica discursiva, pues tampoco les haría mucho sentido entenderlas cuando se abren al mundo en la praxis.

Bajo esta línea argumentativa, debemos partir entonces de la premisa de que siempre debe haber un *a priori del lenguaje* que funciona como un *medio de entendimiento* (Habermas 2011); el cual es condición para que los hombres puedan *“referirse simultáneamente al mundo objetivo; para que todos tengamos la posibilidad de referirnos a la totalidad de entidades sobre las que son posibles los*

¹¹ En este apartado nos referiremos a entendimiento únicamente haciendo énfasis en cómo el oyente sabe sobre la intencionalidad del hablante en su trato con el mundo. Más adelante veremos que dicho entendimiento ‘débil’ se irá transformando en un entendimiento ‘fuerte’, es decir, *“cuando el entendimiento se extienda a las razones normativas que subyacen en la elección de los objetos mismos”* (Habermas 2012: 117). Por ahora nos interesa destacar, como lo hemos venido reiterando, a la importancia del lenguaje, como un medio de entendimiento - débil - entre el oyente y el hablante cuando se refieren al mundo, sin la reflexión por parte de los participantes para tematizar las creencias u experiencias objetivas por medio de un *a priori argumentativo*.

enunciados” (Habermas 2002: 171). Por ello, si los hombres pueden conversar sobre los objetos sin sospecha alguna en nuestros actos de habla, es precisamente porque se los reconoce como tal a partir del entendimiento para poder hacer *“referencia simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo”* (Habermas 2002: 500).

Más adelante profundizaremos sobre cómo es posible conocer al mundo cuando hay *“una interacción orientada al entendimiento como un proceso de logro de intersubjetividad entre los hablantes”* (Lafont 1993:134), analizando sus procesos formales universales y pragmáticas que se hacen necesaria, pero por ahora lo que nos interesa es ver la importancia de un *a priori del lenguaje* en J. Habermas, como condición pre-teórica de todo entendimiento cotidiano posible. Es decir, nos interesa saber cómo, con lenguaje, los hombres en su cotidianeidad pueden referirse a un mismo objeto en sus actos de habla a pesar de la diversidad de aperturas lingüísticas que podamos tener para afirmar nuestras creencias hacia los enunciados en un mundo simbólicamente estructurado y compartido intersubjetivamente (Lafont 1993).

En este sentido, lo que caracterizamos sobre el lenguaje en la segunda parte de la investigación, como un campo a-temático que precede toda comprensión (Heidegger en Rodríguez 2010), tiene que ver precisamente con el hecho de que *“cada comprensión del mundo presupone también un sentido a priori sintético”* (Apel en Habermas 2011: 85) cuando damos cuenta que toda referencia lingüística que se actualiza como fenómeno presente, pertenece al conjunto de una existencia histórica que es simultáneo con todo el significado que pueda estar presente en ella (Gadamer, 2012). En otras palabras, el pasado que se despliega en el presente, cuando decimos las cosas en lo situacional, se confirma como comprensión de algo en mundo (Habermas 2002) pues su contenido de ese algo se nos hace conocido por medio de *la interpretación ya interpretada*:

“Los participantes en la interacción se encuentran ya interpretados, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y social, con las que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya interpretado [...] En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas” (Habermas 2002: 178).

Lo ya interpretado, a través del lenguaje, hace que podamos movernos de un punto a otro en el mundo que conocemos, ya que las situaciones a las cuales nos enfrentamos cuando nos arrojamos al mundo se nos hacen familiares (Luhmann 1998). En este sentido, si no hay situaciones completamente desconocidas en nuestro horizonte existencial de nuestra experiencia es porque nos encontramos en un mundo ya interpretado; en un mundo que se nos hace familiar precisamente porque *“el pasado prevalece sobre el presente y el futuro.* (Luhmann 1996), a diferencia de lo no familiar que sería por así decir *“lo extraño o lo sobrenatural”* (Luhmann 1998). En tal sentido, el mundo lo conocemos como tal y creemos en las referencias que se hacen sobre él para poder movernos de un punto a otro, precisamente porque hay un condicionamiento lingüístico que, como lo acabamos de indicar, sobrepasa el horizonte de cualquier situación, haciéndose siempre presente como lo ya interpretado que se actualiza en la diversidad de contextos, en los cuales nos desenvolvemos cuando nos referimos a los objetos sobre el mundo.

En consecuencia, si toda comprensión presupone un sentido apriorístico del lenguaje, el cual nos hace siempre saber de qué se habla cuando se dicen las cosas, es precisamente porque la estructuras apriorísticas impuestas por la mente son remplazadas por las:

“Estructuras del mundo de la vida [que] fijan formas de la intersubjetividad del entendimiento posible [...] El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que el hablante y oyente salen al encuentro; en el que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerden con el mundo” (Habermas 2002: 179).

Este lugar trascendental garantiza la posibilidad de que los sujetos puedan abrirse al mundo y así poder conocer las cosas sin estar condicionados a un *“yo trascendental [que] designa en la universalidad de su vida una multiplicidad abierta e infinita de vivencias individuales concretas”* (Husserl 2009). El mundo de la vida husserliano deja de ser el reconocimiento pre-reflexivo de todo saber particular, *“como un correlato intencional universal de mi vida de conciencia [y que a su vez confirma] la existencia del mundo de las percepciones, intereses y metas de todos los otros mundos particulares”* (Micieli 2003: 116). Más bien esta multiplicidad infinita y universal deberá compartirse intersubjetivamente, a partir de un saber organizado lingüísticamente, el cual posibilita la confianza en ‘mi otro yo’, es decir, confiar cuando nos abrimos al mundo.

Podríamos afirmar, en consecuencia, que la confianza es imposible sin un elemento tan esencial como lo es el lenguaje, el cual nos permite, a través de un saber organizado la posibilidad de *cómo saber entender al otro con la ayuda de lo ya interpretado*, colocando en consecuencia, un primer piso de confianza en el lenguaje, pues sus condiciones en lo pre-teórico hace que podamos confiar en lo que el otro afirma. Si *“el proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del espacio social (de grupos socialmente integrados) y en la del tiempo histórico (de la sucesión de generaciones)”* (Habermas 2002: 196) es porque se debe anteponer una confianza primera en un lenguaje originario y pre-teórico, para darnos por hecho las cosas sobre el mundo con la ayuda del lenguaje, sin dejar de

lado la posibilidad de reflexionar sobre ellas, como veremos más adelante, a nivel discursivo.

La importancia del lenguaje depende de la confianza en lo ya producido, como condición para entender al otro y creer en sus afirmaciones cuando se refiere al mundo. Si lo que observamos en la argumentación habermasiana es “[la restauración de una dialéctica] entre una intersubjetividad a producir mediante la interacción orientada al entendimiento y, por otra parte, también ya producida merced al mundo de la vida compartido por los hablantes” (Habermas en Lafont 1993: 134), entonces se requiere confiar en lo ya producido; en aquellas estructuras del mundo de la vida que nos permite entender cómo es posible que la diversidad de juegos lingüísticos se actualice cuando nos abrimos al mundo, a través de los actos de habla, para referirnos a los objetos (Habermas 2011).

Permite dar cuenta que, para confiar en las verdades, en primer lugar, debemos confiar o no confiar en su historia, cuando las actualizamos en un presente por medio del saber lingüístico. Hay confianza hacia los enunciados que escuchamos en el mundo de la vida porque sabemos de antemano que el lenguaje le ha dado un sentido temporal para evaluar o sospechar de ellos. Lo *ya producido* se actualiza para que una confianza contextual, en nuestras prácticas cotidianas, sea posible; para saber sospechar de las experiencias vivenciadas de los enunciados cuando nos abrimos a una situación presente. Lo ya interpretado nos da cuenta de un saber que transita y que se encuentra de forma implícita en nuestros actos, ya que el mundo que conocemos lo damos por hecho cuando nos movemos de un punto a otro; cuando nos dirigimos hacia los objetos sin sospecha alguna en la praxis porque comprendemos la existencia de las cosas.

5.4.- Hacia una fundamentación pragmático universal para la interpretación de la confianza en torno a la idea de la verdad.

Hemos podido ver hasta ahora que este condicionamiento pre-teórico y originario pone en evidencia un primer piso sobre cómo es posible que podamos confiar en mi otro yo cuando nos referimos al mundo. En otras palabras, pudimos ver que este trato con el mundo depende de un lenguaje que transita en el tiempo para otorgarle vigencia a los contenidos, para que podamos reconocerlos, como tal, de forma implícita en el mundo de la vida cuando me relaciono con el hablante. Vimos que dicha comprensión implica siempre *un pasado en el presente*, que transita de forma simultánea, no solo en lo social – cuando compartimos intersubjetivamente los plexos semánticos y nos referimos simultáneamente a ellos – sino también en lo temporal – cuando ellos están siempre presente de forma latente en nuestras vivencias.

Si “*cada uno de los significados tiene vigencia más allá de aquella unicidad que podrían exigir los acontecimientos históricos [en la que] cada palabra, incluso cada nombre, indica su posibilidad lingüística más allá del fenómeno particular que describe o denomina*” (Koselleck 1993: 14) es precisamente porque el lenguaje se encargará de otorgarle vigencia a los contenidos; para que podamos, en nuestros actos de habla, comprender las cosas de nuestra existencia. Las referencias objetuales se actualizan a través de la comprensión que apela “*a la instancia concreta de las constituciones de sentido históricamente dadas, como base supuestamente imprescindible, para que los hablantes conversen sobre lo mismo*” (Habermas 2001), hace que también podamos confiar en lo que hemos venido escuchado cuando se conversa sobre el mismo objeto a través plexos semánticos del lenguaje que transitan siempre de forma latente por sobre nuestras vivencias.

En consecuencia, con el lenguaje *sabemos* que podemos confiar o sospechar de las afirmaciones del hablante, pues haciendo uso del lenguaje como medio originario y existencial, podremos *entender* lo que emite el hablante, precisamente, porque conocemos el contenido existencial de su afirmación. Esto nos confirma, entonces, la necesidad de una familiaridad de lo que conocemos para abrirnos al mundo y así confiar en el otro a través de la comprensión; *para poder saber si mi otro yo interpreta mi oferta de confianza de la misma forma que yo en la conversación, porque ambos sabemos que nos estamos refiriendo al mismo objeto en un contexto dado en un mundo familiar.*

Esta primera plataforma nos desplaza, ahora, hacia una siguiente inquietud para poder interpretar en el pragmatismo formal: un problema de confianza en los actos de habla. Si para J. Habermas, su tarea es la de *“encontrar y reconstruir en el marco de una pragmática universal de los juegos del lenguaje las estructuras generales de la forma comunicativa de vida* (Habermas 2001: 77), entonces el problema de la confianza no se resuelve únicamente en su vínculo con el lenguaje pre-teórico. Si lo ya producido o interpretado es condición de posibilidad para un *entendimiento débil* en nuestra comunicación cotidiana, ahora debemos preguntarnos por *cuáles son aquellas condiciones universales que hacen posible que el problema de la confianza se haga explícito*, más allá de una solución implícita, o por medio de la mera comprensión existencial de las cosas cuando nos movemos de un punto a otro en contextos que se nos hacen familiares.

Deberemos analizar, ahora, el problema de la confianza, desde una teoría de la sociedad que pretende *“demostrar que en esas estructuras del mundo de la vida se libera un potencial de racionalidad que radica en el actuar comunicativo de la praxis cotidiana mismo”* (Habermas 2000: 49). Tendremos que interpretar el problema de la confianza desde el *“patrón de un análisis generativo del lenguaje, planteado en una perspectiva universalista”* (Habermas 2001: 78) y ver de qué manera existen razones que van más allá de las creencias que tienen los participantes para aceptar o rechazar una oferta de confianza.

Para llegar a ello, en primer lugar, caracterizaremos los argumentos filosóficos que le permiten a J. Habermas fundamentar, desde una perspectiva crítica, la pregunta por cómo es posible un conocimiento válido en las ciencias sociales, sin caer en la lógica de la razón instrumental. En este punto también veremos el rol que jugaría la filosofía en las Ciencias Sociales, sin pretender ser un tribunal, como en Kant, que tiene la autoridad para preguntarse por el derecho con la cual se validan los enunciados sobre el mundo. En segundo lugar, tendremos que desplazar aquella argumentación filosófica basada en la teoría crítica y conectarla con aquellas propuestas científicas que le permitirán a J. Habermas reconstruir su noción de racionalidad, para proponer aquello que se define como competencias comunicativas para los actos de habla. Veremos de qué manera no basta con *“reconstruir los sistemas de reglas de cada lengua particular (sino que ahora) han de hacerse cada vez un nivel más elevado de generalización hasta que se logre exponer los universales gramaticales que subyacen a todas las lenguajes particulares”* (Habermas 2001: 79). Tendremos que ver cómo ‘encaja’ en la reconstrucción de sistemas de reglas de la diversidad de lenguajes particulares, una idea universalista para ver de qué manera es posible desplazarnos hacia un entendimiento ‘fuerte’ a nivel discursivo.

Así, observaremos que la posición habermasiana y su idea de una racionalidad reconstructiva en el campo de las ciencias sociales, requiere hacer explícito el saber pre-teórico (Habermas 1990) sin reducirlo ni a una fundamentación meramente empírico-analítica, ni tampoco a una fundamentación hermenéutico-filosófica que tiene como pretensión únicamente investigar el orden de la realidad (McCarthy 1993). En consecuencia, veremos que el problema de la confianza sigue conectado con la importancia del lenguaje, ya no solamente desde la hermenéutica filosófica, sino también desde una concepción científicista que le permita a J. Habermas validar ante las ciencias sociales la necesidad de *“deducir una descripción estructural para cada expresión relevante de una lengua”* (Habermas 2001: 79), pero desde una concepción universalista.

Lo anterior, nos permitirá dar cuenta en el próximo apartado preguntarnos por cómo el *análisis generativo del lenguaje, planteado en términos universalistas* (Habermas 2001) nos permitirá interpretar un problema de confianza. Es decir, tendremos como trasfondo las condiciones teóricas y metodológicas como para poder desplazarnos hacia la interpretación de cómo es posible que con dichas competencias universales, los hombres pueden hacer explícito un problema de confianza, así saber en qué se debe confiar o desconfiar (Luhmann 1996), más allá de las razones personales que tienen los participantes en sus actos de habla y sus sistemas de reglas particulares que las configuran.

En consecuencia, esta sección también será clave para nuestra investigación pues nos permitirá ver más adelante cómo se tensiona un problema de confianza frente a una nueva racionalidad ampliada basada en una teoría normativa de la sociedad, que busca no sólo *“superar el estrecho concepto de racionalidad instrumental - dominante tanto en teoría de la ciencia como en teoría de la sociedad – [sino también para] dar una respuesta convincente a la cuestión central de toda teoría de la sociedad, a saber la de cómo es posible el orden social”* (Lafont 1993:133). Si la confianza, como vimos en la introducción, puede ser considerada como un posible prerrequisito, - como garantía existencial - para asegurar un cierto grado de orden social en el mundo, pues en el pragmatismo formal veremos que la confianza requiere de un condicionamiento meta-ético para que ello sea posible. Bajo este análisis general, podremos desplazarnos en el siguiente capítulo sobre cuáles son los puntos de tensión que podemos encontrar para interpretar un problema de confianza en relación a las pretensiones de validez y, más específicamente, hacia aquella relativa a la idea de la verdad.

a) *Fundamento crítico para una teoría reconstructiva de la sociedad* .

Para poder entender la teoría reconstructiva de J. Habermas debemos, en primer lugar, preguntarnos por “*cómo es posible un conocimiento fiable*” (Habermas 1990: 12) que pueda ir más allá de la cosificación de lo social y tomar en cuenta a las manifestaciones simbólicas que se despliegan, a través del lenguaje, en el mundo de la vida para una comprensión objetiva del mundo (Habermas 1994). Implica, en otras palabras, preguntarnos por los tipos de estándares o instrumentos metodológicos que se deben emplear en el campo de las ciencias sociales (Stehr & Simmond 1981); para dar cuenta de que la vida humana puede ser entendida por categorías sociales y culturales más allá de las ciencias físicas (Dilthey 2000); incluyendo elementos sociales y culturales en el discurso científico, en la medida en que “*el examen del objeto no es un acto aislado; tiene lugar dentro de una trama matizada de valores y de un impulso colectivo*” (Mannheim 2004: 37).

Una teoría reconstructiva, como la que propone J. Habermas, deberá reflexionar sobre la lógica del conocimiento científico e incluir, en su propuesta, elementos sociales o culturales para comprender la situación histórica y social de estos. Es decir, la pregunta por cuáles son las premisas teóricas y metodológicas que se debe tomar en cuenta para investigar, se resuelve cuando se acepta, en la elaboración de los datos, la inclusión de las estructuras del mundo de la vida que caracterizamos anteriormente.

Sobre lo anterior, J. Habermas también deberá incluir en la construcción de su teoría general de la sociedad un elemento crítico que le permita fundamentar, desde una concepción filosófica, la idea de que “*toda indagación social debe dirigirse hacia el objeto de la emancipación humana*” (Bottomore y Nisbet 2001). Para J. Habermas esta premisa sustentada en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt será clave pues ella da cuenta de que la objetividad del conocimiento no puede ser reducida a lo puramente lógico, sino que una teoría social debe entrar

en la categoría de la totalidad, como categoría real (Adorno 2008; Horkheimer 2004). Como sostiene Adorno (2008), se debe anteponer una crítica a la cosificación de la objetivación, es decir, a la pérdida de la enunciativa de la subjetividad social (Frisby 1972) ya que la inquietud científica (Adorno 2008) tiene que ver con cuáles son los problemas relevantes cuyas consecuencias pueden ser, de alguna u otra forma, previstas por el investigador (Frisby 1972).

Para la Teoría Crítica, no puede haber una simplicidad que se convierta en el criterio de evaluación del conocimiento en las ciencias sociales y que quede asociado con el supuesto de que la sociología pueda, legítimamente, involucrarse con los problemas individuales (Adorno 2008). Lo que se debe buscar es introducir el concepto de hechos individuales existentes en una relación dialéctica con la totalidad de lo social (Ray 1979 ya que ningún experimento podría examinar la dependencia de algún fenómeno con la totalidad, sino fuese porque la totalidad misma permite investigar una situación particular (Adorno 2008). Se debe tener, por objeto, al hombre como aquel que produce sus formas históricas totales ya que las condiciones de la realidad no aparecen como dadas bajo la ley de la probabilidad (Horkheimer 2004). Por esta razón, cuando construimos una teoría social es porque se debe tomar en cuenta que:

“El conocimiento sociológico es, en efecto, crítica. Pero lo importante, en este contexto, son también los matices, ya que las diferencias decisivas, en lo que se refiere a las posiciones científicas, más bien tienden a ocultarse en los matices que a tomar cuerpo como conceptos grandiosos propios de las divisiones del mundo [...] Si, como tal, la crítica se piensa en la total redención del pensamiento por la observación, en reducción a los llamados hechos, semejantes desiderata no vendría sino a nivelar el pensamiento a la hipótesis, privando a la sociología de ese momento de la anticipación que de manera tan esencial pertenece [...] No todos los teoremas son

hipótesis; la teoría es el telos, no el vehículo de la sociología”
(Adorno 2008: 59).

En este sentido, la fundamentación crítica debe comenzar su análisis con una examinación de las contradicciones existentes, en la totalidad social, las que producirían y reproduciría sus elementos racionales e irracionales en lo particular (Adorno 2008), para dar cuenta de que cada elemento particular puede ser entendido solo en términos de su totalidad y contradicción;

“La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y ruptura, naturaleza ciega y mediación por la conciencia. La sociedad es contradicción y a ello debe inclinarse todo proceder de la sociología, de lo contrario, incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción en la más funesta de todas: en la contradicción entre su objeto y estructura”
(Adorno 2008: 43).

La totalidad implica preguntarse por las determinaciones histórico-sociales que configuran al objeto estudiado y, por lo tanto, las Ciencias Sociales no deben hacerse cargo de las contradicciones lógicas (Popper 1980), sino más bien de las condiciones estructurales de la sociedad ya que *“el punto sobre la cual el conocimiento se funda es porque ellos mismos están mediados por la sociedad. La sociedad ya está estructurada, no todos los teoremas son hipótesis, la teoría es el telos, no el vehículo de la sociología”* (Adorno 2008). Solo, de esta manera, es posible que las Ciencias Sociales no caigan en el dominio de la razón instrumental, es decir, en *“un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal, sobre ese universo, en su totalidad”* (Marcuse en Habermas; 2010). Las Ciencias Sociales deben trascender los límites de la ciencia colocando un fundamento práctico que ponga contra la pared a las

ciencias empíricas que cosifican a la sociedad y que excluyen a los procesos sociales reales sobre los cuales se enmarca lo particular.

Lo anteriormente mencionado¹² le permitirá introducir un posicionamiento crítico para un programa científico reconstructivo, desde las ciencias sociales, y así poder “*demarcarse metafísicamente del ámbito de los objetos a través de una justificación lógica de la validez de una ciencia natural*” (Habermas 1990). Es decir, la desnaturalización para el estudio de lo social se hace inmanentemente necesaria para validar un conocimiento comprensivo de la sociedad ya que “*la ciencia (igualmente para las ciencias sociales) no puede llegar a ofrecer autorizadamente una descripción ajustada de la realidad*” (Putnam 2008: 21), sino que debe ir a más allá de la cosificación y tomar en cuenta a las manifestaciones simbólicas que se despliegan, a través del lenguaje, en el mundo de la vida, para una comprensión objetiva del mundo.

En este sentido, al observar la propuesta reconstructiva de Habermas se debe poner la atención en el aspecto normativo que antecede al objeto observado, precisamente porque “*la objetividad solo puede buscarse, pues en las condiciones mismas bajo las cuales tiene lugar la comprensión y no fuera de éstas*” (Lafont en Habermas 1993: 138). Solo así es posible comprender, más allá del dato, el mundo social de la vida sobre el cual su objeto de estudio está enmarcado (Habermas 1988). Profundizaremos sobre este último punto cuando entremos de plano a caracterizar las ciencias reconstructivas, cuando conectemos con la importancia del lenguaje, ya no únicamente desde la hermenéutica filosófica, sino también desde las ciencias lingüísticas. Por ahora, lo que nos interesaba es, por un lado, caracterizar en la reflexión habermasiana, la importancia de incluir, en el

¹² Este desplazamiento que acabamos de señalar muy escuetamente, tiene sus inicios en la Escuela de Frankfurt, lo cual será una puerta de entrada para J. Habermas para su teoría reconstructiva. Dada la extensión, no podremos profundizar en ello, pero lo que nos interesa acá es dar cuenta que para J. Habermas, la Teoría Crítica le permite poner un primer piso; una crítica a la razón instrumental, para luego desplazarse, como veremos más adelante, hacia la necesidad de proponer una teoría reconstructiva que retome la importancia, en aspectos teóricos y metodológicos, para “*articular una concepción más amplia de racionalidad que mantenga una explicación teórica y a su vez normativa más allá del pura hermenéutica y si ser reducida a una ciencia empírico-analítica*” (McCarthy 1993).

razonamiento científico, los aspectos culturales y sociales y, a su vez, mantener una postura crítica que dé cuenta de la importancia de la razón práctica sin aislarla de los procesos sociales reales de la vida humana.

En relación a todo lo anteriormente mencionado, la filosofía le agrega un componente de comprensión crítica para el estudio de los fenómenos sociales, ello a pesar de que la filosofía, como tal, ya no se estaría posicionando como aquel campo intelectual que filtra toda posibilidad de validar a la empiria. Por tal razón, frente a este panorama moderno, debemos ahora preguntarnos por el rol que jugaría la filosofía para esta propuesta comprensiva, en un tiempo en la cual, según Habermas, la ciencia ha sido muy poco pensada desde una concepción filosófica:

“Me atrevería a defender la tesis de que, después de Kant, la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica. La ciencia solo puede ser comprendida epistemológicamente, es decir, como una de las categorías del conocimiento posible, en cuanto que el conocimiento no se equipare bien, entusiastamente, con el deber absoluto de una gran filosofía, bien ciegamente con la autocomprensión científicista de una pura práctica investigadora de hechos” (Habermas 1990: 12).

Si para Kant, como lo observamos en la sección anterior, la ciencia debía estar condicionada por la razón pura o por un tribunal de justicia que podía indicar, desde la filosofía, con qué derecho o no se validan los conceptos sobre el mundo, pues ahora para Habermas, la pretensión de la filosofía debe atenerse a las pretensiones epistemológicas. En otras palabras, si la ciencia debe ser comprendida epistemológicamente, precisamente porque sus selecciones teóricas y metodológicas dependen de los mismos cambios observados de los datos que se utilizan para construir conocimiento y que, a su vez, dependen de la estructura social sobre la cual están enmarcados, en una comunidad científica que debe

echar a andar su quehacer científico bajo sus propios estándares o bajo su propio lenguaje científico (Cetina 2005), entonces de qué manera el rol de la Filosofía puede ser protagónico pero, a su vez, sin la pretensión de sobreponerse sobre la ciencia. Para Habermas, lo anterior se resuelve cuando lo coloca ya no como una autoridad intelectual que trasciende toda posibilidad de validez empírica posible, sino más bien como vigilante e interprete:

“No es desbarrado preguntarse si, frente a algunas ciencias, la Filosofía no puede cambiar la función insostenible de acomodadora por la de vigilante, un vigilante para las teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas, que es lo que siempre han tenido las cabezas más productivas en las distintas disciplinas. La intención, por lo tanto, está en que con la Filosofía se debe ejercer una actitud crítica de los modelos de reconstrucción empírica que usualmente utilizamos al abrirnos a la experiencia sensible; de tal forma que dicha experiencia no se vea disminuida a un dato. La búsqueda de la objetividad y validez debe remitirnos al mundo social de la vida, a la discusión y al diálogo” (Habermas 1994).

La filosofía debe, de forma muy modesta, cumplir una función de vigilante e intérprete (Habermas 1994) hacia aquellos saberes de carácter objetivista que se limitan a tratar sus objetos de estudio, únicamente, en un plano empírico analítico. El objetivo de la filosofía está, en consecuencia, en cooperar con las Ciencias Sociales para reconstruir críticamente aquellas teorías y metodologías que, muchas veces, caen en la razón instrumental. En otras palabras, si a la filosofía se le otorga un rol de interprete entonces podrá contribuir a que la Ciencias Sociales *comprendan* la necesidad de incluir en sus datos aspectos sociales y culturales del mundo de la vida (Habermas 1994).

b) *Hacia una teoría reconstructiva de la sociedad para el estudio de la confianza en torno a la idea de la verdad*¹³.

No basta en desarrollar “una contraposición a la tendencia de definir la razón exclusivamente en términos objetivistas e instrumentales (de) preocuparse de superar la división empirista entre el ‘es’ y el ‘debes’ y la separación de teoría y práctica” (McCarthy 1993: 315). Lo anterior debe transformarse y plasmarse en una teoría general de la sociedad que permita hacer explícita, a través de una fundamentación meta-normativa, los procesos formales y universales sobre los cuales los sujetos comprenden y someten a crítica las cosas que dicen; para ver de qué manera los hombres hacen “de forma reflexiva otra cosa que el propio contexto de su aparición” (Habermas 1990: 15). Para una teoría meta normativa, como la que propone Habermas, se debe tener en cuenta a “la fuerza de la reflexión a través de la acción que se desarrolla en la comprensión” (Lafont 1993: 138) centrando el foco en la importancia del uso del lenguaje, a través de los actos de habla.

Para dar cuenta de la importancia del uso pragmático del lenguaje, es decir, de los “rasgos pragmáticos de las emisiones - esto es, no solo la lengua, sino también el habla” (McCarthy 1993: 317), Habermas toma en cuenta a las teorías de la gramática que tienen como intención no reducir el lenguaje al análisis lógico. En este sentido, esta selección teórica nos hace recordar lo que caracterizamos en el tercer apartado, cuando observamos la importancia del lenguaje para la filosofía analítica y, más específicamente, para el pragmatismo lingüístico. Y es que, al igual que para las teorías de las gramáticas sociolingüísticas, la importancia del

¹³ Podríamos decir que en J. Habermas existen dos procedimientos para poder reconstruir el saber pre-teórico. El primero es una reconstrucción ‘horizontal’, mientras que el segundo es una reconstrucción vertical. “La reconstrucción del saber preteórico puede realizarse, según. Habermas, en dos sentidos: 1) en términos de las estructuras generales o competencias universales que lo constituyen [reconstrucción horizontal] o 2) en términos de la lógica evolutiva de esas competencias, que trata de revelar cómo se adquieren [reconstrucción vertical] 12. La gramática generativa, el análisis lógico de enunciados y argumentos y la pragmática universal que Habermas propone, son ejemplos de reconstrucción racional en el sentido descrito en 1; mientras que el estudio de los esquemas cognitivos y del desarrollo de la conciencia moral constituyen ejemplos del tipo 2” (Muñoz 1998: 83). En esta sección nos enfocaremos más que todo en el primer tipo de reconstrucción, puesto que lo que buscamos ahora es este componente formal normativo que se hace necesario para los actos de habla y no centramos en la reconstrucción de los procesos socio-evolutivos del aprendizaje.

lenguaje se encuentra en la actuación lingüística y no únicamente ‘en lo que se dice’ (Camps 1976). La importancia está, precisamente, en poder conectar las circunstancias – dónde, cómo, porqué y para quien se dice algo (Camps 1976: 29) - cuando los sujetos realizan sus actos lingüísticos.

En tal sentido, como postula Searle en el campo de la filosofía lingüística, se tiene que evitar a la “falacia descriptiva”, en cuanto a no reducir el análisis a los significados de una oración sino más bien abrirla a los distintos géneros de actos de habla que realizan los hablantes (Searle 1990), pues para una teoría pragmática formal, que se fundamenta en una concepción también sociolingüística, se debe evitar a ‘la falacia abstractiva’ (Apel 2012; Habermas 2001), es decir, de reducir “*lo objetual en términos de fonética, sintaxis y semántica, relegando la dimensión pragmática en el ámbito de la investigación*” (McCarthy 1993: 316). Dicha ‘falacia’ - abstractiva o descriptiva - tiene que ver en otras palabras con la idea de que:

“El lenguaje es abstraído del uso del lenguaje en el habla (lenguaje vs parole)[...] abstracción, que por supuesto tiene sentido. Pero este paso metodológico no debe conducir a la idea de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que aquí de abstrae, es inaccesible a un análisis lógico-lingüístico [...] la separación de los niveles analíticos ‘lenguaje’ y ‘habla’, no debe hacerse de forma que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico, esto es, a ciencias empíricas tales como la psicolingüística o la sociolingüística” (Habermas en McCarthy 1993: 317).

Para evitar, en un principio, esta falacia abstractiva, Habermas retoma la idea de la gramática generativa de Noam Chomsky, que establece que su objetivo “es una adecuada exposición del sistema de reglas cuya ayuda de los hablantes u oyentes competentes, genera (o entienden) cadenas de tales expresiones lingüísticas” (Habermas 2001: 78). El interés por esta propuesta tiene que ver, precisamente, con que la teoría lingüística de Chomsky no se reduce, únicamente, al análisis lógico del lenguaje sino, más bien, a la importancia de las capacidades lingüísticas que los hablantes tienen para hacer un uso efectivo del lenguaje (performance) en los distintos contextos en los cuales se desenvuelven:

“La teoría lingüística versa, primariamente, sobre el hablante-oyente ideal, en una comunidad del lenguaje completamente homogénea, que conoce perfectamente su lengua (competencia lingüística) y no se ve afectado por condiciones gramáticamente irrelevantes, tales como limitaciones de la memoria, distracciones, desplazamientos de la atención y el interés y errores (aleatorios o característicos) en la aplicación que hace de su conocimiento de la lengua en la realización o ejecución efectiva (actual performance)” (Chomsky en Habermas 2001: 79).

La *competencia lingüística* se parece mucho a lo que caracterizamos, anteriormente, como aquel mundo familiar que se nos hace conocido; es ese *saber comprender* las cosas a las cuales nos estamos refiriendo cuando nos abrimos al mundo. Pero dichos dominios lingüísticos se explican, ahora, a través de un lenguaje sociolingüístico y ya no meramente desde una posición hermenéutica-filosófica. En consecuencia, para una teoría de la gramática generativa, como la que propone Chomsky, *el comprender la existencia de las cosas* equivale a adquirir el dominio de un sistema de reglas lingüísticas, por parte de los sujetos, en un mundo que se les hace conocido:

“Competencia lingüística significa la capacidad de dominar tal sistema de reglas [...] se caracteriza porque el hablante es capaz de generar, espontáneamente, un conjunto, en principio ilimitado, de expresiones sintácticas, semántica y fonéticamente permisibles en un lenguaje dado [...] todo hablante competente puede generar y entender, con un número finito de elementos, un número ilimitado de cadenas de símbolos, muchas de ellas nunca emitidas ni escuchadas antes; puede, además, distinguir ad hoc entre expresiones correctamente formadas y expresiones desviadas...”
(Habermas 2001: 78).

Las competencias lingüísticas tienen que ver, entonces, con todo aquello que los hombres, de forma implícita, pueden comprender para poder generar, a través de un lenguaje dado, el uso de las expresiones lingüísticas sobre las cosas del mundo que los rodea. En consecuencia, esto último implica *“un dominio activo del lenguaje”* (Habermas 2001: 80), es decir, implica también hacer uso de aquellos plexos semánticos implícitos en los sujetos, para dirigirse a un auditorio a través de una realización lingüística. Significa ver de qué manera se *hace uso de dichos dominios a través de realizaciones lingüísticas efectivas* (Chomsky 1979). *Lo que se busca, valga la redundancia, a través de esta teoría de la gramática generativa, es observar a aquel conjunto de reglas gramaticales que son conocidas, por los hombres, desde su lenguaje natural (dominio lingüístico), y ver de qué manera, a través de dicha organización lingüística, los hombres pueden referirse a las cosas sobre el mundo y transmitirse al oyente a través de habla (performance).*

Pero, para Habermas, esta ‘performatividad’ a través del dominio lingüístico sigue siendo insuficiente para reconstruir una teoría de los universales lingüísticos, pues *“la ejecución lingüística, necesariamente, nos introduce en las condiciones de tipo limitativo, extralingüísticas, empíricas y contingentes, del habla efectiva”* (McCarthy 1993: 317). En otras palabras, no basta, según Habermas, con hacer uso de los componentes sintácticos, fonéticos y semánticos de un lenguaje dado, pues ello

implicaría que *“el uso activo del lenguaje solo puede explicarse recurriendo a la competencia lingüística y a condiciones empíricas restrictivas”* (Habermas 2001: 81). Hace falta, en otras palabras, recurrir a otras competencias, de lo contrario, si solo nos dirigimos a las competencias lingüísticas como condición para actuar en el mundo, a través de la expresión lingüística, no habría la posibilidad de hablar de una razón ampliada que vaya más allá de los contextos, con los distintos sistemas de reglas lingüísticas que los componen.

En otras palabras, el análisis de la performatividad no puede quedar sujeta a una concepción psicologista, es decir, al *“dominio activo del lenguaje o (realización, performance), (explicada) por variables psicológicas (tales como memoria, atención, obstáculos motivacionales)”* (Habermas 2001: 80) dando como consecuencia la imposibilidad de fundamentar razones –universales- más allá de los que participan en los actos de habla. Por ello, una reconstrucción racional o ampliada como la que propone Habermas requiere dirigirse hacia las *“emisiones o manifestaciones efectuadas en ‘situaciones en general’, haciendo abstracción de elementos contextuales específicos [...] Su tarea es la reconstrucción del sistema de reglas conforme a la que los hablantes competentes colocan o sitúan oraciones y emisiones”* (Habermas 2001: 84).

Se requiere, en este sentido, desplazar el problema de cómo es posible que las realizaciones lingüísticas vayan más allá de los contextos, a partir de una *“reconstrucción sistemática de las estructuras generales que aparecen en toda posible situación de habla”* (McCarthy 1993: 319), haciendo explícita al saber implícito más allá del uso realizativo del dominio lingüístico. Es decir, debemos ahora dirigirnos hacia *“la reconstrucción racional de un sistema de reglas prácticamente dominado y, en este sentido, también conocido, pero no aún sabido como tal, y que es susceptible de ser descrito teóricamente”* (Habermas 2001: 79). El objetivo no será solamente buscar la forma explícita en que los sujetos realizan ciertas acciones, a partir de sus dominios lingüísticos, sino explicar en qué se

basan estas realizaciones (Muñoz 1998) a partir de estructuras generales y no únicamente contextuales.

Se requiere, entonces, de un último elemento que transforme aquellas competencias lingüísticas en competencias comunicativas (Habermas 2001), y ver de qué manera es posible explicar “*la peculiar reflexividad de los lenguajes naturales*” (Habermas 2001: 82) desde un posicionamiento universalista en el uso pragmático de lenguaje. Para ello, nuestro autor retoma la distinción propuesta por Ryle (1945) en cuanto a la necesidad de distinguir entre aquello que caracterizamos como las competencias lingüísticas para abrirse al mundo a través de un uso efectivo del lenguaje (know how), y la pregunta por cuáles son los criterios o reglas que posibilitan a la performance (know that). En otras palabras, debemos no sólo preguntarnos por el know how, es decir, por el saber implícito que se constituye como una capacidad para (McCarthy 1993), sino también por el know that, es decir, por cuáles son las condiciones de posibilidad para aquella *capacidad para* sea explicada desde una reconstrucción racional:

“Los sujetos hablantes y agentes saben cómo llevar a cabo, realizar, ejecutar, producir, una serie de cosas sin hacer referencia explícita, o sin ser capaces de dar una explicación explícita de los conceptos, reglas, criterios y esquemas en que se basan sus realizaciones [...] el fin de la reconstrucción racional es, precisamente, hacer explícito, en términos categoriales, la estructura y elemento de ese know how (saber cómo) que se denomina, de forma práctica, pre-teórico” (McCarthy 1993: 320).

El hecho de introducir un elemento de auto-reflexividad en el uso pragmático del lenguaje, abre la posibilidad de que los sujetos, en el mundo de la vida, puedan tematizar sus experiencias por medio de “*razones que son independientes del actor [lo cual implica] un mundo más fuerte de entendimiento que las razones que son relativas al actor*” (Habermas 2011: 112). Permite, en otras palabras, tener en

cuenta la pregunta sobre cuáles son las condiciones universales que le permiten, a los hombres, no solo entender lo que se dicen en el mundo, sino también llegar a acuerdos sobre lo que se dice, desde un a priori argumentativo. A continuación, veremos cómo se articula el problema de la confianza con aquellos juegos del lenguaje que, desde un posicionamiento 'meta', posibilitan llegar a acuerdos en los actos de habla.

6.- Posibilidad e imposibilidad interpretativa de la confianza en las pretensiones de validez del pragmatismo formal habermasiano.

Hemos llegado, por así decir, al corazón de nuestra investigación puesto que ahora podremos interpretar y analizar a fondo *cuáles son los rendimientos teóricos que se desprenden del pragmatismo formal habermasiano para explicar en una situación comunicacional un problema de confianza referente a la idea de la verdad*. En otras palabras, tenemos los recursos suficientes y necesarios como para poder ver de qué manera se soluciona un problema de confianza desde una teoría universalista y a su vez pragmática en torno a la idea de la verdad. Esta posibilidad no es solo por el hecho de haber caracterizado sus presupuestos teóricos y metodológicos, tanto desde un posicionamiento filosófico, como desde las ciencias sociales y sociolingüísticas, sino también por haber hecho el ejercicio, a lo largo del presente documento, de interpretar en cada una de ellas un problema de confianza y así poner sobre la mesa cuáles serían los puntos ciegos para analizar una ética 'universalista' de la confianza.

En otras palabras, hasta ahora hemos podido dar cuenta de que, para formular una teoría general de la sociedad como la que propone J. Habermas y observar en ella cómo es posible la confianza, se requiere ir más allá de una concepción meramente pragmático-funcionalista basado en lo útil/no útil como condición para creer en lo que el otro dice (Joas 1998); de la necesidad de un a priori del lenguaje que se coloca como condición para una comprensión ontológica de las cosas de nuestra existencia cuando nos abrimos al mundo a través de la conversación

(Gadamer 1997); o de las reglas lingüísticas que se hacen necesarias para el análisis de los actos realizativos en los actos de habla (Austin 1990; Searle 1990). También pudimos observar en J. Habermas la necesidad de un razonamiento deductivo trascendental para fundamentar la idea de un meta-formalismo para todo conocimiento posible pero que, a su vez, resulta insuficiente si no se lo conecta con los plexos semánticos y simbólicos del mundo de la vida; para justificar, desde lo ya interpretado, la conformidad con una estructura trascendental en el mundo de la vida y así poder confiar apriorísticamente en un mundo que se nos hace familiar.

Como lo indicamos a lo largo de este documento, estos presupuestos también se harán necesarios para una teoría general de la sociedad como la que propone J. Habermas, pues le permite desplazarse hacia un posicionamiento que tiene como foco preguntarse por cómo es posible estudiar a lo social, que como fundamento se lo observe como totalidad, desde una concepción comprensiva y crítica, sin reducirla a una mera cosificación de actos aislados. Intentando, más bien, *“entender por vía de la interpretación la acción social teniendo en cuenta el contexto o la significación histórica de sus datos”* (Habermas 1988).

Como relevancia para la lógica de las Ciencias Sociales, esta propuesta teórica nos da cuenta que no sería posible hablar de confianza si no se toma en cuenta, como trasfondo, la idea de que *“no es lo mismo percibir que alguien dice “A”, que comprender lo que alguien dice cuando dice “A”* (Habermas 1994). Este presupuesto implica en otras palabras que, para poder analizar un problema de confianza en un acto comunicativo, resulta necesario, ante todo, identificar en el mundo social las orientaciones recíprocas que son compartidas, objetivadas y simbolizadas hacia la intensión de la acción (Habermas 1998) sin reducirlo al predominio de *“la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines (que) acaba constituyendo una forma de vida, una «totalidad histórica» de un mundo de la vida”* (Marcuse en Habermas 2010: 65).

Para lo anterior, se requiere también de un estatus metodológico que provenga no solo desde la hermenéutica filosófica, sino también desde el campo sociolingüístico y así poder justificar la necesidad de una fundamentación reconstructiva de la sociedad. Se requiere, por un lado, observar un problema de confianza en los actos de habla desde *“las capacidades humanas para actuar e interpretar la experiencia, con las estructuras que les subyacen [...] capacidad para hablar, entender y leer un idioma, que se vincula con la actuación lingüística (y) para conformar estructuras más allá del uso de lenguaje”* (Chomsky en Castoriana 1986: 229). Pero también, por otro lado, se requiere introducir en la teoría reconstructiva de Habermas, un dominio ético-universalista para un *know that*, que vaya más allá de cualquier contexto y, así, poder hacer explícito el saber pre-teórico reflexivamente a nivel discursivo.

En relación a esto último es hacia donde desplazaremos nuestro análisis en torno al problema de la confianza. Es decir, nos dirigiremos hacia el análisis de aquellos dominios lingüísticos universales, que tienen los sujetos, para actuar reflexivamente y tematizar sus experiencias. El siguiente paso será, ahora, poder introducirnos en aquellos dominios universales, que *“vienen acompañados por un consenso de fondo. Este consenso descansa en el reconocimiento recíproco de, por lo menos, cuatro pretensiones de validez que los hablantes competentes entablan, unos frente a otros, con cada uno de sus actos de habla”* (Habermas 2011: 98); para analizar hasta qué punto pueden tener rendimientos para interpretar un problema de confianza en los actos de habla.

Para llegar a ello, partimos del supuesto de que las pretensiones de validez, vale decir, de *“[pretender] la inteligibilidad de la emisión o manifestación, la verdad de su componente proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante manifiesta”* (Habermas 2001: 98), son condiciones para ofrecer *confianza, implícita o explícitamente*, a los oyentes, tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica. En consecuencia, si la

confianza implica involucrarse, en el mundo de nuestra experiencias, en situaciones que pueden ser riesgosas, pues no sabemos si mi 'otro yo' cumplirá con mis expectativas frente a un futuro incierto, siendo aquella una especie de inversión riesgosa, entonces habría que ver de qué manera dichos dominios universales, tanto en su dimensión objetual (inteligibilidad y verdad) como en su dimensión social (veracidad y rectitud), posibilitan la confianza en el mundo de la vida. Frente a ello, analizaremos sus rendimientos cuando nos enfrentamos a una sociedad diversa y siempre cambiante. Veremos hasta qué punto, con la capacidad de las personas de actuar de forma competente a partir de las pretensiones de validez, pueden solucionar un problema de confianza, tematizando aquellas experiencias que pueden ser sinónimo de decepción en el mundo de la vida y poder reconstruir, explícitamente, un problema de confianza.

En relación al problema de la verdad, que es nuestro foco de análisis, si hoy en día el problema de la confianza se hace patente en la medida en que sabemos que hay una cantidad de información, que puede o no puede ser fiable cuando nos abrimos al mundo, entonces habría que ver de qué manera la idea de la verdad y la confianza se articulan, con las otras pretensiones de validez, en nuestros actos de habla y ver de qué manera el dominio teórico, así como el práctico, desde una articulación ética universalista, podrían abrir las condiciones de posibilidad de reconstruir la confianza cuando nos enfrentamos a una multiplicidad de creencias sobre nuestro mundo objetual.

En primer lugar, entraremos en aquellos dominios teóricos para ver de qué manera confluye tanto la pretensión de verdad como la pretensión de inteligibilidad y ver de qué manera estas se hacen necesarias para la confianza en una dimensión objetiva. En segundo lugar, veremos de qué manera dicho dominio teórico, en su relación con el problema de la confianza, se vincula con las pretensiones de validez relativas a la idea de la veracidad y de la rectitud, siendo

ellas parte del dominio práctico. Por último, veremos de qué manera esta articulación ética para la confianza, a través de las pretensiones de validez, se tensiona cuando nos enfrentamos a un problema patente en nuestra sociedad contemporánea, lo que es, precisamente, el problema de la confianza.

Lo anterior nos permitirá, por ejemplo, ver el problema de la confianza en una situación en la que confluyen las cuatro pretensiones de validez. Por ejemplo, ver de qué manera los dominios 'ético, teórico y práctico para la confianza' se tensionan cuando observamos, hipotéticamente, un caso en donde un oyente desconfía de la sinceridad del hablante, esto a pesar de que éste último actúa conforme a las normas siendo, a su vez, su afirmación sobre la existencia de las cosas un enunciado verdadero en el mundo. ¿Qué hace que, a pesar de comprender la existencia de las cosas en el mundo (inteligibilidad), podamos no creer en lo que se considera como verdadero (verdad)? o ¿Qué hace que, a pesar de ser sincero ante un auditorio, éste no confía en lo que le digo (veracidad)? o ¿Qué explica que una institución no logra generalizar la confianza en la sociedad, rigiéndose por las normas y valores (rectitud)? Buscamos enfrentar tales pretensiones en un mundo en donde la confianza es un problema y en donde la solución propuesta por Habermas es una ética universalista de la confianza.

6.1.- Posibilidad interpretativa de la confianza en el dominio objetual: entre la pretensión de validez de inteligibilidad y la pretensión de validez de la verdad.

Por pretensión de inteligibilidad, nos estamos refiriendo a aquel dominio lingüístico que tiene el hablante para pretender hacerle comprender al oyente una expresión lingüística en un acto de habla (Martín & Javier 2003). Tiene que ver, en otras palabras, con la necesidad de que *“el hablante asocie con cada manifestación efectiva la pretensión de que la expresión simbólica empleada en la situación puede entenderse”* (Habermas 2001: 75). En consecuencia, como parte de nuestro dominio teórico, se debe presuponer al lenguaje, de forma inmanente

(Habermas 2001), para toda comprensión posible, reconociendo de antemano “*la identidad de significados y su validez intersubjetiva para los implicados, quienes, gracias a su socialización, disponen con su uso del lenguaje y con su competencia comunicativa de un saber contextual compartido de antemano intersubjetivamente*” (Martín & Javier 2003: 222). De esta manera, los oyentes podrán estar en condiciones de poder entender lo que los hablantes afirman acerca de las cosas, o de preguntarse por la posibilidad de entenderlas de otra manera (Habermas 2012).

Cabe recalcar que, a estas alturas de nuestra investigación, nuestro interés no es volver a explicar la función de dicho dominio lingüístico como parte del saber pre-teórico o implícito para los actos de habla, pues creemos que ya quedó lo suficientemente caracterizado, en los apartados anteriores, a través de la noción de lo ‘ya interpretado’, así como con el análisis de la reconstrucción de una racionalidad ampliada, desde un saber implícito hacia un saber explícito. Ahora, lo que nos interesa es ver de qué manera esta pretensión de inteligibilidad es condición para construir ‘certezas subjetivas’ desde un saber pre-teórico que se adquiere en el mundo de la vida. En otras palabras, si el mundo de la vida estaría “*formado por convicciones de fondo*” (Habermas en Lafont 1993: 176), a partir de lo ‘ya interpretado’, entonces tenemos que ver de qué manera dichas convicciones de fondo producen ‘confianza personal’ para creer en la existencia de las cosas en el mundo y, así, poder darlas a conocer cuando nos abrimos a los juegos del lenguaje.

Tomando en cuenta la importancia de esta pretensión de validez, relativa a la inteligibilidad, estaremos en condiciones de hacer la conexión con la pretensión de validez relativa a la idea de la verdad, en su vínculo con un problema de confianza; en el entendido de que nuestra confianza personal no solo sirve para hacerle ver al hablante que sabe sobre lo que se emite en un acto lingüístico. También nos dará cuenta que contamos, gracias al dominio lingüístico, con un

mecanismo reflexivo que nos permitirá abrirnos hacia un ‘a priori’ argumentativo para tematizar las experiencias cuando hay un problema de confianza en nuestra cotidianeidad.

a) *Hacia una ‘ética implícita de la confianza’: la pretensión de validez relativa a la inteligibilidad para lanzar (nos) al mundo.*

Partimos, entonces, del supuesto de que aquella ‘*confianza en lo implícito*’ que caracterizamos en el apartado anterior como ‘*la confianza en lo ya interpretado*’, gatilla la posibilidad de que los sujetos puedan comprender la existencia de las cosas, en pos de poder ‘*lanzarse al mundo con confianza*’, comunicando sus creencias, en sus actos de habla, con firmeza o con seguridad. Esta apertura al mundo ‘*con confianza*’ es posible porque sabemos, consciente o inconscientemente, que “*las cosas y acontecimientos (las personas y sus exteriorizaciones) son algo en el mundo que experimentamos o tratamos; son objetos de una experiencia posible (referida a la acción) o a las acciones apoyadas en la experiencia*” (Habermas 1990: 311). Esto se debe a que, por un lado, nos echamos a andar en el mundo sin cuestionamos sobre aquello que damos por hecho, teniendo “*una actitud irreflexiva, como una especie de ‘taken-for-granted’ que nos compromete a realizar nuestras prácticas habituales*”¹⁴ (Misztal 1996: 102); por otro, porque aprendemos a huir (Habermas 1990) de aquello que no se acopla a nuestras convicciones subjetivas¹⁵ y que, como consecuencia, percibimos como peligrosas o conflictivas cuando nos desenvolvemos en un mundo compuesto por expresiones simbólicas que pueden contradecirse con nuestras creencias:

¹⁴ Traducción propia del inglés responsabilidad del investigador: “unreflective or ‘taken-for-granted’ attitudes with which we engage in habitual practices” (Misztal 1996: 102).

¹⁵ Como lo vimos en nuestra primera parte de nuestra investigación, en la sociedad pre-moderna, las certezas subjetivas estaban garantizadas por la religión o por los designios de los dioses. Ahora, en la sociedad moderna, en la medida en que nuestras expectativas se personalizan, el hombre “*sabe que ha sido arrojado a la libertad, que la propia vida no tiene destino predeterminado, que uno es, o se supone que es, dueño de su propio destino*” (Heller 1991: 7).

“En medio de símbolos lingüísticos pueden ensayarse, esto es, calcularse, secuencias de acción alternativas. El lenguaje es, así, la base de las realizaciones del yo de las que depende su capacidad para efectuar la prueba de realidad [...] La instancia del yo, responsable de la prueba de la realidad, hace previsible estos conflictos; reconoce qué pulsiones, motivando ciertas acciones, podrían dar lugar a situaciones peligrosas y hacer inevitable conflictos externos” (Habermas 1990: 239).

En otras palabras, logramos confiar en nosotros mismos porque sabemos que podemos contar con aquellas competencias lingüísticas, que nos guían en el mundo, para saber huir de aquello que nos angustia (Habermas 1990), como un proceso interno de defensa (Habermas 1990) de todo aquello que no se acopla con lo que creemos del ‘mundo exterior’. Nuestra confianza personal, proveniente, implícitamente, de lo “ya interpretado” y, puesta a prueba a través de nuestras capacidades lingüísticas - para comprender objetivamente la existencia de las cosas en el mundo - permite que podamos, en consecuencia, “*abrigar expectativas relativamente confiables*” (Luhmann 1996; 32) para construir nuestros hábitos de rutina y así poder bloquear aquellas referencias objetuales que nos podrían causar problemas cuando nos desenvolvemos en nuestro entorno social:

“Los hábitos de rutinas diarias, en particular, crean una sensación de seguridad. El mundo de la vida cotidiana es, por así decir, la realidad más importante con la cual los seres humanos entran en contacto, los hábitos de la vida cotidiana pueden ser vistos como dispositivos para sostener la previsibilidad y la estabilidad de la vida social [...] los hábitos nos hace prever una cadena de eventos similares que se

*parecen a lo que vivenciamos en el pasado*¹⁶ (Misztal 1996 : 102).

Si nos lanzamos con confianza al mundo, a través de nuestras convicciones subjetivas, es porque confiamos en un saber pre-teórico que posibilita enfrentarnos a un entorno contingente, en donde la información que fluye es diversa y, en consecuencia, muchas veces *lo que se dice no es lo que creemos o lo que creemos no es lo que se dice*. De esta manera, al activar nuestros mecanismos de defensas a través de la confianza en nuestros hábitos de rutina, podemos saber si lo que se dice cumple con nuestras condiciones de posibilidad de “*nuestras competencias para conocer, hablar y actuar*” (Habermas 1990: 333) a través de “[*nuestra*] *red de prácticas cotidianas y las comunicaciones habituales [que] discurren sobre determinadas certezas que guían la acción*” (Habermas 2011: 279).

En tal sentido, aquel ‘*resguardo de expectativas relativamente confiables*’ en un mundo compartido intersubjetivamente será, en consecuencia, de suma importancia para analizar posteriormente un problema de confianza, pues nos permite tener, en un principio, la capacidad de poder comprender lo que el hablante emite en un acto comunicativo, así como para poder evaluar si lo que éste dice cumple con nuestras expectativas personales que condensamos a través de nuestras creencias. En otras palabras, tenemos la capacidad para interpretar, a través de nuestras certezas subjetivas, lo que nos quieren dar a conocer del mundo para así poder evaluar si queremos o no queremos creer en ellas. Permite, en otras palabras, que podamos estar convencidos de nosotros mismos, de nuestros hábitos de rutinas, para que “*nuestra confianza [pueda] proyectarse de*

¹⁶ Traducción propia del inglés responsabilidad del investigador: “Daily routines, in particular, create feeling of security. Since the world of everyday life is the most important reality with human beings are in contact, the habits of everyday life can be seen as devices to sustain the predictability and stability of social life [...] habits makes us expect, for the future, a similar train of events which have appeared in the past” (Misztal 1996 : 102).

nuestra existencia por delante de sí misma, anticipándose hacia el advenir y encontrándose, pues ya siempre, arrojada a una circunstancia previa” (Rojas 2001; 84).

En relación a lo anterior, podemos también sostener que la pretensión de inteligibilidad tiene que ver con hacerle ver al hablante que el oyente tiene ‘convicciones subjetivas’ como con demostrarle que sabe sobre lo se dice de las cosas en el mundo, vale decir, hacerle ver que, el que escucha tiene confianza en sus “*capacidades humanas para actuar e interpretar la experiencia*” (Castorina año: 229). Esta competencia teórica le permitirá no sólo comprender lo que emite el hablante, sino también reflexionar sobre lo que se dice, preguntándole por; “*¿qué quieres decir con eso?, ¿cómo he de entender eso?, ¿qué significa eso?*” (Habermas 2012).

Con la pretensión de inteligibilidad nos movemos, en consecuencia, en el espacio de las razones (Brandom 2005), es decir, a través de nuestras capacidades lingüísticas, podemos interrogarnos sobre lo que se comunica, para captar las razones en el comportamiento del otro (Brandom 2005) cuando actuamos comunicativamente y, así, poder saber qué quiere decir con eso. En consecuencia, aquello que nos permite lanzarnos al mundo con confianza también es condición para ver en el otro “*la capacidad racional, que quiere decir tener estados como convicciones, deseos e intenciones, que tiene contenido en el sentido de que puede preguntarse pertinentemente bajo qué circunstancia sería verdadero lo que se cree*” (Brandom 2005).

En tal sentido, esta pretensión de inteligibilidad como dominio lingüístico, implica “*capacidad de razonar*” (Brandom 2005: año) en confianza; significa echar a andar nuestras ‘certezas subjetivas’ para, así, poder no sólo estar plenamente convenido de nuestras creencias sino también para reflexionar e interpretar en el comportamiento de los otros las razones por las cuales dice lo que dice. En otras

palabras, permite que podamos *'interpretar'* si las razones afirmadas por el hablante en un contexto determinado pueden ser consideradas, por nosotros, como algo creíble; cuando *"el hablante puede, en circunstancias dadas, cargar con una garantía creíble respecto a su contenido"* (Habermas 2011). Profundizaremos sobre este punto cuando entremos en la pretensión de veracidad y el problema de la confianza.

Por último, la pretensión de la inteligibilidad es condición ya no únicamente para un entendimiento 'débil' cuando me relaciono con mi 'otro yo', sino también para poder 'captar una razón ampliada'. En otras palabras, debemos tomar en cuenta a aquel *"horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo objetivo que es el mismo para todos ellos [significa] entender-se-con alguien-sobre algo"* (Habermas 2011: 107). Significa tener en cuenta que, para poder lanzarnos al mundo con confianza y evaluar que lo que se dice cumpla, no solo debemos contar con nuestras expectativas personales, sino también con aquellas *"exigencias que garantizan las condiciones de inteligibilidad de manera necesaria como algo mismo del mundo compartido intersubjetivamente"* (Habermas 2001). En consecuencia, para ello, debemos tomar en cuenta que:

"Los significados idénticos no se forman en la estructura intencional de un sujeto solitario situado frente a su mundo. Solo en la validez idéntica que poseen para diversos sujetos cabe afirmar, en algún sentido inteligible, que los significados cobran identidad" (Habermas 2001: 57)

La validez de la comprensión de los significados es posible porque éstos cobran identidad cuando todos nos referimos a ellos en el mundo de la vida, a través de nuestros actos lingüísticos; cuando buscamos entendernos con alguien sobre algo, en los distintos contextos en los cuales nos desenvolvemos, pero siempre refiriéndonos al mundo en el cual estamos involucrados: el mundo de la vida. De

ahí que nuestra confianza personal se va construyendo y solidificando, para lanzarnos a un mundo que compartimos intersubjetivamente.

La pretensión de inteligibilidad nos hace entonces ver que nuestras ‘convicciones personales’, que vamos construyendo en nuestro horizonte existencial, por medio de aquel dominio objetual (Habermas 1990), no solo se articulan por medio de un saber que damos por ‘taken for granted’ para lanzarnos al mundo ‘con confianza’. Porque si solo tomamos este ‘hecho’ para actuar en el mundo, no habría la posibilidad comprender e interpretar las cosas desde un proceso interno reflexivo que posibilite responder a la pregunta sobre “cómo he de entender eso” (Habermas 2012). En consecuencia, tampoco tendríamos mecanismos internos de defensa que nos permitan dudar de aquellas certezas objetivas que damos por hecho en nuestras vivencias porque dejan de acoplarse a nuestras creencias subjetivas cuando hacemos el acto de entenderse con alguien sobre algo. Frente a esto, debemos ahora dirigirnos hacia la función que tiene la pretensión de validez, relativa a la idea de la verdad, la cual se desenvuelve a nivel discursivo y ya no en el dominio de las experiencias.

b) Hacia una ‘ética explícita para la confianza’: la pretensión de validez relativa a la idea de la verdad y el problema de la confianza en el dominio objetual.

Si el problema de la confianza ‘personal’ se soluciona a partir de un dominio lingüístico que actúa como una especie de ‘escudo subjetivo’ para *huir* de aquello que no creemos o que dejamos de creer, entonces habría que ver de qué manera este proceso interno reflexivo de defensa personal se *exterioriza* para poner sobre la mesa un problema de confianza, en torno a la idea de la verdad. Porque si nos lanzamos al mundo con confianza, no es solo porque tenemos la capacidad de preguntarnos por “¿cómo he de entender eso?” (Habermas 2012), sino también por “¿por qué eso ha de ser así y no de otra manera?” (Habermas 2012). En consecuencia, tendremos que preguntarnos por cuáles son las condiciones que

hacen posible *'re-construir la confianza de forma explícita'* cuando se deja de creer en las proposiciones que vivenciamos; el objetivo será revisar cómo (de) volverle o darle, a los enunciados, un reconocimiento universal hacia las cosas en el mundo objetual de la vida.

Lo anterior implica tener en cuenta una primera distinción, y es que la pretensión de validez relativa a la inteligibilidad es distinta a la de la verdad, a pesar de ser ambas necesarias para interpretar un problema de confianza, siendo también ambas competencias teóricas de los sujetos actuantes. Si la inteligibilidad tiene que ver con el dominio de las reglas lingüísticas para la construcción de convicciones subjetivas, es precisamente porque ella se desenvuelve en el mundo de las experiencias - y no en el mundo de los pensamientos, como veremos más adelante con la idea de la verdad (McCarthy 1993). A partir de nuestras creencias internas o certezas subjetivas es que podemos seguir confiando en aquel cúmulo de información que fluye cuando nos lanzamos al mundo y que se sostiene como verdadero; logrando que también cumplan con nuestras expectativas personales sin tener que huir de ellas:

“Las experiencias apoyan la pretensión de validez de los enunciados; a tal pretensión solemos atenernos mientras no se presentan experiencias disonantes. De las informaciones decimos que son fiables (o no fiables). La fiabilidad de una información se mide por la probabilidad con que (en los contextos de acción) si cumplen las expectativas de comportamiento derivadas de esa información”
(Habermas 2012: 635).

Este *'taken for granted'*, que caracterizamos anteriormente y ponemos a prueba en la realidad en nuestros actos de habla a través de nuestros hábitos de rutinas, implica dar por hecho que lo que se dice sobre el mundo puede ser fiable; que los sujetos aceptan vivenciar los enunciados, refiriéndose a ellos como verdaderos,

porque logran cumplir con nuestras expectativas de comportamiento. En tal sentido, si *“los estímulos del entorno cuentan como creencias”* (Brandom 2005: p.) es precisamente porque la validez objetiva influye sobre nuestras vidas; porque damos como verdadero el contenido referencial, cuando nos lanzamos al mundo y lo reconocemos *implícitamente* como tal, *porque “en el curso de nuestras actividades diarias, tenemos una necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que consideremos verdadero de manera incondicional”* (Habermas 2003: 82). Recordemos lo indicado en el pragmatismo americano en torno a la distinción entre la voluntad de creer y las certezas firmes.

Esto implica una segunda distinción y es que esta confianza intuitiva sobre *‘lo verdadero como incondicional’* puede ser puesta en cuestión. Aquí entra la pretensión de validez relativa a la idea de la verdad, la cual hace posible pasar del dominio de la experiencia al dominio de los pensamientos (McCarthy 1993). Es decir, en la medida en que nos damos cuenta que nuestra *“certeza subjetiva es inversamente proporcional a la certeza objetiva”* (Russell 1976), es porque empezamos a tener la capacidad de dudar de aquella información que damos como supuestamente fiable sobre el mundo, cuando nuestras certezas subjetivas chocan con las objetivas, *“tan pronto como estos hábitos y certidumbres son cuestionados y se vuelven dudosos, tenemos la opción de pasar de las rutinas del lenguaje y la acción al nivel reflexivo del razonamiento, que se pregunta si algo es verdadero o no”* (Habermas 2003: 82-3). Al poner en cuestión aquellas verdades incondicionales, a nivel discursivo, debemos preguntarnos por cómo es posible (re) construir las certezas objetivas a través de razones convincentes; ya no confrontándolas en el mundo de las experiencias a través de la justificación de creencias, sino tematizándolas para argumentar su validez incondicional a nivel discursivo:

“[A] nivel del discurso racional, el modo performativo del incondicional ‘considerar verdadero’, queda en suspenso y se convierte en la ambivalencia peculiar de los participantes en un debate. Estos adoptan una actitud hipotética y falibilista hacia las pretensiones que, en cuanto pretensiones problemáticas, precisan justificación y, sin embargo, al mismo tiempo apuntan, en cuanto a pretensiones de una validez incondicional, más allá del contexto dado de justificación” (Habermas 2003: 83).

Esto implica preguntarse cuáles son las *condiciones de aceptabilidad para que la confianza objetual sea posible*, para hacer que aquellos enunciados que dejaron de ser fiables, puedan ser reconocidos *de otra manera* a través de otros enunciados, en la medida en que *“la verdad de las creencias y oraciones solo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, en tanto que seres reflexionantes – del círculo mágico del lenguaje”* (Habermas 2011: 275). Si solo se puede recurrir a otras referencias para fundamentar, a través de otras referencias la verdad de las proposiciones, es porque *“es el mundo (los hechos y sus componentes, propiedades y objetos) el que los hace verdaderos o falsos, que es la verdad la que da cuenta de su objetividad y que es posible la convergencia racional sobre los enunciados verdaderos”* (Putnam 2008: 15).

En consecuencia, para (re) construir un problema de confianza hacia la idea de la verdad, debemos tomar en cuenta que es el mundo - el que se constituye a través del círculo mágico del lenguaje - el que hace que las proposiciones puedan ser consideradas como verdaderas *“a través de un proceso en el que se ponen en discusión las pretensiones epistémicas implícitas en las prácticas, correspondiente a una noción pre-teórica de verdad* (Candioti 2009: 12) Si recordamos lo indicado en apartados anteriores, los conceptos y los significados tienen vigencia (Koselleck 1993), precisamente, porque nos encontramos en un mundo ya

interpretado, y en consecuencia, la verdad de los enunciados podrá ser posible haciendo referencia a otros enunciados que han sido puestos en marcha en el mundo.

En relación a lo anterior, debemos entonces dar cuenta que las condiciones para posibilitar la solución de un problema de confianza, en el dominio objetual, depende también de que los participantes, a nivel discursivo, tengan razones convincentes para hacerle ver al auditorio por qué un enunciado *debe* ser vivenciado de una manera y no de otra. El problema de la confianza trasciende, en este sentido, el nivel de las meras creencias cuando nos referimos a la idea de la verdad pues, a nivel discursivo, el hablante debe hacerle ver al oyente que sus argumentos son lo suficientemente convincentes para pretender “*validez universal para un enunciado válido. Es decir, [pretender] que sea reconocido no solamente en contextos locales sino en todos los contextos [...] si p es verdadero, el enunciado es válido incondicionalmente y merece ser reconocido como verdadero por todos*” (Habermas 2011: 286). La confianza debe ser reconstruida a nivel discursivo, haciendo ver la incondicionalidad del enunciado a través de justificaciones que “*se elevan más allá de toda justificación*” (Habermas 2011: 51), solo de esta manera es posible que los oyentes puedan convencerse y reconocerlos como tal

“No se trata de que los interesados, en tanto que participantes en la argumentación –es decir, ya en el marco discursivo – puedan recuperar aquella conciencia de infalibilidad que llevan consigo las prácticas habituales del mundo de la vida; pero pueden convencerse mejor de la verdad de sus creencias empíricas a medida que las razones establezcan, de forma cada vez más clara, la conexión interna entre tener unas creencias aceptables y la adquisición racional de tales creencias” (Habermas 2011: 52).

Este desplazamiento reflexivo nos hace ver, entonces, que la pretensión de validez relativa a la verdad busca preguntarse por cuáles son las condiciones de aceptabilidad racional que hacen posible que un enunciado sea lo suficientemente convincente para ser considerado como verdadero (Habermas 2011) y no únicamente por cuáles son las condiciones lingüísticas que hacen posible vivenciar enunciados. Implica, en otras palabras, preguntarse por cuáles son aquellas razones convincentes que, a nivel argumentativo, hacen posible que el oyente acepte una oferta de confianza cuando el hablante *“al afirmar algo, entabla la pretensión de que el enunciado que afirma es verdadero [...] Verdad significa aquí el sentido del empleo de enunciados en afirmaciones”* (Habermas 2012: 628).

Contrario a esta (im) probabilidad, encontramos el problema de la confianza, entonces, cuando el oyente *no confía* en lo que afirma el hablante, cuando éste pretende hacerle ver que lo que enuncia puede ser válido incondicionalmente. Frente a esto, el oyente tendrá razones convincentes – a partir de sus convicciones subjetivas - de rechazarlas o de discutir las; mientras que aquel hablante hará lo posible para poder hacerlas valer, defenderlas o reconocerlas como tal (Habermas 2012). En consecuencia, cuando la duda *“se dirige directamente contra la verdad del enunciado”* (Macarthy año: pág), se pone en suspenso la vivencia del enunciado para argumentar a nivel discursivo la idea de *“¿[por qué] son las cosas como tú dices?”* (Habermas 2012). Es decir; *“el oyente podrá adoptar una posición afirmativa (aunque sea implícitamente) solo si considera que lo dicho está fundamentado o, al menos, si considera creíble la garantía que le ofrece el hablante para convencerle con buenas razones, del hecho afirmado”* (Habermas 2011: 112).

En relación a esto último, cabe recalcar que el problema de la confianza hacia el contenido referencial de las afirmaciones, en un acto de habla, puede parecerse mucho a aquello que Habermas llama ‘pretensión de veracidad’. Más adelante llegaremos a comparar ambas pretensiones y la vincularemos, también, con el

problema de la confianza, pero solo para anticiparnos un poco, podríamos decir que la veracidad entra en el campo de la experiencia como la pretensión de expresar una intensión o una vivencia (Habermas 2012), mientras que la verdad hace referencia a la afirmación de una proposición que puede ser puesta en suspenso a nivel discursivo (Habermas 2012).

Pero, volviendo a lo mencionado hasta ahora, se requiere de una última distinción que vale destacar antes de entrar en el dominio práctico de la veracidad y es que, si la pretensión de validez relativa a la idea de la verdad se la juega a nivel discursivo, se debe hacer explícito cuáles son las condiciones formales que han de ser consideradas— al menos hipotéticamente - para que la decisión que vaya a ser tomada cumpla con las expectativas de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Implica, en otras palabras, aceptar como trasfondo que *“todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación, acepta implícitamente presupuestos pragmático-universales que poseen un contenido normativo”* (Habermas 2000: 16). De lo contrario, ¿cómo sostener una teoría normativa de la sociedad en la que se pregunta por cómo es posible el entendimiento?.

En otras palabras, si buscamos interpretar el problema de la confianza hacia la idea de la verdad, desde el pragmatismo formal, debemos partir del supuesto de que este posicionamiento contiene un fundamento normativo, desde una ética del discurso en la cual *“se espera un entendimiento mutuo sobre la universalidad de intereses solamente como resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente”* (Habermas 2000: 24). Como teoría normativa de la sociedad, a nivel discursivo, se debe presuponer la posibilidad de una actuación *“orientada al entendimiento [...] extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar”* (Habermas 2000: 24).

Con este trasfondo normativo resultará posible hacer explícita la necesidad de construir confianza, al alero de *un deber universal, para producir confianza hacia los enunciados por parte de los sujetos en el mundo de la vida*. En consecuencia, esta 'ética de la confianza en el deber universal' nos hace recordar lo indicado en los apartados anteriores, en cuanto al razonamiento deductivo trascendental kantiano que se esconde detrás de la formulación arquitectónica de su teoría discursiva de la verdad, pero ahora de una manera (des) trascendentalizada, pues sus reglas incluidas en la pretensión de verdad:

“Tienen función trascendental, pero nacen de contextos vitales fácticos: de estructuras de una especie que reproduce su vida, tanto mediante procesos de aprendizaje del trabajo organizado socialmente como a través de procesos de comprensión en interacciones realizadas por la mediación del lenguaje ordinario. Por consiguiente, el contexto de intereses de esas situaciones vitales básicas da la medida para el sentido de la validez de los enunciados que puede obtenerse desde sistemas de referencias cuasitrascendentales de procesos de investigación” (Habermas 1990: 328).

Este compromiso tiene sus implicancias, pues la (re) construcción de confianza no es solo hacia los enunciados que podrían reconocerse en el mundo, sino también hacia las decisiones que se toman o que se van a tomar por parte de los sujetos competentes, en una situación ideal del habla como forma de mediar las necesidades vitales humanas en la sociedad. Implica, en otras palabras dar cuenta que los sujetos están en condiciones de saber si quienes validan enunciados, cumplen con una serie de requerimientos éticos para la confianza. En tal sentido, si un problema de confianza se resuelve cuando se sabe que hay un compromiso que debe ponerse a prueba (Luhmann 1996), entonces dicho compromiso debe llevar implícito un contenido ético con trasfondo universalista, el cual se debe cumplir para hablar de verdades a nivel discursivo:

“1. Todos los participantes potenciales en un discurso tienen la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas; 2. Todos los participantes en el discurso tienen igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que, a la larga, ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica [...] el postulado de igual derecho a hablar, formulado en la segunda condición, describe la propiedad formal de que todos los discursos han de tener para desarrollar la fuerza de la motivación racional” (Habermas 2012: 670).

Estaríamos hablando, entonces, de una ‘ética universal para la confianza’ en torno a la idea de la verdad, cuando se sabe que todos tenemos igualdad de derechos para hablar y opinar, como eje formal de motivación racional y, por lo tanto el actuar comunicativo debe estar *“en condición de universal simetría [en la que pueden] deducirse reglas especiales [...] a condición de que todos los participantes en una discusión tengan igual oportunidad de emplear actos de hablas comunicativos”* (Habermas 106).

En otras palabras, podríamos decir que cuando se tematiza la experiencia a nivel discursivo, en torno a la idea de la verdad, lo que se busca es poder *generalizar la confianza* en el mundo, en torno a un enunciado *p*, cuando buscamos hacerle ver al oyente que dicha afirmación es válida para poder vivenciarla en pos, también, de dar cuenta que su fiabilidad proviene de las competencias comunicativas que tienen los sujetos que participan en la comunicación. Implica, en otras palabras, ofrecer confianza a partir de las competencias éticas que tiene el hablante para

convencer que la verdad de un enunciado es de confianza, pues quienes participan lo explicitan a partir de sus dominios comunicativos, en función de llegar argumentalmente a un consenso:

“La verdad de los enunciados no puede decidirse sin apelar a la competencia de posibles críticos y sobre la competencia de esos críticos no cabe decidir sin proceder a evaluar la veracidad de sus emisiones y la rectitud de sus acciones. La idea de consenso verdadero exige de los participantes en un discurso la capacidad de distinguir fiablemente entre ser y apariencia, esencia y fenómeno, ser y deber, para poder juzgar competentemente acerca de la verdad de los enunciados” (Habermas 2001: 104).

En síntesis, a nivel discursivo no importa solo el hecho de volver a creer en los contenidos referenciales de la dimensión objetual, sino saber que podemos confiar en la intencionalidad de los participantes cuando sabemos que éstos cumplen con aspectos formales, cuando deciden y dejan decidir a los otros, cuando sabemos que en sus acuerdos se comprometen con la búsqueda cooperativa de la verdad (McCarthy 1993: 357), en pos de hacerle ver al auditorio que la búsqueda de *“la verdad de los enunciados está ligada, en último análisis, a la intensión de una vida buena y verdadera”* (MacCarthy 1993: 356).

Sobre este último punto nos toca ahora poder conectar el dominio teórico con el dominio práctico, para ver hasta qué punto lo que se valida, de manera incondicional sobre el mundo, puede acoplarse con las necesidades y prioridades de los sujetos en su dominio práctico. Veremos, en consecuencia, de qué manera una teoría discursiva de la verdad, que hace explícito un problema de confianza, puede solucionarlo por medio de lo ético, generalizando la confianza y haciendo que ella sea posible.

6.2.- Posibilidad interpretativa de la confianza en el dominio práctico en relación a la idea de la verdad.

Hasta ahora, hemos visto que las posibilidades de confianza en el pragmatismo formal habermasiano implican tomar en cuenta, en el dominio objetual, a dos tipos de pretensiones de validez. Primero, observamos que se requiere de un dominio lingüístico que adquieren los sujetos para poder lanzarse al mundo con confianza, como una especie de mecanismo interno de defensa, que actúa no solo para comprender lo que dice el hablante, sino también para captar razones – intenciones, deseos, etc. -, y así saber huir de lo que nos quiere dar a conocer, en caso de que éstos no se acoplen con sus certezas subjetivas. En segundo lugar, vimos de qué manera esta pretensión de inteligibilidad se conecta con la pretensión de la verdad, en la medida en que una ‘verdad incondicional’ pueda ser puesta en duda a nivel discursivo, cuando a nivel de la experiencia, la información que se despliega de ella es poco fiable. Para hablar de verdades, requerimos desplazarnos al nivel discursivo para preguntarnos por cuáles son las condiciones de aceptabilidad racional para que un enunciado sea de confianza en el mundo.

Lo que hemos puesto sobre la mesa es ver de qué manera interpretamos la confianza cuando la conectamos con la comprensión objetiva de las cosas viendo, a su vez, en qué medida es posible reconstruir, a nivel discursivo, cualquier duda que pueda haber de ella, cuando se vivencian los enunciados en un mundo compartido intersubjetivamente. Si dudamos de los “*contenidos proposicionales, con lo que damos por supuesto la existencia de objetos identificables, de los que afirmamos el contenido proposicional*” (Habermas 1990: 312), pues no solo tenemos la capacidad de poder huir de ellos, sino también de tematizarlos a nivel discursivo a través de “*la argumentación fructífera mediante la cual se resuelve la pretensión de validez problematizada*” (Habermas 1990: 315) en torno a los enunciados que da(ba)mos por verdaderos. Las vivencias de los enunciados que son problemáticas, a nivel de nuestra experiencia, podrán ser reconstruidas a

través de un a priori argumentativo para que cualquier actor competente pueda “verse motivado con razones a reconocer como justificada la pretensión de validez de una afirmación” (Habermas 1990:315).

Lo anterior implica que el problema de la confianza hacia las verdades se soluciona a través de un mecanismo meta-normativo que configura las decisiones de los sujetos que actúan a nivel discursivo. En consecuencia, se requiere de ‘*una ética universalista que deberá hacerse explícita a nivel discursivo para (re) construir la confianza, a nivel de la experiencia de los sujetos capaces de lenguaje y acción, en torno al orden existencial de las cosas. También, la (re)construcción de la confianza en lo implícito, no es solo posible por el consenso mismo a nivel discursivo, sino también por el fundamento normativo que transita en las decisiones, de forma latente, entre los participantes competentes comunicativamente para la validación de proposiciones sobre el mundo.* Es decir, la oferta de confianza puede ser factible, siempre y cuando la información consensuada a nivel discursivo es fiable, pero también aquella es aceptada cuando el oyente capta las razones del hablante y sabe que hay un deber universal implícito en sus decisiones o en sus argumentos.

Pero el problema de la confianza no se resuelve únicamente porque los hombres pueden lanzarse al mundo con confianza, cuando aceptan - o huyen - vivenciar los enunciados validados a nivel discursivo. El problema de la confianza no se resuelve únicamente preguntándonos por el comprender reflexivo de las cosas para la construcción de nuestras certezas subjetivas. El dominio objetual debe también ser aterrizado en una relación social en nuestras vidas cotidianas, en aquel “*mundo de la vida que constituye el horizonte de una praxis de entendimiento mediante la que los sujetos, que actúan comunicativamente, buscan solucionar sus problemas cotidianos*” (Habermas 2011: 314). La confianza personal (en lo inteligible) debe desplazarse hacia la posibilidad de poner a prueba a la confianza (en lo social), conectándola con la pregunta de cómo, en una

relación, la afirmación emitida por el hablante (la verdad) es creíble (veracidad) y si su acto cumple o no con mis expectativas de comportamiento (normas) en la práctica.

Debemos, por un lado, analizar cómo esta ética universal de la confianza se pone a prueba cuando, en una relación social, se acepta el riesgo de que el contenido referencial, afirmado por el hablante, pueda cumplir con mis expectativas en una situación determinada - porque creemos en la sinceridad del otro. Por otro lado, tenemos que conectar el problema de la confianza en la veracidad del otro cuando ponemos *“en vigor un interés común asegurado contra el engaño (...) porque también son objeto de la formación discursiva de la voluntad (de) aquellas interpretaciones teóricas de la necesidad dentro de las cuales cada individuo tiene que poder reconocer lo que puede querer”* (Habermas 1990: 181).

En consecuencia, para preguntarnos por cuáles son los rendimientos teóricos que se desprenden del pragmatismo formal habermasiano, para explicar en una situación comunicacional un problema de confianza referente a la idea de la verdad, tenemos también que tomar en cuenta al dominio práctico: la pretensión de validez de la veracidad y de las normas. Debemos no solo interpretar en la teoría habermasiana un problema de confianza a través de un ‘dominio ético teórico para la confianza’, sino también, a partir de un ‘dominio ético–práctico para la confianza’ y tomando como eje transversal el problema de la verdad, analizar hasta qué punto éste *“posibilita la veracidad del sujeto en sus manifestaciones”* (Habermas 1990) y si *“la veracidad se somete a prueba discursiva cuando me relaciono con la verdad”* (Habermas 1990) en la práctica.

Este análisis será relevante para nuestro estudio, puesto que partimos del supuesto que hablar de confianza, en torno a la idea de la verdad, no es posible si ésta no se pone a prueba en la práctica, en la medida en que *“tiene que haber algún motivo para exponer la confianza. Tiene que haber alguna situación definida*

en que la persona que confía dependa de su socio, de otra manera el problema no se origina. Su comportamiento debe, entonces, comprometerlo con esta situación” (Luhmann 1996; 73). Frente a este supuesto veremos, cómo una teoría normativa de la sociedad, soluciona un problema de confianza cuando se pregunta por cuáles son las condiciones éticas (sinceridad y rectitud) necesarias para que la confianza, en una relación social, sea posible en relación a nuestras necesidades y al alero de la información que manejamos (que sabemos) sobre el mundo (inteligibilidad y verdad) cuando nos involucramos en un acto de habla.

a) *Pretensión de validez relativa a la veracidad como una ética implícita de la confianza.*

Por pretensión de validez relativa a la veracidad nos estamos refiriendo a *“todas las manifestaciones expresivas en el sentido estricto (sentimientos, deseos, manifestaciones de voluntad) (...) Esta resulta fuera de lugar cuando se comprueba que lo que el hablante expresó no correspondía a sus intenciones”* (Habermas 2001: 75). Implica, en otras palabras, hacerle creer al oyente que su contenido referencial, en su acto realizativo, se manifiesta sin distorsión alguna, es decir, sin un desacoplamiento entre lo que indica al oyente y lo vivenciado por el hablante. De lo contrario, su pretensión sería un engaño pues lo que emite el hablante no corresponde con ninguna experiencia en su vida vivida:

“La veracidad es una pretensión de validez ligada a los actos de habla de la clase de los representativos¹⁷, pretensión que dice que con las intenciones que manifiesto, quiero exactamente lo que digo. Un hablante es veraz cuando no se engaña así mismo, ni engaña a los demás [...] entendemos la veracidad como una relación entre la manifestación de una vivencia y la entidad de un estado interno” (Habermas 2001: 100).

Una pretensión ‘engañososa’ puede ser ‘de confianza’, siempre y cuando el oyente no se dé cuenta que la expresión manifestada por el hablante nunca fue vivenciada de la manera en cómo lo indica. Su expresión manifestada tiene que estar muy bien camuflada (oculta), como para correr el riesgo de hacerle creer el oyente que lo que dice en realidad es mentira.

Para el hablante, implica arriesgarse a que su oferta de confianza se quiebre en un futuro pues, si el oyente deja de creer en él es porque, en un momento determinado, ‘supo’ que su expresión fue todo lo contrario. Implicaría referirse a él como mentiroso, *“(convirtiéndose) en objeto de desprecio a los ojos de los otros, pero por la mentira interna se convierte en objeto de desprecio a sus propios ojos, lo cual es todavía peor y atenta contra la dignidad de la humanidad en su propia persona* (Kant 2008: 291). En otras palabras, lo contrario a la pretensión de la veracidad es el engaño, lo cual implica no solo engañar al otro, sino también engañarse así mismo, atentando contra su dignidad humana, puesto que su actuar es inmoral, no se compromete ni con su propia persona, ni con la de los demás:

¹⁷ La clase de actos de habla representativos son “(tales como revelar, descubrir, ocultar, despistar, engañar, expresar), a través de los cuales – en conjunción con verbos intencionales (pensar, creer, esperar, temer, amar, odiar, querer, desear, etc.) – marcamos la distinción entre el sí mismo ‘real’ y las expresiones en que ese sí mismo aparece, subrayan temáticamente la pretensión de sinceridad o veracidad” (McCarthy 1993: 331).

“La mentira es rechazo y – por así decirlo – destrucción a su propia dignidad de hombre (...) comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin opuesto a la finalidad natural de la facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo. La veracidad en las declaraciones se llama también sinceridad, y si éstas son a la vez promesas, lealtad, pero en general rectitud” (Kant 2008: 292).

La pretensión de veracidad de un hablante implica, en otras palabras, reconocerse a sí mismo y reconocer al otro como persona, *“adoptando una postura en la que las expresiones de la conducta de una segunda persona pueden ser entendidas como requerimientos a reaccionar de una manera determinada”* (Cavell en Honneth 2007: 77). En otras palabras, el hablante le hace ver al oyente que lo que manifiesta se lo está tomando en serio, para que aquel pueda dirigir su conducta (Habermas 1990). No hay apariencia alguna, puesto que tiene *“la obligación de mostrar, mediante la congruencia de lo que hace con lo que dice, que ha expresado de verdad la intención por la que efectivamente se rige su conducta”* (Searle en McCarthy 1993: 332). Esta obligación implica un compromiso ético, no solo consigo mismo, sino también con la persona que recibe la oferta de confianza, pues debe haber;

“Un compromiso reconocible del hablante en asumir ciertas obligaciones típicas de cada acto de habla (essential rule, sincerity rule) (pero también) la fuerza del habla ilocucionaria de un acto de habla consiste en su capacidad de mover a un oyente a actuar bajo la premisa de que el compromiso indicado por el acto de habla está asumido en serio” (Searle en McCarthy 1993: 332).

El hablante debe poner a prueba, en su acto ilocucionario, que está cumpliendo con la *'sincerity rule'*, la cual implica *'una ética de la confianza implícita en su decisión'* para hacerle ver al oyente que su intención es veraz. De esta manera, el oyente podrá aceptar su oferta de confianza porque sabe que hay una especie de escudo ético que podría configurar la intencionalidad del hablante. En caso contrario, quien podría salir perjudicado sería el mismo hablante, quien tendría que, en un futuro, desmentir su engaño ante el desprecio de las personas que supieron que, en algún momento de la vida, no fue sincero. En otras palabras, podríamos sostener que la mentira es un negocio riesgoso que puede generalizarse en el mundo, pues quien se atreve a admitir algo que no es, corre el riesgo de ser despreciado ante los ojos de quien recibió la mentira y ante los ojos de quienes *escucharon* que hubo un engaño hacia la persona que recibió la mentira, pues *"el mal de la falta de veracidad se propaga también a otros hombres, una vez que el principio supremo de la veracidad ha sido violado"* (Kant 2008: 293). Volveremos a este punto cuando abordemos a la pretensión de validez relativa a la rectitud pues es, a nivel discursivo, en donde se debe reconstruir la confianza frente a una decepción que pudo haberse generalizado en la sociedad.

Este compromiso ético implícito en la decisión de la persona que quiere expresar sus sentimientos, deseos y manifestaciones de voluntad, gatilla en la otra persona la posibilidad de confiar en lo que dice, ya que a nivel de la experiencia, la confianza es *"una substancia ética de nuestras interacciones cotidianas"* (Bernstein 2011: 414), precisamente porque el hablante le demuestra seriedad, a través de su sinceridad, al oyente. Esta ética implícita a nivel de la experiencia, a través de los actos realizativos, se ponen a prueba cuando el oyente capta, en las razones del hablante, un compromiso ético; cree que sus manifestaciones expresivas no son mentiras ya que el hablante *"manifiesta sus intenciones verazmente para que el oyente pueda creer en sus emisiones (confiar en él)"* (Habermas en McCarthy 1993: 334).

Lo anteriormente analizado nos confirma que la veracidad mantiene, entonces, un carácter de validez universal, pues todos los hombres pueden hacer uso de ella a nivel de la experiencia, a través de sus manifestaciones expresivas, en una situación determinada en el mundo de la vida. Como pretensión de validez universal ella transita en el tiempo para enfrentarse a su lado opuesto: al engaño como algo que despreciamos en el mundo porque atenta a la dignidad humana, porque hemos de responsabilizarnos de las consecuencias que resulten del engaño (Kant 2008). Ambas tienen historia ya que, al ser vivenciados por la conciencia, también *“se disuelve(n) en la cosa universal misma (...) por cuanto que esta conciencia la sabe como su realidad singular y la realidad de todos* (Hegel 1992: 246). Es una realidad de todos que se pone a prueba en la práctica como totalidad, pues cuando alguien tiene, como intención, hacernos creer algo, podemos recurrir a la historia para evaluar si vale la pena o no arriesgarse a aprobar una acción; recurrimos a la experiencia para evaluar el mérito de la acción del hablante, de si apreciamos o despreciamos a la conducta del otro (Smith 1997).

Traducido en palabras habermasianas, la semántica de la veracidad/engaño se condensa en el tiempo como algo ‘ya interpretado’ en el mundo de la vida, como algo que puede ser comprendido por un yo responsable que debe, constantemente, lanzarse al mundo y estar siempre alerta a un posible quiebre en sus hábitos de rutina (Honneth 2003). En consecuencia, la vivencia de una veracidad o de un engaño no queda únicamente en el plano subjetivo; ella será comunicada en el mundo de la vida para que otros oigan (Gadamer año) o hablen (Heidegger año) en el mundo de nuestra existencia sobre dicho acto; para que los otros puedan saber si confiar o no confiar en la intencionalidad de la persona que, en un pasado, no fue sincero en una situación determinada. Podemos aprender en el tiempo a confiar o desconfiar en la intencionalidad del otro, pues el mundo de la vida *“se encarga de que, en su dimensión semántica (de la veracidad y del*

engaño), las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes” (Habermas 2005: 200).

Para finalizar con este apartado, es importante señalar que una pretensión de veracidad es distinta a una pretensión relativa a la idea de la verdad, pues *“la verdad se refiere al sentido en que enuncio una proposición (mientras que) la veracidad se refiere al sentido en que descubro o manifiesto, ante los ojos de los otros, una vivencia subjetiva a la que yo tengo un acceso privilegiado”* (Habermas 2001: 100). En un acto de habla la pretensión de verdad hace referencia a la afirmación de un enunciado, perteneciendo al mundo de los pensamientos, mientras que la veracidad (al igual que lo inteligible) se relaciona con el mundo de nuestras experiencias, cuando aterrizamos en la práctica la intencionalidad de hacerle creer a mi contraparte que confíe en lo que supuestamente he vivenciado; cuando *“marcamos la distinción entre el sí mismo real y las expresiones en que ese sí mismo aparece, subrayan temáticamente la pretensión de sinceridad o veracidad”* (McCarthy 1993: 331). La pretensión de validez de la veracidad implica dar pruebas de la sinceridad, tratando de garantizar lo que es evidente a uno mismo por medio de la experiencia (McCarthy 1993), en consecuencia, la pregunta de *¿cómo he de entender lo que el hablante dice? o ¿por qué lo que dice no ha de ser otra manera?* (Habermas 2012), se desplaza hacia lo práctico, para preguntarnos bajo qué circunstancias sería verdadero (como veracidad) lo que el hablante intenta manifestarme.

En relación a esto último, y para efectos de nuestro foco de investigación, debemos ahora preguntarnos por lo que pasa cuando se generaliza la desconfianza por un engaño que se desplaza, desde el nivel de la experiencia hacia un nivel discursivo. En otras palabras, debemos ver ahora cómo el engaño es de tal magnitud que afectan los intereses generalizables a todos los seres humanos (Lafont 2002), lo que implica que se hace necesario un mecanismo normativo que enjuicie aquel acto inmoral, vivenciado por los hombres. Solo de

esta manera podremos articular las tres pretensiones de validez y analizar el rendimiento, para interpretar un problema de confianza en relación a la idea de la verdad, para preguntarnos de por qué se confía o se desconfía en el hablante que ha manifestado algo que no es sobre el mundo, sabiendo que hay evidencias empíricas que se han sido validadas a nivel discursivo.

b) *Pretensión de validez relativa a la idea de la rectitud como una ética explícita para la confianza.*

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, podemos sostener que la semántica de la veracidad/engaño se relaciona más que todo con lo inteligible, pues forma parte del dominio de nuestras experiencias con mi otro yo. Es decir, 'todos' sabemos que una mentira puede quebrar nuestros hábitos de rutinas; puede desarrollar en la persona que recibe un engaño "*circunstancias de frustración*" (Habermas 1990: 228), al sentir que sus expectativas personales fueron defraudadas en un acto de habla. Pero, a su vez, esta frustración no solo será fruto de desconfianza ante aquel acto inmoral, sino que también "*le brindaría a la conciencia la posibilidad de un proceso auto-formativo, en la que las estructuras de distorsión pueden ser reveladas, aisladas y muchas veces dependiendo de la situación, erradicadas*" (Habermas en Held 1997: 317).

En otras palabras, el mundo no se le derrumba a un hombre por haber recibido un engaño ya que, así como comprendemos la existencia de las cosas (razón teórica), también comprendemos lo que significa una decepción; sabemos huir de aquello que puede decepcionarnos cuando nos involucramos en una relación social (razón práctica). Le permite, en un futuro cercano, lanzarse de nuevo al mundo con una especie de confianza personal 'renovada' para arriesgarse a aceptar una nueva oferta de confianza.

En este mismo proceso autorreflexivo, la persona afectada podrá no solo hacerle ver al hablante que es un mentiroso, - así como también podrá hacerlo público, para que los otros se den cuenta de su acto inmoral - sino que también le podrá hacer ver al hablante que este tipo de comportamiento es 'incorrecto' ya que afectando la dignidad de los hombres, así como sus necesidades recíprocas. En este sentido, cuando una acción no es correcta es porque la intención de fondo no tiene relación alguna con *las normas o valores vigentes; su actuar no queda configurado por un trasfondo normativo reconocido en el mundo social* (Habermas en McCarthy 1993). En tal sentido, a diferencia de la veracidad, la pretensión de validez relativa a la rectitud de las normas¹⁸ tiene que ver con los:

“Actos de habla regulativos (en los que) la oferta del hablante extrae su convicción de que su emisión es correcta. A su vez, si esta justificación inmediata no es capaz de disipar una duda planteada ad hoc, podemos pasar a nivel de discurso, aquí de discurso práctico. Este discurso convierte en objeto de examen argumentativo, no la pretensión de rectitud directamente asociada con el acto de habla sino la pretensión de validez de la norma subyacente” (McCarthy 1993: 331).

Si se desconfía de la rectitud del otro no es porque el oyente se pudiese dar cuenta, en un futuro dado, no solo de que su acción no fue sincera, sino porque su acto de promesa no cumple con las expectativas recíprocas de comportamientos, a través de las convenciones lingüísticas o las normas que las configuran en la praxis. Recordando lo señalado en apartados anteriores, el hablante, al no estar cumpliendo con los procedimientos convencionales aceptados y reconocidos en una situación determinada (Austin 1990), tampoco estaría ofreciendo garantías de

¹⁸ La clase de actos de habla regulativos son, *“(tales como mandar, negarse, prescribir, proscribir, permitir, recomendar, aconsejar, advertir, evaluar) invocan el trasfondo normativo en una forma en que no lo hacen las aserciones* (McCarthy 1993: 361).

confiabilidad hacia el oyente, pues éste espera que sus expectativas (las del hablante) se acoplen a las del oyente, en conformidad con las normas o valores reconocidos en el mundo social:

“En el actuar comunicativo, tanto el hablante como el oyente, cuentan con la intercambialidad de sus perspectivas. En tanto que, en una actitud performativa, entran en una relación interpersonal, tienen que reconocerse simétricamente como sujetos a los que se les puede imputar sus actos y pueden orientar su actuar por pretensiones de validez. Y en el contexto normativo del mundo de la vida sus expectativas de conducta permanecen recíprocamente imbricadas entre sí” (Habermas 2000 103).

Al alero de esta simetría libre de coacción, el hablante deberá convencer al oyente de que actúa conforme a las normas y valores de la comunidad societal (Javala 2003). Debe ofrecer confianza *“(planeando) la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo”* (Habermas 2005: 35), de lo contrario el oyente sentirá desprecio pues las obligaciones morales, comúnmente compartidas, no se están tomando en cuenta. Existiría, por así decir, una especie de desviación, por parte del hablante, al no integrar en sus acciones las normas y valores comúnmente compartidos en la sociedad (Parsons 1974). Para que la confianza sea posible se requiere de *“esta integración social (que) exige de los actores individuales respeto a una autoridad moral en la que pueda apoyarse la pretensión de validez de las reglas de acción colectivamente vinculantes”* (Habermas 2005: 295).

En este sentido, si hay desconfianza generalizada en torno a una norma es porque ésta no está cumpliendo con las expectativas de los hombres, en la práctica. En consecuencia, *“todos los posibles afectados, ante un materia necesitada de regulación, llegarán conjuntamente, mediante discursos prácticos, a la convicción de que un determinado modo de actuar es igualmente bueno para todas las personas”* (Habermas). Todos los afectados estarán en condiciones de poder participar, a nivel discursivo, para encontrar una salida a la decepción generalizada que hay en la sociedad, porque si se desconfía en el hablante, puede que no sea un engaño, sino un problema normativo que solo puede resolverse, ya no a nivel de la experiencia, sino a nivel del discurso.

Podemos ver entonces que, así como en la teoría discursiva de la verdad se pone sobre la mesa todos aquellos enunciados que dejan de ser fiables en el mundo vivencial de los hombres que se lanzan al mundo, ahora en el discurso práctico se debe poner a la luz pública toda vivencia de una acción que es frustrante, puesto que no cumple con los intereses generales de los hombres:

“El respaldo que aquí se requiere no es (o no es meramente) el tipo de evidencia observacional y experimental utilizada (inductivamente) para apoyar leyes generales hipotéticas. El nexo relevante lo constituye aquí, ante todo, las consecuencias y efectos laterales que pueden esperarse que tenga la aplicación de una norma propuesta, en relación con la satisfacción o no satisfacción de las necesidades y deseos generalmente aceptados. En tanto que expectativas recíprocas de comportamiento intersubjetivamente vinculantes, las normas regulan las oportunidades legítimas de la satisfacción de necesidades. Por consiguiente, sobre lo que hay que ponerse de acuerdo en el discurso práctico es sobre la justificabilidad de una regulación recomendada de tales oportunidades” (McCarthy 1993: 362).

Pero lo que es importante recalcar aquí, tal como lo señalamos en el principio de este apartado, es que lo que se mantiene como objeto de examen argumentativo no es el acto de habla de la persona que actúa disconforme, sino más bien la norma misma que pareciera no estar cumpliendo con las expectativas de los hombres (McCarthy 1993), cuando la norma no está tomando suficientemente la *“dependencia de la estructura de nuestras necesidades respecto al estado de nuestro saber”* (Habermas 2001). La pregunta de trasfondo va más allá de la mera experiencia de un acto incorrecto, pues la pregunta por el ‘cómo debo comportarme’ tiene como trasfondo la idea de una razón práctica que *“está al servicio de aclarar las legítimas expectativas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que perturben, debido a intereses contrapuestos, la convivencia ordenada. De lo que ahí se trata es de fundamentar y aplicar normas que establezcan deberes y derechos recíprocos”* (Habermas 2000: 117).

En consecuencia, no es la corrección de la persona, sino la corrección de las normas morales las que deben justificarse a nivel discursivo, a través de la fuerza del mejor argumento, para (de) volverle la confianza a los hombres que deben solucionar sus problemas vitales cuando se relacionan con su contraparte en la sociedad. Se requiere que los hombres competentes discutan y encuentren un consenso a través del mejor argumento para determinar *“la aplicación de una norma propuesta (que regule) las oportunidades legítimas de la satisfacción de necesidades”* (McCarthy 1993 362).

6.3.- Imposibilidad interpretativa de la confianza en torno a la idea de la verdad desde una 'ética explícita universalista para la confianza'.

Vistas las posibilidades que ofrece el pragmatismo formal habermasiano a través de sus pretensiones de validez, cabe ahora poder analizar cuáles podrían ser sus puntos de tensión, cuando la confianza la vinculamos con “*aquellas estructuras de personalidad [que] son resultado de procesos de socialización mediante los que las generaciones adultas se dotan de capacidad para orientarse autónomamente en un mundo complejo*” (Habermas 2011: 314). En otras palabras, tendremos que analizar lo que imposibilitaría que ‘una ética implícita o explícita de o para la confianza’, adquirida a través de un proceso de socialización, puedan tener rendimientos en el mundo; cuando ponemos las pretensiones de validez universal a prueba, con una realidad en donde la impredecibilidad de los comportamientos individuales – o de los hombres competentes que se orientan autónomamente en el mundo – improbabiliza la emergencia de confianza por la complejidad creciente de las relaciones sociales (Zolo 1992).

En relación a este problema, si nuestro foco interpretativo es el problema de la confianza, en su vínculo con la idea de la verdad, pues entonces haremos el ejercicio de tensionar las pretensiones de validez, anteriormente señaladas, con el problema de la verdad. Es decir, en un mundo en donde los saberes especializados son tan diversos, *en donde pareciera que siempre es posible confiar de otra manera*, habría que analizar hasta qué punto esta contingencia del mundo objetual en lo social, choca con las pretensiones de validez anteriormente caracterizadas. Hasta qué punto el ‘confiar de otra manera’ posibilita nuevas formas de tolerar al mundo, más allá de lo válido que puede ser un conocimiento científico.

Llegados a este punto, lo que queremos es analizar cuáles son los puntos de tensión que tiene el pragmatismo formal para interpretar un problema de confianza 'en' o 'hacia' un 'ethos científico' (Merton en Sztompka 2007) desde una fundamentación meta-normativa. Ahora, la pregunta transversal para nuestro análisis tiene que ver con, cómo el oyente acepta la oferta de poder vivenciar un enunciado validado a nivel discursivo, con el riesgo de que no cumpla con sus expectativas, aunque la intensión de la acción sea de utilidad práctica y se manifiesten buenas razones para creer en ella. Si nos trasladamos a nivel de la experiencia, podremos preguntarnos cuáles son las condiciones que se hacen necesarias para aceptar el riesgo de vivenciar la creencia de otra persona que confía en alguna evidencia objetiva.

Con este marco analítico no sólo estaremos en condiciones de haber analizado los rendimientos del pragmatismo formal habermasiano, cuando se antepone una configuración 'ética universalista para la confianza' tanto a nivel de la experiencia como a nivel discursivo, sino que también tendremos las herramientas suficientes como para poder, a modo conclusivo, proponer una salida teórica que se distinga claramente de lo ético. En otras palabras, intentaremos dar cuenta que el análisis de la confianza, en la sociedad contemporánea, debe ser lo suficientemente riguroso, como para no reducirlo a un condicionamiento ético.

a) Imposibilidad interpretativa de una 'ética implícita de la confianza' en los actos de habla.

Creemos que los rendimientos teóricos del pragmatismo formal habermasiano estarían, en un principio, en las pretensiones de inteligibilidad (como dominio lingüísticos para la confianza personal), pues sin éstas el oyente no solo no tendría las condiciones lingüísticas como para poder entender un acto de habla emitido por el hablante, sino que tampoco tendría un dominio sobre sus experiencias para lanzarse al mundo, a través de sus dominios comunicativos. No aprendería a desarrollarse como persona autónoma para moverse de un punto a

otro ‘con confianza’ en el mundo, a través de hábitos de rutinas, así como tampoco tendría las condiciones para “*ser responsable con él mismo, de servirse de su entendimiento para no verse guiado por algún otro y de difundir en torno suyo, el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo*”¹⁹ (Kant 2013: 89). Aprender a moverse en el mundo implica aprender a hacer uso de nuestra inteligencia para razonar autónomamente, para tomar decisiones más allá de lo que lo que sentimos cuando nos relacionamos con mi ‘otro yo’ en un acto de habla:

“Cuando definimos nuestra capacidad de usar la razón y el entendimiento, estamos expresando que fijamos la capacidad racional, más que la capacidad de sentir, como el marco de las características que nos distinguen. La capacidad de sentir es la que compartimos con animales que no hablan, como los gatos; se trata de estar atento en el sentido de estar despierto (...) La capacidad racional concierne al entendimiento o la inteligencia más que a la irritabilidad o la excitabilidad. Se trata de alguien como capaz de razón en la medida en que explica su comportamiento atribuyéndolo a estados intencionales como convicciones y deseos que constituyen las razones de dicho comportamiento” (Brandom 2005:38)

Es a través de la razón que ese ‘yo responsable’ podrá aprender a reconocerse así mismo, para también podrá decidir ‘quién quiere ser’ o ‘cómo quiere vivir’ (Habermas en Kaulino 2011). Su capacidad racional lo hará ser una persona autónoma a través de “*un proceso de individuación que implican tanto el desarrollo*

¹⁹ Claramente la cita original hace referencia a la obra kantiana ‘Qué es la ilustración’: “*La Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro [...] tras haberse desprendido ellos mismos del yugo de la minoría de edad, difundirán en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo*” (Kant 2013: 89).

de una identidad o personalidad reconocida como el de una particular identidad mora' (Kaulino 2011: 131). Esta identidad personal y moral serán condición para saber huir de aquello que le es sospechoso o de aquello que no se acopla a sus expectativas personales cuando hace uso de sus razonamientos; aprende, así, a tolerar las diferentes formas de considerar el mundo (Luhmann 1998) a través de un *"proceso de aprendizaje mediado por las experiencias del que aprende consigo mismo y es controlado por la identidad del desarrollo propio (también aprendido) del que aprende"* (Luhmann 1996; 48).

Esta capacidad racional implica, también, aprender a moverse en el espacio de las razones de los otros para captar, en las intenciones del hablante, sus deseos, convicciones o voluntades, además del contenido referencial que nos quieren dar a entender (Brandom 2005). En otras palabras, significa no solo confiar en la personalidad del hablante, sino también en su acción (Sztompka 2007) - la cual tendría como trasfondo una supuesta *"responsabilidad moral en el momento en que tomó su decisión de actuar de una determinada manera y no de otra"* (Rescher 2009: 33) -, estando siempre alerta o evaluando si sus razones se acoplan a nuestras creencias. Solo así tendremos la habilidad de poder *"prestar atención a las expectativas de los otros, de aprenderlas y, por lo tanto, también de esperarlas"* (Luhmann, 2013), para hacerle ver al hablante (como oyente) que uno sabe cuáles son sus pretensiones implícitas en el contenido referencial emitido. Ergo, hacemos uso de nuestra capacidad racional para procesar la información y actuar más allá de nuestra espontaneidad cuando nos lanzamos al mundo:

"La habilidad para actuar, y para actuar espontáneamente desde mis propias motivaciones, son un aspecto crucial de nuestra autonomía, lo que también nos hace ser no solo agentes inteligentes, sino también personas auténticas. Actuar libremente, deliberativamente, no es algo que queramos hacer siempre – o por lo menos más de lo que lo idealmente desearíamos poder razonar todo el tiempo. Nos

gusta hacer uso de ambas siempre. La pérdida de la libertad, así como la pérdida de la razón misma, podría ser fatal para nuestro estatus como el tipo de seres que somos – o en todo caso, cuando nos vemos a nosotros mismos como seres humanos” (Rescher 2009: 2)²⁰.

Aquel saber que damos por ‘taken for granted’ para lanzarnos al mundo ‘con confianza’ actuando de forma libre y espontánea, requiere también de nuestra capacidad racional para saber reconocer en la intencionalidad del hablante, si su contenido emitido puede ser relevante o irrelevante para nuestras expectativas. En otras palabras, si *“cada interprete distingue implícitamente entre clases de referencia relevantes e irrelevantes”* (Brandom 2005: 324) es porque nuestra decisión de confiar se coloca ahí donde nuestra capacidad racional nos ayuda a evaluar si merece la pena, o no, involucrarse en una situación que merezca confianza, con la esperanza de no perder la fe en nosotros mismos y en los demás, en una relación social porque:

“Incluso en las formas sociales para la confianza, no importa cuán conectados estemos intelectualmente en la tierra, siempre pueden aparecer rasgos afectivos de fe adicional de hombre a hombre. Tal vez lo que se ha caracterizado aquí (hasta ahora con la ratio) es una categoría fundamental de la conducta humana, que se remonta al sentido metafísico de nuestras relaciones y que se realiza de una manera meramente empírica, accidental, fragmentaria por las razones

²⁰ Traducción del inglés al español responsabilidad del investigador: *“The ability to act, and to act spontaneously on one’s own motivating account, is a crucial aspect of the autonomy that makes an intelligent agent into an authentic person. Acting freely via deliberation may not be something that we would want to do all of the time – any more than we would ideally want to engage in reasoning all of the time. Both are things we would want to do some of the time. The loss of freedom, like the loss of reason itself, would be fatal to our status as the sort of being we are- or at any rate see ourselves as being”* (Rescher 2009: 2).

*conscientes y particulares para la confianza*²¹ (Simmel en Möllering 2008: 407).

Implica no perder la fe (fides) en las personas cuando nos involucramos en una relación social, porque *“el que tiene la esperanza simplemente tiene la confianza a pesar de la incertidumbre”* (Luhmann 1996: 40); pero a su vez, requerimos de la razón (ratio), para aceptar o rechazar el riesgo de que el hablante cumpla con mis expectativas (confides); para que aquella decisión tomada, en un presente dado por el oyente, se cumpla en un futuro con el riesgo de sufrir una decepción en el presente.

Hasta acá todo parece indicar que, sin nuestra capacidad de razonar, no sería posible confiar en nosotros mismos, para confiar en los demás en una relación social – o para que otros confíen en lo que supuestamente sabemos. El no demostrar qué sabemos del mundo, implicaría vernos como ‘incompetentes’, con la sospecha de los otros de creer que no sabemos actuar seriamente en un acto de habla. Mientras que si *demostramos que sabemos hacer uso de nuestra razón, le haremos ver al hablante que estamos al tanto de cuáles son las condiciones del compromiso puesta sobre la mesa para aceptar o rechazar una oferta de confianza.*

Por eso, moverse en el espacio de las razones implica, también, *saber transitar con los riesgos en las decisiones que tomamos para no sufrir decepciones cuando me relaciono con mi ‘otro yo’, que supuestamente implica también ser responsable consigo mismo, a la luz de los ojos de los demás.*

²¹ Traducción del español al inglés responsabilidad del investigador: *“even in the social forms of confidence, no matter how exactly and intellectually grounded they may appear to be, there may yet be some additional affective, even mystical, ‘faith’ of man in man. Perhaps what has been characterized here is a fundamental category of human conduct, which goes back to the metaphysical sense of our relationships and which is realized in a merely empirical, accidental, fragmentary manner by the conscious and particular reasons for confidence”* (Simmel en Möllering 2001: 407).

Significa saber aprender a huir de cualquier conversación que nos parezca sospechosa, para evitar una posible decepción, cuando podemos, hasta cierto punto, ‘predecir’ que la intencionalidad del hablante no cumplirá con nuestras expectativas. La confianza, tal como lo indicamos desde el inicio de esta investigación, es una inversión riesgosa, pues quien se atreve a confiar, debe saber – como parte de sus dominios lingüísticos - que puede existir el riesgo de sufrir una decepción.

Esta premisa nos conlleva a la segunda pretensión de validez a nivel de la experiencia: la veracidad. Creemos que esta pretensión es de suma relevancia para poder interpretar un problema de confianza en el pragmatismo formal habermasiano pero, a su vez, sostenemos que ella es insuficiente. Es decir, una configuración ética de la confianza puede ser necesaria para instruir a los hombres a ser competentes consigo mismos en su vida cotidiana pero, para la construcción de una teoría social de la confianza, debemos tomar en cuenta que *“la realidad social (es) demasiado diferenciada (compleja) como para ser abstraída en una máxima ética simple (como la sinceridad), aunque instructiva para las decisiones* (Luhmann 1996: 151). Creemos que, para interpretar un problema de confianza en torno al problema de la veracidad desde una teoría de la sociedad como la que propone Habermas, se debe ser más consecuente con la contingencia del mundo.

Para darle mayor consistencia a la teoría, el problema de confianza a nivel de la experiencia, en torno a la pretensión de la veracidad, no puede resolverse únicamente porque una persona es responsable para no manifestar un engaño - así como tampoco la desconfianza se suprime porque lo expresado es veraz. La confianza no se reduce, únicamente, a la experiencia de la responsabilidad a través de la franqueza (Derrida 2011). Más bien debemos darle vuelta a la pregunta y preguntarnos por *aquello que nos hace aceptar el riesgo de desconfiar de la supuesta veracidad del otro - sabiendo que la información que nos transmite puede ser sincera. Implica preguntarnos por cuáles son las condiciones (el qué*

nos hace aceptar o rechazar el riesgo) que hacen posible que el problema de la confianza se resuelva más allá de una “responsabilidad (que) se ejerce siempre en mi nombre como en nombre del otro” (Derrida 2011: 29).

Aceptamos que una pretensión de veracidad nos puede dar cuenta que los hombres pueden ser responsables con ellos mismos, así como con los demás, en su vida cotidiana, presuponiendo siempre un deber moral implícito en la decisión del que piensa manifestar algo. Esta ‘ética implícita de la confianza’ le hace ver al oyente que la expresión manifestada por el hablante ha sido vivenciada de la manera en que lo indica. Por su parte el oyente, al vivenciar su responsabilidad, confiará en lo que dice el hablante porque sabe que es un hombre competente y porque sabemos captar en sus razones que es un hombre de palabra. Pero siendo esta solución ‘virtuosa’ para la confianza, creemos que ella deja de lado la pregunta sobre *cuáles son las condiciones que hacen posible desconfiar en la veracidad de una persona que actúa responsablemente – o de confiar en una persona que miente ante los ojos de los demás*. Esta ética implícita puede ser necesaria para instruir a los hombres que se desenvuelven en un mundo en donde los lazos sociales son cada vez menos obvios, – pues cómo no indignarnos y desconfiar de alguien que nos miente -, pero para una teoría de la confianza ello no siempre es posible, cuando observamos que un sujeto cree que puede haber un riesgo en aceptar la oferta de alguien que afirme algo con veracidad.

En relación a lo anterior, lo que debemos hacer es agregarle contingencia a la confianza cuando hablamos de sinceridad o darle contingencia a la sinceridad cuando hablamos de confianza; de lo contrario, estaríamos observando a la confianza como lo contrario a lo incorrecto y la desconfianza como lo opuesto a lo correcto (Mariñez & Pérez-Solari 2017). El problema de la confianza debe ir más allá de la ‘sincerity rule’ implícito en los comportamientos de los sujetos; porque si bien el engaño puede implicar que un individuo, de forma deliberada, revele información que es falsa (Möllering 2008), también la veracidad, muchas veces,

implica informar sobre el mundo de la vida, en un contexto en donde para otro sujeto pudo haberlo vivenciado de otra manera;

“Se puede comunicar algo acerca de uno mismo, acerca de los estados, los humores, las posiciones, las intenciones propias; pero únicamente en el sentido de presentarse a uno mismo como contexto de información que podría ocurrir también de otra manera. Por ello, la comunicación libera una sospecha que abarca todo, una sospecha universal e imposible de solventar, y toda afirmación o acallamiento no hace sino renegarla” (Luhmann 1998: 150).

La sospecha se coloca ahí donde lo que escuchamos sobre el mundo puede ser visto a la luz de los otros de forma distinta. Solo habría que recordar, en los capítulos anteriores, la importancia del lenguaje como condición para hablar de lo ya interpretado. En consecuencia, esta correspondencia (veracidad/engaño) debe ser problematizada y tomar en cuenta a la confianza con su dimensión reflexiva y multifuncional (Lewis y Weigert 1985); *para ver también cómo una persona responsable, que se motiva racionalmente a actuar de forma sincera, puede no ser digno de confianza porque lo que el oyente ha escuchado sobre el mundo en una temporalidad distinta, lo pudo haber entendido de otra manera.*

Entonces, si el problema de la confianza implica contingencia en nuestras experiencias, pues también implica incertidumbre para creer lo que los otros dicen acerca de las cosas. Frente a este problema, cabe ahora preguntarnos, no solo por los puntos de tensión que podría tener una teoría discursiva de la verdad, en cuya pretensión es devolver la confianza a los hombres a nivel de sus experiencias. También debemos analizar las razones (buenas o malas) por las cuáles, muchas veces, los sujetos prefieren vivenciar de otra manera los enunciados que validan los saberes especializados, por más evidencia empírica que pueda haber - o por más incondicional que sea una verdad en el mundo. En

consecuencia, tendremos que preguntarnos por cuáles son las condiciones que imposibilitan *'re-construir la confianza de forma explícita' en un mundo en dónde siempre es posible confiar de otra manera.*

b) Imposibilidad interpretativa de una 'ética explícita para la confianza' en la teoría discursiva de la verdad.

Si buscamos identificar la imposibilidad interpretativa de una ética explícita para la confianza, en una teoría discursiva de la verdad como la que propone Habermas, resulta importante dirigirnos hacia una confianza mucho más institucionalizada, ya que creemos que es ahí donde es posible observar su factibilidad. En otras palabras, veremos que hoy en día, la confianza interpersonal deja de garantizarnos estabilidad para lanzarnos en un mundo cada vez más dinámico y complejo, por lo que ella debe institucionalizarse para garantizar expectativas de persistencias (Barber 1983) en relación a las supuestas verdades que circulan en nuestro entorno cercano. Es ahí donde la teoría discursiva de la verdad debe ser puesta en marcha, pues serán los hombres competentes en organizaciones formales quienes se estarían preocupando de producir conocimiento y hacernos confiar en que información que transita sobre ella en el mundo, es fiable para movernos de un punto a otro en nuestro horizonte existencial.

Para llegar a lo anterior, es importante volver a la importancia de la confianza personal, ya que ella es la base para la construcción de expectativas personales que se ponen en juego cuando nos involucramos en una relación social. Ella permite, de cierta manera, que podamos lanzarnos al mundo, no solo porque sabemos hacer referencia a los objetos, sino también porque permite convencernos a nosotros mismos que podemos entrar con éxito en un acto de confianza con la otra parte – con la expectativa de hacerle saber al otro que conocemos al mundo o que sabemos *a qué nos vamos a enfrentar*. Hacemos uso de nuestra inteligencia, a partir de nuestros dominios lingüísticos, para hacerle ver

al hablante que estamos conscientes de cuáles son las condiciones que nos harán posible aceptar o rechazar una oferta de confianza; *hace posible que podamos aceptar o rechazar vivenciar una supuesta verdad cuando alguien competente en el mundo lo afirma como válido:*

“La confianza personal es construida a partir de una táctica perceptiva más que un mero acto espontáneo, convirtiéndose en un tipo de confianza a través de la habilidad de este sistema personal de mantener sus condiciones de performatividad [...] incorpora un elemento de reflexividad y como confianza personal, se convierte en una táctica perceptiva y expresiva” (Luhmann en Misztal, 1996: 74)²².

Pero nuestras ‘tácticas performativas’, puestas a prueba de la realidad, chocan constantemente con la incertidumbre. Porque por más que podamos saber cuáles son las condiciones para confiar – a través de nuestras convicciones firmes sobre el mundo, jamás podremos anticiparnos a los resultados y saber si la decisión tomada en un presente se cumple en un futuro. En otras palabras, puede que los hombres hayan aprendido a huir de aquello que les parece sospechoso, así como también hayan podido aprender a instruirse para actuar responsablemente frente a los demás. Pero, cuando entran *en el ‘epojé de la confianza’²³, no les queda de*

²² Traducción del inglés al español responsabilidad del investigador: “System personal trust is built up in a tactical-perceptive manner rather than spontaneously, and it becomes a type of system of trust in the ability of the system to maintain conditions or performances (...) it incorporates an element of reflexivity, and in this form personal trust becomes trust in perceptive tact and expressive discipline (Luhmann en Misztal, 1996: 74).

²³ Para Husserl, el término de la epojé es una “universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado y, por ende en primer término, las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, esta epojé fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo no nos coloca, pues, frente a una pura nada. Lo que, justamente por el contrario, y justamente por este medio, lo hacemos propio, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los «fenómenos», en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología. La epojé es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí y es, precisamente, tal como es para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etcétera” (Husserl § 8). Retomamos este concepto porque creemos que un acto de confianza implica una suspensión que es universal, en la que todos lo yo (es) la vivencian el sentido de este acto

otra que esperar hasta que el futuro se haga presente: para contentarnos o decepcionarse de aquella acción que fue puesta en prueba en un futuro.

La entrada a la 'epojé de la confianza' absorbe la incertidumbre (Bachmann 2001), pues una vez adentro nos sentimos más seguros; solo quedaría esperar que lo que deseamos ocurra, para bien o para mal, con la decisión que hemos tomado. Cuando salimos de ella, volvemos a movernos en el espacio de la incertidumbre, con la esperanza de evadirla, preguntarnos por *"¿qué sería del avenir si la decisión sería programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre inestable, si la inseguridad puede ser suspendida a la apertura de lo que vendrá?"* (Derrida 1994: 46). En otras palabras, si la confianza abre un paréntesis, es porque deja afuera la incertidumbre mientras esperamos que la información que nos han transmitido, y que hemos aceptado como tal, cumpla con nuestras expectativas, o si pasa todo lo contrario, nos decepcionaremos por saber, que pudimos haber decidido de otra manera. En síntesis, *"para tratar con la incertidumbre verdadera o radical debemos construir escenarios o futuros posibles, planear la contingencia e identificar la robustez de las estrategias sobre los diferentes escenarios"* (Nooteboom 2002: 21)²⁴.

Por eso, cuando el futuro contiene muchas más posibilidades de las que podrían actualizarse en el presente (Luhmann 1996, 1998), - cuando hay muchos escenarios que podrían actualizarse - la confianza emerge como una forma 'entre paréntesis' de seguridad que se despliega en lo actual, para arriesgarse a aceptar la oferta del hablante. En consecuencia, entrar en el epojé de la confianza implica

cuando se lanzan al mundo para evadir la incertidumbre. En consecuencia, entrar en el epojé de la confianza implica justamente dar cuenta de que el mundo entero debe ser aprehendido en un acto de confianza cuando me relaciono con mi otro yo. Una vez adentro, nuestra meditación no busca deshacer la estructura de lo dado como objeto como diría Husserl, pero sí deshacer la incertidumbre.

²⁴ Traducción del inglés al español responsabilidad del investigador: *"To deal to real or radical uncertainty we can construct scenarios or posible futures, prepare contingency plans for them, and identify the robustness of strategies across different scenarios"* (Nooteboom 2002: 21).

no solo estar conmigo mismo, con un yo trascendental que aprehende su mundo, sino también participar con un otro, quien buscará también evadir la incertidumbre.

Participar en el 'epojé' con otro, implica tener en cuenta que no confiamos "*en una persona para hacer algo simplemente porque dice que lo hará. [Confiamos] en él porque, intuyendo sobre su disposición, su información, su capacidad, sus opciones disponibles y sus consecuencias, esperará que va a optar por hacerlo*" (Dasgupta 2000: 54). Entrar en suspenso con el otro implica saber confiar en sus posibles rendimientos y capacidades – por eso es decepcionante si pasa todo lo contrario- , para reconocerlo como digno de confianza por nosotros mismos y visibilizar sus capacidades ante los ojos de los demás (Sauerwald 2008); cuando sabemos que hay cantidad de cosas que no sabemos o que no somos capaces de hacer. Tendremos que 'meditar' si entramos o no en el juego de la confianza - o si huimos de ello para confiar de otra manera.

Pero el entrar al '*epojé de la confianza*', por el hecho de saber que hay cosas que nosotros no sabemos pero que creemos que el hablante sabe o es capaz de hacer por nosotros, implica también un riesgo, ya que las personas que conocemos y que se desenvuelven en nuestra cotidianeidad, muchas veces tienen competencias cognitivas que son limitadas para recibir, depositar y procesar información que es cada vez más especializada (Williamson en Khodyakov 2007). En consecuencia, para *creer* en lo que los otros dicen saber hacer, requerimos estar lo suficientemente seguros de que sus acciones queden configuradas a la "*lealtad moderna [que] se adhiere a finalidades impersonales y funcionales*" (Weber 2001: 28); para que "*la adecuación inteligente a la realidad exterior (ponga) al yo en condiciones de superar la prueba de la realidad, (apropiándose) de roles sociales a través de la identificación con otros sujetos*" (Habermas 1990: 242).

La confianza interpersonal debe ser sustituida por la confianza institucional en un mundo complejo, porque cuando me pregunto a mí mismo si el otro será capaz de hacer algo por mí, esta pregunta no la hacemos porque apreciamos o despreciamos en la conducta del otro, su simpatía, como la base para aprobar o reprobar una conducta (Smith 1997). Más bien, confiamos en el otro por sus roles o funciones sociales que reproducen las instituciones, las cuales son socialmente compartidos y aceptados en la sociedad, *“debido a la organización estructural de la sociedad, [en la que] como individuo, al asumir sucesivamente roles de los otros en alguna actividad organizada, se descubre seleccionando lo común a ellos en sus actos interrelacionados y, de esta modo, asume lo que he llamado el papel del otro generalizado”* (Mead 2008: 270).

Entramos, ahora, al mundo de la confianza institucional – o de un epojé de la confianza institucionalizado - como estudiante, como padre de familia, como enfermo, como cliente, como imputado o como ciudadano, para confiar en una universidad, en una escuela, en una empresa, en una clínica, en un tribunal de justicia o en el gobierno. Lanzarse al mundo no se reduce al afecto que podemos tener por la persona que nos dice saber qué hacer, sino más bien porque nuestra ‘ratio’ de nuestra ‘con’ ‘fides’ requiere de soluciones efectivas que son universales y que trascienden cualquier contexto posible. Serán ahora las instituciones quienes sustituirán al *“face to face trust”* (Warren 1999) ya que es poco efectivo en un mundo en donde las decisiones para la confianza deben durar, en el tiempo, para cualquier individuo en el mundo:

“El actuar social no se agota al instante (como en la confianza interpersonal). Tan pronto como es percibido por otros seres humanos (o en la reflexión del mismo que actúa), adquiere valor-expresivo, que trasciende la realización de la acción. Adquiere un sentido entendible y, de esta forma, se ordena en contextos más amplios, puede asegurarse la necesaria complementariedad del comportamiento humano de roles

[...] mayores oportunidades de desarrollo de la personalidad (por eso se busca o se teme), dado que ofrece mayor ocasión para estilizar individualmente los roles y para un comportamiento rico en iniciativas o desviante” (Luhmann 2010: 153).

En consecuencia, requerimos de una confianza mucho más institucionalizada para confiar en los otros, pues solo “*la confianza interpersonal, como una relación de cara a cara, no puede ser visto como un fenómeno impersonal que se generaliza ya que simplemente no puede ser transferido a otros contextos*” (Cohen 1999: 221)²⁵. Se requiere de otros mecanismos mucho más formales, racionales e impersonales, para hacer que las expectativas personales se hagan públicas y persistan en el tiempo ; que esté disponible para cualquier sujeto que se (re) presenta a sí mismo como persona en el mundo (Seligman 1996; Barber 1983).

Con esto no decimos que las instituciones sociales son perfectas pues la literatura, en el pensamiento filosófico y social de hoy en día, no pondría sobre la mesa un diagnóstico que es sumamente problemático en nuestra sociedad contemporánea, en la cual pareciera que la improbabilidad de generalizar a la confianza es producto de una crisis ética (Apel 1989; MacIntyre, Mauri 1997; Seligman 1997; Habermas 1999; Fukuyama 1999; Cortina 2006 en Mariñez & Pérez- Solari 2017), nacida por la carencia de expectativas en los distintos órdenes globales que atentan contra la humanidad (Apel 1989:23 en Mariñez & Pérez- Solari 2017). Para algunos, la confianza se ha debilitado en las últimas décadas debido al avance de la razón instrumental propia de las organizaciones (Horkheimer 2004 en Mariñez & Pérez- Solari 2017), mientras que, para otros, no se estaría cumpliendo criterios mínimos de justicia por parte de las instituciones (Rawls 1996; Sen 2009 en Mariñez & Pérez- Solari 2017). En relación a la ciencia,

²⁵ Traducción del español al inglés responsabilidad del autor: “*Interpersonal trust generated in face to face relationships is not an instance of a more general impersonal phenomenon. Nor can it simply be transferred to others in other contexts*” (Cohen 1999: 221).

implicaría no aceptar que existe un desencanto generalizado que podríamos tener hacia ella, cuando sabemos que el 'ethos científico' (Merton en Sztompka 2007) ha quedado penetrado por la política o por el mercado:

“La comunidad científica ha sido penetrada por los políticos, los administradores, el mercado o el lobby, todos movidos por diferentes intereses y valores hacia la búsqueda desinteresada del conocimiento. A cambio, los académicos asumen cargos administrativos y gerenciales para usar su credencial académica en la política o en el mercado, abusando y contaminando así el prestigio de la ciencia y erosionando su confiabilidad como expertos” (Sztompka 2007: 219)²⁶.

Pero una crisis de confianza o ética no agota la necesidad de la presencia de instituciones en el mundo, así como tampoco lo hace cuando confiamos en nuestro entorno cercano. En algún momento tendremos que enfrentar la incertidumbre y, en consecuencia, tendremos que entrar en un 'epojé de la confianza' mucho más institucionalizada. Sin ellas, las decepciones serían tales que quedaríamos en una permanente '*neurosis colectiva*' (Freud 2015), al no saber en quién contar para hacerse cargo de las angustias que vivenciamos cuando debemos adoptar una diversidad de roles sociales en el mundo. La falta de confianza institucional podría paralizar a nuestra confianza personal, porque si bien ella condiciona la posibilidad de poder lanzarnos al mundo, también requerimos de un horizonte de disponibilidad, para decidir en quién confiar, es decir, en aquellos hombres que manejan una diversidad de saberes epistémicos y que procesan nuestras decepciones en torno a la información objetual que se transmite sobre el mundo.

²⁶ Traducción del inglés al español responsabilidad del investigador: "The scientific community has been penetrated by politician, administrators, marketing experts, lobbyist, all of whom are moved by different interest and different values than the disinterested pursuit of knowledge. In exchange, scholars are getting out of the scientific community to take political administrative, managerial roles and using their academic credential in political struggles or marketing, in this way abusing and polluting the prestige of science, and eroding their trustworthiness as scholars" (Sztompka 2007: 219).

Con lo dicho hasta ahora, si nos preguntamos dónde es posible colocar a una ética explícita para la confianza de la teoría discursiva de la verdad, nosotros creemos que es a nivel de las instituciones, ya que es ahí donde es posible observar su factibilidad. Si hoy en día requerimos de mecanismos institucionalizados para absorber la incertidumbre cuando entramos en el epojé de la confianza es, precisamente, porque aceptamos el riesgo de vivenciar ‘en confianza’, los enunciados que han sido validados por los hombres expertos - pero con la posibilidad siempre de salirnos del paréntesis y confiar de otra manera. En otras palabras, para poder analizar los puntos de tensión del pragmatismo formal habermasiano en torno a la idea de la verdad, debemos observar su factibilidad a nivel institucional, ya que las instituciones son las que tendrán la función de “*mediar y generalizar la confianza*” (Offe 1999; 73).

Las instituciones son ‘mediadoras’ porque cada vez más nuestros problemas vitales requieren de saberes mucho más especializados para regular los riesgos de los hombres en sus vidas cotidianas y garantizar una cierta estabilidad, al entrar en el juego de la confianza. ‘Generalizan’, porque se requiere de la construcción de expectativas públicas – confianza explícita -, en un mundo en donde la diversidad de referencias objetuales o la información, que se oye sobre el mundo, puede ser interpretada o procesada – para bien o para mal – de múltiples maneras, dependiendo del rol que adoptamos cuando nos lanzamos al mundo. Si la confianza institucional hace que “*la época de la confianza*” esté siempre disponible para cualquier contexto, cuando debemos asumir roles sociales, dependiendo de la situación en la cual nos estamos involucrando y evitar la angustia de tener que encontrarnos fuera del ‘paréntesis’, en búsqueda de una confianza perdida, pues entonces la comunidad científica deberá hacerse cargo de que la diversidad de referencias objetuales que vivenciamos en el mundo, cumplan con nuestras expectativas prácticas.

Bajo esta lógica sostenemos, entonces, que la teoría consensual de la verdad tendría, como trasfondo, un fundamento meta-normativo que debe transitar a nivel discursivo y que es condición para construir una confianza explícita o institucionalizada. El ingrediente perfecto para la construcción de expectativas, explícitas o públicas de los hombres comunes en el mundo de la vida, sería a través de las normas universales. Ellas estarían garantizando las condiciones de su confiabilidad por parte de los hombres comunes y, si pasa lo contrario, si se generaliza la decepción, es posible volver al a priori argumentativo, para ver cómo es posible devolver la confianza *con* los afectados:

“La práctica de la argumentación - que se introduce como instancia de acreditación – debe satisfacer durante su proceso determinados requisitos ideales. La forma de la comunicación debe asegurar tanto una inclusión completa como una participación de todos los afectados [...] a fin de que, en los temas precisos, todas las aportaciones relevantes encuentren su voz y los mejores argumentos para decidir” (Habermas 2011: 277).

En este sentido, la confianza institucional, desde una teoría discursiva de la verdad, dependería también de un estado ideal de habla, el cual condiciona la posibilidad de que los hombres puedan confiar en lo que se propone como ‘verdad’ a partir de la lógica del mejor argumento. Por lo tanto, si se requiere de una ética explícita formal universalista para la confianza como condición para mediar y generalizar la confianza hacia las verdades en el mundo es, precisamente, porque confiamos en aquellos hombres competentes que producen conocimiento, cuando incorporan en sus decisiones la forma de la norma como deber universal, como norma moral legítima (Cortina 2006).

Este trasfondo deontológico gatilla, también, la posibilidad de hacerse cargo de las necesidades de los afectados a través de la construcción enunciados prácticos para los hombres, en el mundo de la vida. Implica, en consecuencia, tener en cuenta que las verdades – validadas desde un trasfondo normativo - deben ser útiles para la sociedad, pues lo que se busca es, precisamente, que ellas sean acreditadas a través de *“la solución consensuada de los conflictos de acción. Una solución (que a su vez) únicamente puede conseguirse ante el trasfondo de convicciones normativas intersubjetivamente compartidas* (Habermas 2011; 283). Con ambas condiciones – con una ética material acoplada a una ética formal o deontológico - los hombres, en el mundo de la vida, podrán confiar en la evidencia de sus investigaciones, en el modo en cómo se extrajo la producción del conocimiento o en la acción y misma reputación de los expertos (Sztompka 2007). Con lo analizado hasta ahora, podríamos estar de acuerdo con Habermas, en que la confianza es posible siempre y cuando las decisiones que se tomen a nivel de las instituciones científicas sean reconocidas por tener un impacto público en la sociedad. Las decisiones que se toman a nivel de las universidades, de los centros de investigación, de los laboratorios o de los mismos think tanks (Sztompka 2007) deben ser consecuentes con un trasfondo normativo que les permita consensuar verdades; sus conocimientos deben tener una utilidad pública generalizada ya que:

“No hay nada más práctico que la verdad [...] La confianza expresada por la sociedad - ciudadanos e instituciones públicas - es necesaria para asegurar la receptividad de la ciencia y sus resultados, es decir, el conocimiento científico que será reconocido y aceptado por la gente común, y será utilizado por las institución

en la práctica -aplicado por ejemplo en tecnologías o proyectos prácticos” (Sztompka 2007: 213)²⁷.

La confianza, en el quehacer de los científicos, está precisamente ahí en donde sus verdades son útiles, cuando la sociedad, así como sus instituciones sociales, acreditan el modo en que obtuvieron sus conocimientos y sus evidencias en correspondencia con sus protocolos y estándares científicos (Sztompka 2007). En este sentido, aceptamos que los hombres competentes de una comunidad científica tienen que comprometerse con las necesidades o carencias de los usuarios, pues aceptar entrar en el juego de la confianza, por parte de los ciudadanos, está precisamente ahí donde saben que aquellos conocimientos son prácticos:

“Los expertos deben, con la ayuda de sus conocimientos profesionales, dar respuesta a cuestiones que les son planteadas desde la perspectiva de los usuarios. Para estas cuestiones técnicas es particularmente adecuado el saber referido a la aplicación práctica de las correspondientes ciencias sociales y de la naturaleza” (Habermas 2011: 316).

Basta acá con recordar el planteamiento pierceniano, proveniente del pragmatismo americano, caracterizado en los primeros capítulos de la investigación, en donde la confianza en la ciencia es posible siempre y cuando sus verdades, que fueron deliberadas por los expertos, son útiles en pos de construir creencias firmes y objetivas para los hombres, en la sociedad. Creemos, en consecuencia, que los hombres en el mundo de la vida deben tener una

²⁷ Traducción del inglés al español responsabilidad del autor: “There is nothing more practical than truth (...) Trust expressed by the wider society –citizen and public institution –is necessary for assuring receptivity to science and its results, namely that scientific knowledge will be learnt, recognized, accepted by common people, and it will be utilized by practice-oriented institutions –applied in technologies and practical projects” (Sztompka 2012: 213)

imagen de una comunidad científica, que como institución, se compromete con que *la información que se transmite sobre el mundo en la sociedad sea no solo fiable sino también efectiva*; situándose desde la perspectiva de los usuarios para la solución de sus problemas vitales.

Creemos, sin embargo, que el problema de la confianza no se resuelve únicamente ahí en donde el 'ethos científico' visibiliza sus competencias o su honestidad para demostrar que cumple con los intereses con la comunidad (Merton en Sztompka 2007; Barber 1983); haciendo explícita su confiabilidad a través de sus pretensiones de validez universal (Habermas 2011). No creemos que el problema de la confianza se resuelva, únicamente, a partir de una 'ética explícita para la confianza', pues *la conformidad (hacia un deber universal) es contingente sobre la probabilidad que todo el mundo sea similarmente motivado a comprometerse con las instituciones (Offe 1999)*. Nada garantiza que los usuarios confíen en las acciones de los expertos ,por un deber universal, ya que hoy en día, es tan difícil compatibilizar las actividades que realizamos y las decisiones que tomamos (Berriain 2008), que lo que buscamos son soluciones efectivas, coordinando nuestras expectativas con las instituciones, ante la permanente sospecha que tenemos sobre las supuestas verdades que corren en el mundo de nuestra existencia.

Esto último nos confirma, entonces, que la confianza no puede quedar reducida a un fundamento normativo, como para que las acciones prácticas sean reconocidas por la sociedad, pues se estaría reduciendo el proceso interno de la confianza, a una dicotomía en donde se confía únicamente por lo correcto o se desconfía por lo incorrecto. Como proceso, nos arriesgamos a afirmar que para entrar al epojé de la confianza necesitamos, en un principio, poner en paréntesis a lo ético, para no anticiparnos a aceptar la oferta únicamente por la dicotomía antes mencionada (correcto/incorrecto). De ser así, estaríamos limitando la posibilidad de preguntarnos por cuáles son las condiciones que hacen posible que los hombres,

en la práctica, se motiven racionalmente *a rechazar la vivencia de un enunciado, por más competentes que hayan podido ser los científicos a nivel discursivo, o por más útil que haya sido la verdad para el mundo de la vida.*

Este proceso depende, en consecuencia, de la incorporación de la contingencia en la confianza, para permitirnos también considerar a la desconfianza como un equivalente funcional a la confianza, más allá de considerarlo como inmoral o incorrecto. Ella también gatilla la posibilidad de confiar de otra manera, en pos de solucionar problemas específicos de riesgo. Basta con ver de qué manera *“un paciente puede confiar en la medicina alterna (solución) porque considera que la quimioterapia puede afectar más su deteriorada salud por padecer cáncer (problema), o la desconfianza que se utiliza como principal argumento para que muchos padres no vacunen a sus hijos (solución), considerando una mejor opción evitar la vacuna pues es más saludable que exponer a sus hijos a los efectos colaterales (problema)”* (Mariñez & Pérez 2017). Vemos que también se desconfía de aquello que se reconoce como universalmente válido para ser vivenciado en la sociedad (el uso de la vacuna o la quimioterapia en el sistema de salud), y ello también puede ser condición para confiar de otra manera.

Vista la confianza institucional como un proceso que busca construir expectativas de persistencia en un mundo contingente, nos atrevemos entonces a afirmar que *“el problema no es quien gana la confianza, sino cómo la gana”* (Luhmann 1996: 105), ya que preguntarse por ese ‘cómo’ implica preguntarse por las condiciones que *las instituciones deben tomar en cuenta para ganar confianza por parte de los usuarios sin reducirlo a un deber universal.* Ese ‘como’ es lo que permite poder transformar las condiciones de emergencia en condiciones de persistencia (Luhmann 1996) ya que nos obliga a preguntarnos por cuáles son las *condiciones dinámicas que hacen posible que los hombres podrían aceptar confiar en lo que las instituciones dicen saber hacer para nosotros, ante una pluridiversidad de evidencias que escuchamos día a día en el mundo.*

Si observamos a la confianza (y a su desconfianza) como una noción que se preocupa de sus problemas y soluciones para las decisiones que debemos tomar en el presente, frente a un futuro incierto, entonces no es suficiente generalizar la confianza únicamente a partir de una reconstrucción sistemática de las estructuras generales, que tienen como trasfondo un contenido meta-normativo a nivel discursivo. Antes de llegar a esta virtuosa posibilidad resulta necesario, en primer lugar, dirigir nuestra atención en que, el 'know how' reconstruya las condiciones funcionales o equivalentemente funcionales para saber *'cómo' la confianza puede permanecer en el tiempo, a través de un proceso* de algo que puede ser y también no ser, de algo que es reemplazable (Luhmann 1973; 2010) más allá de una fundamentación moral.

Para finalizar, solo sostener que una teoría discursiva de la verdad implica moralizar la confianza para demostrar su factibilidad a nivel las instituciones que construyen verdades. Sin embargo, esta argumentación implica simplificar la importancia de la contingencia para la confianza, pues se reducen las condiciones que los individuos puedan tolerar del mundo y hacer uso de sus tácticas performativas (confianza personal) para sospechar sobre lo que se reconoce como válido en la sociedad. Por eso, aunque una ética explícita universal formal pueda verse como necesaria para la construcción de confianza por parte de hombres competentes que buscan convencernos, a través de sus evidencias, a vivenciar sus enunciados validados a nivel discursivo, siempre tendremos la posibilidad de poner lo ético entre paréntesis para entrar en el epojé de la confianza y confiar de otra manera.

CONCLUSIÓN

La teoría habermasiana goza de elementos teóricos y metodológicos que nos son atractivos para analizar un problema de confianza en los actos de habla. Su arquitectura teórica, no sólo es compleja, por su diversidad de selecciones que van desde el campo filosófico, sociolingüístico y de las ciencias sociales en general, sino también por su pretensión elaborar rigurosamente, una teoría general de la sociedad basada en un fundamento meta-normativo desde un posicionamiento crítico. Al alero de este posicionamiento, vimos que la pregunta por la confianza social, no es posible si no se incorpora una lógica comprensiva y a su vez una metodología reconstructiva de la sociedad. En otras palabras, desde este posicionamiento normativo, pudimos ver que el problema de la confianza en la sociedad contemporánea se estaría resolviendo a partir de la reconstrucción de las condiciones formales y universales que trascienden cualquier contexto posible; *la interpretación de la confianza en Habermas es posible cuando en su propuesta, se hace patente la necesidad de una 'ética universal implícita o explícita para la confianza', las cuales se despliegan a través de las pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud).*

En relación a lo anterior, pudimos observar también sus imposibilidades. En primer lugar, pudimos caracterizar y analizar el problema de la 'confianza desde una ética implícita', tensionándola con las pretensiones de validez relativas a la inteligibilidad y la veracidad en el campo de la experiencia. En este punto, vimos que lo inteligible se hace inmanentemente necesario para la construcción de nuestros hábitos de rutinas o de nuestra confianza personal, siendo ella la que garantiza la posibilidad de lanzarnos al mundo con ese otro yo que también sabe andar en el mundo. Pero a su vez, observamos que esa confianza personal que adquieren los hombres en el mundo de la vida, no siempre implica aceptar confiar en la veracidad del otro, por más sincero que éste pueda ser.

Vimos hasta qué punto la sinceridad muchas veces no gatilla confianza en el oyente por más responsable o instruido que pueda ser el hablante. Ergo, *una máxima ética implícita en el hablante a nivel de la experiencia no garantiza confianza, ya que su palabra puede ser digno de sospecha por parte del oyente, al saber que su intención - la del hablante - fue vivenciada por otros en el mundo de la vida de otra manera.*

En segundo lugar, nos desplazamos hacia el problema de la 'confianza en lo explícito', vista esta última como una forma de confianza institucional. Partimos de hecho de que una teoría discursiva de la verdad sólo puede ser factible si lo colocamos a nivel de las instituciones que producen conocimiento objetivo *para* los hombres comunes, en pos de generalizar y mediar la confianza hacia ellas en el mundo de la vida. A través de las instituciones como la ciencia, nos centramos en analizar cómo la confianza (interna) *entre* los participantes competentes a nivel discursivo, pueden producir confianza (externa) *hacia* los hombres comunes en el mundo de la vida.

Observamos que por más que haya un trasfondo ético que orienta el acuerdo para consensuar verdades', éstas últimas no garantizan una confianza 'estable' sino más bien contingentes. Siempre es posible confiar de otra manera, más allá de aquellas decisiones colectivas que toman los hombres competentes con sus saberes especializados para consensuar verdades. O dicho de otra manera, *las decisiones que se toman para la validación de sus enunciados en el mundo pueden ser tan contingentes, como las creencias que tienen los sujetos que se lanzan al mundo para aceptar alguna solución para sus problemas vitales; se confía en los saberes por su contenido práctico en el mundo y no meramente por su abstracción.*

Pero el análisis de las pretensiones de la validez anteriormente expuesto en relación a la verdad y la confianza no hubiese sido posible sin sus presupuestos éticos implícitos en el pragmatismo formal. En otras palabras, el camino analítico hubiese sido corto y poco profundo, sin haber hecho revisión de una serie de presupuestos filosóficos que creemos que fueron claves para esta investigación; tanto para entender el sentido de su teoría general de la sociedad, como para poder tener elementos suficientes que nos permitiesen interpretar de forma más rigurosa sus posibilidades e imposibilidades para la construcción de confianza en los actos de habla en relación a la idea de la verdad.

Como punto de partida, pudimos analizar en el pragmatismo americano, cómo la distinción *útil/no útil a través de la acción*, se coloca como condición, no sólo para la aceptación de verdades o falsedades sobre el mundo, sino también para que la confianza o la desconfianza en las prácticas contextuales se efectúen. Este análisis nos permitió dar cuenta que, para el pragmatismo americano, los hombres a través de sus experiencias, tienen razones para creer o no creer en el otro, siempre y cuando lo que se afirma en la acción sobre el mundo es útil o no útil.

Otro punto que es importante destacar en este apartado, es la función que debe tener la ciencia para la construcción de creencias firmes en el mundo. Es decir, así como los sujetos particulares tienen la posibilidad de dudar de los enunciados que se construyen sobre el mundo, la ciencia por su lado, tendrá la función de hacerles creer que la aceptación objetiva de sus conocimientos serán los más óptimos para la solución persistente de sus problemas personales y sociales. La ciencia deberá tener un compromiso ético en la forma de construir su conocimiento, conectándola con la vida humana ya que la construcción de verdades dependerá de la deliberación crítica del saber científico, para garantizarles a los hombres la posibilidad de construir creencias firmes.

La verdad se vuelve en este sentido falible pues se considera la contingencia como parte vivencial de los hombres y condición para la deliberación en la ciencia; aquella dependerá tanto del contexto en el cual se encuentran los sujetos particulares cuando se enfrentan a una situación que merece de la confianza y de la desconfianza, así como la reflexión por parte de los saberes especializados para justificar lo útil y construir creencias firmes en la sociedad. En este sentido, la falsedad sería por así decir equivalente a la desconfianza, pues aquella no sería aceptada por un sujeto cuando se percata que no soluciona parte de sus problemas.

En segundo lugar, la hermenéutica filosófica nos hizo ver que las verdades - que se comparten intersubjetivamente para la construcción de expectativas a través del lenguaje - tienen historia. La construcción de confianza dependerá de la familiaridad que los hombres han venido conociendo en sus trayectorias biográficas sobre la existencia humana – para comprender en lo comprendido - y esto es, por así decir, condición de los hombres para poder abrirse a la pluralidad de mundos contingentes en sus prácticas contextuales. El lenguaje se coloca entonces como un componente pre-teórico, originario de la vida humana y existencial que se actualiza en cada presente para la construcción de expectativas - o para alertar sobre un posible quiebre en sus rutinas o hábitos en sus vidas cotidianas.

Es a través del lenguaje que los hombres pueden aprender a interpretar o comprender al otro cuando conversan entre sí; sin él sería imposible tener las condiciones para aprender a escuchar al otro y otorgarle algún tipo reconocimiento a sus afirmaciones sobre el mundo. En este sentido, cuando confío o desconfío es porque comprendemos al otro a través del lenguaje, quien abre las condiciones para saber si lo que se enuncia como supuestamente verdadero, se acepta o se sospecha en la conversación. El lenguaje abre las condiciones para aceptar las expectativas de los otros, compartir creencias o dudar de ellas en un mundo que es contingente, pero a su vez, esta contingencia es paradójica pues existiría por así

decir *una confianza primera* hacia una trama de significados que se han venido construyendo a lo largo de la historia de la humanidad a través del lenguaje.

Al igual que en pragmatismo americano, la ciencia o el saber que produce enunciados empíricos deberá también comprometerse con la vida humana; deberá conectarla y reconocer en sus enunciados un interés práctico para los hombres. La preocupación intelectual de esta corriente está precisamente en colocar al saber especializado en su lugar que corresponde y dar también cuenta de *“la función reveladora del mundo del lenguaje ordinario”* (Habermas 2011: 70). La hermenéutica filosófica le interesa dar cuenta que el lenguaje no le pertenece únicamente a la ciencia; el lenguaje deja de ser un instrumento tecnificado por la ciencia para enfatizar en el hecho de que aquel le pertenece a la vida humana, con la cual se construye una pluralidad de formas de sentido para referirse al mundo diversamente.

Si vinculamos esto último con el problema de la confianza, los hombres no estarán sujetos a confiar únicamente en los enunciados que sostiene la ciencia. Más bien, se debe reconsiderar a las verdades que se construyen en el mundo ordinario y que son también válidas para reconocer otras verdades contextuales. La confianza no está en una confianza primera en la racionalidad científica, sino, como lo mencionamos en el párrafo anterior, en el lenguaje como componente pre-teórico existencial de la vida humana; es la confianza primera en la condición originaria del lenguaje, la que permite, por así decir la confianza reflexiva en la conversación o en el diálogo.

También nos desplazamos en el campo de la filosofía analítica. Acá pudimos ver, al igual que en la hermenéutica filosófica, a la importancia del lenguaje en su vínculo, no sólo con el predicado de la verdad sino también en cómo éste último se reproduce en las prácticas contextuales de los hombres. Como punto de partida nos centramos en *“la función representativa del lenguaje, su estructura proposicional de las oraciones aséticas y la relación entre oración y hecho”*

(Habermas 2015: 70) para luego trasladarnos hacia la pregunta por los actos realizativos por parte de los hablantes cuando hacen uso de las oraciones en la que interviene el predicado verdad (Sanz & Nicolás 2012). Pudimos dar cuenta que, bajo estos presupuestos, *la confianza hacia los enunciados que involucra al predicado verdad, depende de una adecuación o correspondencia entre los contextos sobre la cual se desenvuelven los hombres y los procedimientos convencionales o lingüísticos que los constituyen.*

En consecuencia, como lo destacamos en la segunda parte, un acto de confianza lo consideramos verdadero cuando el hablante cumple con las expectativas del oyente en un contexto determinado; cuando comprende y reconoce tanto a los procedimientos lingüísticos que orientan a los actos de habla así como al contenido mismo de su afirmación. De lo contrario, estaríamos hablando de un acto realizativo falso de confianza, ya que no cumple con las condiciones necesarias y suficientes para que el acto de confianza sea realizado con éxito; no cumple ni con la formalidad, ni con el contexto, ni con el entendimiento de dicho acto.

En síntesis, podríamos decir que la filosofía analítica se constituye en un principio como un movimiento que busca preguntarse por cuáles son las condiciones de posibilidad para que las frases proposicionales con sentido se construyan a través del lenguaje (Dummett 1990). Como corriente, ya no se preocupan por reflexionar por las condiciones que hacen posible descubrir verdades de las cosas como tal a través del sujeto pensante, sino más bien por el entendimiento de las frases a través de sus estructuras que la constituyen (Llano 1978). Esta primera preocupación intelectual será entonces dirigida hacia una segunda preocupación de corte más pragmática. Se centrarán en las condiciones necesarias y suficientes de las proposiciones con sentido en el lenguaje ordinario; clarificará el sentido de las oraciones que se emiten en los juegos lingüísticos que se construyen a través de los actos de habla entre los hombres. En consecuencia, las proposiciones que involucran al predicado verdad dejan de tener una clarificación que parte desde un

lenguaje meramente cientificista para dirigirse hacia la búsqueda de las condiciones pragmáticas de los hombres cuando participan en la comunicación a través del lenguaje.

Por último, pudimos también ver que en el pragmatismo formal, se requiere de una fundamentación meta-normativa para todo conocimiento objetivo del mundo. Sin embargo, ésta ya no depende de yo trascendental que sabe del mundo por medio de estructuras apriorísticas impuestas por la mente humana, y que funcionan como condición causal e invariable para explicar lo que se debe o no se debe considerar como conocimiento objetivamente válido (Saks 1997). El trato con el mundo no se debe a una conformidad con un hecho extra-mental (Saks 1997) ya que *“no está equipado desde el principio con formas a priori de la intuición con categorías de entendimiento”* (McCarthy 1993: 342). Por lo tanto, la pregunta por cuáles son las condiciones apriorísticas del yo que piensa y que determina cualquier saber objetual se considera insuficiente como principio explicativo para la confianza, pues quedaría de lado la pregunta por cómo el lenguaje refiere al mundo, cuando el sujeto es simplemente un *“yo empírico que sólo se desarrolla actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos”* (McCarthy 1993: 342).

Con lo anteriormente expuesto, creemos que su propuesta goza de grandes elementos teóricos, metodológicos y conceptuales que nos son de gran interés para proponer una conceptualización de la confianza, pese a la crítica que le hemos podido hacerle a aquella ‘ética de la confianza’ expuesto desde un lenguaje formal o universal. En otras palabras, nuestro análisis no sólo nos sirvió para poner sobre la mesa sus posibilidades e imposibilidades interpretativas, sino también para reflexionar sobre cómo es posible incorporar, desde sus presupuestos filosóficos, elementos que creemos claves para una propuesta conceptual; para reforzar la idea de que la confianza opera con una dimensión reflexiva y multidimensional *que es prueba de una realidad en donde los comportamientos de los hombres son cada vez más impredecibles.*

Para llegar a dicha propuesta, es importante tomar en cuenta a 'la historicidad de la confianza', a través de lo 'ya producido' o lo 'ya interpretado' en el mundo. Creemos que el pasado es una condición para saber del mundo y aprender a lanzarnos en él; para construir confianza personal y así captar, en la intencionalidad de los otros, si sus intenciones cumplen con nuestras expectativas. Sin tener a mano a las experiencias ya interpretadas de la realidad a través del lenguaje, o a través de los que oímos o escuchamos en el mundo, sería imposible que la confianza se eche a andar, pues sólo nos tocaría confiar por 'instinto', sin ninguna posibilidad de *saber aprender a interpretar* si hubo alguna vez en el tiempo decepción con la otra parte. No habría posibilidad de aprender acerca de lo que se 'ya se ha dicho' sobre el mundo y así estar alerta a las posibles decepciones que podríamos enfrentar cuando nos involucramos en una relación social.

Sostenemos entonces que una propuesta conceptual de la confianza no puede quedar sin su historia que la condiciona para lanzar (nos) al mundo en un presente. Por eso, creemos que los elementos teóricos y metodológicos de la hermenéutica filosófica trabajados por J. Habermas son de gran utilidad, pues nos permiten tener en cuenta que 'lo ya interpretado' o lo 'ya producido' *incide en la emergencia del fenómeno de la confianza; para decidir con quién o cuando entrar en el 'epojé de la confianza' frente a una diversidad de conocimientos epistémicos que se dan en el mundo.*

Pero si bien la confianza no puede transitar *sin su pasado*, pues tampoco podría operar sin tener en cuenta a la incertidumbre de aquel futuro desconocido que nos gatilla constantemente la necesidad de entrar en el juego de la confianza. En otras palabras, la 'historicidad de la confianza' no puede predecir que la apuesta depositada en la otra parte se cumpla en un presente. Sólo contribuye a una posible sospecha, pero no nos da certeza de que aquel futuro desconocido se haga presente de la manera en que esperamos. Por eso, aquello que llamamos

en el apartado anterior como la ‘epojé de la confianza’ implica, como lo hemos venido destacando a lo largo de la investigación, una ‘inversión riesgosa’, al no saber plenamente que ‘ese otro’ cumpla con nuestras expectativas.

En consecuencia, frente a este problema temporal, la necesidad de evadir la incertidumbre no se sostiene únicamente por lo que se nos hace familiar en el mundo; como si el pasado - como la tradición! - estabilizaría apriorísticamente los compromisos para una relación armoniosa de una sociedad que actualmente es compleja. La confianza, más bien, guarda una relación mucho más pragmática y funcional – mucho más multidimensional y reflexivo! - para enfrentar la complejidad del mundo, más que reducirlo a un mero apriorismo de solidaridad moral (Durkheim 1987). En este mismo sentido, y como lo hemos destacado anteriormente, también la desconfianza cobra relevancia; ella no se reduce a un acto inmoral, pues *“lo mismo que sentimos confianza en la razón, ¿por qué no es posible sentir la desconfianza? ¿Por qué el mundo-verdad debe ser siempre el mundo del bien? La apariencia, el cambio, la contradicción, la lucha, [la desconfianza!] considerados como inmorales: deseo del mundo en que nada de esto existiese”* (Nietzsche 2009: 390).

En este sentido, entramos en el juego de la confianza, no por un acto de solidaridad con el otro, ni menos por se reduce al mero afecto que le podemos tener a la persona que ofrece confianza, sino más bien, por sus posibles capacidades o habilidades que éste supuestamente tiene para solucionarnos problemas que nosotros no sabemos manejar. Es decir, confiamos en el otro porque aceptamos el riesgo de creer que sabe cosas que nosotros no sabemos, pero que a su vez necesitamos - o sospechamos de él porque sabemos, a través de lo ya interpretado, que sus competencias no son tan obvias como parecen, más allá de categorizarlo como inmoral.

En relación a este argumento, creemos entonces que la distinción útil/no útil²⁸ del pragmatismo americano nos ofrece elementos claves para dicha conceptualización pues ella no sólo mira el pasado, sino también el presente en pos de arriesgarse a que aquel futuro se cumpla. Rescatamos entonces a la distinción útil/no útil pero desde una mirada mucho más funcionalista, con un trasfondo contingente y sin caer en el psicologismo; en el sentido de que la función de la confianza es precisamente absorber la incertidumbre y transformarla en posibles escenarios desde lo ya interpretado a través del lenguaje, y que pueden ser siempre equivalentemente funcionales para la solución de nuestros problemas en el mundo.

Pero este componente de corte pragmático quedaría corto si no tenemos en cuenta también que la confianza se despliega en lo contextual. Ella depende de una serie de reglas convencionales que nos hacen sentido cuando entramos o buscamos entrar en un juego de confianza, dependiendo de la circunstancia o de la situación a la cual debemos involucrarnos para solucionar nuestros problemas. Por ejemplo, no es lo mismo estar al tanto de los protocolos que siguen los médicos en un hospital para tratar un problema que tenemos de salud, que saber que existen procedimientos judiciales que deben llevar a cabo los abogados para solucionarnos un problema legal. En consecuencia, una oferta de confianza de un médico tendría un condicionamiento totalmente distinto a aquel que podría ofrecernos un abogado. Ergo, la confianza se actualiza de forma distinta, dependiendo de la situación en la cual estamos involucrados producto de la diferenciación de reglas institucionales, convencionales o hasta culturales; ellas

²⁸ Con esta distinción, nos alejamos de la doctrina utilitarista, en donde el placer se transforma en un deber que los hombres deben seguir para alcanzar la felicidad; en la cual "*la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego como justa o adecuada finalidad de la acción humana*" (Bentham 2004; 14). Más bien, lo que se coloca como atractivo para conceptualizar a la confianza es el carácter funcional de las acciones, es la distinción útil/no útil equivalente a la distinción solución/problemas. En otras palabras, la confianza no la reducimos a un criterio en donde la búsqueda de mayor felicidad es una obligación moral (Papachinni 2003; 204).

posibilitan el hecho de que podamos conocer la situación exacta en la cual se vamos a poner a prueba un compromiso de confianza (Luhmann 1996).

En este argumento, creemos también que los actos de habla de John Austin y John Searle son claves para entender en una situación comunicacional un acto de confianza, ya que lo que se actualiza en un acto de confianza, son los procedimientos convencionales o lingüísticos que configuran el contexto en el cual se encuentra el hablante y el oyente. En consecuencia, creemos importante también la incorporación del pragmatismo lingüístico y el análisis de los actos de habla, pues aceptamos precisamente que para hablar de confianza, se requiere de una forma de conducta gobernada por reglas institucionalizadas, las cuales requieren que ellas sean aprendidas y dominadas tanto por los hablantes como por los oyentes (Searle 1990).

Si sumamos estos tres argumentos teóricos y conceptuales – que también son claves para el pragmatismo formal – entonces lo que se despliega es la necesidad de observar a la confianza como un proceso contingente y dinámico. Primero, porque siempre tenemos la posibilidad de confiar de otra manera; de tener siempre la posibilidad confiar en otros agentes cuando hemos sido decepcionados por alguien que no cumplió con nuestras expectativas. Segundo, porque lo ‘ya producido’ siempre se actualiza en un presente, para seguir decidiendo - estando siempre alertas - si entrar o no en el ‘epojé de la confianza’, en el entendido de que la confianza está siempre abierta a todo tipo de posibilidades desde diferentes posiciones particulares que se actualizan a cada instante (Luhmann 1996). Tercero, porque la emergencia de la confianza no se agota ahí donde hubo decepción, así como tampoco se acaba porque en algún momento de nuestro horizonte temporal de nuestra experiencia, alguien cumplió con nuestras expectativas. De ser así sólo tendríamos un único pase de entrada que ya habríamos agotado desde hace mucho tiempo. En este último punto la desconfianza cobra relevancia, pues también nos abre las condiciones para

lanzarnos de nuevo al mundo – habiendo aprendido de las decepciones - para confiar de otra manera.

Lo anterior nos hace ver entonces que la confianza es un concepto funcional, que absorbe la incertidumbre del mundo y la transforma en contingencia - una vez que hemos entrado en el 'epojé de la confianza'. Igualmente ella se la observa como un proceso, pues tanto la confianza como la desconfianza nos abren siempre nuevos escenarios para seguir confiando, o simplemente para confiar de otra manera - cuando en algún momento del tiempo hemos sufrido alguna decepción. Como proceso, la confianza se construye entonces en el tiempo teniendo siempre la posibilidad de construir expectativas de persistencias - o de reforzarlas en caso de haber sido defraudado en algún momento en este camino. Como proceso su forma de garantizarnos estabilidad es entonces dinámica, ya que una vez encaminados, se abrirán siempre nuevos escenarios para poder seguir confiando, frente a posibilidad de volver a la incertidumbre, producto de alguna decepción. Pero a su vez, esta incertidumbre gatillara de nuevo la posibilidad de lanzarnos al mundo, pues *sabemos* – con lo ya interpretado – que tarde o temprano tendremos que volver al 'epojé de la confianza'.

Para finalizar con esta propuesta conceptual, cabe ahora preguntarnos por lo ético en el pragmatismo formal. Si a lo largo de la investigación hemos venido hablando de una 'ética de la confianza', tanto en sus presupuestos filosóficos, como en su propuesta reconstructiva y comprensiva de la sociedad, entonces cabe ahora ver dónde podríamos colocar a aquella dimensión que reflexiona sobre lo moral y que, desde una mirada universalista, nos indica en qué debemos confiar y en qué no.

Si bien sus presupuestos filosóficos han sido claves para la elaboración de esta propuesta conceptual, creemos, sin embargo, que una configuración ética, implícita a nivel de la experiencia o explícita a nivel discursivo a través de un deber universal, limita las posibilidades de ser más rigurosos en el análisis de la confianza. Creemos que sus rendimientos pueden ser más aún más consistentes, si logramos, en primer lugar, distinguir la función de la confianza – su historia, sus reglas del juego, su contexto, su componente contingente y si sus expectativas son capaces de persistir en el tiempo - para luego cobrarle la palabra a la importancia de una ética formal y universal para la confianza.

En otras palabras, creemos que una configuración ética de la confianza sólo puede ser posible si se estudia previamente su lado operacional, a través de los aspectos que hemos anteriormente señalado; para destacar su función reguladora y así, posteriormente pasar a los alcances que puede tener una incorporación semántica de un criterio ético universalista para la confianza - criterio normativo que pareciera ser necesaria hoy en día, producto de las constantes decepciones que vivenciamos en nuestra sociedad contemporánea. En tal sentido, profundizando en la dimensión histórica, reflexiva, multidimensional, contingente, contextual y estructural de la confianza, tendremos la posibilidad de ver cómo es posible que lo ético en la confianza se haga presente.

Pero haber problematizado hasta ahora lo ético en una teoría normativa de la sociedad como la que propone J. Habermas, no implica dejar de lado a sus elementos metodológicos y teóricos para el estudio de la confianza. Creemos, por ejemplo, que la distinción 'know that' / 'know how' de Ryle, así como la gramática generativa de Chomsky empleada por nuestro autor, fueron claves para interpretar un problema de confianza en el pragmatismo formal. Creemos ahora que debemos profundizar aún más en estas herramientas, pero esta vez para teorizar sobre la confianza. En otras palabras, no basta con reconstruir una ética implícita, a través de una ética explícita a nivel discursivo para la confianza.

También debemos reconstruir el proceso sobre la cual la confianza puede permanecer en el tiempo, preguntándonos por el cómo (know how) los agentes se ganan la confianza a pesar de la diversidad de decepciones que vivenciamos hoy en día, y sin reducirlo a un trasfondo ético.

Para finalizar, sólo sostener que este estudio pretendía poner sobre la mesa la importancia de no moralizar la noción de la confianza. De ser así, corremos el riesgo de diluir su complejidad temporal, social y objetual en la dicotomía de lo correcto y lo incorrecto. Creemos que ella va mucho más allá de un 'deber ser', porque, más allá del bien y el mal, siempre tendremos que movernos de un punto a otro para aceptar el riesgo de que mi otro yo cumpla con mis expectativas. Si bien nuestra 'confides' no es por naturaleza el principio de todas las cosas, como aquel motor inmóvil o causa primera producida por algún poder divino, pues al menos nos permitirá saber exponernos a circunstancias que son riesgosas abriéndonos siempre nuevos desafíos para la construcción de expectativas, frente a la pluralidad de decepciones que vivenciamos constantemente en el mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J.J., Bustos, E., & Quesada, D. (1989). *Introducción a la Filosofía del lenguaje*. Madrid: Cádiz

Adorno, T., Popper K, Dahrendorf R, Habermas J. (2008). *La lógica de las Ciencias Sociales*. DF: Colofón.

Amengual G. (1988). La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad. *Taula (UIB)*, 10, 91-122.

Apel, K.O. (1998). *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona: Paidós.

Apel, K.O. (1991). *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Madrid: Paidós.

Apel, K.O. (1986). *Estudios Éticos*. Barcelona: Ed. Alfa.

Apel, K.O. (1989). La situación del hombre como problema ético. En: Palacios X, Jarauta, F. (Eds). *Razón, Ética y Política: El conflicto de las Sociedades Modernas*. DF: Anthropos.

Aristóteles. (1996). *Metafísica*. DF: Porrúa.

Aristóteles. (2008). *Política*. DF: Gredos.

Aristóteles. (2006). *Ética Nicómaco*. DF: Tomo.

Aristóteles. (2002). *Ética Nicómaco*. Madrid: Alianza.

Arrizabalaga, L. J. G. (2005). Hermenéutica del lenguaje y simbolismo. *Endoxa: Series Filosóficas*, (20), 245-262.

Aubenque, P (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Austin, J. (1990). *Cómo hacer las cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Ayer, A. J. (1968). *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. UK: Macmillan.

Baier, A. (1986). Trust and antitrust. *Ethics*, 96(2), 231–260.

Barber, B. (1983). *The Logic and Limits of Trust*. New Jersey: Rutgers University Press.

Basáñez, F. (1995). Entre la teoría económica y la economía política: estudio sobre la ética a Nicómaco V.5 y Política I.8-10, de Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 13, 37-72.

Baynes, K. (1991). *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Nueva York: University of New York Press.

Belardinelli, S. (1991). Teoría Consensual de la Verdad de Jürgen Habermas, *Anuario Filosófico*, 24, 115-123.

Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente: la metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. DF: Anthropos.

Bernstein, R. (1992). The resurgence of Pragmatism. *Social Research*, 59 (4), 813-840.

Bernstein, R. (1982). What is the difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas and Rorty. *Philosophy of Science Association*, 2, 331-359.

Blau, M. (1982). *Intercambio y poder en la vida social*. Barcelona: Editorial Hora.

Biley, G; Pearce J (1998). Straining for shared meaning in organization science: problemas of trust and distrust. *Academy of Management Review*, Vol. 23 (3), 405-421.

Bredlow, L. (2010). *Kant Esencial*. Madrid: Ed. Montecinos.

Bock, K. (2001). Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución. En. Bottomore y Nisbet R. (Eds), *Historia del Análisis Sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu.

Brandon, R. (2005). *Hacerlo explícito: razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder.

Blumemberg, H. (2004). *Salidas de cavernas*. Madrid: La Balsa de la Medusa.

Bustos E., Quesada D. (1987). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Colección.

Carrió, G., Rabossi. (1990). *La filosofía de John L. Austin. En: Austin J. (1990). Cómo hacer las cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Camps, V. (1976). *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona: Península.

Candiotti, M.A. (2008). El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad. *Tópicos*, (18), 1-18.

Castorina, J. A. (1986). La cuestión del "conocimiento" gramatical en Chomsky. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 229-233.

Cavell, S. (2002). *Must We Mean What We Say?*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cetina, K. (2005). *La fábrica del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional Quilmes.

Chambers, S. (1996). *Reasonable democracy: Jürgen Habermas and the politics of discourse (Vol. 11)*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Cicerón, M. (1818). *Cartas de Cicerón con breves argumentos*. Barcelona: imprenta de Brusi.

Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. New York: Harvad University Press.

Cortina, A. (2006). *Ética sin Moral*. Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (2003). Ética cívica transnacional: fundamentación y aplicación. *Seminarios de Filosofía*, 16, 119-234.

Cornu, L (2003). La confiance. *Revista Le Télémaque* 2, 24, 21-30.

Collingwood, R. (2006). *La idea de la naturaleza*. DF: Fondo de Cultura Económica,

Copleston, F. (2007). *Historia de la filosofía 7: de Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Cicerón, M. (1972). *Los Deberes*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Chomsky, N. (1979). *Sintáctica y semántica en la gramática generativa*. DF: Siglo XXI.

Cohen, J. (1999). Trust, voluntary association and workable democracy. En: Warren, Mark (ed.) *Trust and Democracy*. Cambridge: Editorial Cambridge University Press.

Conill, J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *En-claves del pensamiento*, 2(4), 47-66.

- Conesa, F., & Nubiola, J. (1999). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder.
- Constante, A. (2004). Martín Heidegger en el camino del pensar. DF: Seminarios. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Coseriu, E., Pastene, F., Katabek, J. (2006). Diez tesis a propósito de la esencia del lenguaje y del significado. *Literatura y Linguística*, 17, 327-331.
- Dasgupta, P. (2000). Trust as a Commodity. En: Gambetta, D. (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: University of Oxford Press.
- De Zan, J. (2005). Universalismo y particularismo en la ética de Kant. *Tópicos*, 13, 63-89.
- Descartes, R. (2006). *Discurso del Método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Dewey, J. (1952). *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1989). *La Escritura y la Diferencia*. DF: Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée
- Derrida, J. (2011). *Pasiones*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Deutsch, M (1958). Trust and Suspicion. *The Journal of Conflict Resolution*, 2, 4, 265-279.
- Dilthey, W. (2000). El surgimiento de la hermenéutica. En: Dilthey W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Di Gregori, C., Hebrard, A. (2009). *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty: usos y revisiones del pragmatismo clásico*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Dummett, M. (1990). *Verdad y otros enigmas*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- Dunn, J. (1988). Trust and Political Agency. En Gambetta, D. (ed). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Nueva York: Blackwell.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social*. Barcelona: Akal.
- Echavarría, M. F. (2013). La analogía de fe y razón en Santo Tomás de Aquino. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 62, (145), 147-160.

- Espugla, X., Miró M. (2003). *La vida religiosa en la antigua Roma*. Barcelona: Editorial UOC.
- Fasso, G. (1966). *Historia de la Filosofía del Derecho Vol. 1*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Faulkner, P. (2011). *Knowledge on trust*. Oxford: Oxford University Press.
- Freud, S. (2015). *5 textos fundamentales*. Argentina: FV Ediciones
- Frisby, D. (1972). The Popper-Adorno Controversy: the Metodological Dispute in German Sociology, *Philosophy of Social Science*, 2, 105-119.
- Fukuyama, F. (1996). *La confianza: las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*. Buenos Aires: Editorial Atlántida.
- Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. Nueva York: The Free Press New York.
- Gadamer, H.G. (1996) *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1997). La hermenéutica de la sospecha. En: Aranzueque G. (Ed.) (1997). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, H.G (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.G. (2012a). ¿Qué es la verdad? (1957). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (Eds). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.G (2012b). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gambetta, D. (1988). *Trust: Making and breaking cooperative relations*. New York: Basil Blackwell.
- Garagalza, L. (2005). Hermenéutica del lenguaje y simbolismo. *Endoxa: Series filosóficas*, 20, 254-261.

García, R. M. R. (2010). ¿Superación de la metafísica? Una introducción problemática al 'pensamiento posmetafísico' de Habermas y Apel. *Efemerides mexicana: Estudios filosóficos, teológicos e históricos*, (83), 296-335.

González, A. (2008). La justicia como virtud artificial en Hume. elementos para una teoría psico-social de la acción. *Revista Pensamiento*, 239 (64), pp 97-127.

Günzel, J (1987). *Political philosophy an time. Plato and the Origins of Political Visions*. Chicago: University of Chicago Press.

Haack, S. (2001). Viejo y nuevo pragmatismo. *Diánoia*, 46(47), 21-59.

Haack, S. (2012). La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades (2005). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (Eds). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1988). *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1990). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1990b). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista. DF: Taurus.

Habermas, J. (1990c). *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1994). *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Madrid: Catedra.

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Madrid: Trotta.

Habermas J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa II*. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (2011). *Verdad y Justificación*. Madrid: Ed. Trotta.

Habermas, J. (2012). Teorías de la Verdad (1973). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (2010). *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.

Hacker, P.M.S. (1997). The rise of twentieth century analytic philosophy. En: Glock H.J. (ed). *The rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Hacker, P.M.S (1998). Analytic philosophy: what, whence, and whither. En: Biletski A., Matar, A. *The story of analytic philosophy*. New York: Routledge.

Hardin, R. (2010). *Confianza y confiabilidad*. DF: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F (2009). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Hegel, G. W. F (1997). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. DF: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G W F. (1992). *Fenomenología del espíritu*. DF: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1979). *Ser y tiempo*. DF: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2012). De la esencia de la verdad (1943). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2013). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.

Held, D. (1997). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Los Angeles: University of California Press.

Heller, A (1991). De la contingencia al destino. *Revista Isegoría*, 4, 5-19.

Hobbes, T (1997). *Leviathan*. Tomo I. México, DF: Gernika.

Hobbes, T (2010). *Elementos filosóficos del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.

Holton, R. (1994). Deciding to trust. Coming to Believe. *Australian Journal of Philosophy*. 72, 63-76.

Honneth, A. (1996). Patterns of intersubjective recognition: Love, rights, and solidarity. En Honneth, A. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, Cambridge: MIT Press.

Honneth A. (2003). On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity. *Philosophy and Social Criticism*. 29 (1), 5-21.

Honneth A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Horkheimer, M. (1931). La Situación Actual de la Filosofía Social y las Tareas de un Instituto de Investigación Social. *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, 33-46.

Horkheimer, M (2004). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hume, D (2003). *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires: Losada.

Hume, D (2005). *Tratado de la Naturaleza Humana*. DF: Porrúa.

Humboldt, W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. DF: Anthropos.

Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.

Inglehart, R. (1999). Trust, well-being and democracy. En Warren M. (Ed), *Democracy and trust*, (88-120), Cambridge: Cambridge University Press.

Jaeger, W (2011). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. DF: Fondo de Cultura Económica.

Javala, J. (2003). From Norms to Trust. The Luhmanian Connections between Trust and System. *European Journal of Social Theory*, 6(2), 173-190.

Jones, K. (1996). Trust as an Affective Attitude. *Ethics*, 107(1), 4-25.

James, W. (1980). *El significado de la verdad*. Barcelona: Marbot

James, W. (2000). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza.

James, W. (2004). *A pluralistic universe (1909)*. Nueva York: Harvard University Press.

James, W. (2012). Concepción de la verdad según el pragmatismo (1906). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Jasper, K. (2012). De la verdad (1947). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: SIS.

Kant, E (2003). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ed. Alfaguara.

Kant, E (2007). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Ed. Lozada.

Kant, E. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Puerto Rico: Ed. Pedro Rosario Barbosa.

Kant, E. (2003). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ed. Alfaguara.

Kant, E. (2007). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Ed. Lozada.

Kant, E. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Ed Tecnos.

Kant, E. (2013). *Qué es la Ilustración. Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

Kaulino A. (2011) *La autonomía como crítica y proyecto en las obras de Jürgen Habermas y Sigmund Freud*. Santiago: Colección Tesis Universidad de Chile.

Khodyakov D. (2007). Trust as a process: a Three-Dimensional Approach. *SBA Publications*. 41 (1), 115-132.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

Koselleck R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

Lafont, C. (1997). Universalismo y pluralismo en la ética del discurso. *Isegoria*, 17, 37-58.

Lafont C. (1993). *La Razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.

Lafont C. (2002). Realismo y constructivismo en la Teoría Moral kantiana: el ejemplo de la Ética del Discurso. *Isegoria*, 27, 115-129.

Lewis D. Weigert A (1985). Social Atomism, Holism and Trust. *The Sociological Quarterly*, 26 (4), 455-471.

Levi M. (1996). Social and Unsocial Capital: A review Essays of Robert Putnam's Making Democracy Work. *Politics & Society*, 24 (1), 45-55.

Llano, A. (1978). Filosofía trascendental y filosofía analítica: Transformación de la metafísica. *Anuario Filosófico*, 11(1), 89-122.

Locke J. (1996). *Ensayos sobre el gobierno civil*. DF: Gernika.

- Locke J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann N. (2007). *La sociedad de la Sociedad*. DF: Herder.
- Luhmann N. (1973). *Ilustración Sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Luhmann, N. (1988). Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. En Gambetta D. (Ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (94-108). Oxford: Basil Blackwell.
- Luhmann, N. (1989). La moral social y su reflexión ética. En Palacios X, Jarauta F (Eds). *Razón, Ética y Política: El conflicto de las Sociedades Modernas*. DF: Anthropos.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. DF: Anthropos.
- Luhmann N. (1998). *Sistemas Sociales*. DF: Anthropos.
- Luhmann N. (1992). El ocaso de la sociología crítica. *Revista Sociológica*. 20 (7), 1-8.
- Luhmann N. (2004). *La política como sistema*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Macpherson C.B (1970). *La teoría política del individualismo Posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Mannheim Karl (2004). *Ideología y Utopía*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, A., Mauri M. (1997). Crisis de valores. Modernidad y tradición. Barcelona: EdiEuro.
- Mariñez C., Pérez- Solari F. (2017 en impresión). *La ética de la confianza en una sociedad compleja. Una mirada sistémica al caso institucional*. Guadalajara: Colegio de Jalisco A.C.
- Martín V. (1981). *El problema de la verdad en la metafísica de Aristóteles*. Maracaibo: LUZ.
- Martín, G., & Javier, F. (2003). El giro pragmático de Habermas. Tres momentos de su aleación de las concepciones del lenguaje de la hermenéutica y la analítica. *Azafea. Revista de filosofía. Salamanca*, 5, 215-235.

McCarthy, T. (1993). El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política. M. Herrera L. (ed), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. DF: Alianza.

McCarthy T. (1993). *La Teoría Crítica de Habermas*. Madrid: Tecno.

Mead G.H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Meehan, J. (2013). *Feminists Read Habermas (RLE Feminist Theory): Gendering the Subject of Discourse*. Nueva York: Routledge.

Miceli, C. (2003). *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.

Misztal B. (1996). *Trust in modern society: The Search for the Bases of Social Order*. New Jersey: Wiley.

Misztal, B. (2001). Trust Cooperation: the democratic public sphere. *Journal of Sociology*, 37 (4), 371-386.

Möllering, G. (2001). The nature of trust: from Georg Simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension. *Sociology*, 35(2), 403-420.

Möllering G. (2006). *Trust: Reason, Routines and Reflexivity*. Amsterdam: Elsevier.

Möllering G. (2008). *Inviting or Avoiding Deception through Trust? Conceptual Exploration of an Ambivalent Relationship*. Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung. working paper.

Moore, G. E. (1903). The refutation of idealism. *Mind*, 12 (48), 433-453.

Moreno O. (2008). *Pensamiento contemporáneo. Principales debates políticos del siglo XX*. Buenos Aires: Teseo.

Muñoz T (1998). ¿Es posible una pragmática universal? Esbozo de una respuesta desde las nociones de parecidos de familia y gramática del lenguaje en Wittgenstein", *Cuadernos de Filosofía* 16, 159 - 180.

Nassehi, A. (2011). La teoría de la diferenciación funcional en el horizonte de sus críticas. *Revista Mad*, (24), 1-29.

Neuhouser F (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Massachusetts, Harvard: Harvard University Press.

- Nickel, J (2007) Trust and obligation-ascription. *Ethical Theory and Moral Practice*. 10, 309–319.
- Neurath O, Carnap R, Morris C. (1965). International Encyclopedia of United Science. Vol. 1, No 1-10. The University of Chicago Press, USA.
- Nisbet, R. (1986). La idea de progreso. *Revista Libertas*, 5, pp 23-30.
- Nietzsche F. (2009). *La voluntad de poder*. Santiago: EDAF.
- Nooteboom, B. (2002). *Trust: Forms, Foundations, Functions, Failures and Figures*. UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Offe, C. (1999). How can we trust our fellowships? En: Warren, Mark (ed.) *Trust and Democracy*. Cambridge: Editorial Cambridge University Press.
- Orozco J.L. (2003). *William James y la Filosofía del siglo americano*. Barcelona: Gedisa.
- Papacchini A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Cali: Universidad del Valle.
- Parsons, T.(1974). *El sistema de las sociedades modernas*. DF: Editorial Trillas.
- Peirce C. (1992a). The Fixation of Belief (1877). En: Houser N., Kloesel C. (1992). *The essential Pierce. Selected Philosophical Writings Vol. 1 (1867-1893)*. Indiana: Indiana University Press.
- Peirce C. (1992b). How to Make Our Ideas Clear (1878). En: Houser N., Kloesel C. (1992). *The essential Pierce. Selected Philosophical Writings Vol. 1 (1867-1893)*. Indiana: Indiana University Press.
- Peirce C. (1998a). The maxim of pragmatism (1903). En: The Peirce Edition Project (1998). *The essential Pierce. Selected Philosophical Writings Vol. 2 (1893-1913)*. Indiana : Indiana University Press.
- Peirce C. (1998b). Pragmatism as the logic of Abduction (1903). En: The Peirce Edition Project (1998). *The essential Pierce. Selected Philosophical Writings Vol. 2 (1893-1913)*. Indiana: Indiana University Press.
- Peirce C. (1998c). What Pragmatism Is (1905). En: The Peirce Edition Project (1998). *The essential Pierce. Selected Philosophical Writings Vol. 2 (1893-1913)*. Indiana: Indiana University Press.

- Peña C. (2009). Habermas y el problema de la Verdad. *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 32, 585-592.
- Pettit P. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós
- Price, C. (2002) Trust in Plato's Republic. *The Philosophy of Trust. BBC Reith Lectures*.
- Pögoeler O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Potestà A. (2013). *El origen del sentido*. Santiago: Metales Pesados.
- Popper K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work. Civic traditions in Modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Putnam H. (2008). *Valores y normas*. Madrid: Trotta.
- Quine W.O. (1991). Dogmas del empirismo (1953). En: Valdés, L. (1991). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Rabotnikof N (2005). En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea DF: UNAM.
- Radl P. R. (1998). La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas. *Papers: revista de sociologia*, (56), 103-123.
- Ray L. (1979). Critical Theory and Positivism: Popper and The Franckfurt School. *Philosophy of Social Science*. 9, 149-173.
- Ryle, G. (1945, January). Knowing how and knowing that: The presidential address. In *Proceedings of the Aristotelian society* (Vol. 46, pp. 1-16). Aristotelian Society, Wiley.
- Rawl J. (1996). *El liberalismo Político*. Barcelona: Crítica.
- Rehg, W. (1997) *Insight and Solidarity: a study in the discourse ethics of Jürgen Habermas*. California: University of California Press.
- Rescher N. (2009). *Free Will. A Philosophical Reappraisal*. New Jersey: Transaction Publisher.

- Rojas, P. (2000). La ética del lenguaje: Habermas y Levinas. *Revista de Filosofía*, 13, 35-60.
- Ricoeur, P. (1997). Fenomenología y hermenéutica. *Cuaderno gris*, (2), 25-48.
- Ricoeur P. (2012). Hacia el concepto de "verdad metafórica" (1975). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Riley I. (1959). *American thought: from puritanism to pragmatism and beyond*. Gloucester: Mass.
- Rodríguez R. (2010). *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta.
- Rorty R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty R. (2007). *Sobre la Verdad: ¿Validez o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Rojas, P. (2001). *Existencia y Confianza: claves para una interpretación de la filosofía afirmativa del siglo XX*. La Mancha: Tesis Doctorales Castilla la Mancha.
- Rotter, J. (1971). Generalized expectancies for interpersonal trust. *American Psychologist*, 26(5), 443-452.
- Rotter, J. B. (1980). Interpersonal trust, trustworthiness, and gullibility. *American psychologist*, 35(1), 1.
- Russell B. (1919). The philosophy of logical atomism. *The Monist*, 29 (3), 345-380.
- Russell B. (2007). *Los problemas de la filosofía*. Buenos Aures: Libros de los libros.
- Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Sauerwald G. (2008). *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Berlin: Lit Verlag.
- Sacks, M. (1997). Transcendental constraints and transcendental features. *International journal of philosophical studies*, 5(2), 164-186.
- Sacks, M. (2005). The nature of transcendental arguments. *International journal of philosophical studies*, 13(4), 439-460.

- Searle J. (1990). *Actos de habla*. Madrid: Cambridge University Press.
- Seligman A (1997). *The problem of trust*. Princeton: Princeton University Press.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Scott, C. L. (1980). Interpersonal trust: A comparison of attitudinal and situational factors. *Human Relations*, 33(11), 805-812.
- Smith A. (1997). *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Madrid: Alianza.
- Smith S. (1989). *Hegel Critique of Liberalism*. Right in Context. Chicago: University of Chicago Press.
- Skidelsky L. (2003). Análisis filosófico: Strawson entre Wittengstein y Quine. *Revista Dianoia*, 51, 29-60.
- Strawson P. (2012). Verdad (1950). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Stern, R. (2003). *Transcendental arguments: Problems and prospects*. Oxford University Press.
- Stehr N, Simmond A. (1981). Lenguaje and the growth of knowledge in sociology. *Social Science Information*. 45 (20), 703-741.
- Stroud B. (1968). Trascendental arguments. *The journal of Philosophy*. 9 (65), 241, 256.
- Sztompka P. (1999). *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sztompka, P. (2007). Trust in Science Robert K. Merton's Inspirations. *Journal of Classical Sociology*, 7(2), 211-220.
- Tarski A. (2012). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944). En: Sanz M. J., Nicolás J.A. (2012). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Tudela J. (2007). *El pragmatismo americano*. Madrid: Síntesis.
- Uslaner, E.(2002). *The Moral Foundation of Trust*. Maryland: University of Maryland.

Vallejos G. (1999). Peirce: Pragmatismo, Semiótica y Realismo. *Revista Cinta Moebio*, 5, pp. 14-28.

Warren, M. (1999). Democracy Theory and Trust. In M. Warren (Ed), *Democracy and trust*, (88-120), Ed. Cambridge University Press. UK.

Weber, M. (2006). *Qué es la burocracia*. DF: Coyoacán

Weinsheimer J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics A Reading of Truth and Method*. Yale: Yale University Press.

Wittgenstein L. (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

Online:

Bardon, A. (2006). Transcendental Arguments. En: The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: www.iep.utm.edu/t/trans-ar.htm

[fecha de acceso: octubre 2016]

Bentolila, H. R. (2003). ¿Qué significa Filosofía del lenguaje? Un esquema de interpretación de la filosofía a partir del giro lingüístico. Universidad Nacional del Nordeste. Argentina.

Disponible en:

<http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt/2003/comunicaciones/02-Humanisticas/H-016.pdf>

[fecha de acceso septiembre 2015]

Swindalr J. (octubre 2016). Faith and Reason. En: Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <http://www.iep.utm.edu/faith-re/>

[fecha de acceso: octubre 2016]

Online:

Horkheimer, M. (enero 2012). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de investigación social (1931). Disponible en:

<http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/?p=235>

[fecha de acceso: marzo 2012]

Valk, A. (junio 2008). Comparación de la capacidad predictiva del modelo de los cinco factores y el modelo de las evaluaciones centrales en la satisfacción laboral.

Disponible en:

http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/moor/valckx_g_a/capitulo1.pdf

[fecha de acceso: marzo 2012]

Martínez A. (agosto 2015) Generalidades sobre la inducción y deducción en Charles S. Peirce.

Disponible en:

<https://enusodenuestrasfacultades.wordpress.com/2015/08/24/generalidades-sobre-la-induccion-y-deducccion-en-charles-s-peirce/>

[fecha de acceso septiembre 2015]