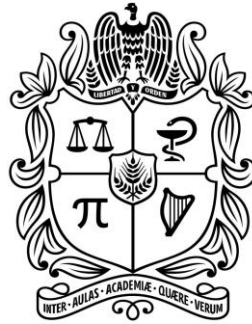


**Verdad, validez y justificación: del discurso teórico a la praxis de los derechos. El caso de la objeción de conciencia**



**Autor**

Henry Antonio Romero León

Tesis presentada para obtener el título de Magister en Filosofía

**Directora**

PhD Ángela Uribe Botero

**Universidad Nacional de Colombia**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Departamento de Filosofía**

**Bogotá**

**Mayo 2017**

*A Samuel*

## **Agradecimientos**

A los muertos que hablaron en vida y a oírlos me condenaron; a los vivos que hablan de lo que los muertos hablaron, sin que estos puedan replicar, y a todos con quienes hablé del asunto.

A mi directora de tesis Ángela Uribe Botero por sus innumerables aportes en mis acercamientos a la Filosofía Política, por sus sugerencias siempre oportunas y por su paciencia en la dirección de mi trabajo en estos años en la Maestría.

Al profesor Ciro Roldán quien en su momento me sugirió este campo temático en el que desarrollé mi tesis y por sus contribuciones en la Especialización en Filosofía Política.

A mis profesores de la Maestría en Filosofía Luis Eduardo Hoyos, Alejandro Rosas, Ignacio Ávila, German Melendez y Alfonso Correa por sus orientaciones.

### **Lista de tablas**

Tabla No. 1. Estructura argumentativa de la Sentencia T-314/14.....	33
Tabla No. 2. Convicciones y creencias del objetor de conciencia.....	42
Tabla No. 3. Pretensiones de validez de los actos de habla según Habermas.....	90
Tabla No. 4. Formas argumentativas del principio de discurso.....	102

### **Lista de figuras**

Figura No. 1. Verdad y justificación.....	20
---	----

# **Verdad, validez y justificación: del discurso teórico a la praxis de los derechos. El caso de la objeción de conciencia**

## **Resumen**

El objetivo de la tesis es evidenciar que la discusión alrededor de la verdad puede llegar a ser relevante para la política a la luz de la objeción de conciencia. A pesar de la idea generalizada de la política separada de la verdad que sostienen autores como Rorty, para quien la justificación es preferible a la verdad por ser esta última inútil para la política y, Rawls para quien la justicia se construye desde el plano político y no apoyado en verdades; en contraposición a estos autores, se sostiene una idea con argumentos más cercanos a una reivindicación de la verdad en política como los de Habermas y en menor grado, pero interpretado en esta dirección, los de Davidson. Se revisaron los argumentos principales y se muestra con el caso de objeción de conciencia que, la verdad tiene un papel importante no solo en las condiciones que hacen posible un acuerdo, sino que en las experiencias en donde hay un choque entre lo que la Ley obliga y lo que cree un ciudadano, la verdad emerge de nuevo y se convierte en la principal fuente de desacuerdo entre derecho y obligación, pero del mismo modo es gracias a esta que se hace posible dar una respuesta al problema. En este sentido se espera haber logrado el objetivo y ofrecido suficientes argumentos para sostener que aun cuando la verdad en los asuntos políticos, dificulta acuerdos fundamentales, es un concepto que se conecta con la acción y la vida práctica, por tanto, no es fácil prescindir de él.

**Palabras clave: verdad, justificación, validez, objeción de conciencia, política**

**Truth, validity and justification: from the theoretical discourse to the praxis of rights. The case of conscientious objection**

## **Abstract**

The aim of the thesis is to show that the discussion around the truth may become relevant to politics in the light of conscientious objection. In spite of the generalized idea of the politics separated from the truth maintained by authors like Rorty, for who justification is preferable to the truth because this is useless for politics, and Rawls for who justice is constructed from the political and not supported by truths; in contrast to them an idea is argued with arguments closer to a claim of truth in politics as those of Habermas and to a lesser extent, but interpreted in this direction by Davidson. The main arguments were reviewed and it is shown with the conscientious objection case that, truth has an important role not only in the conditions that make an agreement possible, but also in experiences where there is a clash between what the Law requires and what it believes a citizen, the truth emerges again and becomes the main source of disagreement between law and

obligation, but so it is thanks to this that it becomes possible to give a response to the problem. In this sense it is hoped to have achieved the objective and offered sufficient arguments to maintain that even when truth in political matters, it hinders fundamental agreements, it is a concept that is connected with action and practical life, therefore, it is not easy to do without this.

**Keywords: truth, justification, validity, conscientious objection, politics**

## Tabla de Contenido

Introducción .....	9
1. Desepistemologización del concepto de verdad o epistemologización de la vida práctica .....	18
2. Un caso de objeción de conciencia .....	32
3. El papel de la verdad en las discusiones políticas.....	45
3.1. John Rawls y la idea de equilibrio reflexivo .....	46
3.2. Una mirada rawlseana al caso .....	56
3.3. Richard Rorty y la inutilidad de la verdad para la democracia .....	62
3.4. Rorty: su propuesta precautoria y la objeción de conciencia.....	68
3.5. Davidson, la coherencia de las creencias y el contenido de la verdad .....	73
3.6. ¿Por qué sí y por qué no Davidson?.....	83
3.7. Habermas: ética del discurso y verdad .....	88
3.8. El alcance del argumento habermaseano.....	105
4. Conclusiones .....	121
5. Bibliografía .....	134

## Introducción

Una preocupación simple, pero con suficiente efecto sobre el papel de la verdad, no solo como un valor epistemológico o lógico, hace que en esta tesis se opte por retomar, para la vida práctica, una discusión que pretende ser abolida y que muchos creen, carece de importancia en los ámbitos filosóficos, políticos y prácticos.

Pensar la discusión alrededor de la verdad para comprender la vida práctica puede parecer que tiene poco sentido, porque las personas simplemente viven en el mundo, independientemente de si éste es una verdad o una falsedad; o porque discutir sobre la verdad no permite llegar a un acuerdo básico sobre la vida práctica, dadas las profundas diferencias que caracterizan a las sociedades democráticas modernas. Si bien hay mucho de razonable en estas sospechas, también es cierto que nuestras creencias están soportadas, más o menos, en contenidos evidenciales y que juegan un papel decisivo en la forma como las personas comunes y corrientes, incluidos los científicos, los especialistas o los expertos nos conducimos tanto en nuestra vida como expertos, como en nuestras relaciones más cotidianas.

La relevancia de la verdad en la política es de interés para indagar y analizar los efectos que comporta la relación implícita a estas dos esferas para la vida de los ciudadanos en las democracias. Esto es así, aun cuando en los Estados modernos dicha relevancia se haya tratado de marginar. En esta media, es preciso determinar ¿en qué forma la discusión sobre la verdad, a la luz de la objeción de conciencia, pueda ayudar a comprender el papel que juega ella en la vida política de las sociedades democráticas liberales modernas?

Aun sin ser relativista o universalista en asuntos morales, es posible destacar el papel de la verdad en la vida práctica, pues en un enfoque como en el otro ella juega un papel importante. Las



alternativas para concebir el sentido de la verdad son pocas: se le acepta como un concepto de valor absoluto, poco atrayente en la actualidad; se asume como un concepto de valor relativo, para algunos en extremo inevitable o, finalmente, se le asume como un concepto susceptible de ser omitido. Por otra parte, para un pragmatista el concepto de verdad es abordado a partir de su utilidad para la vida práctica; es decir, dado el efecto que la apropiación del concepto tiene en el desenvolvimiento de las personas en sus vidas.

Puede parecer redundante hablar sobre la vida práctica cuando nos movemos en el ámbito social. Sin embargo, es preciso aclarar que su significación trasciende la individualidad del sujeto y la particularidad en su desenvolvimiento social y político. El hecho de que la vida que lleva a un individuo esté mediada por normas y preceptos, conduce inevitablemente a pensar en el vínculo entre los individuos en sociedad. Por otra parte, las acciones son motivadas, unas más, otras menos y los motivos se configuran sobre la base de convicciones que se juzgan más o menos verdaderas o más o menos convenientes para alcanzar los fines perseguidos. Por lo tanto, las acciones normales y la vida práctica y social, en general, pueden ser vistas como un conjunto de acciones que están justificadas por las verdades que sostienen y a las que se aferran los agentes.

Cuando empleamos el término “vida práctica” se hace alusión a la moral, la política y la ética. La acción es el eje fundamental de estos tres conceptos. Hay, desde esta perspectiva, no una demarcación sino, más bien, una coincidencia de fondo entre tres conceptos que son, sin embargo distintos.

Gran parte de la tradición en filosofía política contractualista, liberal y democrática, ha sostenido que es necesario abstraer las creencias más arraigadas de las personas para configurar condiciones de estabilidad y de institucionalidad política en las sociedades pluralistas. La plausibilidad de esta

tendencia es innegable, dadas las condiciones de división que las mencionadas sociedades mantienen y dado, también, sobre todo en las últimas décadas, el repunte de fundamentalismos religiosos que han llevado a motivar confrontaciones bélicas de considerable gravedad.

La objeción de conciencia constituye una expresión política. Ella se desenvuelve en la esfera política a través del derecho y este, a su vez, es una expresión del poder político. En relación con la esfera política en los casos de objeción de conciencia convergen los vínculos entre lo personal y lo institucional. Estos se configuran desde un punto originario del Estado y se heredan a las generaciones posteriores como fruto del poder político y de la normatividad ética, moral y positiva del Derecho. Dichos vínculos han sufrido ajustes a lo largo del tiempo y, sin embargo, siguen configurando lo que podríamos llamar el Estado Moderno.

En este contexto, ella es una expresión política porque hace evidentes las diferencias entre una vida regida por convicciones religiosas, filosóficas y morales, y la vida pública que se considera erigida sobre preceptos neutrales a las pluralidades de la vida moderna. El conflicto que se suscita en términos políticos, en razón a que dichas diferencias no suelen ser ajenas a los acuerdos políticos, trasciende el plano del fuero interno; trasciende la posibilidad de ajustes entre los juicios de un mismo individuo. Este tipo de ajuste, exigido por el Estado Moderno, no siempre se logra. Lo anterior tiene como consecuencia muy frecuente, el rechazo de una exigencia individual — atada a la vida privada— por parte de las instituciones públicas.

La objeción de conciencia es, sin embargo, política. Ella emana de las propias instituciones políticas configuradas. Las circunstancias que caracterizan este recurso de derecho, en las democracias liberales, son un buen insumo para evidenciar el hecho de que existe un vínculo entre la verdad y la política que no se debe omitir, sino que por el contrario debe ser enfrentado. Las

cosmovisiones que soportan la vida práctica de las personas no son un asunto menor que se pueda dejar entre paréntesis mientras definimos asuntos de interés público.

Cuando el ciudadano demanda ante la administración de justicia su derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento a través del acto de objetar, no lo hace solo en términos políticos. Ese ciudadano ha tenido que pasar por un conflicto entre las creencias que conducen su vida, que considera verdaderas y los preceptos institucionales — como aquellos que versan sobre el servicio militar, la eutanasia, el matrimonio homosexual, la aplicación de procedimientos médicos, etc—. Este conflicto no solo puede ser medido en términos de la corrección de las normas; puede ser medido también en términos de la verdad de las proposiciones que lo constituyen, su coherencia, la sinceridad de las preferencias y los efectos de tales verdades en la vida del ciudadano.

Si bien la objeción de conciencia es un caso extremo en de las democracias pluralistas liberales, que evidencia un conflicto interno es, sin embargo, útil tenerlo en cuenta para destacar que la escisión que suele ser puesta entre paréntesis en las reflexiones políticas con respecto a las dimensiones —pública y privada— de la ciudadanía no es tan evidente. Las razones del resurgimiento de la escisión no son solo políticas. Si este es el caso, la relevancia de las discusiones sobre la verdad en el ámbito de lo político no solo remite a públicos de expertos en la ciencia o en la filosofía, sino que tiene un impacto importante en la política real y en las vidas cotidianas de los ciudadanos.

La proliferación de casos en los cuales se aduce la objeción de conciencia, que desde el año 1991 se presentan en Colombia, por ejemplo, lleva a pensar que los demandantes, los tutelados y la Corte Constitucional se ven expuestos a escenarios de justificación y argumentación para garantizar dicho derecho. En estas circunstancias es evidente que la prevalencia de la ley y de

ciertos derechos sobre otros, dejan expuesta la profunda diferencia entre la verdad, validez y justificación que pretenden todos los actores.

De este modo y como afirma Sergio Estrada

[l]a racionalidad exigida al derecho y a la política frente a la libertad de conciencia demuestra una dialéctica entre opinión – idea, sentimiento – razón, pluralismo – consenso, diversidad – unidad [...] [e]s claro que la mayor intervención de las libertades individuales, entre ellas la de conciencia, representa una disminución de acción individual, en beneficio de los campos de actividad social (Estrada, 2009, pág. 82).

Esta “dialéctica” atravesará a cada individuo en tanto ciudadano fiel a una doctrina y atraviesa también a todo Estado que busque garantizar derechos fundamentales. Con frecuencia, y dadas las condiciones de las sociedades actuales, la tensión entre lo público y lo privado puede llegar a ser irreconciliable. Esta situación solo puede ser resuelta a través de la fuerza argumentativa, la que, como todos sabemos, demanda pretensiones de validez y aceptación racional: una forma de interpretar la verdad.

En este mismo sentido Oscar Mejía sostiene lo siguiente: las confrontaciones generadas por la figura de la objeción de conciencia delatan

conflicto[s] de interpretaciones, debido a que las personas que consideran inadmisibles la objeción de conciencia sostienen que los objetores de conciencia están violando de manera consciente y premeditada una ley válida; mientras que los objetores de conciencia alegan que esta ley es inválida y lesiona su fuero interno, de manera que, si son obligados a cumplirla, se les está ocasionando un daño moral irreparable, el gran problema que surge

en este caso se presenta cuando ambas partes tienen argumentos plausibles para justificar su posición (Mejía, 2003).

Si es este el caso, el problema deja de ser puramente político y toma matices de orden epistemológico en el que es definitivo e inevitable un mínimo acuerdo argumentativo. En los casos de objeción de conciencia, entonces, suele restablecerse una situación originaria básica, que puede ser enfrentada conceptualmente desde visiones universalistas o contextualistas. Las visiones universalistas son preponderantes, en la medida en que son ellas las que tienden a sustentar proyectos de sociedades democráticas sobre la base de grupos mayoritarios que pueden vulnerar los derechos de las minorías contextualistas. Sin embargo, estas últimas son, con justicia, las que, en situaciones límites de conflicto de derechos y libertades minan la legitimidad de tales sistemas.

El conflicto y la solución que acaece tiene lugar cuando un individuo que por razones morales o filosóficas objeta una disposición que lo cobija, se está apartando de esa disposición; no solo por considerarla injustificada, sino porque que choca con su sentido de verdad. Por otra parte, si las instituciones democráticas modernas reconocen y admiten esta posibilidad, de alguna manera están reconociendo la existencia de determinadas creencias. Tanto como tiene lugar este reconocimiento, dice Richard Rorty “atribuir una creencia es atribuir automáticamente un lugar en un conjunto ampliamente coherente de creencias en su mayoría verdaderas” (Rorty, 2007, pág. 56). De este modo, el problema de la objeción de conciencia no pasa por otorgar el derecho correspondiente, sino por el hecho de que este sea garantizado. La objeción misma exige la excepcionalidad de la ley y, sin embargo, mantiene cierta familiaridad con el conjunto de creencias de la persona y, en consecuencia, las diferencias son puntuales y no sistemáticas con respecto a todo el conjunto de creencias. Sin embargo, el hecho de que las diferencias sean puntuales no conduce a que sean fácilmente resueltas y carentes de profundidad. Por otra parte, es posible pensar que quienes

sostienen posturas universalistas están convencidos de que es posible poner nuestras creencias a disposición de otros con la intención de que sean justificadas y validadas (Rorty, 2007, págs. 24-36). Lo anterior, en el caso de la objeción de conciencia, carece de importancia, pues lo que individualmente quiere un sujeto que reclama su libertad de pensamiento y consciencia es una pretensión, no para cambiar la visión de la sociedad mayoritaria sobre la verdad del asunto, sino más bien, para que se le respete su verdad. A pesar de que el procedimiento democrático sorteaba bien ese trato diferencial de verdades, no por ello la discusión sobre la objeción de conciencia se aparta del sentido epistémico que subyace a toda justificación de una visión de mundo particular.

En este trabajo se pretende destacar que, si bien las fuentes de las más grandes disputas en la vida política remiten a las pugnas por creencias de orden religioso, filosófico o moral, que se consideran verdaderas, al tratar de excluirlas de los acuerdos de tipo político no se elimina el efecto que en dichas pugnas siguen manteniendo. La explicación de lo anterior es que, en las sociedades pluralistas, los motivos políticos de los conflictos tanto individuales como de grupos, siguen estando enraizados en verdades. Por este motivo se busca en este trabajo reivindicar la relación de la verdad con la política, a través del examen de algunas respuestas relevantes al problema de la verdad. La idea es evidenciar estas propuestas a la luz del caso de objeción de conciencia expuesto en la Sentencia T-314/14.

Para cumplir con este propósito se lleva a cabo, en primer lugar, en el capítulo 1, un examen de los principales argumentos que desestiman el recurso a la verdad en las discusiones políticas y que la convierten en un elemento que obstaculiza, más que facilita, acuerdos. Los autores que tendré en cuenta para ilustrar esta perspectiva son John Rawls y Richard Rorty. Por otra parte, y valiéndome de la propuesta de Donald Davidson, propongo una interpretación de la verdad que ayuda a comprender su función en la búsqueda de significado y que, si bien se mantiene en un

plano epistemológico, puede llegar a tener valor para fines no epistemológicos. En tercer lugar, recurro a Jürgen Habermas quien lleva a cabo una redimensión de la verdad y de su papel dentro de la comunicación y del entendimiento intersubjetivo. Con esta reflexión acerca de la verdad, quiero mostrar que la discusión filosófica sobre la verdad puede llegar a hacer un tránsito del interés epistemológico a uno más práctico. Este es el que llamaré el sentido del “giro en la discusión sobre la verdad”, es decir un giro que se produce cuando el problema de la verdad pasa de ser visto como un problema que se relaciona con la verdad de las proposiciones sobre lo que es el mundo, a incluir otros ámbitos que hacen de la verdad una expresión de mayor alcance al epistémico. El resultado de la reflexión que propongo sobre los autores citados será dar forma a una postura que le atribuye a la verdad un lugar en la política.

En la segunda parte del texto, en el capítulo 2, se describe el caso de objeción de conciencia expuesto por la Corte Constitucional en la Sentencia T-314 de 2014, en donde un ciudadano objeta, por razones de conciencia, el cumplimiento del deber constitucional de prestar el servicio militar. El caso es relevante, en la medida que tiene una estructura de lenguaje y comunicación, así como motivaciones fundadas en las creencias, que facilitan una interpretación que tenga en cuenta los principales argumentos expuestos por los autores ya referenciados.

En la parte final de este trabajo, capítulo 3, se examinan las reflexiones alrededor de la verdad en algunos textos de Donald Davidson, Jürgen Habermas, Richard Rorty y John Rawls y se hace una interpretación del caso sobre la base de tales reflexiones. En esta parte doy razones para pensar que, si bien Davidson no argumenta en función de problemas prácticos, sus explicaciones sobre las relaciones de significado y verdad son aptas y útiles para interpretar una situación como la que se describe en un acto de objeción de conciencia. Creo que en este punto estoy asumiendo un riesgo al usar las ideas de Davidson de una manera distinta a la que él concibió, creo que aún así, vale la

pena asumir dicho riesgo en tanto la validez de sus argumentos trasciende los límites que el mismo demarcó para ellos. El examen que se hará con respecto al papel de la verdad en John Rawls, mostrará que, si bien la teoría de este autor busca desplazarse al plano político y público - dejando de lado los asuntos comprensivos, filosóficos y morales- él no abandona, con todo, la idea de verdad. Se dan razones para mostrar que, los criterios sobre aquello que, según Rawls es aceptado y reconocido públicamente pasan por una suerte de verdades básicas y criterios de demarcación de lo que es o no aceptado en el propósito de llegar a acuerdos. Las referencias a Rorty que se presentan en el trabajo, tienen la finalidad de describir la negación que de manera explícita se hace del aporte de la verdad a la política. En este trabajo se toma una distancia en relación con la propuesta de Rorty. El propósito de esta reflexión es mostrar la tesis contraria a la de Rorty, a saber: que las discusiones sobre la verdad y la verdad en sí misma, constituyen un elemento fundamental en la vida práctica y política. Finalmente, las propuestas de Habermas en relación con el problema de la verdad y las consecuencias que derivan para su propuesta de ética comunicativa, facilitan una redimensión de la verdad y permiten reivindicar un papel importante para ella en la política democrática.

El resultado de este ejercicio de interpretación y análisis será sostener la ineludible relación entre las creencias y la idea de la verdad. Se mostrará cómo dadas las condiciones de las democracias pluralistas y liberales modernas, la fuente de conflictos políticos sigue remitiendo a diferencias sobre la verdad, a pesar de la comprensión neutral frente a la verdad que se promulga en dicha sociedad. Se concluye, entonces, que la objeción de conciencia no es sino una expresión mínima de los conflictos que están latentes en una sociedad que pretende abstraer las creencias más profundas de sus miembros. Esto último es una buena razón para que en las discusiones políticas se tome más en consideración la importancia de la relación descrita.



## **1. Deseπισtemologización del concepto de verdad o epistemologización de la vida práctica.**

Las discusiones alrededor del significado y uso del concepto de verdad son, aparentemente, asunto para expertos. John Dewey llamaba la atención sobre esto. Cercano a él, creo que las discusiones sobre el significado y uso del concepto de verdad son relevantes para la vida cotidiana, y en especial para la vida política. Dice Dewey (1929, pág. 410): “[e]l acceso a la verdad no puede ser una prerrogativa especial de la filosofía, y [...] la verdad debe tener conexiones esenciales con los intereses humanos” (citado por Davidson, 2012, pág. 190).

Desde mi punto de vista, la verdad no solamente debe tener conexiones con los intereses humanos, sino que, de hecho, las tiene. Sin embargo, ¿qué tanta conciencia hay sobre esto en la vida cotidiana y política de los ciudadanos en las democracias actuales?

Los argumentos que se sostienen en las reclamaciones sobre derechos y las respuestas a dichas reclamaciones son evidencia flagrante de que las disputas no solo competen a ámbitos de los derechos, obligaciones y deberes. Ellas trascienden dicho ámbito y ocupan, también, el ámbito de la verdad. Las tesis que algunos pensadores contemporáneos sostienen, en especial Rorty (2007) y Rawls (1996) y (1971), es que “el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática, y que los filósofos dedicados a esta política deberían atenerse al tema de la justificación” (Rorty, 2007, pág. 13). Según Rawls, por su parte, el tema de la verdad queda por fuera de la esfera pública, pues ella está estructurada sobre una base política, no filosófica o moral (Rawls, 1995, Conferencia I).

En relación con esto vale la pena preguntarnos si en la política democrática, en las sociedades pluralistas, en las democracias modernas, la verdad, y la discusión sobre ella, se desenvuelven en un nivel no determinante; es decir, vale la pena preguntarse si las respuestas sobre qué es la verdad terminan afectando las conductas y decisiones de las personas. Rorty propone sustituir el problema de la verdad por el problema de la justificación. Sin embargo, no sobra preguntarse si es posible hablar de justificación sin hablar de verdad. Intentar responder a esta cuestión es importante, si tenemos en cuenta que toda justificación que un miembro de una comunidad ofrece, necesariamente se desprende de un conjunto de creencias y convicciones que él considera verdaderas y coherentes entre sí.

Sobre esto, Ernsnt Tugendhat (1997) afirma lo siguiente

[En la] perspectiva interna de una fundamentación dirigida a los miembros de una comunidad solo cuentan las razones relativas al actor; unas razones que, si bien se refieren a los intereses de cualquier individuo, tienen que poder convencer, en tanto que razones epistémicas, a todos: Entonces éstas ya no son razones en el sentido de motivos, sino razones para enunciados. (Citado en Habermas, 2002, pág. 266 nota).

La base originaria de fundamentación de una postura en la vida práctica es una pretensión de verdad no solo en el ámbito epistémico, sino también en el ámbito práctico-político. La separación de estos dos ámbitos nos puede llevar a considerar que hay una transformación de la verdad en el tránsito que va de lo epistémico a lo práctico-político; es decir que la verdad no tiene el mismo carácter en el plano epistémico que en el plano práctico. Quizás sea esto lo que motiva la creencia en la inutilidad de las discusiones sobre la verdad para la política. Sin embargo, esta es sólo una forma de entender todo el asunto. Si abordamos el asunto desde otra perspectiva, es posible

comprender que en los dos ámbitos el uso de predicados como “verdad” o “verdadero” puede ser el mismo. ¿En qué momento y por qué ocurre la transformación del carácter de la verdad del plano epistémico al plano político? Desde el momento en que el problema es formulado ya se está trazando la dirección en la que será resuelto. Tan pronto como el ámbito moral es separado del ámbito de los hechos, los usos de los términos “verdad” y “verdadero” han sido ya diferenciados y matizados en cada caso. Sobre esto tendríamos que decir que, de cualquier manera — ya sea en un uso epistémico o en un uso político—, aun siendo estos usos diferentes, ellos mantienen una misma pretensión: la de la verdad. De este modo, vale la pena preguntarse: ¿qué es lo distintivo de “lo verdadero”? ¿Es la pretensión de verdad la que se mantiene constante cuando se usa “verdadero” en sentido epistémico y cuando se usa en sentido político? Dudo que haya claridad en este tránsito. Según Habermas:

si cada uno en cualquier momento puede juzgar desde su perspectiva egocéntrica, si le resulta ventajoso en general aceptar la moral, cualquier “movimiento” que se haga dentro del juego de lenguaje moral pierde su obligatoriedad categórica (Habermas, 2002, pág. 266).

Al parecer bajo la condición propuesta por Habermas, en el lenguaje moral se pierde el matiz categórico y, en consecuencia, en el político también se pierde. Sin embargo, el lenguaje epistémico mantiene su carácter categórico. A pesar de lo anterior, esto no necesariamente ocurre cuando nos referimos a las pretensiones de verdad porque tanto en lenguaje moral y político, como en lenguaje epistémico, las pretensiones de verdad conservan una misma característica. Al argumentar a favor de la teoría que defiende, el científico considera esa teoría como verdadera. Él ha aplicado procedimientos de verificación y de pruebas en relación con una realidad, por una parte, y en relación con su validez lógica, por otra. Por su parte, al defender sus convicciones y creencias, un ciudadano recurre a una combinación de bases argumentativas que también remiten

a instancias de verificación y de prueba, similares a las del científico. Tanto el científico como el ciudadano, que juzgan desde sus perspectivas egocéntricas, mantienen una misma pretensión de verdad, aun cuando los fines perseguidos sean, en un caso epistémicos y en otro políticos o morales.

Según Habermas “Los juicios morales y las normas pierden su sentido ilocutivo en la medida que solo pueden aspirar a una validez relativa, es decir, a una validez que depende del resultado de una reflexión instrumental” (Habermas, 2002, pág. 266). Si bien los juicios que se pretenden morales y que pueden llegar a caer en esta condición de instrumentalidad tienen un alcance reducido, es decir, si su validez no es categórica, sino relativa, tal alcance reducido afecta la naturaleza de esos juicios, pero no afecta sus pretensiones de verdad.

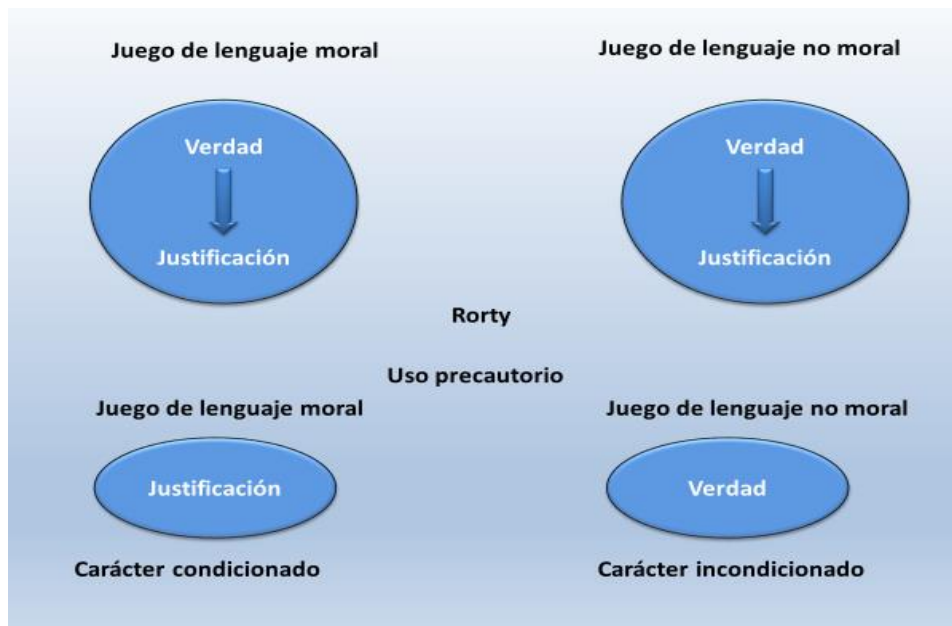
Lo anterior nos ha conducido al plano del pragmatismo y tal vez sea oportuno hacer una distinción. Las concepciones no pragmatistas sobre la verdad pueden no tener eco en la vida cotidiana. Una propuesta como la de Alfred Tarski (1944/2012) o la de Donald Davidson (1983/2003) pueden no resonar en la forma como nos relacionamos con la verdad en la vida cotidiana; ellas no se proyectan en la praxis. Es por ello que teorías como estas suelen quedar confinadas al ámbito de los expertos. No ocurre lo mismo con posturas que están más cercanas al uso del predicado “verdadero”, es decir las pragmatistas. Estas teorías reivindican el papel de la verdad en la acción y su importancia para la vida práctica, así como la importancia de la vida práctica para definir la verdad (Nicolás & Frápolli, 2012, pág. 40)

En el fondo de la discusión sobre el concepto de verdad subyace una estructura determinante que pone en dos lugares diferentes a los hechos y a la moral. Al respecto dice Habermas lo siguiente: “resulta dudoso que haya “hechos” a los que los enunciados morales puedan “adecuarse” o a los

que puedan corresponderse como la hacen los enunciados descriptivos.” (Habermas, 2002, pág. 269). Si la base de una postura pragmatista es tal distinción, entonces, sí que cobra importancia la separación entre verdad y justificación. Sin embargo, si la separación entre moralidad y facticidad no se presupone, o si no se presupone una distinción entre juegos de lenguaje moral y otros juegos de lenguaje, la separación entre verdad y justificación no parece tan nítida.

Cuando, como para Habermas y para Rorty el ámbito de la verdad es separado del ámbito de la política democrática, lo que se concluye es que existe una adecuación entre la justificación y el discurso práctico moral, por una parte, y una adecuación entre la verdad y el discurso epistémico, por otra parte.

**Figura No. 1. Verdad y justificación**



Fuente: elaboración propia con base en (Rorty, 2007)

Como se ilustra en la figura, lo que Rorty propone es que, en lugar de interesarnos por la verdad, en la vida política deberíamos mostrar interés por la justificación. ¿Cuál es la razón que tiene el autor para hacer esta propuesta? Veamos:

hay muchos usos de la palabra ‘verdad’, pero el único que no puede ser eliminado de nuestra práctica lingüística con relativa facilidad es el uso precautorio. Este es el uso que hacemos de la palabra cuando contrastamos justificación y verdad y decimos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera. Fuera de la filosofía, se recurre a este uso precautorio para contrastar públicos menos informados y públicos más informados, públicos del pasado y públicos del futuro. En contextos no filosóficos, el fin de contrastar verdad y justificación es, simplemente, recordarse a uno mismo que puede haber objeciones [...] que no se le han ocurrido a nadie todavía (Rorty, 2007, pág. 19).

El uso precautorio al que Rorty se refiere equivale a un sentido plausible del uso de la palabra “verdad”. Sin embargo, según él, existe una distinción entre contextos filosóficos y contextos no filosóficos, además de la distinción que existe entre públicos más y menos informados, públicos del presente y del futuro. Con esto el autor quiere dar a entender que hay dos ámbitos en los que no se hace el mismo uso para el término “verdad”. Es comprensible que la denominada contrastación entre verdad y justificación se haga con el fin de no arriesgarse frente a lo que un público bien informado o un público futuro —dadas las ventajas del paso del tiempo— pueda objetar. Sin embargo, si se tienen en cuenta el presente y con él, el público que enfrentamos, tanto la construcción argumentativa, como nuestra pretensión sobre las convicciones y creencias serían las mismas que si sustrajésemos las variables condicionantes de tiempo, público y medio filosófico.

Antes que la simple distinción entre verdad y justificación, creo que es aún más relevante la conexión que hay entre ellas. Aun cuando se afirme que puede haber creencias justificadas, pero no verdaderas, el punto es ¿qué tipo de vínculo hay entre verdad y justificación? ¿Por qué razones decidimos justificar una creencia? Bien puede ocurrir que una creencia no sea verdadera, aun

cuando esté bien justificada. Un ejemplo de esto es el del objetor de conciencia: él justifica su negación de proceder a suministrar cierto tipo de medicamentos, se reúsa a hacer uso de armas o se niega a realizar un matrimonio homosexual. En cualquier caso, el objetor de conciencia justifica su proceder recurriendo a las convicciones que profesa, sostiene y considera verdaderas. Esta justificación remite a la consistencia entre sus creencias y las acciones que puede o no realizar. Así las cosas, su acción está justificada en un conjunto de creencias, a las cuales, evidentemente —en una sociedad democrática— tiene derecho. Sin embargo, ¿se puede decir que las convicciones y las creencias son verdaderas por fuera de tal conjunto? La opción más interesante es que puede resultar que no sean verdaderas y sí estar bien justificadas. Mientras tanto, quien —en el ámbito político— justifica sus creencias, lo hace porque está convencido de que ellas son verdaderas. La pretensión de que lo que afirma es verdadero constituye la razón que puede llevar a un agente a un proceso de justificación argumentativa. Tendiendo esto en cuenta Habermas (2002) afirma lo siguiente:

El uso ‘cautelar’ del predicado verdad muestra que, con la verdad de los enunciados, vinculamos una pretensión incondicional que apunta más allá de todas las evidencias disponibles; por otra parte, las evidencias que hacemos valer en nuestro contexto de justificación tendrían que ser suficientes para autorizarnos a mantener pretensiones de verdad (pág. 238).

Si el conjunto de creencias que sostiene cada miembro de un determinado grupo es considerado verdadero por cada uno de ellos, no se requiere mayor discusión entre “verdad” y “justificación”. Esto se debe a que ese conjunto de creencias es compartido por una comunidad de individuos afín a tales creencias.

Sin embargo, como en el caso las democracias liberales, cuando hay conflicto entre las creencias de las diferentes comunidades, la pretensión de verdad de dichas creencias se expone a una tensión. Esta es justamente la situación para la objeción de conciencia. En los casos de objeción de conciencia, un conjunto de creencias en disputa redonda en un conflicto entre derechos y obligaciones frente al Estado. En este contexto las verdades que motivan la objeción de conciencia entran en tensión con las creencias de otras comunidades o con la justificación que el Estado tiene frente a la exigencia de ciertas obligaciones que contraen los ciudadanos. Las distintas partes se ven obligadas de este modo a justificar sus afirmaciones, muchas veces apelando a demostraciones.

Dado lo anterior, al parecer, no basta con señalar distinciones dentro del ámbito político, moral, filosófico o las distinciones que por ejemplo Rorty traza entre públicos más informados y menos informados, al igual que las distinciones entre los públicos presentes y los públicos futuros. El caso de objeción de conciencia muestra de qué manera el asunto de la verdad cobra relevancia a la hora de dirimir conflictos. Como veremos, las partes involucradas tomarán posición desde ángulos abiertamente cargados de creencias que dan cuenta de “lo válido” y “lo justificado sobre la base de convicciones consideradas verdaderas. Para profundizar sobre esto, me permito citar extensamente a Pere Fabra:

La idea central es que nuestras prácticas cotidianas se apoyan sobre una serie de convicciones que son aceptadas e intersubjetivamente compartidas. Se trata de “certezas” que llevan implícitas una pretensión de verdad (que normalmente damos por buena) y que, en la medida en que estabilizan nuestros sistemas de creencias, son la trama sobre la que discurre nuestra acción cotidiana. Sin este entramado de certezas tenidas por verdaderas estaríamos condenados a la parálisis. Pero cuando alguna de estas certezas entre en crisis —bien porque el mundo no responde como esperábamos o bien porque nuestros



interlocutores las ponen en cuestión— sale a la luz la diferencia entre aquello que tenemos por verdadero y lo que puede ser realmente verdadero. La reconstrucción de esta certeza perdida ya no puede producirse entonces en el plano de la acción, sino en el plano de un discurso donde la certeza original queda convertida en una simple hipótesis sobre cuya validez hay que discutir mediante argumentos. Solamente una vez resuelta discursivamente la pretensión de validez asociada a esta hipótesis —es decir, una vez se ha logrado un acuerdo basado en las mejores razones y argumentos—, ésta puede retornar, por así decirlo, al plano de la acción como una nueva verdad aceptada (y, por tanto, otra vez operativa) (2008, págs. 355-356).

En esta interpretación que se hace de lo dicho por Habermas, la conexión entre verdad y justificación se presenta como una contingencia. Ella sólo sale a relucir en un momento de crisis que indica que, dentro de la estructura de las creencias se proceda a un proceso de reconstrucción con miras a la verdad nuevamente. Por lo tanto, la justificación es, para este caso, temporal y la vía de interlocución es la vía argumentativa. Si esto es así, no se pueden dejar de lado las repercusiones que dicho proceso pueda llegar a tener para la vida práctica. No creo que sea lo mismo afirmar que reconstruimos la verdad discursivamente luego de una crisis y afirmar, seguidamente, que reconstruimos nuestra acción ¿Cómo hacemos esto último? ¿discursivamente? Mi respuesta a esta pregunta es negativa.

Una crisis en nuestras creencias, como resultado de críticas, de una evidencia contraria o de argumentos encontrados bien fundamentados, si bien se puede reconstruir en el plano de la argumentación, no se puede perder de vista su efecto en la vida práctica. Así las cosas, se puede afirmar que reconstruimos discursivamente nuestras creencias cuando hay una crisis y logramos ajustarlas a la puesta en cuestión por parte de nuestros interlocutores o a la puesta en cuestión que

el mundo nos impone. A pesar de esto, no podemos afirmar que nuestra vida práctica quede intacta o quede igualmente reconstruida luego de una crisis en nuestro conjunto de creencias tenidas como verdaderas. El proceso de ajuste de la acción no se supe con la sola justificación discursiva, esto requiere de una modificación sustantiva de los fundamentos que sostienen nuestra acción. La acción motivada por las creencias verdaderas tiene sentido, pero cuando tales creencias son cuestionadas en su valor de verdad ¿de qué manera podemos decir que ellas siguen teniendo sentido? La vida práctica queda sin justificación. ¿Cómo es posible dar un nuevo sentido, si lo que antes se creyó verdad ya no lo es?

Rorty (2007) afirma “los pragmatistas, pensamos que las creencias son hábitos de acción, en lugar de intentos de correspondencia con la realidad” (pág. 20). Sin embargo, si bien esto es en parte cierto, esos hábitos no dejan de guardar una relación con las creencias mismas y con el hecho de que las creencias determinen la acción de las personas. Y lo que es más importante aún, la adecuación de creencias con hechos no desaparece. Las creencias de las personas se sostienen solo porque cada una cree que son reales y cree más o menos que en el mundo o en la realidad existe algo que se adecúa a ellas. En este último sentido las personas creen que estas son verdaderas, de otro modo, no las sostendrían. En la medida en que la correspondencia entre el mundo y aquello que la gente sostiene permanece, los hábitos y la vida práctica —la vida política y moral— se ven significativamente afectadas. El hecho de que las creencias se correspondan o no se correspondan con la realidad, como lo trata de mostrar Rorty, equivale a entender la noción de verdad solo en los términos en los que la entienden las teorías de la correspondencia o como la entienden las posturas representacionistas, aun cuando la verdad no solo se explica en estos términos.

Hacer equiparable la verdad a un conjunto de hábitos para la acción equivale a reducirla a una serie de caprichos infundados y oportunistas para lograr determinados objetivos. Si lo que Rorty afirma

fuese completamente cierto, los recursos para demostrar, argumentar, discutir y demandar un derecho o llegar a un acuerdo, se limitarían a los resultados que arroje una interacción de hábitos. Esto ocurriría, aun cuando, como lo creo, los hábitos mantienen una conexión con las creencias tomadas por verdaderas; y también a pesar de que no es posible prescindir de la idea de verdad como correspondencia manifiesta en ellas. En síntesis, no creo que Rorty ofrezca una postura adecuada para enfrentar los conflictos característicos de la vida política moderna; él más bien, elimina la discusión sobre la verdad en este ámbito y lo hace porque la entiende solo en el sentido de verdad como correspondencia. Según creo, la idea de verdad como correspondencia no es, tampoco, la más apropiada como concepto de verdad en la vida política. Por el otro lado, no comparto plenamente una postura relativista; es decir una postura en la que la verdad sea un requisito contingente para allegar acuerdos; una postura en la que el sentido de verdad sea tan maleable que se adecúe circunstancialmente a fines racionales. Después de todo, la verdad como correspondencia sigue jugando un papel importante en la fundamentación de las creencias de las personas.

Lo mismo ocurriría si las creencias son tomadas como intentos de correspondencia con la realidad, exclusivamente. Tampoco esto sería suficiente como recurso para la vida política, pues en ella no se pretende una correspondencia entre pensamiento y realidad. El problema que se evidencia de manera reiterada es el siguiente ¿si desterramos cualquier vestigio de correspondencia, los asuntos políticos son resueltos más fácilmente y las personas pueden sentirse mejor, dado ese destierro? ¿Cómo desterrar la verdad como correspondencia si ella es un soporte fundamental para el conjunto de creencias que tienen las personas? ¿Cómo obviar el efecto que tiene ella en comunidades tradicionalistas, por ejemplo?

Me parece que una postura que no desconozca la importancia de la verdad como correspondencia, pero que tampoco la sobredimensione, nos ayudaría a aclarar el panorama.

Sabemos que la concepción que se atiene a la idea de la verdad como correspondencia conviene en una concepción muy restringida de la verdad. Si, por otra parte, tampoco hubiera condiciones para la construcción de acuerdos racionales y razonables y para que nuestros argumentos sean considerados válidos a la hora de reclamar un derecho, la democracia estaría en serias dificultades.

Vivir en una democracia liberal exige que tengamos convicciones y creencias, al margen de que estas sean generalizadas. Quienes las profesan presumen que estas convicciones y estas creencias son verdaderas y las defienden, hasta el punto de que ellas terminan condicionando sus acciones. Es por ello que considero que la discusión sobre la verdad y sobre las teorías de la verdad puede resultar relevante en la esfera política; más aún, cuando para ser tenidas por verdaderas, a las creencias no necesariamente se las remite a una correspondencia con la realidad. Lo anterior significa que bien pueden las creencias ser tenidas por verdaderas, aun cuando ellas no representen nada. Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada dice Davidson (1983/2003, pág. 81)

En el ámbito político y en el marco de las acciones de los ciudadanos, la verdad, su uso como predicado y su concepto, son relevantes para los hábitos de acción en una realidad que no se entiende como verdadera, ni de la que se espera conocer algo a través de la ciencia. Dado esto, explicar sin representar o sin que haya correspondencia entre lenguaje y realidad no equivale a que la verdad se diluya. Por el contrario, se requiere de la base que provee el concepto de verdad para poder hacer frente a la realidad. En su libro *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Rorty afirma el antirrepresentacionalismo como: “una explicación según la cual el conocimiento no consiste en la

aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad.” (Rorty, 1996, pág. 15). A lo que apela el autor es a la posibilidad de abandonar la idea de verdad como correspondencia. Sin embargo, no por ello hay que renunciar a la discusión sobre la verdad en el ámbito de la política, pues en este ámbito el discurso sigue estando impregnado de referentes a la verdad, a la validez y a la justificación.

Los asuntos políticos para Rorty parecen tener una prioridad sobre la filosofía, entre otras razones porque ellos han encarnado las más grandes preocupaciones sobre la verdad, pero ¿es posible plantear una prioridad de la democracia en relación con la filosofía, en los términos en los que él lo hace? ¿Es posible priorizar así, cuando en la vida práctica los presupuestos filosóficos, considerados verdaderos, conllevan a la acción, como ocurre en el caso de la objeción de conciencia? En estos casos, las razones que se ofrecen se fundamentan en la filosofía, en la religión o en una idea del bien. Plantear la prioridad de la democracia sobre la filosofía nos puede llevar a que desterremos las raíces filosóficas de la política y a que suprimamos la conexión que hace a la filosofía tener mayor sentido.

Las discusiones sobre la verdad tienen un valor para la vida política porque son el soporte de las creencias que condicionan la vida práctica. Esto se explica por dos razones, 1) el hecho de que haya teorías de la verdad que reducen la discusión al asunto de la correspondencia o no correspondencia con la realidad, no significa que la verdad sea inútil en la vida política, como afirma Rorty. El autor afirma esto, aun reconociendo que la correspondencia puede estar presente como un requerimiento de una comunidad particular para que sus miembros justifiquen su visión de mundo y sostengan sus conjuntos de creencias. Siendo él un pragmatista “defiende la idea puramente *negativa* de que debemos desechar la distinción tradicional entre conocimiento y opinión, concebidos como la distinción entre verdad como correspondencia con la realidad y

verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas.” (Rorty, 1996, pág. 42). Rechazar esta distinción no es rechazar la idea de la verdad como correspondencia. Lo que se rechaza es la pretensión de incondicionalidad, universalidad e independencia del contexto que tiene la idea de correspondencia con la realidad. Aun así, según sus propias palabras “la única conexión que existe entre estas dos nociones [verdad y justificación] es que, por la misma razón que la mayoría de las creencias son verdaderas, la mayoría de las creencias están justificadas.” (Rorty, 1994/2012, pág. 580). De lo anterior se puede inferir que, si una razón para considerar una creencia verdadera es la correspondencia con la realidad, esa misma razón es válida para hacer a una creencia justificada. En consecuencia, la correspondencia con la realidad es una razón para justificar. De este modo, el problema de Rorty no es con la idea de la verdad como correspondencia, sino con su carácter de incondicionalidad y universalidad. 2) creo que las teorías de la verdad que no reducen la discusión al asunto de la correspondencia resultan más útiles para la resolución de conflictos de la vida práctica. Lo anterior será objeto de reflexión en el capítulo tres.

## 2. Un caso de objeción de conciencia

El caso de la Sentencia T-314/14<sup>1</sup> se constituye en un ejemplo de conflicto entre derecho y obligación en un Estado de Derecho. En casos de conflicto como este, las partes involucradas pueden acceder a los recursos jurídicos que las instituciones democráticas les aseguran, con el propósito de dirimir tal conflicto. A pesar de esto, el conflicto entre derecho y obligación manifiesto en la objeción de conciencia frente al servicio militar, trasciende la querrela de un ciudadano particular frente al Estado. El caso descrito en la sentencia T-314/14, objeto de este análisis, configura la argumentación de dos partes que tienen la clara intención de esgrimir sus razones y de justificar su proceder. Cuando los argumentos se sostienen en las reclamaciones y en las respuestas a dichas reclamaciones se evidencia, de manera flagrante, que las disputas no solo competen a temas de derechos y de deberes —es decir, los ámbitos político y moral— sino que trascienden dichos ámbitos para abarcar también un ámbito que demanda referentes sobre la verdad y la validez.

La sentencia T-314/14 presenta el curso que siguió la reclamación que hizo Jhonatan David Vargas Becerra —a quien en adelante llamaré David— ante las instancias judiciales para que el Ejército Nacional de Colombia respetara su derecho a la educación, en un primer momento, y su derecho de libertad de conciencia y libertad de cultos, en un segundo momento, cuando se le exigió la prestación del servicio militar que, de acuerdo con la Ley colombiana, estaba en obligación de cumplir.

---

<sup>1</sup> Acción de tutela instaurada por María Concepción Becerra Meza agente oficiosa de Jhonatan David Vargas Becerra contra Ministerio de Defensa Nacional y otros para proteger el derecho a la libertad de consciencia y el derecho a la educación, frente a la obligación de prestar el servicio militar (Sentencia T - 314/14, 2014).

En primer lugar, David solicitó su exoneración de la obligación de prestar el servicio militar porque, según se afirma en la sentencia: “se encuentra inscrito en el nivel introductorio de la Universidad Industrial de Santander y adujo razones de conciencia que le impedían formar parte de las Fuerzas Militares, por ser miembro activo de la Iglesia Cristiana Cuadrangular Central [...]” (Sentencia T - 314/14, 2014, par. 1.1). Frente a una respuesta negativa a la petición de David por parte del Ejército Nacional, la madre solicitó tutelar el derecho de David a la educación, aduciendo que él ya se encontraba inscrito en la Universidad. Esta acción fue negada por el Consejo Superior de la Judicatura de Santander con el argumento de que la madre de David no pudo demostrar su calidad de agente oficiosa. En un segundo momento, luego de demostrar su calidad de agente, la señora instauró una segunda acción tutela. Según se lee en la sentencia esta segunda acción de tutela:

[invoca] los derechos a la libertad de conciencia y a la libertad de cultos, teniendo en cuenta que su hijo se encontraba realizando estudios especiales para ser líder o pastor de la Iglesia Cristiana Cuadrangular Central, de la cual, afirma, es miembro activo desde los ocho años de edad, lo que a su juicio le impide ejercer todo tipo de violencia y en particular formar parte de actividades en las que se utilicen armas o practiquen técnicas de combate. (Sentencia T - 314/14, 2014, par. 1.4).

La respuesta del Comandante del Distrito Militar a esta invocación se centró en precisar que al exigir la participación de David en las fuerzas armadas no se violó ningún derecho fundamental y que el “Ejército Nacional desconoce totalmente la presunta exención de Ley por ser OBJETOR DE CONCIENCIA” (Sentencia T - 314/14, 2014, par. 2.1). A este argumento se sumó la Dirección de Personal del Ejército que afirmó que David “cumple funciones de apoyo al combate y no incursiona



en forma directa en operaciones tácticas, sino operaciones logísticas como apoyo a las demás unidades” (Sentencia T - 314/14, 2014, par. 2.2). En el mismo sentido argumentaron los representantes del Ejército que éste último no tuvo conocimiento previo sobre la condición de objetor de conciencia de David y que las pruebas presentadas no permiten afirmar que él, efectivamente, fuera un verdadero objetor de conciencia (Sentencia T - 314/14, 2014). De la misma manera, el representante del Ejército sostuvo lo siguiente:

La relación de la situación fáctica por parte de la accionante no se puede tomar como circunstancias *comprobadas y reales*, ya que si bien es cierto se allega un certificado [por parte de la madre de David] de que su hijo pertenece a una religión, también lo es que dicha certificación *solo prueba* que el suscrito hace parte de la religión o creencia en Dios y no de una calidad especial, característica que se presenta prácticamente en el 95% del personal que presta su servicio militar bajo las religiones católica, cristiana, evangélica y demás, sin que la misma pueda usarse (sic) como excusa NO PROBADA para la evasión del servicio militar. (Sentencia T - 314/14, 2014. Énfasis añadidos)

En esta primera aproximación al caso se pueden apreciar con claridad los argumentos de las partes en conflicto y, con ellos, los fines que cada una de ellas persigue.

**Tabla No. 1. Estructura argumentativa de la Sentencia T-314/14**

<b>Aspecto\Actor</b>	<b>David</b>	<b>Ejército Nacional de Colombia</b>
Propósito	No contrariar sus convicciones religiosas y morales con el cumplimiento de la obligación de prestar servicio militar	Cumplir los preceptos legales (Ley 48 de 1993) que remiten a la obligación de prestar servicio militar.
Argumento	El derecho a la educación es un derecho constitucional. David está vinculado formalmente a la universidad, luego, la incorporación al servicio militar vulneraría su derecho a la educación.	David no está imposibilitado para promover acciones judiciales. Por lo tanto, su reclamación debió haber sido hecha de manera personal.
Contra - argumento	Los derechos a la libertad de conciencia y al ejercicio de cultos son constitucionales. David es miembro de una comunidad religiosa que le impide ejercer todo tipo de violencia y que le impide ejercer actividades con armas o técnicas de combate.	El Ejército desconoce la presunta exención de Ley de objetor de conciencia que supuestamente favorece la reclamación de David. La situación fáctica no se puede tomar como una situación comprobada ni real, pues no existen pruebas de que David tenga una condición especial en la comunidad religiosa. Esto ocurre con el 95% de los militares, que pertenecen a comunidades religiosas, que por solo pertenecer a ellas no prueban su imposibilidad de prestar el servicio militar.

El cuadro muestra que, en principio, hay solo dos partes enfrentadas en una disputa en la que se destacan argumentos que remiten, por un lado, a ciertos derechos exigidos y, por otro, al cumplimiento de una obligación. Se trata de argumentos con fundamento en la ley. Desde este punto de vista lo que interesa es que los argumentos se mantienen en los planos político y jurídico. Es decir, estos argumentos aducen razones que se desprenden de la ley escrita.

Desde el punto de vista de la exigencia de David, los argumentos buscan mostrar que su situación se ajusta al conjunto de derechos que la ley ampara. En este sentido, se puede sostener que hay una

pretensión de corrección entre la situación en la que él se encuentra —ser requerido por las fuerzas militares— y lo que pretende el derecho. Por su parte, los argumentos que invoca el Ejército proceden, en primer lugar, de una perspectiva correctiva en relación con la ley. En este sentido se alega que la reclamación debió haberse hecho directamente y no a través de un representante. Sin embargo, en su contra-argumentación, la institución militar salta a un plano que trasciende lo procedimental. Con ello, dicha argumentación procede no sólo en sentido jurídico, sino también en un sentido epistémico. Según los representantes del Ejército en el conflicto, como vimos: “la situación fáctica no se puede tomar como circunstancias comprobadas y reales”

La presencia de un tercer actor de carácter jurídico que dirima el conflicto de intereses entre las dos partes es una muestra de que los argumentos ofrecidos por cada una, no tienen el reconocimiento suficiente por parte de la otra. La incursión de este tercer actor, complejiza la situación, pues está investido de autoridad. Sin embargo, a la hora de definir en qué forma las partes tienen razón jurídicamente, dicha tercera parte no queda marginada de un análisis que puede contener visos epistémicos en sus sentencias.

El Tribunal que en una primera instancia llevó a cabo la revisión de la tutela interpuesta por la madre de David declaró que dicha acción era improcedente; argumentó que el demandante hizo un reclamo a favor de dos derechos distintos: el derecho a la educación y el derecho a la libertad de conciencia y cultos. Dichos derechos fueron reclamados con dos acciones distintas y, sin embargo, sobre la base de una misma pretensión: la exoneración del servicio militar (Sentencia T - 314/14, 2014). En esta instancia el tribunal juzgó procedimentalmente y con base en la aplicación correcta de las normas. Ante un tribunal de segunda instancia, David reclamó que se fallara el fondo del asunto. En respuesta

a esta reclamación el juez negó el amparo de los derechos reclamados por David, pues consideraba que el hecho de haber invocado dos derechos distintos en diferentes acciones y con la misma intención, delataba un propósito evasivo por parte del demandante: “lo que realmente se pretendía era evadir la prestación del servicio militar obligatorio.” (Sentencia T - 314/14, 2014, par. 3.3). En esta segunda instancia se sostuvo que los hechos mostraban que lo que en realidad ocurría era que David pretendía evadir una obligación. Como se puede ver, el argumento del tribunal, en esta segunda etapa, trasciende al puro procedimiento y niega fundamento a la reclamación sobre la base de una creencia derivada; es decir, sobre la creencia en que David pretendía no cumplir con una obligación. Dado lo anterior, el juez, en esta segunda instancia, devela lo que, según él, realmente está ocurriendo y con ello, niega las pretensiones de la parte demandante.

Como se puede colegir por la presentación del caso, el conflicto no se detiene en esta instancia y la demanda logra su curso hasta el tribunal Supremo Constitucional. Este tribunal examina la posibilidad de la corrección ya no solo de los hechos en relación con la ley escrita, sino en relación con los argumentos y las interpretaciones tanto procedimentales, como de fondo. En primer lugar, la Corte Constitucional reconoce a la madre de David como su representante, lo cual en las instancias anteriores se había objetado. En segundo lugar, la Corte niega que exista temeridad por parte de los demandantes al haber presentado dos reclamaciones distintas. Según la Corte, si bien se trata del mismo actor y de la misma accionada, la misma entidad a la cual se le está reclamando el derecho, no se trata de la misma pretensión. Como hemos visto, en un primer lugar se invocó el derecho a la educación y en un segundo lugar se invocó la libertad de conciencia y de cultos. Desde el punto de vista de la Corte, lo anterior no es suficiente para configurar mala fe. En tercer lugar, para proceder con el análisis del caso, la Corte definió que el objeto de la acción aún no había sido superado, pues,

en el momento en que se instauró la acción de tutela a su favor, David no había definido su situación militar. Cuando él, más tarde, no se presentó al juramento de bandera en el batallón, se le inició una investigación por desertión.

Para sostener su fallo, la Corte citó la jurisprudencia relacionada con las condiciones que el objetor de conciencia debe reunir para que se le exonere de la obligación de prestar servicio militar:

En la Sentencia T-018 de 2012 se aplicaron las pautas fijadas en la pluricitada Sentencia C-728 de 2009 para que una persona con base en sus convicciones religiosas se exonerara del servicio militar obligatorio. En dicha oportunidad la Corte señaló: El amparo constitucional a través de la acción de tutela de las convicciones y creencias, bien sean de carácter religioso, ético, moral o filosófico, que impidan prestar el servicio militar obligatorio mediante la figura de la objeción de conciencia deben cumplir con los siguientes requisitos: i) tienen que definir y condicionar la conducta del objetor mediante manifestaciones externas y comprobables de su comportamiento; igualmente, deben ser ii) profundas; iii) fijas; y iv) sinceras.

Bajo estos supuestos el objetor de conciencia al servicio militar obligatorio es aquella persona cuyas convicciones religiosas, filosóficas, éticas, morales más profundas entran en conflicto con la obligación de formar parte de un cuerpo regido por la disciplina militar que se caracteriza por el uso de la fuerza. Este derecho a objetar emana de la dignidad de la persona y en tal sentido es, ante todo, un derecho fundamental reconocido tanto en la Constitución, como en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, norma que se incorpora al

ordenamiento interno por vía remisorio del bloque de constitucionalidad (Sentencia T - 314/14, 2014).

Si se tiene en cuenta el resultado de la deliberación del tribunal, es claro que los jueces tienen presente el conflicto entre conciencia y obligación que el caso les presenta; es decir, del conflicto entre derecho, moral y deber jurídico. Teniendo esto en cuenta, el tribunal se refiere al caso como una colisión que debe resolverse en favor del demandante. En términos generales, una persona no puede ser obligada a realizar acciones contrarias a sus convicciones más profundas. En la sentencia se cita también la sentencia T-430 de 2013, según la cual “la conciencia requiere que el Estado, la sociedad y las instituciones en general, den el espacio que todo ser humano necesita para poder reflexionar, atender su conciencia y actuar según ella.” (Sentencia T - 314/14, 2014). La referencia de la sentencia de la Corte al derecho internacional remite, por su parte, a la resolución 1995/83 de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, según la cual la objeción de conciencia en relación con la prestación del servicio militar se entiende como:

el derecho de toda persona a tener objeciones de conciencia al servicio militar como ejercicio legítimo del derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión enunciado en el artículo 18 de la DUDH y en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

La descripción llevada a cabo hasta acá muestra con claridad cómo entre los miembros de la Corte que deliberó sobre el caso de David existía una convicción clara, según la cual las creencias de los ciudadanos deben ser respetadas y, por lo tanto, deben ser traducidas a un derecho exigible y

garantizable. Sin embargo, en la parte resolutoria de la sentencia se evidencia lo siguiente: a pesar de que el ordenamiento jurídico colombiano contempla la protección de las libertades de pensamiento y de cultos —y con ello el derecho a la objeción de conciencia—, los mecanismos para garantizar este derecho son, según la propia Corte, aún muy incipientes:

la jurisprudencia constitucional ha insistido en que el desconocimiento generalizado de las reglas aplicables en materia de objeción de conciencia al servicio militar obligatorio, por parte de las autoridades encargadas de adelantar los procesos de reclutamiento, representa una amenaza constante a los derechos de libertad de conciencia y libertad de religión y cultos, de aquellas personas cuyas creencias se ven gravemente afectadas por el cumplimiento de dicho deber constitucional (Sentencia T - 314/14, 2014).

En mi opinión, sin embargo, aquello que está en el centro del caso no es tanto el desconocimiento al que se refiere la Corte en la cita. La raíz del caso, según creo es, por una parte; el choque entre derecho y obligación y, por otra, la distancia entre los argumentos que cada parte reclama para defender su postura. El papel que la Corte desempeña en la última instancia de este caso no parece ayudar a resolver lo que se plantea en ambos aspectos de la raíz del caso.

La función de la Corte Constitucional según ella misma, es:

verificar si las convicciones y/o creencias de Jhonatan David Vargas Becerra como objetor de conciencia frente al servicio militar obligatorio, cumplen con los requisitos trazados por la jurisprudencia de esta Corporación, esto es si: i) definen y condicionan su conducta mediante

manifestaciones externas y comprobables de su comportamiento; ii) son profundas; iii) son fijas; y iv) son sinceras (Sentencia T - 314/14, 2014).

Desde mi punto de vista, la función de verificar que se atribuye la Corte daría lugar a diversas interpretaciones. La interpretación preferida por la Corte gira en torno a una verificación de orden jurídico. Este tipo de verificación, como se sabe, se da por sentado en el ámbito del derecho. Sin embargo, creo que lo que está en juego en el trasfondo no se reduce a verdades jurídicas; es decir que detrás de cada uno de los argumentos esgrimidos por las partes, la Corte no buscó solamente identificar validez o justificación; los argumentos apelan a un alto componente de demostración y verificación de la verdad en sentido epistémico.

Volveré sobre esto más adelante. Por ahora, basta con afirmar que cuando la jurisprudencia de la Corte hace un llamado al hecho de que las convicciones y/o creencias del demandante deben condicionar y definir su conducta mediante manifestaciones externas y comprobables, al mismo tiempo que deben ser profundas, fijas y sinceras, aparentemente se sitúa a sí misma en un ámbito político que no presupone ningún juicio sobre si esas convicciones son o no son verdaderas. Lo que se busca, según los magistrados, es que los argumentos de la parte accionante tengan validez jurídica y correspondan con la realidad, además de presentar coherencia con los requisitos que la ley exige para considerarlos válidos. A pesar de esto, los magistrados han abierto un camino hacia un proceso de verificación estipulado con base en una serie de requisitos previamente establecidos. Lo anterior incluye un instrumental de verificación que se basa fundamentalmente en la evidencia y en la demostración a través de pruebas empíricas. Este instrumental, como se puede apreciar, deriva de las categorías epistemológicas propias de la ciencia occidental moderna.



Desde el punto de vista de la sala Constitucional, David pertenece a una comunidad religiosa y él profesa su religión de manera constante desde los ocho años de edad. Esta comunidad religiosa está aferrada a las ideas de la no violencia y de la oposición al porte de armas. Como vimos, los representantes del Ejército Nacional argumentaron que lo aducido por David no se puede tomar como circunstancias comprobadas y reales. Según ellos, la certificación que David adjuntó solo probaba que hacía parte de una comunidad religiosa, pero no mostraba que él tuviese una calidad especial que justificara el hecho de no poder cumplir con una obligación constitucional. La situación de David, alegan los representantes del Ejército, era común a la de mayoría de los ciudadanos. En la declaración juramentada que David hizo en su momento sobre sus convicciones, se destaca que la principal razón de su disposición no violenta es “la sentencia paulina que registra la carta a los romanos capítulo 12 verso 18 y que dice: ‘hasta donde dependa de ustedes, hagan cuanto puedan por vivir en paz con todos’. La enseñanza recibida en la iglesia cuadrangular central [sic] mis convicciones de no violencia y no al uso de las armas, bajo ninguna circunstancia.” (Sentencia T - 314/14, 2014). A esta razón no hubo una respuesta directa por parte del ejército. Más bien el Ejército respondió por la vía indirecta: que David no participara de manera directa en la manipulación de armas y que se ocupara solamente de actividades de apoyo al Ejército.

La objeción de conciencia, según el fallo de la Corte, está vinculada con las convicciones religiosas cristianas, dentro de las cuales la no violencia se cuenta como un aspecto fundamental. Aun cuando no en todos los casos hay una incompatibilidad entre las creencias y la obligación a prestar servicio militar, el tribunal argumentó que en el caso particular de David él está impedido para participar en el servicio militar o en actividades conexas a este. En igual sentido, la Corte juzgó que las

convicciones de David eran profundas, en la medida que desde la niñez infundieron su pensar, accionar y en definitiva su conciencia. La Corte añadió que las convicciones de David eran, además, fijas, pues él participaba activamente de las actividades religiosas. Una prueba de ello es que él se preparaba para ser pastor de su comunidad. De lo anterior la Corte dedujo que había sinceridad en las creencias de David: estas no surgieron accidentalmente y con fines de negarse a prestar el servicio militar. En síntesis, la Corte concluyó lo siguiente:

las convicciones religiosas manifestadas por el accionante para declararse objetor de conciencia frente a la prestación del servicio militar obligatorio, cumplen con las pautas fijadas por la jurisprudencia constitucional para relevarlo del cumplimiento de ese deber legal, esto es, como ya se dijo, que son convicciones manifestadas externamente y que condicionan su conducta de manera profunda, fija y sincera (Sentencia T - 314/14, 2014).

Con estas motivaciones, el derecho de David de actuar de acuerdo con sus convicciones y con su conciencia fue protegido. Además de esto, la Corte sentó un precedente para que el Ejército Nacional no desconozca los derechos fundamentales en otras situaciones comparables a la de David.

Interesa en esta descripción del caso que en Colombia la jurisprudencia sobre la objeción de conciencia define algunos requisitos que son de especial interés para los fines de este trabajo. En este sentido, la sentencia C-728 de 2009 precisa las condiciones en que debe estar el objetor de conciencia para ser reconocido como tal.

**Tabla No. 2. Convicciones y creencias del objetor de conciencia**

Definen y condicionan	Acción (No solo en fuero interno)
Demostrables	Manifestación externa
Probadas	Condicionamiento de la acción por la conciencia
Profundas	No superficiales. Efecto integral en la vida. (No recientes)
Fijas	No fácilmente modificables
Sinceras	Son honestas, no son falsas, acomodaticias o estratégicas.

Fuente: Elaboración propia con base en (Sentencia C-728/09, 2009)

Estos requisitos derivan de las convicciones y de las creencias de una persona. Ellos constituyen, además, el marco de las mismas. Es decir, ellos convienen en aquello que el objetor de conciencia debe demostrar y probar. Los requisitos son la forma como las creencias se manifiestan. Sin embargo, la verdad acerca de si ellas se profesan se sustenta en la expresión de la convicción por parte del creyente de que esas creencias son verdaderas. Esto significa que no tiene sentido que alguien aduzca argumentos sobre creencias e ideas que considera no verdaderas, excepto cuando quiere engañar y manipular; más aun cuando éstas condicionan su acción.

La estructura de las acciones del objetor de conciencia y el accionar del derecho exigen una conexión con la verdad, ya sea en términos de demostración de los hechos o en términos del valor de verdad de las creencias que profesan los individuos en una sociedad democrática. Por esta razón abordar, con ocasión del caso presentado, la discusión sobre la verdad no carece de pertinencia y utilidad. Teniendo en cuenta este contexto quisiera analizar la afirmación de Richard Rorty según la cual “el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática” (Rorty, 2007, pág. 13). Desde mi punto de vista, el tema de la verdad, sí puede ser heurísticamente relevante para la construcción y estabilidad de una sociedad democrática justa, pluralista y tolerante.

### **3. El papel de la verdad en las discusiones políticas**

La justificación para sostener que la discusión sobre la verdad puede contribuir de manera importante en la política es la siguiente: una situación como la de la objeción de conciencia, (como una expresión de la voluntad política y de las convicciones filosóficas, morales y religiosas de un agente contra el que se impone un ordenamiento jurídico que se considera justo y democrático), es aquella en la cual el agente experimenta una inconsistencia entre lo que cree como verdad y lo que el Estado le exige, apelando, por su parte, a razones. Estas razones son, en esencia, también creencias sobre qué puede ser aceptado y qué puede ser validado. Por lo tanto, el ejercicio de la objeción de conciencia inaugura un conflicto entre verdades privadas y una concepción pública de las obligaciones.

En estas condiciones la verdad tanto del objetor de conciencia, como la que subyace al ordenamiento jurídico es determinante para que el derecho de libertad de pensamiento pueda ser ejercido plenamente. No es mi propósito contrastar las teorías o explicaciones que los filósofos políticos han construido para evidenciar la separación entre la teoría y práctica. Tampoco me concentro en ofrecer argumentos con la finalidad de mostrar los límites teóricos de dichas teorías y explicaciones, aunque se puedan configurar. Por el contrario, lo que quisiera es destacar que, en las situaciones políticas concretas, como las que plantea la objeción de conciencia, la verdad juega un papel crucial en las argumentaciones y en las exigencias de las partes para resolver sus conflictos.

### 3.1. John Rawls y la idea de equilibrio reflexivo

En *Teoría de la justicia* (1971/1995) y en *Liberalismo político* (1995), John Rawls propone un modelo de justicia como equidad para las sociedades democráticas modernas. Estas sociedades, dice el autor, se caracterizan por encarnar una profunda división social en torno a las doctrinas comprensivas que sustentan las diferentes ideas del bien y las concepciones de justicia. El problema al que quiere responder Rawls en sus textos es el siguiente: ¿cómo es posible la estabilidad política en una sociedad caracterizada de esa manera? (Rawls, 1995, pág. 13). Para abordar este problema el autor sugiere una concepción política de la justicia, pública, no comprensiva. Esta concepción anuncia la posibilidad de construir un consenso entrecruzado de visiones de mundo. El concepto, así descrito, debería conducir a la construcción de unas instituciones políticas justas y estables a través del tiempo, que garanticen el derecho a un esquema de libertades básicas iguales para todos y compatibles con el de los demás (Rawls, 2002, pág. 244).

El entramado conceptual rawlseano presupone ciertas condiciones, sin las que la teoría no puede ser completa. Entre estas condiciones, está la idea de un equilibrio reflexivo que, si bien hace parte de la teoría como modelo, también es un recurso práctico que sirve para coordinar las acciones de los ciudadanos en la cotidianidad y en la justificación de los principios de justicia; sirve además como recurso para entender el sentido de aceptación de la administración de justicia. El equilibrio reflexivo, según Rawls, parte del presupuesto de que las personas se conciben a sí mismas y entre sí como libres e iguales. Ello las faculta para ejercer la razón tanto teórica, como práctica en sus juicios. Estos juicios son, como consecuencia de lo anterior, razonados. Las condiciones de libertad e igualdad hacen posible, también, que los ciudadanos tengan un sentido de la justicia y una idea del bien —la propia— con base en las cuales guían ellos sus decisiones públicas. Sobre esto dice Rawls lo siguiente:

Los juicios razonados son aquellos que se emiten en condiciones favorables al ejercicio de nuestras facultades de razón y de nuestro sentido de la justicia, es decir: en condiciones en las que parecemos tener la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer un juicio fundado; o al menos, en condiciones en las que no tenemos ningún interés aparente en no hacerlo así (Rawls, 2002, pág. 55).

Esta disposición teórico-práctica para juzgar es, según Rawls, indispensable en dos sentidos: en primer lugar, para alcanzar un consenso entrecruzado y, en segundo lugar, para vivir ordenada y justamente en una sociedad plural.

No solamente difieren nuestros juicios razonados de los de las otras personas, sino que a veces nuestros propios juicios entran en conflicto entre sí. [...]. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Cómo podemos hacer que nuestros propios juicios razonados sobre justicia política sean más consistentes entre sí y con los juicios razonados de los otros, sin imponernos a nosotros mismos una autoridad política externa? (Rawls, 2002, pág. 56).

La respuesta a esta pregunta es inmediata:

dado que tenemos una mente dividida y que nuestros juicios entran en conflicto con los de las otras personas, habrá momentos en que tengamos que revisar, suspender o retirar esos juicios, si es que queremos lograr el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política (Rawls, 2002, pág. 56).

La mente dividida, que da lugar al conflicto entre juicios, es una característica problemática cuando de interpretar la teoría de Rawls en términos prácticos se trata. Pensemos, por ejemplo, en las frecuentes situaciones que se producen, dado el ejercicio del derecho a la objeción de conciencia. Este es un derecho que todo ciudadano podría, en principio, llegar a ejercer en una sociedad liberal

democrática. Si bien el recurso a objetar es contemplado como una situación excepcional, lo problemático, desde mi perspectiva, es lo siguiente: la libertad de conciencia y de pensamiento, como un derecho, expone a las personas a una exigencia de justificación de las razones que tiene para no cumplir un deber con el Estado. Sin embargo, estas razones no siempre son consideradas válidas para el administrador de justicia. La propia estructura de la objeción es una muestra de que el equilibrio reflexivo se pone a prueba en cada uno de los casos en que esta se presenta. En estos casos están enfrentados, por una parte, un mandato del Estado y, por otra, una convicción religiosa, moral o filosófica. Allí donde hay una resolución favorable al ejercicio de la libertad de conciencia, el equilibrio no es requerido. Sin embargo, en los casos en los que ese derecho es invocado y es negado por parte de un administrador de justicia —y bajo el supuesto de que al invocarlo no se quiera evadir la responsabilidad con el Estado— el equilibrio reflexivo demandaría por parte del objetor un abandono o, al menos una suspensión parcial de sus principios y creencias morales, sean estas religiosas o filosóficas.

Los términos en que los altos tribunales resuelven los recursos de objeción de conciencia muestran que la estructura básica de las instituciones no consigue garantizar que en la sociedad pluralista el poder del Estado, la razón pública, coincida con la justificación que las personas hacen de sus convicciones y creencias. Y, como bien se sabe, de este tipo de coincidencia es, justamente, el sentido del equilibrio reflexivo. Sin embargo, dicho sentido es mucho más problemático cuando la justificación que hacen las personas para ser objetores es negada. Bajo estas condiciones el equilibrio deja de ser reflexivo: se impone la razón pública frente a la razón privada, incluso a pesar de lo razonados que puedan llegar a ser los juicios de los objetores y de lo razonables que puedan llegar a ser las doctrinas filosóficas y morales que los ciudadanos profesan y en las que creen. Los requisitos que la jurisprudencia exige para absolver a un ciudadano de una obligación

con el Estado son absolutos y obligan. Ellos no son, en últimas, el resultado de ejercicio libre por parte del ciudadano de su capacidad para hacer parte del equilibrio reflexivo.

A esta circunstancia se debe agregar que en el trasfondo de la objeción de conciencia está una disputa alrededor no solo de la justificación, sino también de la verdad. En este sentido, el conjunto de creencias y convicciones que las personas sostienen en las sociedades pluralistas no termina por tener un lugar apropiado en la forma como las instituciones políticas se han erigido, así ellas obedezcan a un consenso traslapado de doctrinas razonables, que como Rawls (1995, pág. 35) sostiene es una idea necesaria para la estabilidad de las sociedades democráticas modernas. Estas sociedades, dado que se caracterizan por un pluralismo en relación con las doctrinas comprensivas, filosóficas y morales que acogen sus asociados, contienen un fuerte componente de inconmensurabilidad. Sin embargo, según Rawls, en ellas también debería exigirse la razonabilidad como una condición para el consenso traslapado. Una vez más: esto último es justamente lo que demanda un acuerdo en términos políticos —mínimos— y no filosóficos, religiosos o morales —máximos—; un acuerdo que prescinda de una idea de verdad y del bien, como sustento para las instituciones políticas justas.

El consenso, entonces, desde el punto de vista de Rawls se logra cuando:

las partes están en una posición en donde se describen como representantes racionalmente autónomos de los ciudadanos en la sociedad. Como tales harán todo lo posible en favor de sus representados, sujetas a la posición original. Por ejemplo: las partes están situadas simétricamente unas respecto de las otras, y en ese sentido son iguales; y lo que he llamado 'el velo de ignorancia' significa que las partes no saben cuál es la posición social ni la concepción del bien (sus particulares metas y apegos), ni cuáles son las aptitudes o



habilidades realizadas y propensiones psicológicas, y no saben muchas otras cosas acerca de las personas a las cuáles representan. (Rawls, 1995, pág. 283)

Sin embargo, las dificultades emergen cuando la concepción del Estado llega a afectar no tanto al consenso básico y sobre el cual no hay discusión, sino más bien, cuando choca con las creencias morales, filosóficas o religiosas de las personas. En este punto el equilibrio reflexivo ya no cumple función alguna y se tiene que entrar en una disputa para demostrar y justificar que una convicción religiosa, filosófica o moral tiene todo el peso para ser considerada válida y servir de base para objetar, por ejemplo, por razones de conciencia, un mandato que la ley exige y que el ciudadano no puede cumplir. Considero que el derecho a la libertad de conciencia, el derecho al libre pensamiento y el recurso que la Ley permite de objeción de conciencia, ilustran justamente la dificultad así descrita que puede dejarse ver en la propuesta de Rawls.

Por otro lado, como requisito para una sociedad bien ordenada Rawls parte del hecho de que las sociedades modernas deberían caracterizarse por un pluralismo de doctrinas razonables. Rawls admite que dichas doctrinas suelen diferir entre sí considerablemente. Sin embargo, considera que, dado la condición de razonabilidad, un consenso entre ellas sería viable; es decir, el tipo de consenso requerido para la estabilidad. El punto de interés para nuestro análisis deriva de la idea de la razonabilidad que, en tanto tal, debe caracterizar a las doctrinas profesadas por los ciudadanos en las que creen y a las acciones determinadas por ellas. Lo razonable para Rawls se expresa de la siguiente manera:

Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo.

Consideran que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y, por tanto, sean justificables para ellos; y están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas (Rawls, 1995, pág. 67).

El segundo aspecto de lo definido como razonable nos lleva a ver que la disposición de los ciudadanos en los momentos en que las diferencias son identificadas, debe ser la de debatir con argumentos, ofreciendo justificaciones que, se presume, sean consistentes con las doctrinas que profesan. En este sentido, cuando Rawls dirige sus reflexiones sobre las cargas del juicio a las que todos los ciudadanos en una sociedad pluralista nos debemos someter — estar dispuestos a ofrecer ciertas razones compartidas para justificar nuestros juicios y aceptar las consecuencias de la razón pública que ello tenga—, presupone un entramado de fuentes de diferencias que hacen de lo razonable un atributo necesario en su planteamiento. Esto deja entrever que Rawls incluye en su propuesta aspectos compartidos sobre la verdad y las creencias.

Como se sabe, en una sociedad pluralista con visiones comprensivas, quienes sostienen esas visiones las sostienen como verdaderas y, por lo tanto, las consideran como justificables por verdaderas. Sin embargo, como lo afirma Rawls, no es posible allegar un acuerdo sobre la base de la verdad de cada una de esas visiones de mundo. De entrada, ninguna de esas verdades puede competir con las demás en términos de “la más verdadera”; ninguna puede atribuirse el derecho de imponerse sobre las demás. Es en esto en lo que radica el valor de la tolerancia, según Rawls (1995, pág. 75). A lo sumo con la fuerza argumentativa se lograrán establecer algunas diferencias que terminen por conceder peso de verdad a unas más que a otras. Sin embargo, como lo veo, no es el uso del poder el que dirima tales cuestiones. La fuerza de los argumentos sobre lo que es o

no verdadero, no solo radica en su la estructura lógica y en su coherencia. Ella radica también en las evidencias. Y estas remiten a la correspondencia con el mundo.

Es verdad que la persuasión a través del poder discursivo puede llegar a ser determinante en las convicciones de las personas en situaciones prácticas concretas. Sin embargo, en la situación hipotética que Rawls propone, las partes están en una posición originaria que implica condiciones de equidad y que les obliga a abstraer y se abstraen las relaciones de poder que podrían jugar como persuasoras. Teniendo esto en cuenta, la solución ante el entramado de diferencias doctrinales, es el acuerdo básico que propone Rawls. Sin embargo, cuando, una vez que cae el velo de la ignorancia aparecen situaciones como la objeción de conciencia, hay una distancia en los juicios del órgano militar respaldado por la Ley y los del ciudadano que la objeta, parece ser que el peso de la verdad cobra importancia. No resulta tan fácil, entonces, llevar a cabo un ejercicio de equilibrio entre los propios juicios y los juicios institucionales, aun cuando estos últimos expresen el acuerdo básico al que ya se ha llegado en la sociedad.

La circunstancia de la objeción de conciencia es útil para entender en qué medida, a pesar de pretenderse un acuerdo en términos políticos, los principios de justicia y los juicios que de ellos se derivan, no son tan básicos como quiere hacernos creer Rawls. Ellos involucran valores y criterios de verdad particulares que se deben compartir. A propósito, el propio Rawls sostiene lo siguiente:

Reconocimiento público se refiere a las creencias generales, a la luz de las cuales pueden aceptarse los mismos primeros principios de la justicia; esto es, las creencias generales, acerca de la naturaleza humana y acerca de la manera en que funcionan generalmente las instituciones políticas y sociales y, por supuesto, todas las creencias que se relacionen con

la justicia política. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada concuerdan por lo general con estas creencias, ya que posiblemente las respalden (como sucede en el primer nivel) métodos públicamente compartidos de investigación y razonamiento [...] supongo que estos métodos son bien conocidos y apegados al sentido común, y que incluyen los procedimientos y las conclusiones de la ciencia y del pensamiento social, cuando éstos están bien establecidos y no suscitan controversias. Son precisamente estas creencias generales, que reflejan los puntos de vista prevalecientes en una sociedad bien ordenada, las que nosotros —es decir, usted y yo, quienes estamos fijando el concepto de justicia como imparcialidad— adscribimos a las partes en la posición original (1995, págs. 81-82).

El presupuesto de que haya unas creencias generales compartidas no es problemático en sí mismo. Lo que si resulta de interés es que dentro de estas creencias generales se contemplen los métodos de investigación y razonamiento apegados al sentido común. También se incluyen los procedimientos y las conclusiones de la ciencia y el pensamiento social, cuando no suscitan controversias. Afirmar esto como requisito para llegar a un acuerdo equivale a pensar que los criterios y los conceptos de verdad que la ciencia occidental moderna ha venido sosteniendo tradicionalmente deben ser compartidos. Se supone, así, que muchas de las conclusiones de la ciencia no son controvertidas. Sin embargo, ellas se sostienen y se justifican sobre los presupuestos de una determinada forma de entender el conocimiento, la verdad, la verificación, la evidencia lógica y empírica, es decir desde una episteme.

Si es esta la circunstancia, con el reconocimiento público de tales presupuestos del conocimiento frente a quienes se presumen diferentes, la relevancia de la verdad tanto para los ciudadanos -que

pueden distanciarse de la Ley en sus juicios, por ejemplo, en la objeción de conciencia- como para la administración de justicia emanada de las instituciones, cuando de reconocer derechos se trata, son absolutamente indispensables. Esto haría pensar que la visión de la justicia, desde un punto de vista político, no excluye la verdad y que, por el contrario, la visión de la justicia requiere también un acuerdo sobre la verdad.

Del mismo modo, es importante reconocer que según Rawls, las creencias particulares no tienen que ser compartidas. Se comparten las verdades de carácter general, se comparte que los juicios e interpretaciones tienen limitaciones. También sabemos que la evidencia científica y empírica puede resultar conflictiva. En resumen, hay acuerdo en lo que hace a un juicio razonable y lo que puede probar la verdad del mismo. Sin embargo, lo que Rawls (1995, Conferencia II, § 2) identifica como las cargas del juicio es lo que constituye la fuente del desacuerdo no solo teórico, sino político. En este sentido, como bien lo afirma el autor “las personas razonables se dan cuenta de que las cargas del juicio de valor establecen límites a lo que puede ser justificado razonablemente para los demás, y así es que suscriben alguna forma de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento.” (1995, pág. 78). Entonces la libertad de pensamiento y de conciencia se manifiestan por las diferencias que suscitan las cargas del juicio; aquellas que coinciden con las limitaciones para llegar a un acuerdo total sobre la verdad y a una coincidencia total en los juicios. Esto según Rawls, no excluye la posibilidad de que partamos de un acuerdo general sobre la verdad, sobre esos presupuestos de la ciencia occidental y del sentido común; y si esto es así, los caminos para llegar a un acuerdo de mayor alcance están abiertos y tienen una base sólida que lo hace posible.

Si bien el razonamiento sobre el reconocimiento público es un requisito para la hipotética y no histórica posición original, el vínculo que establecemos con la objeción de conciencia, igual, puede hacerse en sentido teórico en ese momento originario. La circunstancia de la objeción de conciencia la interpreto como una no coincidencia entre los juicios que se derivan de los principios de justicia -y sus consecuencias para la vida del ciudadano- y los juicios que se derivan de las doctrinas comprensivas que fueron puestos entre paréntesis en la posición original. Esta no coincidencia quedará entre paréntesis desde el momento en el cual no cabe la objeción. Sin embargo, ella emerge cuando se busca aplicar la Ley. La no coincidencia será fácilmente resuelta a favor del objetante porque la base compartida de reconocimiento público no genera conflicto alguno. Si ocurre lo contrario, se asumirá que el fondo del conflicto son las posturas no razonables de los ciudadanos que, por lo demás, no han sido consideradas en el acuerdo originario o, lo que es lo mismo, que esas posturas son defendidas por minorías que están al margen del pensamiento prevaleciente de la sociedad.

Para Rawls la presencia de la verdad en la política es un asunto de relevancia relativa, aunque resulta siendo más importante de lo que él mismo reconoce. La concepción política de la justicia a la que él apela es aceptada por los ciudadanos sobre la base de que no depende de una visión particular de mundo; ella, antes bien, es la base de justificación pública y de razón pública que viabiliza un buen ordenamiento social. (2002, pág. 20). En este sentido, las verdades que sustentan a toda doctrina comprensiva quedan por fuera de discusión en torno a un acuerdo, porque debido al reconocimiento de las cargas o sesgos de los juicios, las discusiones sobre tales asuntos se tornan complejas e irresolubles en general. “Esto es así porque, aunque las personas pueden reconocer lo razonable de las doctrinas comprensivas de alguien más, no pueden reconocerlas como verdaderas,

y no existe una base pública para distinguir las doctrinas verdaderas de las falsas” (Rawls, 1995, pág. 133). Rawls trata de reducir dicha base pública a sus justas proporciones con el propósito de hacer viable un consenso. En su favor es posible decir que la objeción de conciencia solo ocurre cuando las verdades particulares entran en conflicto entre sí y con respecto a las verdades generales admitidas así por todos; es decir que la objeción de conciencia es un conflicto que se retiene en favor de un consenso político, pero que potencialmente está configurado y se manifestará en determinadas circunstancias.

Dado este conflicto, su solución se gesta en las creencias generales ya compartidas en la posición original y tenidas por verdaderas, las mismas que han hecho posible el acuerdo. Sin embargo, lo anterior solamente reitera el conflicto y no lo resuelve, porque la base del mismo no son las creencias generales. La solución al conflicto se desplaza entonces al ámbito de las verdades particulares, pero la única forma de abordarlo es teniendo en cuenta las creencias generales compartidas y consideradas verdaderas. En este punto, se puede afirmar que el concepto y criterio de verdad que están implícitos en el acuerdo entrecruzado, anuncian el discurrir de la solución. Lo anterior da razones para aceptar que, el concepto de verdad y sus diversos criterios deben ser claramente definidos en la política. De ello depende de manera importante el que se ofrezcan soluciones políticas a las controversias políticas.

### **3.2. Una mirada rawlseana al caso**

El punto de partida para hacer un análisis del caso de la objeción de conciencia que se ha descrito es la idea de equilibrio reflexivo que presenta Rawls. He sostenido que este concepto es útil, además, como un recurso práctico para comprender la posibilidad de hacer coincidir, por una parte, los juicios individuales fundados en visiones comprensivas —verdades— y, por otra, los juicios

que derivan de las instituciones en las sociedades pluralistas modernas, fundados, éstos, a su vez, en una visión pública —política—, tanto de la vida cotidiana como de la administración de justicia.

Cuando un objetor de conciencia frente al servicio militar obligatorio, como David, aduce que no puede manipular armas porque pertenece a la Iglesia Cristiana Cuadrangular Central, está evidenciando una inconsistencia entre sus creencias — la sentencia paulina que afirma que “hasta donde dependa de ustedes, hagan cuanto puedan por vivir en paz con todos.”— y la obligación de prestar el servicio militar que el Estado colombiano le exige. Esta obligación se sustenta en la convicción pública del deber que tiene el Estado de proveer condiciones de seguridad y orden social adecuados. Este deber que tiene el Estado, se presume, le confiere la potestad de determinar quiénes de entre los ciudadanos tienen la responsabilidad de hacer cumplir ese deber; con lo cual se sigue el deber de los seleccionados a alistarse en el Ejército y aceptar la consecuente manipulación y uso de armas.

¿Por qué el equilibrio reflexivo en estas circunstancias no cumple función alguna? Desde mi perspectiva, no es posible que David lleve a cabo un proceso de equilibrio reflexivo. Para él hay una incompatibilidad y una inconsistencia de fondo entre sus creencias —que considera verdaderas— y los mandatos legales sobre el servicio militar. Si se tiene en cuenta lo anterior, es posible afirmar que los juicios que profiere David para rechazar el servicio militar, no son compatibles y no se ajustan a los principios de justicia de los que se deriva la obligación de prestar el servicio militar. Es decir que el derecho de objeción de conciencia en condiciones de libertad y equidad para todos, se muestra como la solución a la incompatibilidad de los juicios privados frente a los juicios públicos.



Se puede sugerir que cuando David y su representante citan la sentencia paulina están expresando un mandato que consideran legítimo, aunque dicho mandato no tenga para él pretensiones de verdad, es decir que quiera que todos los públicos lo acepten como verdadero. Aun cuando este argumento sea plausible, lo que está en juego no es la verdad de sus creencias. Lo que está en juego es la firmeza de las creencias que profesa David. Es decir, David no está dispuesto a ceder en favor de aquello a lo que lo obliga la ley porque está convencido de sus creencias. El hecho de que él esté convencido remite a lo que él puede considerar verdadero. La legitimidad del mandato radica en que tiene un soporte histórico, que el mandato fue profesado por un personaje histórico al que se le adjudica un espacio, un tiempo y unas circunstancias determinadas. Lo anterior configura una serie de hechos sobre los que se cree, ocurrieron de una determinada manera y no de otra. En este sentido, la verdad como correspondencia soporta las creencias de David y contribuye a que sean consideradas como legítimas e innegociables.

Lo mismo sucede con las creencias que soportan la obligación que se impone sobre David. Existe, detrás de toda norma legal, una justificación que la hace legítima y que remite a creencias sobre lo que es el hombre, lo que deben ser sus relaciones en la sociedad, lo que constituye ser partícipe de un Estado, etc. La consecuencia de lo anterior es que para David no es posible conseguir un equilibrio reflexivo. Esto ocurre, aun cuando el propio Rawls sostenga que “la lucha por lograr el equilibrio reflexivo continúa indefinidamente, en este caso como en cualquier otro.” (1995, pág. 107). Si lo anterior resulta plausible, entonces, la idea del equilibrio reflexivo sería inoperante para una resolución sobre un caso de objeción de conciencia.

En resumen, es posible afirmar que, si bien el equilibrio reflexivo es un instrumento de orden práctico para el entendimiento de un ordenamiento institucional en función de una vida privada, el procedimiento se torna a su vez imposible en una circunstancia de objeción de conciencia. Más aún es precisamente su imposibilidad la que da lugar a la objeción de conciencia. Lo anterior conduce a creer que la idea de un equilibrio reflexivo funciona solo dentro de un entramado de creencias, de por sí ya familiares y compatibles: una familia de verdades y creencias generales que trascienden al individuo y que son compartidas por una determinada tradición que funda el ordenamiento jurídico. Las creencias sobre la igualdad y la libertad que en apariencia son entendidas como políticas y no comprensivas, realmente no son más que otro entramado de creencias consideradas verdaderas sobre la base de su utilidad para el ordenamiento institucional social moderno.

El carácter de verdad de las creencias que sostienen las personas en la sociedad moderna es fundamental para la construcción de sus instituciones políticas. Por lo tanto, las instituciones son la expresión de dichas verdades. Lo que ocurre es que cuando se aduce que para configurar unas instituciones políticas justas y estables es necesario que la esfera pública se aparte de la esfera privada, lo que es al mismo tiempo una depuración de las verdades sobre las que se va a operar. No significa esto que Rawls proponga una eliminación de tales verdades o ciertos juicios sobre lo que es o no verdadero. El propio autor acepta que los criterios de la ciencia occidental moderna y del pensamiento social moderno son creencias que conducen a verdades generales aceptadas por todos, y que se deben compartir para el consenso entrecruzado entre las diferentes doctrinas. Es entendible que los consensos son producto de un ir y venir de argumentaciones. En este ir y venir habrá despojos y adendas. Pero esto ocurre justamente sólo en contextos en los que las personas

participan de una familia de convicciones que hacen posible ajustar los juicios y las creencias; con lo cual, ellas nunca alcanzarán a ser puestas en peligro, si fueran totalmente negadas.

Desde una perspectiva menos abstracta, cuando el Estado, a través de la Ley, exige al objetor de conciencia, y en especial, cuando los jueces evalúan las razones del objetor, él expresa unos derroteros y requisitos que se soportan en creencias con un fuerte componente de verdad. El hecho de que el componente de verdad que dichos derroteros comporta no sea visible, no significa que no esté presente. Esto es claro en el modo como, en el caso de David, el Ejército Nacional esgrime que “la situación fáctica no se puede tomar como una situación comprobada ni real, pues no existen pruebas de que David tenga una condición especial en la comunidad religiosa. Esto ocurre con el 95% de los militares, que pertenecen a comunidades religiosas, que por solo pertenecer a ellas no prueban su imposibilidad de prestar el servicio militar” (Sentencia T - 314/14, 2014). El argumento del Ejército está fundamentado sobre una idea de correspondencia entre lo que alega David y lo que los hechos reflejan. De ahí la negativa a reconocer como reales y comprobables sus razones.

Por su parte, los jueces de la Corte Constitucional también fundamentaron en este caso su interpretación sobre la base de lo que la jurisprudencia ya ha definido. En este sentido, sostienen que las creencias de David cumplieran los requisitos que: “i) definen y condicionan su conducta mediante manifestaciones externas y comprobables de su comportamiento; ii) son profundas; iii) son fijas; y iv) son sinceras.” (Sentencia T - 314/14, 2014). La Corte así, verificó que los requisitos sí estuvieron presentes y sí se cumplieron. En esta instancia no hubo una reducción a lo netamente jurídico. La corte remitió la situación de David a una verificación de carácter empírico: según ella era necesario que hubiera una correspondencia entre las razones aducidas y lo que se puede

observar y evidenciar en el comportamiento de David. Se pretendía jurídicamente que las razones de David pudieran ser consideradas verdaderas en el sentido en que ellas deberían ser ser fijas, sinceras, condicionantes de la conducta y demostrables. Es importante advertir que, según la Corte, lo que estuvo en juego en la objeción de conciencia no fue la verdad de las creencias de David, sino la verdad y autenticidad de sus argumentaciones derivadas de la relación entre sus creencias y la forma de vida que lleva, que lo inducen a objetar. Es claro que no se juzgó sobre la verdad de las creencias de David, pero sí se presupuso una idea de lo que es o no verdadero, demostrable y evidente, es decir: la correspondencia con lo que es el caso.

Aparentemente el Estado moderno se configura sobre referentes políticos. Sin embargo, él no está completamente al margen de criterios sobre la verdad. Unas instituciones políticas no comprensivas descartan verdades, pero no criterios de definición de lo que es o no verdadero. A esto corresponden los niveles de reconocimiento público sobre el que habla Rawls (1995, Conferencia II, §4), como una consecuencia de la concepción política de la justicia. De este modo parece que sí hay una relevancia de las discusiones sobre la verdad para la política. Dicha relevancia es la que provee herramientas de juzgamiento de las reglas políticas; ella constituye un aporte importante para la estabilidad de las instituciones. Si esto no fuera así, ¿qué se podría decir en el caso de que los criterios que definen la verdad de las argumentaciones de David no fuesen los de correspondencia, sino los de efectividad práctica o de coherencia solamente? En tales casos el desenvolvimiento político general, y la reclamación de derechos particulares en especial, no serían los mismos. Esto se debe a que la aceptación de la objeción de conciencia por parte de los jueces no tendría posibilidad de ser falsa: las creencias religiosas pueden, en su mayoría, ser coherentes y tener funcionalidad y efectividad para quienes las profesan, aun cuando no haya una

correspondencia entre ellas y el mundo y aun cuando no se consideren verdaderas para condicionar la acción. Así las cosas, la cercanía que Richard Rorty plantea con Rawls no lo es tanto. En lo que sigue intento evaluar el sentido de esa supuesta cercanía.

### **3.3. Richard Rorty y la inutilidad de la verdad para la democracia**

En las sociedades democráticas pluralistas, sostiene Richard Rorty (2007), es posible una política sin presupuestos filosóficos. Esto significa que para la organización de la política social no se necesita de una fundamentación filosófica o religiosa de los principios en torno a los cuales conviene esa organización. Con Rawls, Rorty (1996, pág. 250) sostiene que es posible una sociedad democrática sin la legitimación filosófica o religiosa. La postura política y no filosófica que Rawls defiende, es para Rorty suficiente en el propósito de comprender que las discusiones sobre la verdad no son relevantes para la política democrática. La base de la postura de Rawls, radica en la posibilidad de una política que sea el producto de un consenso entrecruzado en una posición originaria, en donde todos los partícipes se someten a las condiciones impuestas por el velo de ignorancia que, por amor de la justicia, como vimos, sacrifica precisamente todo tipo de recurso a fundamentos filosóficos o religiosos.

Aun cuando la postura política rawlseana y su respaldo rortiano son plausibles, creo que en los casos excepcionales de objeción de conciencia la relevancia filosófica y religiosa vuelven a entrar en escena.

Cito a Rorty:

[en los asuntos que conciernen a] una democracia liberal no sólo se eximirá de imposición legal a las opiniones sobre estas cuestiones [el objeto de la existencia humana y el

significado de la vida], sino que se propondrá separar las discusiones de ese tipo de las centradas en la política social. Pero utilizará la fuerza contra la conciencia individual en tanto en cuanto ésta haga actuar a las personas de manera que pongan en peligro las instituciones democráticas. (1996, pág. 249)

Si se aplica lo dicho por Rorty en la cita al caso de la objeción de conciencia, el Estado debe constreñir las discusiones sobre verdad y, por lo tanto, constreñir la búsqueda de principios extrapolíticos como fundadores de la vida política. Es claro que una cosa es la fundamentación de los principios de la vida política y otra la fundamentación de los principios que rigen una vida individual privada. En este sentido tanto Rorty, como Rawls están, al parecer, en lo correcto. Para los dos las discusiones sobre la verdad son de competencia de la esfera privada. Sin embargo, cuando en la misma sociedad pluralista, y en casos de objeción de conciencia, se evidencia un choque entre lo que funda la vida privada y lo que fundamenta la vida política o pública, se configura el conflicto entre derecho y obligación. La fórmula se puede expresar como el conflicto entre una obligación pública y un derecho privado. El constreñimiento de la esfera privada por la esfera política se legitima en tanto que en las sociedades pluralistas se pretende estabilidad y no es posible estructurar la vida pública sobre una idea del bien o la verdad, pues las diferencias son profundas y las posibilidades de acuerdos sobre estos asuntos se tornan complejas e improcedentes. Sin embargo, cuando la relación es observada en la dirección inversa, es decir, desde la perspectiva del vínculo que se establece desde la esfera privada hacia la esfera pública, es posible que se dé lugar a una amenaza o peligro para las instituciones democráticas. El peligro se determina porque se pretende una imposición de una visión particular de la vida a toda la generalidad, ¿Cómo responde a esto el propio Rorty?

La respuesta de este autor supone una distancia con respecto a la aparente neutralidad que se suele alegar en la relación entre un estado liberal y la vida privada de los ciudadanos; es decir, una aparente neutralidad en relación con las verdades que sustentan dicha vida. Es en este sentido, con Rawls, Rorty argumenta en favor de la irrelevancia de la verdad para las cuestiones políticas en las democracias modernas. Pero, además de esto, sugiere que la idea de la búsqueda de verdad es una idea heredada en occidente del hecho de haber abandonado la comunidad en favor de la objetividad. Según Rorty, hay dos formas de encontrar sentido a la vida. Por un lado, dicho sentido es buscado en razón del vínculo a una comunidad real o imaginaria; por el otro, él se halla en la relación inmediata que establece el individuo con una realidad no humana (Rorty, 1996, págs. 39-41). Rorty sostiene, así, que estas dos formas de encontrar sentido a la vida permiten diferenciar objetividad de solidaridad y que quienes son realistas buscan fundamentar la solidaridad en la objetividad, recurriendo a un sentido de verdad como correspondencia. Los pragmatistas, como él mismo, por su parte, buscan reducir la objetividad a solidaridad, con lo cual no se requiere de una metafísica ni de una epistemología que pretenda correspondencia con la realidad. Lo que se requiere, más bien, es comprender la verdad como lo que nos es bueno hacer; es decir como la justificación de nuestras creencias en un determinado contexto: aquí y ahora. Esta forma de comprender la verdad supone que quien así la entiende, tiene siempre la precaución de que puede fallar en su justificación frente a públicos futuros o no contemplados (Rorty, 1996, pág. 42). De este modo Rorty propone sustituir verdad por justificación y sostener que la verdad le aporta poco a la política democrática.

El autor sostiene que “la filosofía y la política no están tan estrechamente unidas. Siempre habrá cabida para el desacuerdo filosófico entre personas que comparten la misma visión política y para puntos de vista políticos diametralmente opuestos entre los filósofos/as de la misma escuela.”

(Rorty, 1994/2012, pág. 563). Afirmar que las discusiones sobre la verdad tienen poco que aportar a la vida política es una cosa, pero afirmar que la filosofía y la política no están tan unidas como se puede llegar a pensar, es otra cosa muy distinta. Desde el punto de vista del liberalismo democrático la filosofía y la política toman distancia, pues las diferencias filosóficas dificultarían una organización apropiada para una sociedad plural. Sin embargo, el hecho de que Rorty sostenga esto no implica necesariamente que verdad y política queden igualmente sin vinculación, a menos que los asuntos de la verdad sean prerrogativa exclusiva de la filosofía. Lo anterior significa que, si bien las democracias modernas requieren, para ser posibles, de una separación de lo filosófico, lo religioso y lo moral en relación con lo político, también es cierto que la verdad en las convicciones y creencias de las personas sigue teniendo una relevancia fundamental en lo político. Ella constituye la base argumentativa de muchos ciudadanos para llevar a cabo la justificación de sus acciones políticas y para reclamar sus derechos. Por lo tanto, no creo que en una sociedad democrática resulte tan fácil desterrar a la verdad de la política, gracias a que los seres humanos —aquellos que acogen una posición pragmatista y los que acogen una postura no pragmatista— tienen todos, una pretensión de verdad, ya sea como precaución frente a públicos no conocidos —precautoria— o una pretensión con mayor alcance; es decir una con matiz relativista-contextualista y otra con matiz universalista.

El problema de la verdad, según Rorty, y como lo interpreto, no radica en el asunto o no de la correspondencia de una proposición con alguna suerte de ontología. El problema para él radica, más bien, en aquello que implican nuestras relaciones con eso a que llamamos “la verdad”; con el alcance que le damos a ella. Sin embargo, dudo que quien haga una justificación de orden político para un ordenamiento social no recurra a la verdad como correspondencia. Por el contrario, este recurso persiste, aún en el pragmatista. Es decir, que desde el pragmatismo se puede pensar que el



problema de la verdad es solo un asunto de cómo nos relacionamos con ella, de cómo usamos y para qué son nuestras creencias y el éxito que ellas nos reportan en la acción. Si bien esto es plausible, ello no quiere decir que la idea de correspondencia con la realidad desaparezca como recurso argumentativo tanto en el pragmatismo, como en la vida cotidiana. Habrá coincidencia entre lo que resulta efectivo y lo que se corresponde con la realidad. Esa conexión se debe dar en tanto la efectividad de la acción opera sobre lo que es el mundo.

El propósito de la postura rortiana es “el de reemplazar el dualismo entre estructura permanente y contenido transitorio de griegos y kantianos por la distinción entre el pasado y el futuro [...] sustituyendo así la certidumbre por la esperanza.” (Rorty, 1994/2012, pág. 572). En esta intención se asume que la verdad es una estructura permanente para un tiempo pasado y futuro y lo que se le opone a ella algo más transitorio. Cuando se trata de introducir el término “justificación” en lugar del término “verdad” para caracterizar las relaciones sociales, Rorty ubica la discusión en términos de lo que es justificable para públicos presentes y públicos futuros. La distinción entre justificación y verdad no está en la naturaleza de estas dos acepciones, sino en el alcance que pretenden. Por lo tanto, el problema con Rorty radica, no en el hecho de que confunda verdad con justificación, como él reconoce que los críticos del pragmatismo afirman (Rorty, 1994/2012, pág. 573). El problema, más bien, como yo lo veo, es que no hay una diferencia clara en la naturaleza de uno u otro de los conceptos. Con esto me refiero a que el uso de la realidad como recurso para justificar las creencias no difiere del uso de la realidad como recurso para sostener que una determinada creencia es verdadera. Dado que dicha creencia tiene su referente en la realidad, igual, el creer en ella como algo verdadero es lo que, en últimas, está en el fondo de la justificación.

No hay nada para decir sobre la verdad, no porque sea atemporal, mientras que la justificación es temporal, sino porque *el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual.*

Más específicamente, contrastamos lo verdadero con lo justificado para contrastar una audiencia actual, con sus requerimientos actuales de justificación, y una esperada audiencia futura [...] Dado que nadie conoce el futuro, que nadie sabe qué creencias permanecerán o no justificadas, no hay nada ahistórico que decir acerca del conocimiento o de la verdad.  
(Rorty, 1994/2012, pág. 582 y 584)

Este argumento no excluye la posibilidad de pensar en la verdad y en la relación que esta pueda tener con la realidad, sea esta relación representacional o no representacional, de correspondencia o de no correspondencia. El problema que se evidencia en la postura de Rorty es que, aun para hacer su crítica a los ontologismos, sigue creyendo en un sentido absolutista para el término “verdad”, porque la opone a la idea de justificación que se considera temporal. Cabe preguntarse entonces ¿en qué pensó el autor cuando afirmaba que la verdad tiene poco que aportar a la política democrática? Si se abandona el sentido absolutista de verdad, el autor realmente tendría poco que decir sobre la verdad, además de afirmar solamente que él mismo se considera un relativista en relación con los asuntos concernientes a la verdad.

Si lo que pretende Rorty es llamar la atención sobre la posibilidad de sustituir la esperanza en una estructura, en una verdad ahistórica —de la cual se pueda desprender un futuro previsible y deseable— por una esperanza de que es posible hacer de este mundo un mundo nuevo y mejor, no resulta suficientemente claro cómo hacemos para construir ese mundo mejor. Y mientras llegamos ese mundo y ese futuro, ¿cómo sorteamos el mundo y la realidad presentes? A mi manera

de ver, es en una respuesta a esta última pregunta en donde creo que es evidente la necesidad de seguir considerando la verdad en su relación con el mundo y la configuración de las creencias de los seres humanos para poder imaginar y buscar hacer de este mundo un mundo mejor. ¿No es este —el de un mundo mejor— acaso un asunto político?

Por otra parte, creo que en relación con la verdad es necesario decir mucho más de lo que dice Rorty: es decir, ella no necesariamente se reduce a la verdad como correspondencia con la realidad, cualquiera que sea la forma como esta realidad sea concebida. En relación con esto, cabe destacar que, con frecuencia, las creencias tienen una relación con la realidad de quien las sostiene. En estas situaciones dichas creencias, pueden ser calificadas por él como no atadas a una realidad más general o absoluta, objetiva, si se quiere. Por lo tanto, no resulta tan fácil proscribir para la vida política la relación que los miembros de una sociedad establecen entre las creencias y realidad. Tampoco parece legítimo negar para la vida política los argumentos coherentistas en relación con de la verdad, los semánticos o los consensualistas. El ejemplo de la objeción de conciencia que he propuesto ilustra, justamente, que este tipo de argumentos son recurrentes y necesarios para las discusiones políticas.

### **3.4. Rorty: su propuesta precautoria y la objeción de conciencia**

El reconocimiento que Richard Rorty hace de la verdad y su intención de cambiar el enfoque y la importancia que le damos a ella tanto en la filosofía, como en la vida práctica ha sido concebido como una motivación para hacer llevadera una vida normal, no esquizofrénica. Aun cuando resulta plausible reducir la relevancia de la verdad tanto para la ciencia, como para la vida cotidiana y política, esto no significa que debemos hacer omisión de ella.

La sugerencia de Rorty no es propiamente una sugerencia en el sentido de definir lo que es o no verdadero. Ella, más bien, está inscrita en la visión, según la cual la disposición que debemos tener en relación con la verdad debe ser precavida. Esto es así, dado que muchas verdades pueden no ser sostenibles o justificables para todo público (presente y futuro). Hay que reconocer, entonces, que la propuesta de Rorty se mueve en dos direcciones: la primera consiste en concebir a la verdad en un sentido absolutista, universalista e incondicional y la segunda consiste en proponer a la justificación como sustituto de la verdad.

Es necesario reiterar que la perspectiva de Rorty sobre la verdad se mueve en el plano de la relación que establecemos entre la verdad y la acción. No se trata de determinar qué es, en sí misma, la verdad y tampoco de asumir, como se hace tradicionalmente, que ella tiene un carácter incondicional. Aquí creo oportuno hacer claridad sobre el hecho de que se puede ser pragmatista en relación con el tema de la verdad, al margen de que se asuma una postura relativista con respecto a la misma. Quiere decir esto que la efectividad y éxito que reporten las creencias para las personas que las sostienen puede ser suficiente para que dichas creencias sean consideradas válidas sin recurrir a justificar el carácter inamovible de la verdad para el presente o para el futuro. En igual sentido, la creencia en que una proposición es verdadera —desde la perspectiva de la verdad como correspondencia— no equivale a que ella sirva como justificación presente o futura. El hecho de que una proposición sea verdadera equivale, más bien, a que la creencia contenida en ella se corresponda con los hechos. Para el caso de una perspectiva coherentista, una proposición es verdadera cuando ella es coherente con un conjunto de creencias consideradas verdaderas.

Sintetizo el argumento anterior de la siguiente manera:

**Desde mi punto de vista: *La justificación se centra en hacer uso de alguna teoría de la verdad con el fin de responder a públicos presentes o futuros; por tanto, la justificación no puede ser sustituta de la verdad.***

La justificación requiere de un concepto de verdad, ya sea en un sentido incondicional o en uno condicionado, ya sea fuerte o débil. Los de justificación y verdad no son conceptos que se puedan intercambiar o sustituir entre sí. Para poder justificar se requiere verdad o creer en la verdad de algo. De este modo, propongo la plausibilidad de una tesis contraria a la de Rorty: la verdad es posible y útil para la vida política. En asuntos políticos recurrimos a la fuerza de la argumentación para definir cursos de acción sobre lo que debe o no debe ser, sobre lo justo o injusto. En asuntos políticos los participantes de una sociedad asumen perspectivas plurales y lo hacen con pretensiones de ser aceptados, ofreciendo argumentos que consideran válidos.

En su condición de objetor de conciencia David hace uso de su concepto de verdad para justificar su decisión de rechazar la obligación que el Estado le exige. Sostener las creencias religiosas de las cuales deriva su imposibilidad de hacer uso de armas, supone que, si obedece a lo mandado por la ley, falta a la sentencia paulina, en la que cree. David cree que la sentencia paulina es válida porque San Pablo la profirió. David considera además que San Pablo existió realmente y que tenía la autoridad delegada por Cristo. Su justificación no es aducida de un modo abstracto. La justificación que sostiene él se fundamenta en las creencias que tiene por verdaderas.

Es posible pensar en que tanto el Ejército, como la Ley y los jueces no juzgan las condiciones de verdad de las creencias de David. Ellos, más bien, verifican si David reúne las condiciones para constituirse en un candidato a objetor de conciencia. Los requisitos en el sentido de si las creencias de David i) definen y condicionan su conducta mediante manifestaciones externas —*requisito*

*pragmático*—, comprobables de su comportamiento —*requisito de correspondencia*—; ii) son profundas; iii) son fijas; y iv) son sinceras —*requisito consensual*—, son el resultado, como se indicó, de unas acepciones sobre la verdad con factores epistemológicos y ontológicos, plenamente identificables.

Cuando el Ejército Nacional de Colombia aduce que los argumentos de David no se pueden tomar como comprobados y reales, lo que está afirmando es que el argumento de David no corresponde con su condición real y, por lo tanto, carece de validez para rechazar el servicio militar. Del mismo modo, cuando la Corte Constitucional verifica esos requisitos no solo comprueba, sino que está comprometida con evaluar, a la luz de la sinceridad, la falsedad, la superficialidad y externalidad de las creencias del objetor. Lo anterior significa que los jueces tienen un reto a la hora de definir si David cree en lo que dice creer y si considera que sus creencias son verdaderas en el sentido de que condicionen su acción. La corte no solo evalúa la necesaria coherencia de los argumentos de David, sino que parte de la convicción de que lo que él afirma tiene que corresponderse con lo que hace. Esta verificación es la que sustenta la sentencia a favor de David. Cuando la Corte considera que no se puede obligar a una persona a actuar contrariamente a sus convicciones se evidencia la relación que hay entre lo que se considera verdadero y lo que se hace en función de ello, es decir la relación entre verdad y acción; esta última, como se sabe es una premisa del pragmatismo.

La interpretación sobre la relevancia de la verdad para la política, esbozada anteriormente, no es marginal. Ella subyace tanto al objetor David, como a las condiciones impuestas por el Ejército y a los Jueces. Donde falte claridad sobre lo que diferencia lo verdadero de lo que no es verdadero, muy difícilmente estos tres actores podrían actuar como lo hicieron. Obviamente, además estas acciones no se restringen al ámbito privado —de fuera interno o dentro de una comunidad. Por el contrario, la escena es el resultado de las instituciones liberales democráticas modernas que son

configuradas desde un plano político, no comprensivo; es decir un plano del que tanto para Rawls, como para Rorty, deben ser excluidas las referencias a lo verdadero.

Resulta interesante ver en el caso que el factor relativo a si estamos interesados en convencer a públicos presentes o futuros carece de importancia. En este caso no es tan clara una actitud precautoria de los actores alrededor de la verdad. A los actores les interesa justificar sobre una base de verdad, David particularmente, y evaluar si los argumentos de David tienen un soporte en lo que es real en su vida en el caso del Ejército y la Corte.

Es fácil argumentar, en defensa de Rorty, que él no tiene en mente casos excepcionales como este, que, en efecto, él se está refiriendo más bien a la configuración de la política democrática de manera general y a las instituciones originariamente constituidas. Esto es plausible, pero el caso de objeción de conciencia, que se puede presentar en un ejercicio de posición original, para cada uno de los artífices de la organización institucional y de la Ley, queda latente. Quiero proponer, sin embargo, que la objeción de conciencia sería uno de esos en lo que se propone dejar entre paréntesis cada visión comprensiva, moral o filosófica, con el propósito de hacer posible un acuerdo sobre asuntos políticos fundamentales y procedimentales. Dado lo propuesto tanto por Rawls como por Rorty, me resisto a creer que el acuerdo no incluya una idea básica sobre la verdad. Es en el transcurso de la vida práctica y cotidiana donde surgen los conflictos entre las visiones comprensivas —particularistas— de los individuos y la exigencia política, derivada de los acuerdos originarios. Dejar en latencia un asunto como la verdad en casos como este no lleva a considerar que ella sea, en estos casos, irrelevante e inútil para la política democrática. Por el contrario, es determinante para el desenvolvimiento efectivo de las instituciones democráticas pluralistas modernas.

### 3.5. Davidson, la coherencia de las creencias y el contenido de la verdad

A diferencia de Richard Rorty, Donald Davidson consideró que sí hay cosas importantes e interesantes que decir acerca de la verdad. Desde una perspectiva filosófica, sí que las hay. Desde mi punto de vista, además, creo que hay mucho que decir también sobre la verdad en la vida práctica y política. Si bien Davidson se apoya de manera importante en Tarski (1944/2012), cuyos argumentos se mantienen en un plano de lenguajes artificiales, formales o estructurales, desciende significativamente para hacer de sus respuestas sobre la cuestión de la verdad un asunto que puede estar mucho más cercano a los lenguajes naturales. La relación que la verdad tiene con las actitudes humanas, con las creencias y el significado, propone un enfoque “que hace del concepto de verdad una parte esencial del esquema que todos necesariamente empleamos para entender, criticar, explicar y predecir el pensamiento y la acción (Davidson, 1990/2012, pág. 193)

Este acercamiento a las condiciones reales del lenguaje, por parte de Davidson, no es algo que él pretenda. El autor sostiene lo siguiente:

partimos de que los lenguajes naturales son adecuados para fines teóricos solo de forma muy limitada; los lenguajes naturales son los que sirven para la comunicación en el mundo de la vida de los hombres y están estructurados conforme a eso. Su utilidad para fines teóricos es mínima [...] el concepto de verdad que aquí buscamos no puede ni desea ser <<justificado>> por este caos del lenguaje natural; solo se adecúa a un entorno muy limitado para su uso en el lenguaje natural. Buscamos más bien un concepto de verdad para los lenguajes en principio orientados teóricamente, en palabras de la terminología alemana tradicional, para los lenguajes científicos: para la filosofía, la ciencia empírica, el lenguaje formal científico, etc. (Davidson, 1990/2012, pág. 260).



No obstante, estas precisiones de Davidson, creo poder interpretar que el concepto de verdad no solo es aplicable en la ciencia. Si bien puede parecer que las formas de uso del lenguaje por parte del científico, del ciudadano común o del filósofo sean muy distintas, me parece que los términos del análisis que sugiere Davidson son estructurales en el sentido de definir las creencias en todas esas formas. Como tales, las creencias solo distan las unas de las otras con respecto a su mayor o menor grado de contenido evidencial, pero, en general, constituyen creencias que determinan la acción y todas tienen pretensiones de verdad.

Inicialmente Davidson toma distancia con respecto a la concepción de la verdad como correspondencia: “la teoría que defenderé no está en competencia con una teoría de la correspondencia, sino que depende para su defensa de un argumento que pretende mostrar que la coherencia produce correspondencia” (Davidson, 1983/2003, pág. 193). El giro de Davidson hacia la idea de coherencia y consistencia es evidente, y, sin embargo, este giro no supone un abandono de la idea de correspondencia. En este sentido, el autor vincula “verdad” y “conocimiento” a través del concepto de significado:

lo que une a la verdad y al conocimiento es el significado. Si se dan los significados mediante condiciones de verdad objetivas se plantea la cuestión de cómo sabemos que esas condiciones se satisfacen, pues esto parecería requerir una confrontación entre lo que creemos y la realidad, y la idea de tal confrontación es absurda. Pero si la coherencia es un criterio para la verdad, entonces la coherencia es un criterio para juzgar que se satisfacen las condiciones de verdad objetivas y ya no tenemos que explicar el significado sobre la base de una posible confrontación. Mi lema es correspondencia sin confrontación [...] Podemos aceptar que las condiciones de verdad objetivas constituyen la clave del

significado y aceptar también una concepción realista de la verdad, y podemos insistir en que el saber es conocimiento de un mundo objetivo, independientemente de nuestro pensamiento o de nuestro lenguaje [...] Es evidente que no todo conjunto consistente de oraciones interpretadas contiene solo oraciones verdaderas, puesto que un conjunto así podría contener solo la oración consistente *s* y otro solo la negación de *s*, y añadir más oraciones, a la vez que se mantiene la consistencia, no sirve de nada. Podríamos imaginar un sinnúmero de descripciones de estado —descripciones máximamente consistentes— que no describen nuestro mundo (Davidson, 1983/2003, pág. 194).

Para Davidson, entonces, coherencia como criterio para la verdad, por sí sola, no es suficiente. Esto se debe a que un conjunto de preferencias falsas puede ser coherente y aun así no decir nada del mundo. Se requiere además de las condiciones de verdad objetivas que configuran el significado. Esas condiciones de verdad objetivas configuran, a su vez, el contenido de la teoría de la verdad, que se describe como una teoría empírica que trata de las preferencias y escrituras de los usuarios del lenguaje, una teoría que se ocupa principalmente de preferencias oracionales de las cuales se predica que son verdaderas o no, dadas las condiciones que igualmente se especifican para juzgar la verdad (Davidson, 1990/2012, pág. 225).

La propuesta de Davidson radica, entonces, en desplazarse hacia la coherencia como criterio para la verdad, prescindiendo del recurso a la confrontación entre los enunciados y la realidad. En esta dirección y al margen de que haya correspondencia o no, la coherencia se convierte en un criterio para juzgar la verdad del conjunto de creencias que sostiene y entiende una persona. Sin forzar el argumento de Davidson, considero que lo que él afirma es útil para llevar a cabo una interpretación de las creencias que la mayoría de personas sostienen y que configuran su forma de comprender

el mundo y la vida. Las creencias, en esa medida, no son otra cosa que el soporte de justificación para la mayoría de nuestras acciones.

Cuando Davidson vincula la verdad con el significado y, teniendo en cuenta que el significado no es una prerrogativa del lenguaje científico, lo que propone es que su estructura argumentativa tiene validez para un análisis de situaciones específicas mediadas por un lenguaje natural como el contenido en la objeción de conciencia. La duda que puede suscitar la interpretación sobre la verdad, que propone Davidson para los asuntos políticos, es la fuente que inspira tanto a pragmatistas, como a mí particularmente. Contra Rorty pienso que la discusión sobre la verdad es esencial para la comprensión entre los miembros de una comunidad y también para permanecer en ella; en fin, para buscar que ésta sea cada vez más justa y estable. Convivir políticamente exige términos de comprensión y entendimiento, acuerdos, formas de interpretación, que aun cuando no equivalgan a la interpretación "radical" de Davidson, sí provee de recursos para un entendimiento con fines políticos.

En su mayoría, las personas construyen sus visiones del mundo y de la vida a partir de un conjunto de creencias que consideran verdadero. Hay, de hecho, una relación entre considerar verdadero algo y creer en ello. En condiciones normales, en las condiciones propias de la vida cotidiana, existe una clara relación entre las creencias que acogemos y su valor de verdad. Lo anterior sólo significa que no tiene mucho sentido creer en algo que consideramos falso o que, en algún sentido no se corresponde con la realidad. Tampoco tiene mucho sentido creer en algo que resulta inconsistente con una parte importante de nuestras restantes creencias. Si este fuera el caso, difícilmente podríamos defender, en un sentido pleno, y con convicción, una creencia, debido a que ella ha sido el resultado de un proceso reflexivo sobre su coherencia o correspondencia con la

realidad, por tanto, su defensa solo se mantendría hasta que la inconsistencia se haga insalvable. De este modo, sostener una creencia es también al tiempo considerarla verdadera.

En los casos de objeción de conciencia, por ejemplo, si las creencias del agente objetor se ven cuestionadas o entran en conflicto para ser orientadoras de la acción, el recurso que se emplea en su defensa debe pasar por una reflexión sobre lo que significa la verdad, al margen de que el objetor sea un experto, filósofo, científico o un ciudadano corriente. Davidson (1983/2003) afirma lo siguiente: “las creencias son estados de personas que tienen intenciones, deseos y órganos sensoriales; son estados causados por acontecimientos internos y externos a los cuerpos de quienes las tienen, y que a su vez causan tales acontecimientos” (pág. 195). De acá se desprende que las creencias son causadas por acontecimientos internos o externos a los cuerpos, acontecimientos que le ocurren a los cuerpos, es decir acontecimientos que se dan en los cuerpos.

Más adelante, sostiene el autor:

la verdad de una preferencia depende solo de dos cosas: de lo que significan las palabras tal como han sido dichas y de cómo está dispuesto el mundo. No hay relatividad ulterior alguna a un esquema conceptual, un modo de ver las cosas o una perspectiva. Dos intérpretes, tan disimilares en cuanto a cultura, lengua y punto de vista como se quiera, pueden estar en desacuerdo acerca de si una preferencia es verdadera, pero sólo si difieren en cómo son las cosas en el mundo que comparten o en qué es lo que significa esa preferencia (Davidson, 1983/2003, pág. 196).

Si, como ha afirmado Davidson en la cita anterior a esta, las creencias son estados de las personas causados por acontecimientos internos y externos y si la verdad depende del significado y de la disposición del mundo, entonces lo que profiere una persona que cree en lo que profiere se presume

por ella como verdadero. Con el enunciado esta persona quiere significar su propio estado: un estado derivado de los acontecimientos tanto internos, como externos; un estado derivado de la disposición del mundo, de la experiencia y esta, a su vez, de las sensaciones. Solo así, el hablante pretende que su interlocutor, su intérprete, crea que está siendo sincero y que cree en aquello que dice, sostiene y argumenta.

Quisiera ahora desplazarme a la estructura comunicacional humana, como la conocemos. En ella un intérprete evidencia la necesidad de comprender el significado de lo que afirma un hablante y a, su vez, la necesidad de reconocer el contenido de aquello que el hablante considera, es su creencia. De otro modo la comunicación y el entendimiento no podrían ser efectivos. Esto significa que lo fundamental para la comunicación radica en que un hablante tiene la intención de “ser interpretado de una cierta manera, por una parte, y la interpretación real de las palabras del hablante en las líneas pretendidas a través del reconocimiento del intérprete de las intenciones del hablante, por otra” (Davidson, 1990/2012, pág. 227).

El intérprete, según Davidson, debe conceder un principio de caridad a favor del hablante, con el propósito de encontrar significado, verdad y creencia en sus preferencias: “el principio dirige al interprete a traducir o interpretar de modo que lea sus propias normas o medidas para la verdad en la pauta de las oraciones que el hablante considera verdaderas” (Davidson, 1983/2003, pág. 209).

El principio presupone una base que, en uno u otro sentido, es común entre los participantes

La posibilidad de entender el habla o las acciones de un agente depende de la existencia de un patrón fundamentalmente racional, un patrón que debe, en líneas generales, ser compartido por todas las criaturas racionales. No tenemos más elección, entonces, que

proyectar nuestra propia lógica sobre el lenguaje y las creencias de otro. (Davidson, 1990/2012, pág. 236).

La condición de la interpretación así propuesta, junto con el mencionado patrón racional compartido tienen una consecuencia de primera instancia: hay una consistencia lógica en las preferencias que reflejan las creencias y esta consistencia es el producto del patrón racional. Este escenario muestra que para comprender a otro se requiere de un elemento común: que tanto el hablante, como el interprete sean racionales. Desde este punto de vista no se requiere, en principio, que los hablantes compartan valores últimos. Es decir, para que el entendimiento de un conjunto de preferencias que configuran un conjunto de creencias sea posible, debe haber una solamente una racionalidad común.

Al parecer, para Davidson, entonces, la racionalidad es una condición para hallar tanto el significado, como la verdad. Dicho por él mismo:

Una teoría de la verdad liga al hablante con el intérprete: describe a la vez las habilidades y prácticas lingüísticas del hablante y da contenido a lo que el intérprete erudito conoce que le permite captar el significado de las preferencias del hablante” (Davidson, 1990/2012, pág. 228).

Si esto es así, entonces, para que entre dos hablantes avance la interpretación del significado no solamente es necesario atender a las relaciones lógicas de las preferencias que hace cada hablante. Es necesario, además, considerar los objetos y eventos del mundo que causan el que esas preferencias sean consideradas verdaderas. Lo anterior ocurre, obviamente, en el marco de la intención supuesta de que el hablante espera ser interpretado solo de cierta manera (Davidson, 1990/2012, pág. 227). Cuando interpretamos a un hablante no solo atendemos al significado,

debemos identificar los eventos del mundo que hacen verdaderas las preferencias que realiza y es en este sentido que la verdad se vincula con el significado.

Es importante anotar que para Davidson en la conexión entre verdad y creencia juega un papel importante la experiencia sensorial que el mundo produce en el hablante, mundo que comparte el intérprete, quien recurrirá a la evidencia disponible para entender al hablante. Es decir, que lo que hace que se crea en algo es que ese algo sea verdadero y, por lo tanto, que se juzgue así sobre la base de una relación de causalidad entre el mundo y las preferencias. Si esto es así, se pregunta Davidson ¿cómo se confirma la verdad de una preferencia? La clara ubicación del lenguaje como un fenómeno social hace presumir que “la interpretación correcta del habla de una persona por otra debe en principio ser posible” (Davidson, 1990/2012, pág. 230). Dicha interpretación será posible si se apoya en evidencia disponible y accesible públicamente; si se apoya en conductas del hablante que sean fácilmente observables. Será de esto último de donde, según Davidson, se inferirán las condiciones de verdad y el significado intencional. La inferencia de dichas condiciones no es, pues arbitraria, ellas no son el resultado de la suerte; son la consecuencia de la propia constitución del lenguaje. Se descubre con exactitud “lo que alguien quiere, prefiere o cree solo mediante la interpretación de su habla.” (Davidson, 1990/2012, pág. 236). Si el habla expresa una semántica de la cual se presumen unas constantes lógicas, es posible entonces interpretar y comprender las relaciones entre las creencias. En la relación intérprete–hablante no se pueden admitir grandes distancias sobre sus creencias: hay, en todo caso, unos patrones comunes que evitan la incomprensión total. Cito a Davidson:

El intérprete, al darse cuenta de que el agente acepta o rechaza regularmente la oración ‘el café está preparado’ cuando el café está o no está preparado tenderá [...] a una teoría de la verdad que diga que una preferencia de un agente de la oración ‘el café está preparado’ es

verdadera si y solo si el agente puede observar que el café está preparado en el momento de la preferencia (Davidson, 1990/2012, pág. 237).

De este modo se vinculan, según Davidson, significado y verdad. Da la impresión de que la correspondencia sigue rondando el escenario, pero la diferencia con la postura clásica de la verdad por correspondencia radica en que quien juzga la preferencia como verdadera es un intérprete que comparte un mundo y un patrón racional con el hablante. Sin embargo, Davidson admite que, dado que la evidencia es pública, se puede establecer una relación entre lo que dice e intenta el hablante, la lógica que emplea y lo que es el caso, es decir detecta el significado.

A pesar de que Davidson no pretende, según él, arrojar luces sobre cómo nos entendemos las personas en la vida real, su respuesta sobre la estructura y contenido de la verdad es importante para comprender lo que está en juego cuando de creencias se trata y lo que un hablante compromete cuando cree en algo. El uso de la propuesta davidsoniana permitirá hacer una interpretación de la circunstancia generada cuando, por razones de conciencia, un agente objeta un mandato legal. No es extremo pensar que para resolver un asunto de tal naturaleza debe darse un proceso de interpretación por parte de los jueces que definen los cursos de acción. Es preciso aclarar que en los casos de objeción de conciencia, con frecuencia, la constitución de las creencias que sustentan las acciones de los objetores no es distinta de la constitución de las creencias a la que se alude en la teoría de Davidson. Las creencias se vinculan con la verdad y se cree en algo porque se juzga verdadero, se juzga tal porque o bien hay evidencia que soporte esas creencias o hay coherencia en relación con otras creencias que tienen mayor apoyo evidencial. De este modo

una comprensión correcta del habla, las creencias, los deseos, las intenciones y las otras actitudes proposicionales de una persona conduce a la conclusión de que la mayor parte de



las creencias de una persona deben ser verdaderas y, en consecuencia, existe una presunción legítima de que una cualquiera de ellas, si forma un conjunto coherente con las demás, es verdadera. (Davidson, 1983/2003, pág. 206).

Las convicciones religiosas o filosóficas que pueden llevar a un objetor a reclamar su derecho, si han de soportar el ejercicio de ese derecho, no pueden ser un conjunto incoherente de creencias. Es decir, no se puede creer en ellas y al mismo tiempo creer que son falsas. Tampoco se puede creer que para ellas no existe un apoyo evidencial observable. En este sentido a un ciudadano que, como consecuencia de la organización institucional política, esté tratando de defender sus derechos, no se le puede pedir que haga una reflexión filosófica acerca de la naturaleza de la verdad o acerca del criterio para identificarla. De facto sus creencias son la manifestación de lo que él juzga como verdadero.

A lo largo de su formación cultural, profesional o política un ciudadano ha sopesado internamente y dentro de su comunidad argumentos que le han hecho mantener sus convicciones como verdaderas. Esto es así tanto desde la perspectiva de una explicación coherentista, como desde la perspectiva de una explicación que apela al criterio de la correspondencia o al criterio pragmatista. Bien es verdad que, al comienzo de la formación de dicho ciudadano, se pueden hacer manifiestas imposiciones heterónomas para que él profese las creencias que profesa: por fuerza de poder y aceptado sin mayor reflexión. Sin embargo, este tipo de vínculo con lo que es el caso, puede ser decantado por el ciudadano con el tiempo. Es en este sentido que la explicación sobre la verdad que Davidson provee es relevante para analizar el papel que juega la verdad en la objeción de conciencia. A mi manera de ver, este bien podría ser el caso de David y la anterior salvedad constituiría una objeción contra la sospecha acerca de que las creencias de David son del tipo descrito como “heterónomas”

### **3.6. ¿Por qué sí y por qué no Davidson?**

Dada la postura de Davidson en cuanto que aún sigue siendo interesante y relevante discutir sobre la verdad en la filosofía y dado nuestro interés en las discusiones que conciernen a la vida práctica, me propongo analizar el caso de la objeción de conciencia a la luz de las afirmaciones de Davidson.

El descenso de la concepción de la verdad teórica al estilo Tarski, para lenguajes científicos, hacia planos de la vida más prácticos, es muy útil para comprender el desenvolvimiento en los lenguajes naturales, que sirven de forma de expresión de la verdad. El análisis que aporta Davidson ayuda a hacer una interpretación del papel de la verdad en la vida práctica que no es despreciable, aun cuando él no lo tuviera en mente. Advierto, sin embargo, que el propio autor hace la salvedad de orientarse por la utilidad del concepto de verdad para la ciencia, la filosofía, el lenguaje formal, etc.,

La lectura del caso de objeción de conciencia al servicio militar por parte de David, desde la perspectiva de Donald Davidson reporta un análisis de la coherencia de las creencias aducidas, el significado que estas pueden tener y la correspondencia con los hechos.

La propia acción de objetar por razones de conciencia es una muestra de buscar coherencia en la acción, como resultado de una coherencia en las creencias. Es necesario precisar que la coherencia como un criterio de verdad remite solo a las creencias y no a la acción. A pesar de lo anterior, cuando las creencias trascienden su propia naturaleza y se desplazan hacia las acciones de los creyentes, se desprende otro nivel de coherencia. En este nivel se establece una conexión entre las acciones y el conjunto coherente de creencias.

De este modo, pertenecer a una iglesia cristiana exige la convicción de sus miembros sobre afirmaciones que se desprenden de la ideología correspondiente. Podemos preguntarnos ¿cuál es el grado de coherencia que en este conjunto de creencias existe? Debe ser necesariamente un grado de coherencia importante para que se puedan sostener y justificar en el discurso y sobre la base de la fe. Existen márgenes de coherencia lógica básica —tradicional y no tradicional— que hacen de las afirmaciones cristianas dignas de creencia y verdad. Cuando los principios de no contradicción, de tercero excluido, de razón suficiente y de identidad no se mantienen, no se justifican o no se manifiestan dentro del conjunto de creencias, los creyentes se exponen a dudas solo subsanadas por medio de la fe. Lo anterior no tiene por qué eliminar esas dudas, solo se las justifica de otra manera, quizá a través de una lógica modal deóntica o epistemológica. De esto no se sigue que el ciudadano corriente deba convertirse en un filósofo. Lo que se sigue es que los recursos de justificación y los vacíos en su sistema de creencias son subsanados sobre la base del deber y sobre la base de verdades graduales más o menos evidenciadas con hechos asociadas con los mismos.

Más allá del carácter de tales creencias, el asunto en el caso de David es que él aduce, dado el precepto bíblico, que no puede manipular armas. Esto, en efecto, se desprende de la búsqueda por parte de David de coherencia entre el lenguaje, la creencia y la acción. En primer lugar, la sentencia bíblica debe ser coherente en su mayoría con el cuerpo de afirmaciones de la fe cristiana. Esto es lo supone cualquier creyente. Además de dicha coherencia necesaria mínima, el creyente, como David, aspira, en un tránsito pragmático: hacer de sus creencias un criterio de acción para su vida no solo privada, sino pública. Lo anterior no sólo se deduce del caso presentado. En las deliberaciones sobre el ordenamiento institucional de las democracias actuales, y en Colombia en particular, es evidente que diferentes comunidades y funcionarios públicos se opongan, propongan o critiquen a los direccionamientos institucionales fundamentados y justificados sobre la base de

creencias de orden particular. Lo anterior da lugar a un Estado civilista permeado doctrinalmente. La coherencia de las creencias deriva, pues, también en esta instancia, en la coherencia con la acción.

Esta última conexión entre coherencia de creencias y coherencia de acción es tal vez una buena razón para establecer un vínculo entre el caso de David y la interpretación radical de Davidson. ¿En qué términos establezco esta relación? La interpretación radical se puede matizar en términos de la evaluación que hace el juez de las razones justificadas en creencias tomadas por verdaderas por el objetor de conciencia. Cuando el juez pondera los argumentos y las evidencias sobre la base de los requisitos que la jurisprudencia ha configurado, él pretende encontrar verdad en los argumentos del objetor, o en términos davidsonianos, pretende encontrar significado.

¿De qué ha dependido que a nuestro objetor David se le haya reconocido el derecho de libertad de conciencia y, entonces, que no se le obligue a actuar en contra de sus convicciones? Los jueces hacen un esfuerzo de interpretación “radical” para encontrar que la conducta de David ha sido condicionada por sus convicciones, ha tenido manifestaciones externas, que ellas son profundas, fijas y no son falsas o estratégicas. Es decir, el juez ha comprobado, a través de la acción de lo que observa en el hablante David, que sus creencias tienen una significación en su vida práctica y que son las que permean sus argumentos en sus pretensiones de objetor. En este sentido el juez ha comprobado que los argumentos y razones de David son verdaderas en tanto precisa una coherencia en ellos, y que a su vez, se refleja en la conducta de David; además precisa, a través de la evidencia de acceso público, que la conducta del objetor se corresponda con lo que argumenta. El juez evidencia que, en efecto, el objetor pertenece a una iglesia, la cual profesa un conjunto de creencias que comparte y que determinan el sentido de su conducta. Es esto último lo que lo lleva a entrar en conflicto con lo que la Ley exige. A pesar de esto, el juez no está juzgado nada sobre

la verdad de las creencias de David. Frente a este posible reparo, cabe anotar que, si bien éste no desvirtúa la interpretación que estamos dando, en cuanto la verdad tanto para David, como para los interpretes de la acción de David, él es determinante para una decisión política. De este modo logra David, el hablante, su pretensión de que sea interpretado de cierta manera y el intérprete, el juez, al aprobar las preferencias del hablante, reconoce las intenciones que tiene David. Asimismo, el juez, como cualquier otro interprete, se ve obligado a aplicar el principio de caridad a favor de David y a presuponer ciertas reglas de lógica tanto en el discurso de David, como en las creencias y en su accionar. De ahí que los requisitos para aceptar la objeción no sean más que presupuestos de otras creencias y los presupuestos de una “lógica” mínima compartida. Por ejemplo, para el juez y para la Ley, debe existir una coherencia interna en las convicciones de David y una coherencia con sus acciones para que sea evaluada su petición. Es decir, al configurarse la Ley sobre una conducta como la objeción, el legislador está actuando sobre la base de una lógica mínima compartida. En primer lugar, la exigencia de que las convicciones y creencias deben definir y condicionar la acción. Este supuesto de conexión entre creencia y acción es una forma de aplicar el principio de caridad. Ello se debe a que el juez está definiendo lo que se considera válido en el caso de aducir razones de conciencia para oponerse a una obligación legal. En segundo lugar, al requerir que sean demostrables y probadas el juez también se remite a un principio evidencial de la conducta, mas no de las creencias en sí mismas. En tercer lugar el juez está aludiendo a la posibilidad de evaluar que las creencias de David sean profundas, fijas y sinceras. Lo anterior implica que en David se está reproduciendo la estructura de toda creencia; es decir el hecho de que las creencias deben tener una justificación que las hace firmes, que no se intercambien por otras creencias de manera fácil y en especial que no sean estratégicas, que las creencias deben estar respaldadas por la sinceridad del hablante —es decir que sean auténticas y

no engañosas. Esta estructura sería la que cualquier interprete se dispondría a exigir como mínimo. No cabría entender una creencia de otra manera. Frente a la falta de estos requisitos, el intérprete juez, simplemente habría negado el derecho.

A pesar de esta interpretación davidsoniana positiva, el intérprete, en el caso de la objeción de conciencia, no tiene la intención de juzgar la verdad de las creencias del hablante objetor. Juzgar sobre ello exigiría un acervo evidencial objetivo sobre las creencias, al cual no se tiene acceso público en su totalidad o en su gran mayoría. Esto se debe a que las evidencias que soportan las creencias de orden religioso no son de acceso público y se apoyan de manera importante en la fe. En este sentido, encuentro que la interpretación de Davidson tiene una limitación: el intérprete puede juzgar el significado de lo dicho por David, indistintamente a cómo sea el mundo, sobre la base de una coherencia y una lógica mínima compartida. Sin embargo, la verdad de las preferencias requiere de verdades sobre lo que es el mundo. En este orden de ideas, lo que concluyo del argumento de Davidson es que, solo las creencias que gozan de un respaldo de evidencia objetiva accesible públicamente pueden ser interpretadas como verdaderas o no verdaderas. Lo anterior deja por fuera del alcance de una demarcación de verdad una gran parte de las creencias de las personas. Frente a esta limitación nos vemos abocados, entonces, a reconocer las razones que ha tenido Davidson para delimitar el alcance de sus argumentos solo a los ámbitos científicos. Nos vemos abocados a descartar aquellos argumentos que conciernen a la vida cotidiana. De allí se sigue que es posible afirmar que la correspondencia con lo que es el mundo continúa estando presente y continúa siendo determinante para definir la verdad. Las razones del juez se basan en la correspondencia entre lo que sostiene David y su conducta observable. Sin embargo, como ya se anotó, en estas condiciones opera de manera distinta a la versión tradicional de correspondencia,

pues quien juzga la correspondencia es un intérprete (juez) y no el sujeto —objeto— mientras observa su propio mundo.

A la hora de justificar por qué si Davidson, es claro que el argumento de la coherencia y la triangulación, así como el principio de caridad, son esenciales en la resolución de un recurso como la objeción de conciencia y debe, en este sentido, decirse lo siguiente: porque el juez figura como interprete que concede el principio de caridad en el proceso de evaluación de las circunstancias de David. Esta forma de interpretar a la teoría davidsoniana no se limita al mencionado caso. El caso es apenas un ejemplo de la forma como se desenvuelve toda interacción comunicativa en los lenguajes naturales. Esta aproximación, como se indicó, puede ser reproducida en condiciones originarias de configuración de acuerdos básicos o acuerdos en general. Lo anterior muestra que para la discusión política, sigue teniendo un valor importante los términos en los cuales se delimita lo que es verdadero de lo que no lo es.

¿Por qué Davidson no? En primer lugar, y esto tal vez es lo más importante, Davidson mismo delimita el alcance que tiene su teoría de la verdad y del significado. Su utilidad se dirige a los lenguajes científicos. Al recurrir a la forma como opera el lenguaje natural es claro que no pretende “arrojar ninguna luz directa sobre cómo llegamos a entendernos unos a otros en la vida real, ni sobre cómo dominamos nuestros primeros conceptos y nuestro primer lenguaje” (Davidson, 1990/2012, pág. 242). Esto significa que su propuesta no es heurísticamente relevante en estos casos.

### **3.7. Habermas: ética del discurso y verdad**

En el pragmatismo como expresión universalista del lenguaje y de la comunicación, para Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, se mantiene la acción como eje de la concepción sobre la verdad. Sin

embargo, para estos dos autores la acción se hace mucho más determinada de lo que lo es para Rawls y para Rorty. Tanto Habermas como Apel toman como punto de partida las reflexiones sobre filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein (1953/2009), Austin (1962/1982) y Searle (1969/1990). En particular Habermas y Apel toman en cuenta las reflexiones de estos autores sobre los juegos de lenguaje y los actos de habla. En este sentido, el significado del lenguaje se construye en su uso y no en su estructura lógica y de correspondencia con el mundo. De este modo, asistimos a un pragmatismo del lenguaje y de la comunicación que identifica igualmente un propósito práctico y ¿por qué no? político.

Tanto Habermas (2002) como Apel (1991) y (2003/2012) sostienen que la búsqueda del consenso o de la verdad como consenso no pretende dar una explicación de la realidad como lo hace la teoría de la correspondencia. Lo que se busca, más bien, es el establecimiento de las normas como criterio para la acción moralmente correcta. Con esta declaración, desde la perspectiva consensual o discursiva, el asunto de la verdad es redimensionado a la luz del uso del lenguaje. Se destaca así que el lenguaje no se usa solo con fines descriptivos, sino que éste tiene también usos evaluativos y prescriptivos. Por lo tanto, la verdad puede ser examinada no solo en términos descriptivos, sino también evaluativos.

La propuesta de una verdad en sentido discursivo adquiere relevancia y un carácter heurístico para interpretar acciones comunicativas que permean la vida práctica y la cotidianidad. Desde este punto de vista, la explicación de la verdad toma como eje la idea de actos de habla (Searle, 1969/1990). Con los actos de habla, según Searle, no solo describimos estados de cosas; con ellos impartimos órdenes, hacemos compromisos hacemos declaraciones, etc. Esto supone que quienes



hablan han de concebir un sentido a partir del cual debe ser entendido lo que se está diciendo. Además de esto, los actos de habla simultáneamente comportan una fuerza generadora de intersubjetividad (Fabra, 2008, pág. 107) derivada de la distinción hecha por Austin entre actos locucionarios y actos ilocucionarios (Austin, 1962/1982). Es decir, un acto de habla no sólo es un acto de habla en cuanto se dice algo de algo con contenido proposicional. Dicho contenido incluye también el modo en que se dice aquello que se dice y la forma como se quiere que eso que se dice sea entendido. Teniendo esto en cuenta, Habermas (1989) sostiene lo siguiente:

De esa fuerza generativa hago derivar el que un acto de habla pueda lograrse (o malograrse). Podemos decir que un acto de habla se logra cuando entre hablante y oyente se establece una relación, y por cierto, la relación pretendida por el hablante, y cuando el oyente puede entender y aceptar el contenido emitido por el hablante en el sentido que viene indicado en el propio acto de habla, p.e. como una promesa, como una afirmación, como un consejo (pág. 334).

Tener éxito en la comunicación, según Habermas, exige que haya un entendimiento no solo proposicional, sino también del sentido en que se dice aquello que se dice. Esta condición requiere que ya no solo se revise la verdad de las preferencias del hablante, sino el papel que la verdad juega en el modo y sentido de lo que se dice. Así las cosas, los actos de habla comprometen a los hablantes a dar razones sobre lo que se dice y sobre la acción que desencadena su acto de habla.

Según Austin (1962/1982) los actos de habla se pueden clasificar en locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Los primeros pretenden simplemente decir algo a alguien sobre algo. Los actos

ilocucionarios, por su parte, exigen del oyente un entendimiento de lo que se dice y de la fuerza ilocucionaria que el acto tiene. Es decir, exigen que haya una comprensión de la forma como se quiere, sea entendido aquello que se dice. En otras palabras, se exige que se identifique si quien habla está dando una orden, un consejo, si hace una declaración, una promesa, etc. Un tercer tipo de actos de habla son aquellos a los que Austin llama “perlocucionarios”. Estos se caracterizan por el hecho de que lo que el hablante dice tiene un efecto en el oyente y además lo induce a actuar.

Es esta idea de los actos de habla la que lleva a Habermas (1989), por un lado a reconocer la relevancia de los actos de habla para fines prácticos y, por otro, a exponer lo que él llama las pretensiones de validez que se dan en la comunicación. Dichas pretensiones pueden llegar a configurar el acuerdo que de fondo existe en cualquier juego de lenguaje. A este respecto Habermas (1989) sostiene lo siguiente:

En la intención comunicativa del hablante está (a) ejecutar una acción *correcta* por relación al contexto normativo dado, para que pueda establecerse entre él y el oyente una relación interpersonal reconocida como legítima; (b) hacer un enunciado *verdadero* (o proposiciones de existencia pertinentes), para que el oyente pueda aceptar y compartir el saber del hablante; y (c) manifestar verazmente sus opiniones, intenciones, sentimientos, deseos, etc., para que el oyente pueda dar credibilidad a lo dicho. (Pág. 501)

Estas pretensiones son las que hacen que la comunicación sea efectiva y pueda servir para la consecución de acuerdos intersubjetivos con fines prácticos. En síntesis, se puede afirmar que cuando hablamos con alguien o nos comunicamos tenemos pretensiones por el solo hecho de

establecer la comunicación. De lo anterior se sigue también que cuando hacemos un enunciado afirmamos algo que es verdadero en el mundo objetivo, es decir, hacemos un acto de habla constataivo. Además de esto, reconocemos y estamos dispuestos a actuar y actuamos siguiendo las normas apropiadas a nuestro entorno social; es decir, nuestros actos de habla son regulativos también. Finalmente, para Habermas, además de los anteriores actos, si hemos de comunicarnos con los demás en dicho entorno, tendremos que ser veraces o sinceros en relación con lo que decimos, en especial cuando queremos expresar nuestras propias vivencias

La siguiente tabla sirve para aclarar el sentido de lo dicho hasta acá:

**Tabla No. 3. Pretensiones de validez de los actos de habla según Habermas**

<b>Tipo de acto de habla</b>	<b>Pretensión de validez</b>	<b>Referencia al mundo</b>	<b>Función del lenguaje</b>
Constatativo	Verdad	Mundo objetivo	Exposición de estados de cosas
Regulativo	Corrección normativa	Mundo social	Establecimiento de relaciones interpersonales
Expresivo	Veracidad	Mundo subjetivo	Auto-presentación (expresión de vivencias subjetivas)

Fuente: (Fabra, 2008, pág. 123)

En *Verdad y justificación* Habermas (2002) destaca las modalidades del uso del lenguaje, que son útiles para nuestros fines. El autor sostiene que el lenguaje se usa para fines no comunicativos y también para fines comunicativos. En el primer sentido el lenguaje es la base del saber y del conocimiento, en tanto comporta proposiciones y juicios con respecto a cómo es el mundo. En este primer sentido del lenguaje no comunicamos nada, porque no se requiere necesariamente un interlocutor para realizar un juicio. Del mismo modo, cuando actuamos, siempre lo hacemos con una finalidad y estratégicamente seleccionamos los medios de los que disponemos para alcanzarla. Podemos, en esta medida, reconocer las razones del éxito de nuestra acción. Este tipo de acciones está mediado lingüísticamente; es decir esas acciones requieren del lenguaje para conocer

situaciones, medios y estrategias, productos del conocimiento acumulado y de las formas de pensamiento a las que solo a través del lenguaje podemos acceder. Se requiere del lenguaje, también, dado que nuestras decisiones estratégicas se basan en la información disponible obtenida lingüísticamente. Sin embargo, tampoco en esta última instancia estamos comunicando nada o, lo que es lo mismo, no requerimos de un oyente para realizar nuestros actos.

El uso comunicativo del lenguaje exige la presencia de una segunda persona, de un oyente. Esto se debe a que, dado ese uso, nuestra intención y nuestras pretensiones buscan llegar a un entendimiento sobre algo en el mundo. Así las cosas, con el uso comunicativo no solo se busca decir algo o conseguir un resultado efectivo con una acción; se espera, además, que el oyente entienda lo que se dice, comprenda la intención que tiene el hablante, le crea y conozca las razones que él tiene para decir lo que dice y así aceptar las pretensiones de validez que tiene (Habermas, 2002).

La anterior distinción conduce a advertir que el uso comunicativo del lenguaje no necesariamente se convierte en un acuerdo. Bien puede ser que alguien realice un acto de habla con fines comunicativos y aun así no pretenda o no consiga alcanzar un acuerdo.

un acuerdo [...] en sentido estricto solo se consigue cuando los participantes pueden aceptar una pretensión de validez por las mismas razones, mientras que un entendimiento [...] también surge cuando uno de ellos ve que el otro, a la luz de sus preferencias y bajo circunstancias dadas, tiene buenas razones —es decir, razones que son buenas para él— para sostener la intención declarada, sin que el otro, a la luz de sus propias preferencias, tenga que hacer suyas tales razones. (Habermas, 2002, p. 112)

La teoría discursiva de la verdad representa un giro importante en la forma de entender la verdad desde una perspectiva pragmática. A diferencia de Rorty y Rawls esta teoría, no se centra solo en la acción efectiva, sino en la comunicación con fines de entendimiento y consenso racionalmente motivado. La verdad desde el discurso mantiene atributos de universalidad e incondicional, pero en las pretensiones de validez deben ser comprendidas en una lógica del discurso. De este modo Habermas sostiene que:

[e]l momento de incondicionalidad que vinculamos intuitivamente con las pretensiones de verdad se interpreta aquí en el sentido de una superación de los contextos locales. Un enunciado justificado según nuestros estándares se distingue de un enunciado verdadero de la misma forma que el enunciado justificado en su contexto correspondiente se distingue de aquel que podría ser justificado en todos los contextos posibles. (2002, pág. 277)

Por lo tanto, la verdad se entiende como no epistémica en la medida que ya no solo refiere a lo que se puede conocer en unas condiciones contextuales de conocimiento, sino que pretende la mencionada superación de contextos e incondicionalidad. De igual forma, se convierte la verdad en una pretensión de validez junto con la corrección normativa y la veracidad dentro de un discurso argumentativo, que opera dentro de unas condiciones ideales de aceptabilidad racional, que ya no solo remiten a los actos de habla constataivos, sino que contempla los demás actos de habla. Es decir, se complementa desde una perspectiva práctico moral pero comparte atributos de incondicionalidad y universalidad. La verdad deja de ser exclusivamente un asunto de referir al mundo objetivo, para avanzar en la justificación a través de razones, por una parte, sobre la

corrección normativa socialmente reconocida de los argumentos y, por otra, sobre la justificación a través de razones que remiten a las motivaciones subjetivas de las personas cuando se comunican.

Con la teoría de la verdad discursiva no se niega la visión tradicional vinculada con la referencia a los hechos y a lo que es el mundo objetivo. Esta teoría, más bien, reconoce que en la comunicación no solo queremos constatar, sino también regular y ser expresivos. En este sentido el uso del lenguaje de forma constatativa es considerado por Habermas insuficiente para los propósitos prácticos. Sin embargo, este uso no se elimina de la comunicación ni del mundo de la vida. Por esta razón Habermas hace un desplazamiento hacia un concepto mucho más extenso y rechaza justamente el reduccionismo de la verdad como correspondencia. La verdad así considerada, entra a formar parte de una pretensión dentro de la comunicación como mediadora de la praxis. Esta pretensión mediadora, junto con la corrección normativa y la veracidad, conforman una categoría superior a la que Habermas llama “validez”. Dicha categoría posibilita una comunicación no perturbada y factible para el entendimiento intersubjetivo. A este respecto sostiene Habermas (1973/2012) lo siguiente:

Un juego de lenguaje que funciona, en el que se intercambian actos de habla coordinados, se ve acompañado de un <<consenso de fondo>>. Este consenso consiste en el reconocimiento recíproco de, a lo menos, cuatro pretensiones de validez, que los hablantes competentes han de entablar mutuamente en cada uno de sus actos de habla; se pretende inteligibilidad para las emisiones o manifestaciones, la verdad del contenido proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante expresa (pág. 636).

Como sabemos, la pretensión de inteligibilidad con posterioridad para el autor, desaparece como pretensión porque constituye un elemento inherente a la comunicación efectiva.

Alrededor de estas pretensiones restantes y presentes en la comunicación llega a comprenderse que, así como para la verdad de los enunciados no tenemos acceso directo —en la mayoría de los casos en una comunicación en el mundo de la vida propio y el de los otros— a las condiciones que hacen verdaderas a las proposiciones. Para la corrección normativa tampoco se tiene una instancia externa que determine la corrección de la norma. En la comunicación estamos sujetos nada más que a las condiciones de aceptabilidad racional. Son ellas las que hacen que los oyentes puedan tomar posición con un <<sí>> (v. gr. <<no>>) frente a la pretensión que el hablante tiene. Esto significa que las condiciones de aceptabilidad racional conducen a un reconocimiento intersubjetivo y a un acuerdo sobre contenidos, con miras en una interacción posterior a través de argumentos en el discurso (Habermas, 1981/1999, pág. 382).

Esta precisión vuelca la teoría discursiva de la verdad al concepto de justificación. Veamos: Las críticas a una idea de la verdad, hechas por los relativistas como Rorty sostienen que la noción de verdad, en general, se apoya en el ansia de incondicionalidad a la que aspiran ciertos universalistas. Desde este punto de vista “el precio de la incondicionalidad es la irrelevancia para la práctica. De modo que pienso que el tema de la verdad no puede ser relevante para la política democrática, y que los filósofos dedicados a esta política deberían atenerse al tema de la justificación” (Rorty, 2007, pág. 13). La reacción de Habermas a este tipo de crítica se centra en explicar la posible analogía que puede haber entre las pretensiones de validez y los procesos de justificación que

acogen los hablantes. Para Habermas (2002, págs. 283-284) es claro que no es lo mismo la verdad que la corrección normativa o la veracidad, aunque todas puedan tener validez y ser aceptadas en una discusión racional. Para él, la corrección normativa y la veracidad son pretensiones de validez morales y en el caso de la verdad es una pretensión de verdad. Por lo tanto, es explícita una distancia entre verdad y justificación, dada en que como no hay una referencia externa en el mundo para las pretensiones de validez morales, la justificación argumentativa se vuelve determinante. Las pretensiones de verdad que tenemos cuando usamos enunciados descriptivos, son logradas con la referencia al mundo objetivo. Sin embargo, cuando el acceso al mundo se vuelve conflictivo y las pretensiones de validez se vuelven controvertidas por experiencia nueva, es importante también tener en cuenta la verdad. Es decir, la justificación a modo de aseverabilidad justificada. Sin embargo, el autor mantiene una pretensión de universalidad tanto para la verdad como para la corrección normativa.

La explicación de la mencionada analogía se precisa de la siguiente manera: según Habermas es posible hablar de justificación en las pretensiones de verdad porque estamos dentro de un escenario de justificación frente a un determinado público presente y local. Más aún, justificamos la validez de nuestras pretensiones cuando reconocemos que hay un falibilismo futuro o situacional tanto en la justificación como en la verdad. Del mismo modo, reconocemos que tenemos siempre a nuestra disposición un mundo objetivo como punto de referencia que trasciende la justificación. Sin embargo, en las pretensiones de corrección normativa no se tiene como referencia ese mundo objetivo. A pesar de no tener ese mundo objetivo de referencia en la corrección normativa aparece “la orientación hacia una ampliación de los límites de la comunidad social y su consenso valorativo.” (Habermas, 2002, pág. 283). Esta orientación de la corrección normativa cumple el



papel de referencia al mundo, sobre la cual los argumentos pueden ser considerados válidos y ser aceptados por comunidades más amplias, en razón a su justificación.

Está presente una ventaja para la verdad, y es que contamos con el mundo para desmentir una determinada pretensión de verdad aquí y ahora y simplemente mostrarla como falsa. Lo característico de la pretensión de verdad entonces, es que para afirmarla o desmentirla se recurre a algo que está por fuera de la propia justificación argumentativa. En el caso de la corrección normativa no existe esa referencia ontológica externa a la argumentación; en consecuencia, se procede entonces a comprender lo siguiente:

[Si los afectados] llegan conjuntamente, mediante discursos prácticos, a la convicción de que un determinado modo de actuar es igualmente bueno para todas las personas, entonces considerarían esta práctica como vinculante. El consenso alcanzado discursivamente tiene para los participantes algo de definitivo. No constata ningún hecho, sino que <<fundamenta>> una norma; una norma cuya <<existencia>> no radica en otra cosa que en <<merecer>> reconocimiento intersubjetivo (Habermas, 2002, pág. 284).

Los estados de cosas no son un referente de validez para las pretensiones morales. El ser los agentes morales dignos de reconocimiento, por ejemplo, no puede ser desmentido por el mundo objetivo. Sin embargo, a pesar de estar idealmente justificada, una norma puede no tener reconocimiento fáctico en una sociedad con diferentes prácticas o diferentes formas de interpretar el mundo. Si una norma es el resultado de un acuerdo discursivamente justificado, ella queda dotada no solo de una fuerza de autoridad, sino de una garantía para la corrección normativa de los juicios morales

y de su matiz epistémico (Habermas, 2002, pág. 284). Lo anterior no significa que con dicha concepción se les atribuya infalibilidad a nuestras mejores intuiciones morales porque tanto la falibilidad futura, como la falibilidad frente a públicos más grandes o cultos siempre estará presente, inclusive en nuestras más preciadas creencias. Sin embargo, en la vida práctica —y es a esto a lo que se dirige el argumento de Habermas— se actúa sobre pretensiones de validez: la acción comunicativa, junto con la acción estratégica, buscan su efectividad en el entendimiento, el acuerdo y la consecución de fines. En consecuencia, la vida práctica para Habermas se configura como resultado de las pretensiones de validez, es decir la verdad, la corrección normativa y la veracidad.

En el plano común de las pretensiones de validez, los enunciados descriptivos y juicios morales se examinan a la luz de las condiciones de aceptabilidad racional. El desplazamiento hacia un terreno discursivo pone a la verdad, en casos controvertidos, a la corrección normativa y a la veracidad como objetos susceptibles de justificación argumentativa. Lo anterior significa que se juzga, ya no sobre la base de condiciones de verdad, sino sobre la base de las condiciones de aceptabilidad racional, bajo condiciones ideales discursivas. Éstas últimas, desde la perspectiva de Habermas, son la base de una pragmática universal. Esta práctica, si bien no tiene el carácter incondicional de la verdad como tradicionalmente se le entiende, sí constituye un criterio para un posible entendimiento sobre el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo social. De este modo la verdad se entenderá como una pretensión en la comunicación y a su vez pasa a descentrarse de la tradición epistémica, para extender aun su carácter universal a la corrección normativa:

[El] tratamiento discursivo [de la corrección normativa] es <<análogo a la verdad>> en tanto que los participantes en el discurso práctico se orientan por el objetivo de <<una única respuesta correcta>> [...] por ello la idealización de las condiciones de justificación no puede incluir aquí <<una anticipación de acreditación futura>> en el sentido de una refutación anticipada de objeciones futuras (Wingert), sino que solo puede ser entendida en el sentido crítico de una <<reserva de aproximación>>, es decir, de una reserva frente al estado al que ha llegado actualmente el descentramiento de la comunidad de justificación (Habermas, 2002, pág. 254 n).

La teoría consensual de la verdad (Habermas, 1989, pág. 131) no abandona el carácter fuerte que tiene el tradicional concepto de verdad incondicional y universalizante. Ella, más bien, trasciende la esfera de las referencias al mundo objetivo para posicionarse en los asuntos prácticos del mundo social y del mundo subjetivo; amplía el alcance de las pretensiones de verdad para convertirlas en pretensiones de validez, que no solo incluyen la verdad, sino la corrección normativa y la veracidad, pretensiones que están presentes en los discursos teóricos y en los prácticos. Las tres pretensiones de validez expuestas en cualquier acto de habla y en cualquier juego de lenguaje adquieren el mismo carácter de universalidad que se le atribuye a la verdad. Esto se debe a que en la comunicación entre un hablante y un oyente solo se cuenta con capacidades argumentativas de discurso. Estas los habilitan solamente para justificarse mutuamente, bajo el criterio del mejor argumento con miras a lograr, ya sea el entendimiento o el consenso. De este modo la búsqueda de la verdad, como la búsqueda de la corrección normativa, transitan por los mismos caminos de la argumentación (Habermas, 2002, pág. 273) y se consiguen cuando se cumplen unas condiciones de aceptabilidad racional en una situación ideal de discurso.

La verdad, entendida desde la perspectiva discursiva, permite comprender que en términos morales y políticos ella sigue jugando un papel fuerte y determinante, dado que en la comunicación, la verdad se convierte en una pretensión de validez. Además de esto, y no de manera directa como verdad, en la corrección normativa y en la veracidad, hay un carácter de universalidad e incondicionalidad que se hereda de la tradición realista de la verdad y de la pretensión de verdad.

La distancia que Rawls gradualmente y Rorty plenamente, proponen para la verdad en los asuntos políticos no resultaría aceptable desde la ética discursiva. Si bien en asuntos políticos y de derechos, el concepto de verdad no es objeto de discusión o debate -ni para Rawls, ni Habermas y menos para Rorty, pues está presupuesto o no se considera- ella sí se hace manifiesta en su uso, así como en los discursos pragmáticos, y discursos teóricos. Entonces si las pretensiones de validez que se proponen en la teoría habermaseana son las que permean los diferentes discursos y actos de habla, no existe razón para excluir de la política a la pretensión de verdad, pues ella, en tanto pretensión es constitutiva de tales actos, en unos más y en otros menos; asimismo los discursos son construcciones del lenguaje argumentadas racionalmente a base de múltiples actos de habla, y si las definiciones en términos de derecho y de acuerdos políticos se dan a través del lenguaje, éstas no discurrirán marginalmente a la verdad.

A decir de algunos de sus críticos<sup>2</sup>, Habermas se mantiene todavía en la idea incondicionada de la verdad. Según ellos, esta no es justificable dada la diversidad de públicos en el presente y en el futuro. Pero desde la perspectiva discursiva la incondicionalidad puede estar comprendida como

---

<sup>2</sup> Las observaciones que se hacen por parte de Wellmer y Lafont se ilustran bien en (Fabra, 2008, págs. 346-353)

pragmática universal. De otro lado, si vemos que el concepto de validez es de mayor alcance que el concepto de verdad, podemos decir que Rorty tuvo razón en afirmar que el concepto de verdad aporta poco a la vida política. Sin embargo, para responder a esta crítica, es preciso tener en cuenta que la visión restringida de verdad, precautoria, en que se basa Rorty para criticar los argumentos de Habermas, no es propiamente la misma que propone Habermas. En este sentido, si hay un reduccionismo de la verdad a mera correspondencia con los hechos, su utilidad en la vida práctica es limitada, pues no todo se resuelve en ese plano. Del mismo modo, cuando Rorty (2007) desplaza la discusión al terreno de la justificación, abandona por completo el carácter incondicional de la verdad. Su argumento se centra en la posibilidad de que aquello que se afirma sea más o menos justificable frente a diferentes públicos y en ser la verdad una meta a la que se aspira. Sin embargo, hay una clara distinción en lo que puede llegar a ser aspirar a una verdad incondicional y partir en una argumentación racionalmente motivada de creencias consideradas verdaderas. En términos políticos, y en general la propia configuración argumentativa del discurso racional, tiene la pretensión de validez de verdad, al margen de si se puede tener la idea de que en el futuro o en el presente no sea posible justificarla de la misma manera. Cuando trascendemos dicha limitación es la corrección normativa la que cobra relevancia; cobran relevancia la veracidad y el peso que la coherencia y el significado tienen para la política.

No puede darse en modo alguno por sentado que las pretensiones de validez asociadas a las normas de acción, pretensiones en que se basan los preceptos y normas de acción, puedan desempeñarse de forma discursiva, análogamente a cómo puede hacerse con las pretensiones de verdad. Pero en la vida cotidiana nadie se pondría a argumentar moralmente si no partiera intuitivamente del supuesto, bien fuerte, por cierto, de que en el

círculo de los afectados puede llegarse en principio a un consenso fundado y a mi entender, esto es algo que se sigue de forma conceptualmente necesaria del *sentido* de las pretensiones de validez normativas. Las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en relación con la materia necesitada de regulación, un interés *común a todos* los afectados y de *merecer* por ello un reconocimiento general; de ahí que las normas válidas, en condiciones que neutralicen cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad, tienen en principio que poder encontrar también el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados. En este saber intuitivo nos estamos apoyando siempre que argumentamos moralmente. (Habermas, 1981/1999, pág. 38)

Este supuesto no solo es útil para entender que en la vida cotidiana se pretenda la verdad en sentido moral, de forma similar a como se pretende en ámbitos epistémicos. Es posible, además, entender que sea el nivel que sea, —teórico o práctico— una creencia de cualquier naturaleza está ligada con la verdad. Este hecho no puede ser obviado. Insisto en que las pretensiones de verdad en los diferentes discursos no solo son, como piensa Rorty, punto de llegada; es decir, ellas no son sólo algo a lo que los hablantes aspiran. De una manera mucho más fuerte, en Habermas, esas pretensiones de verdad se convierten en la fuente principal de justificación de cualquier ciudadano en su vida cotidiana. Los casos de objeción de conciencia no son una excepción a esto.

Por otra parte, cuando Habermas define el principio del discurso como aquel que “hace depender la validez de toda clase de normas de acción del asentimiento de aquellos que como afectados participan en <<discursos racionales>>” (Habermas, 1998, pág. 226), posibilita la investigación de las formas de comunicación que garantizan el carácter discursivo de la autodeterminación y la

identificación de problemas en el proceso de producción legislativa, así como las pretensiones que implícitamente se consideran en cada discurso.

Frente a la pregunta ¿qué debemos hacer? —que es la pregunta a la que un conjunto de personas se expone cuando hay asuntos que deben resolverse cooperativamente o consensualmente— el tratamiento racional demanda una formación de la opinión y de la voluntad que viabilice respuestas y soluciones bien fundadas. Para esto recurre Habermas a diferenciar las cuestiones pragmáticas, éticas y morales que hacen uso diferenciado de la razón práctica y que conforman discursos y argumentaciones igualmente diferenciados.

**Tabla No. 4. Formas argumentativas del principio de discurso**

	<b>Cuestiones</b>	<b>Valor</b>	<b>Tipo de discurso</b>	<b>Argumentos</b>
<b>¿Qué debemos hacer?</b> Desde el sentido Cognitivo del Principio del Discurso	<b>Pragmáticas:</b> ponderación de medios más adecuados para la consecución de metas y preferencias. En determinados casos los fines se vuelven problemáticos y deben ser ponderados con base en valores aceptados.	Eficiente - Adecuado	<b>Pragmático:</b> recomendaciones hipotéticas e imperativos condicionales	Relacionan saber empírico con preferencias dadas y fines apetecidos. Juzgan las consecuencias de las alternativas de acuerdo con las máximas de partida.
	<b>Éticas:</b> los agentes suelen querer aclarar el sentido de sus acciones en relación con la forma de vida (particular) que comparten y decidir en función de qué ideales proyectar su vida en común.	Bueno	<b>Ético – político:</b> Recomendaciones clínicas sobre qué formas de acción son buenas para todos a largo plazo	Relacionan un componente descriptivo de las tradiciones configuradoras de identidad individual y colectiva, con un componente normativo que proyecta una forma de vida ejemplar.
	<b>Morales:</b> los agentes quieren determinar cómo deben regular la convivencia en interés de todos por igual.	Justo	<b>Moral:</b> Recomendaciones categóricas sobre lo que todos podrían querer	Argumentos que prueban que los intereses encarnados de las normas son susceptibles de universalización.

Fuente: elaboración propia con base en (Habermas, 1998, págs. 227-230)

Desde mi punto de vista, la formación de la voluntad política transcurre a través del lenguaje y de la argumentación discursiva, no solo con fines de efectividad pragmática. La formación de la voluntad también contempla de manera importante y fundamental lo bueno y lo justo. La formación discursiva que un ciudadano hace en su condición de demandante de derechos frente a un conflicto con la legalidad, discurre de manera íntegra y sobre la base de unas pretensiones de validez. Estas pretensiones remiten al hecho de que el discurso que las contiene sea evaluado con criterios de verdad, con criterios que remiten a la coherencia entre enunciados, con corrección normativa y con veracidad.

### **3.8. El alcance del argumento habermaseano**

Desde la perspectiva de Jürgen Habermas sobre el papel de la verdad en la acción y en el discurso hay una conexión entre lenguaje y práctica que está a la base de sus argumentos. La posición del autor resulta así, fundamental para hacer un análisis del caso de objeción de conciencia presentado y que posibilita una interpretación de la verdad en términos discursivos con alcance político.

¿Puede el acto de objetar por razones de conciencia ser considerado un acto comunicativo? Trataré de responder a esta pregunta en dos etapas. En la primera etapa, tengo en cuenta que la objeción de conciencia nace de un conflicto entre creencias particulares y una obligación exigida por el Estado. Este conflicto es también interno, desde el punto de vista del propio individuo, y es posible que esto se exprese a través del lenguaje. Se usa el lenguaje en un sentido no comunicativo en donde se definen relaciones significativas que resultan incompatibles. Esas relaciones pueden entenderse como razones estratégicas o razones éticas para llevar una vida de acuerdo con una idea del bien. Así, el ciudadano que se enfrenta al conflicto entre su derecho al libre pensamiento y al ejercicio de su propia conciencia, y su obligación de prestar el servicio militar, está situado en un



lugar en el que la obligación no contribuye a su ideal de vida buena. Esta lectura de la objeción de conciencia no exige comunicación alguna, pero es una forma de hacer uso del lenguaje, con toda la carga que comporta el sentido de los conceptos que están en juego en la deliberación. También se cuentan en esa carga las implicaciones que tiene para el objetor el hecho de que algo sea o no verdadero, el hecho de que algo sea o no sea correcto. De este modo y en respuesta a la pregunta sobre si la objeción de conciencia puede considerarse un acto comunicativo, en esta primera etapa, la respuesta es negativa. En ella el asunto de la objeción de conciencia se constituye para el objetor apenas como un acto no comunicativo, pues no trasciende del fuero interno, no ha sido expresado a otro, con el fin de ser comprendido o de persuadir.

En una segunda etapa, y aclarando que el acto de objeción de conciencia no queda *in foro interno*, sino que se externaliza con pretensiones de resolución del conflicto subyacente, con el uso de lenguaje se transforma en un auténtico acto comunicativo. En la externalización es necesario reconocer a un interlocutor con quien se tiene la pretensión de coincidir en algo. En este contexto, al objetar la obligación del servicio militar David participa en dos tipos de actos. Por una parte, él participa en un acto de comunicación ilocucionario que le exige hacer uso del lenguaje con fines comunicativos. Por otra parte, participa en un acto comunicativo perlocucionario; es decir en el ámbito del discurso racional desde donde espera que sus argumentos no solo sean entendidos, sino también aceptados. En este mismo contexto está su primer interlocutor: el Ejército Nacional. Más adelante, como vimos, sus interlocutores serán los tribunales en dos instancias recurridas.

Tal como discurrió el caso de David, el Ejército Nacional, por la voz de su representante, el Director de reclutamiento, consideró el argumento de que hay una exención del servicio militar

por razones de conciencia (Ver Tabla No. 1 más arriba). Sobre la base de esta consideración el Ejército contraargumentó: “la situación fáctica no se puede tomar como una situación comprobada ni real, pues no existen pruebas de que David tenga una condición especial en la comunidad religiosa. Esto ocurre con el 95% de los militares, que pertenecen a comunidades religiosas, que por solo pertenecer a ellas no prueban su imposibilidad de prestar el servicio militar” (Sentencia T - 314/14, 2014). Lo que se hizo, entonces, fue ponderar el argumento esbozado y juzgar su invalidez desde una perspectiva solamente fáctica y estratégica. El argumento de David no fue aceptado porque no era comprobable ni verificable.

La incursión del tercer actor, el Tribunal de primera y segunda instancia, también hizo su papel en el caso como interlocutor y como intérprete. El fallo que expidieron estos dos tribunales se orientó a negar el derecho de David sobre la base de considerar que las inconsistencias en el procedimiento de reclamación —como invocar dos derechos distintos sobre una misma razón en dos actos diferentes— hacían presumir la intención de evasión del servicio militar. El juicio de estos dos tribunales se hizo considerando que la acción comunicativa de David obedecía más a una acción estratégica que a un acto de objeción de conciencia.

Cuando la Corte Constitucional dirimió el conflicto y falló el caso en última instancia, los argumentos y las formas de sopesar las pretensiones que David tuvo, fueron ponderados de manera distinta. En este punto el acto de comunicación y los involucrados en él se situaron en un plano que buscaba un entendimiento. Sin embargo, ¿llegó el alcance de este acto hasta un acuerdo? Para responder a esto es preciso reconocer que cuando la Corte recurrió a la jurisprudencia que define los criterios para hacer una declaración sobre el caso, obtuvo razones suficientes para evaluar la

conducta y los argumentos de David. Hizo esto no solo sobre una base de juzgamiento centrado en la correspondencia con los hechos, sino que también hizo consideraciones sobre la sinceridad de David y sobre la relación entre su objeción y su proyecto de vida.

En estas circunstancias, el acto de comunicación fue efectivo. En primer lugar, lo fue como un acto orientado al entendimiento. Este objetivo fue logrado porque los magistrados de la Corte concedieron la razón al demandante: ellos constataron que para el caso de David los requisitos de aceptación que debe reunir un objetor se cumplieron. Esto significa que los magistrados comprendieron las razones que tuvo David para resistirse a manipular armas. En segundo lugar, el entendimiento comunicativo alcanzado al haber fallado en favor de David muestra que los Magistrados entendieron las razones y las consecuencias que tienen en la conducta las creencias tenidas por verdaderas. Para el Tribunal Superior fue relevante verificar la conexión entre las creencias del ciudadano y las acciones que este ejecutó en razón de estas. El tribunal no solo entendió el contenido proposicional de los argumentos, sino que logró identificar el sentido con el que quiso David que fuesen entendidos sus argumentos. Una vez más, hasta este momento del desarrollo del caso, hubo entendimiento, pero no un consenso. El consenso exige, como señala Habermas (2002, pág. 112), que el interlocutor no solo entienda las razones del hablante, sino que las haga propias. Según esto, el entendimiento por parte de los Magistrados de la Corte, no implicó necesariamente un acuerdo en sentido estricto con las razones de David. Las razones de David no son las razones de los Magistrados. El fallo positivo radicó en el cumplimiento de los requisitos de aceptabilidad, más no de las razones en sí mismas.

A pesar de la conclusión anterior, es posible definir un tipo de acuerdo en el fallo de la Corte. Como en todo discurso, cuando un objetor expone sus razones a través del lenguaje, él tiene pretensiones de validez. La ponderación y verificación que el Tribunal hizo coincide en que tales razones son aceptables racionalmente. Pero ¿esto equivale a llegar a un acuerdo? Al parecer, no. Las condiciones de aceptabilidad racional son solo el punto de partida. Estas condiciones son compartidas previamente a la demanda; son, según Habermas, presupuestas como restricciones a lo que se puede exigir de las instituciones y de la administración de justicia, por un lado. Por otra parte, las condiciones definen lo que es posible aceptar como razones para objetar un mandato legal.

El acto de comunicación que se ha ilustrado con la objeción de conciencia, además de fundamentarse en las condiciones de aceptabilidad racional, —característico de la idea consensual de la verdad— permite destacar que la idea de actos perlocucionarios en la que se apoya Habermas para caracterizar el consenso, no necesariamente conducen a un consenso. Esto se explica porque con el acto de comunicación el hablante logra ser entendido y afecta con esto al interlocutor. Incluso puede llegar a persuadirlo para que acepte algunos, aunque no todos los argumentos que sostiene el objetor. Los jueces de la Corte se vieron afectados por los argumentos de David. Fue esto lo que los llevó a tomar una decisión favorable a su demanda. Lo anterior no quiere decir que la Corte haya aceptado o se haya comprometido con tales argumentos, en el sentido de hacer tales argumentos propios. Vale la pena advertir que, dado el caso, no queda claro cómo es posible diferenciar si en el caso tuvo lugar un auténtico acto de comunicación, o si la acción solo obedeció a una motivación estratégica del demandante. Para resolver este interrogante el asunto de las pretensiones de verdad es importante. No basta con que en una acción comunicativa haya un

contenido proposicional que se comparta como verdadero. Además de esto el vínculo entre la verdad y la acción debe ser evidente: la corrección normativa y la sinceridad del hablante. Cuando un oyente consigue establecer que el hablante cumple con estos requisitos, estamos frente a la transformación de un acto estratégico en un acto comunicativo con el fin de llegar a un acuerdo limitado. Los fallos de primera y segunda instancia en el caso de David fueron motivados sobre la presunción de que había una acción estratégica solamente. Pero en la segunda instancia las partes adoptaron una postura comunicativa que, finalmente condujo a tutelar el derecho. Esto ocurrió, aun cuando, en el servicio militar, la objeción de conciencia se suele entender como un acto estratégico y no como la expresión auténtica del conflicto entre un derecho y una obligación.

Teniendo en cuenta lo anterior vale la pena preguntarse: ¿Qué sentido tienen hablar de un “efecto” del demandante sobre los jueces? Las decisiones de los jueces fueron construidas sobre la base de criterios generales de aceptabilidad racional. Estos criterios ya están de alguna manera insertos en la cultura política de las sociedades democráticas occidentales y son compartidos por oyente y hablante. Esta circunstancia es evidente en la construcción de acuerdos más o menos amplios en materia política, y en este caso en materia de administración de justicia. Así como los propios criterios de aceptabilidad racional, los requisitos para aceptar una objeción de conciencia pretenden también un carácter universal. A pesar de esto, dicha pretensión no fue suficiente para fallar a favor del objetor. Hubo un efecto producido por los argumentos de David que radicó en que pudo demostrar que sus motivos no eran estratégicos, sino que él tenía motivos racionales para reclamar su derecho. David consiguió demostrar que *de facto* su situación correspondía con lo que la ley exige para ser objetor de conciencia. El sentido de la pregunta formulada arriba es, entonces, el de comprender que si bien parece no ser necesario que haya un efecto sobre el interlocutor porque ya

hay un acuerdo en las condiciones de aceptabilidad, estas tienen que discurrir en un acto comunicativo con fines de entendimiento.

Por otra parte, el hecho de que la verdad sea un componente de las pretensiones de validez que — en la objeción de conciencia y en general— se traduce en una condición de aceptabilidad racional, no implica que la verdad de los enunciados sea necesaria para aceptar los argumentos de un participante en una comunicación con fines de acuerdo. Sin embargo, en ningún caso de orden político es posible afirmar que se pretenda llegar a un acuerdo sobre algún contenido verdadero, porque el fin de la política no es ese. Lo que sí resulta importante afirmar es que para llegar a acuerdos sobre lo que es correcto o justo se requiere de un concepto de verdad y de los criterios con los cuales demarcamos la verdad. En una discusión política no se discute sobre la verdad; lo mismo ocurre en casos de objeción de conciencia. En este tipo de discusiones se estructuran argumentos en los cuales los criterios de verdad se comparten y se emplean para hacer racionalmente aceptables los argumentos de las partes. En este sentido, es que el concepto y criterios de verdad se vuelven relevantes.

En las circunstancias de la objeción de conciencia, el carácter incondicional que caracteriza a la verdad en el sentido tradicionalmente entendido es justamente la razón para que se dé la objeción. Si una creencia como la de David en el sentido de que no se deben manipular armas porque la prescripción paulina lo prohíbe, no tuviese el carácter incondicional, la objeción no se habría presentado. De lo contrario, David habría aceptado y cumplido con su obligación de prestar el servicio militar; habría llevado a cabo un ajuste entre sus creencias y lo que la ley exige, en una forma de llevar a cabo un equilibrio entre distintos juicios. Hay, al parecer, verdades más

incondicionales que otras. Entre más estén estas verdades alejadas de un contenido proposicional específico particular, más incondicionales llegan a ser. Las verdades particulares tienen un alto sentido de condicionalidad y quizá esto es así para cualquier ciudadano en las sociedades pluralistas. Sin embargo, esto no omite la pretensión del ciudadano de que toda la sociedad comparta sus verdades más particulares; tampoco elimina el hecho de que tanto las verdades incondicionales y como las condicionadas estén presentes en la vida política.

El argumento de analogía entre la verdad y la corrección normativa empleado por Habermas es manifiesto en las decisiones sobre objeción de conciencia. El carácter definitivo al que se llega es el resultado del discurso práctico. Es en esa medida como se llega a la convicción de que un determinado modo de actuar es bueno para todos; es decir, que es vinculante (Habermas, 2002, pág. 284). El fallo de la Corte en el que requiere la verificación de las condiciones del objetor, así como el consenso alcanzado discursivamente, tiene para los involucrados algo de definitivo. Los requisitos que el objetor debe demostrar son definitivos para que pueda ejercer su derecho al libre pensamiento y conciencia. En esta medida hay un cierto matiz de incondicionalidad en el reconocimiento de las normas que permean las relaciones políticas. Esto no significa que jamás se vayan a cambiar, pero son a las que consensualmente se ha llegado y que mientras no haya una fórmula mejor, no serán sustituidas. Este mismo razonamiento es aplicable a la incondicionalidad o carácter definitivo que pretende la verdad de los enunciados en los discursos teóricos.

Si a David solamente se le juzga desde el punto de vista de un discurso teórico, no sería posible reconocimiento de derecho alguno. El resultado del juicio favorable a David radicó en que la validez en estos casos, no se reduce a lo que es el mundo, sino que contempla la corrección

normativa, la sinceridad y la coherencia de sus creencias y el ejercicio práctico de ellas en la vida de David. Si a esto no se le quiere denominar verdad, bien se puede hacer. Pero lo que no se puede eliminar es la verdad de los hechos con los que se demuestra la conducta de David, y la verdad en la que él cree para entrar en un conflicto de conciencia con la ley. Es en este ámbito donde permanece la verdad de los hechos que demuestran que David afirma lo que realmente ocurre en su vida; es por fuera de ese ámbito también donde permanece la verdad de las creencias en las que él cree. Estas últimas no son consideradas por la Corte en su fallo. ¿Cómo es posible la objeción de conciencia si los ciudadanos están dentro de unas instituciones configuradas por un consenso? La posibilidad radica, según mi lectura de Habermas, en que el conflicto entre derecho y obligación se da porque no hay un acuerdo sobre el contenido mismo de una verdad. Sin embargo, tanto David como la Corte sí se someten a unas condiciones para juzgar lo que es verdadero de lo que no lo es. En rigor, tanto David como la Corte se someten a unas condiciones de validez y aceptabilidad racional de un discurso que pretende lograr la solución al conflicto. Por esta razón la objeción de conciencia no invalida la incondicionalidad de las normas, por el contrario, la refuerza.

La distinción hecha sobre aspirar a una verdad incondicional y partir de creencias consideradas verdaderas ubica al objetor en una situación de tener que demostrar que hay unos hechos y circunstancias que se evidencian en su conducta. El objetor, además, tiene la obligación de demostrar estos, si pretende no cumplir con la obligación que la Ley le exige. En este sentido tanto David, como la Corte llegan a una verdad sobre hechos y es esto lo que permite que se llegue a un fallo favorable a él. Lo anterior demuestra que la verdad no es solo punto de partida como pretende la crítica de Rorty, sino que la aspiración a ella es definitiva en asuntos políticos, como punto de llegada.



La ampliación del concepto de verdad y el desplazamiento hacia las pretensiones de validez en la respuesta que ofrece Habermas contribuye al análisis de los asuntos políticos y evidencia la utilidad que reviste para los mismos. La comprensión de la verdad desde la incondicionalidad y desde las pretensiones de universalidad que subyacen a la ética del discurso son debilitadas cuando de asuntos políticos se trata. Si bien esto es así, la verdad no desaparece por completo. Los juicios que se entrecruzan en un discurso práctico se fundamentan tanto en la verdad, en la corrección normativa, como en la veracidad, aun cuando no se exijan razones de hecho, sino justificaciones. Al sostener Habermas que en la acción comunicativa se tienen unas pretensiones de validez -dentro de las cuales destaca la verdad de los enunciados- una argumentación en sentido práctico, como acto comunicativo, incorpora elementos de la verdad proposicional, de formas más o menos graduales, y dependiendo del acto de habla se incorporan también la corrección normativa y la veracidad del hablante.

Para comprender de una mejor manera las pretensiones de validez en Habermas, es preciso también apoyarnos en la diferencia que él establece con respecto al denominado principio del discurso. Lo anterior sirve para justificar también el argumento de que en la objeción de conciencia se puede llegar a un acuerdo con matices de incondicionalidad.

El principio de universalización, el principio del discurso y el principio democrático son, según Habermas, un constructo para la legitimidad del derecho y del poder en los Estados democráticos resultado de la moralidad. Vale la pena recordar esto para hacer claras las implicaciones que ello comporta para la incondicionalidad y para universalidad de las pretensiones de validez y de los discursos prácticos y morales que son de interés para los fines de este escrito.

La secuencia que sigue Habermas para configurar la legitimidad del poder y del derecho parte del principio de universalización (U) como “norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados” (Habermas, 1985, pág. 86). De este principio de universalización deriva el principio del discurso (D) que afirma lo siguiente: “Válidas son todas aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.” (Habermas, 1998, pág. 172). Una consecuencia de lo anterior, para los regímenes democráticos sería la especificación del principio de discurso, como principio democrático (d) que se formula “para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no solo con ayuda de razones morales” (Habermas, 1998, pág. 173).

Esta deducción del principio democrático (D) fundamenta el poder comunicativo del cual Habermas deriva la legitimidad del derecho y la autorización de administrar el poder. El tránsito del principio de universalización al principio democrático transfiere al segundo el carácter universal que se le da al primero. En este sentido el principio de universalización debe recurrir a una condición natural de igualdad en capacidad comunicativa, de la cual deriva un derecho a participar en los asuntos en los que el interés particular se vea afectado. Esta premisa tiene un carácter de incondicionalidad y sirve de razón y justificación fáctica para todo el que incurriere en una situación discursiva racional con fines políticos en un régimen democrático.

Por otra parte, en el principio del discurso, además de lo anterior, la validez de las normas constituye el centro del principio. El principio mismo depende del asentimiento y la participación en discursos racionales. En este nivel el elemento distintivo es el discurso racional que hace válidas las normas. Es decir, la fundamentación discursiva cobra relevancia. Sin embargo, Habermas no especifica el tipo de fundamentación que tiene lugar en los discursos racionales. Solo hace alusión al discurso racional, el discurso fundado, el mejor argumento, las condiciones de comunicación que posibiliten el libre procesamiento de temas y contribuciones (Habermas, 1998). Lo anterior da lugar a que se entienda que es posible emplear argumentos fácticos, teóricos, prácticos y morales a la hora de defender una posición política; da lugar a que en política tenga cabida mucho contenido proposicional y normativo. En la propuesta de Habermas, me parece, hay un presupuesto: se puede llegar a una norma asentida por todos y en consecuencia esa norma será buena para todos. Si bien, el presupuesto de que se puede llegar a una norma asentida por todos es necesario, de él no se sigue forzosamente que la discusión racional conduzca al asentimiento de todos. Los asuntos prácticos afectan la vida de las personas, sus derechos y sus verdades. Si esto último es postergado para facilitar un acuerdo, en el futuro podrán ocurrir una serie de conflictos particulares ocasionados por la ejecución de las Leyes. Este es justamente el caso de la objeción de conciencia.

Si bien la formulación del principio democrático avanza hacia las condiciones fácticas y pluralistas de las sociedades democráticas modernas, el principio del discurso viene investido con las dificultades del principio del democrático. Estas dificultades no derivan solo de los intereses de los asociados, sino de la fundamentación que pueda hacerse en términos fácticos, pragmáticos, éticos y morales de sus creencias. Lo anterior suele dar lugar a condiciones de

inconmensurabilidad. Del mismo modo, las dificultades no deben hacer pensar que los acuerdos y asentimientos no son factibles. El problema es que, sobre asuntos de interés, en el caso presentado, no se llegó a un acuerdo. El hecho de que esto no haya ocurrido, y el hecho de que este tipo de asuntos se postergue por tratarse de desacuerdos sobre máximos, puede llegar a ser fuente de conflictos en el futuro.

Hacer derivar el poder político del poder comunicativo —y la legitimidad del derecho de él emanada, así como su ejecución por el poder administrativo— es posible solamente en los Estados democráticos liberales de derecho. Al parecer, el punto de partida en Habermas no es el principio de universalización, sino más bien el principio democrático. En este sentido, el principio de universalización sería una consecuencia del principio democrático. Aun cuando esto pueda ser criticable para el alcance teórico de la ética discursiva —porque el principio de universalización no tendría tal carácter si se le hace depender del principio democrático— la crítica no afecta significativamente nuestra lectura habermaseana de la objeción de conciencia. Así las cosas, dicha objeción como recurso en la reclamación de un derecho legítimo solo cabe en los regímenes democráticos. Además de esto, el carácter incondicional de las normas radica en los presupuestos democráticos. De este modo tanto la incondicionalidad, como las condiciones de aceptabilidad racional se convierten en características propias de las sociedades democráticas modernas. La pregunta inmediata que surge es ¿cuál es entonces el alcance de la universalidad e incondicionalidad que pretende Habermas? ¿Sólo aplica a los regímenes democráticos? ¿Qué ocurre con los demás regímenes? Con estas preguntas no solamente hago referencia a la condición de la universalidad que supone la idea de verdad, sino también a las pretensiones de validez de los agentes en la comunicación y a las condiciones de aceptabilidad racional en sociedades no

democráticas. En estas sociedades no es típico el recurso a instancias legales para levantar una objeción. El universalismo en cuestiones de filosofía práctica se convierte así en una preconcepción producto de las sociedades democráticas y no constituye una categoría de alcance universal. Cabe anotar, además, que la política real y el uso del poder coercitivo son determinantes en la configuración de los regímenes y, por tanto, unas condiciones universalistas pueden dejar de serlo: ellas pueden dejar de ser manifiestas para los ciudadanos. Lo anterior no resta validez a las explicaciones filosóficas y, por el contrario, las convalida, pero desde el reconocimiento de ciertos límites discursivos. La discusión y la distancia tomada frente a la verdad relativizada en Rorty y su utilidad en la vida práctica transcurre en las sociedades democráticas; y en otro sentido la crítica a los presupuestos universalistas en Habermas, solo tiene sentido considerando su alcance, con miras en otros regímenes.

En los tres niveles del discurso que se esquematizan en la Tabla No. 4, los argumentos tienen todas pretensiones de validez. Los argumentos del objetor en casos de objeción de conciencia están relacionados. Su separación es difícil si con ello se presume una condición para las pretensiones de lograr el derecho de libre pensamiento y conciencia. David emplea tanto discursos éticos, como pragmáticos; no emplea su discurso moral, pero ello no quiere decir que no lo posea. Los argumentos que busca una persona, así como David, para proyectar una vida buena dentro de su comunidad, son la base para que se presente un conflicto normativo. Una cosa es lo que hace de David un buen miembro de su comunidad — porque no quiere manipular armas— y otra muy distinta lo que la ley le exige. Desde el plano ético, David no hace otra cosa que proyectar su idea del bien y justifica sus acciones de objetor con el argumento de que su comunidad prescribe determinadas cosas. Desde el discurso pragmático los argumentos se remiten a los cursos de acción

que condujeron a David a tener éxito en sus pretensiones de objetor. Esto significa que su discurso pragmático apuntó a demostrar que era un genuino objetor de conciencia. El papel que jugó el discurso moral en David no tiene un efecto significativo en el caso, más de lo que la propia Ley pudo recoger de la moral como justificación del derecho. David tenía unos principios que hubiese querido que todos compartieran. Hubiera querido que todos compartieran su modo de vida ético. Sin embargo, esta pretensión habría tenido poco éxito, dado que él vive en una sociedad pluralista.

La Corte juzgó los argumentos de David ponderando razones que se desprendían de su discurso; omitió, así, la perspectiva ética de David (su proyecto de vida). La corte reconoce que en las sociedades democráticas se aspira a que no interfieran en la política argumentos que se desprendan de las convicciones que solamente son éticas, pues ellas son particulares. La Corte tiene en cuenta argumentos pragmáticos y privilegia los morales<sup>3</sup>. En este tipo de argumentos la verdad como correspondencia, como efectividad práctica y la coherencia entre creencias y forma de vida fueron determinantes para fallar a favor de él. De este modo se apoya en el discurso moral que subyace a la ley que, a diferencia del discurso ético de David, sí ha tenido éxito en su pretensión universalista, pues ha sido convenido en el acuerdo de orden político, que se presume compatible con la postura de David en tanto ciudadano. Hay de este modo dos discursos, uno moral que justifica la Ley y otro ético que rige el mundo de la vida de David. El primero tiene el carácter de universalidad en el sentido de reconocer que es justo para cualquier ciudadano que se le conceda su derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento. Pero, por lo visto, el segundo, el de David, no tiene ese alcance.

---

<sup>3</sup> A diferencia del fallo que se da en primera instancia en el que se considera solo el aparente proceder estratégico de David para evadir la prestación del servicio militar, en lo que se juzgó como temeridad, al tutelar dos derechos distintos con dos acciones distintas, sobre una misma pretensión, la que según el Tribunal en esa instancia, era la evasión del servicio militar.

En las sociedades democráticas en las que son frecuentes el reconocimiento de tales derechos, se hace necesario la argumentación discursiva, que supone unas pretensiones de validez y que transcurre en el lenguaje. Por lo anterior, es necesario la formación de la voluntad y de la opinión política. Este tipo de formación no se aparta de los criterios de verdad que están insertos en el lenguaje. Por esta razón resulta razonable preguntarse si realmente en las reflexiones de orden político se deban omitir las reflexiones sobre la verdad. Desde la perspectiva habermaseana se ha concedido un papel a la verdad como pretensión de validez y en este sentido su inclusión representa un aporte significativo a la discusión que propongo en este trabajo. Sin embargo, la tendencia más fuerte por parte de Rorty y Rawls es a dejar de lado la verdad en los asuntos políticos. A este respecto Habermas argumenta que:

La «resolución» de perseverar en la convicción de que las cuestiones prácticas son aptas también para la verdad (incluso bajo las condiciones del moderno pluralismo de concepciones del mundo) está entrelazada con motivos pragmáticos y éticos. Tenemos buenas razones para preferir, ante problemas de acción muy difíciles, un acuerdo producido sin coacciones —es decir: racionalmente motivado— frente a las alternativas de la violencia, la amenaza, la corrupción o el engaño [...] Pero cuando [los individuos] quieren delimitar, sin la cobertura de una visión omnicomprendiva del mundo, un sistema de reglas universalmente vinculante que sea obligatorio por razones intrínsecas y que no haga necesaria una ejecución reforzada mediante sanciones, se les ofrece únicamente la vía del acuerdo producido discursivamente. La prosecución de la acción comunicativa por medios discursivos pertenece a la forma

comunicativa de vida en la que nos encontramos ya siempre, sin alternativa posible. (2002, págs. 302-303).

#### **4. Conclusiones**

Gran parte de las discusiones sobre la verdad remiten a cómo determinamos el criterio para demarcar lo que es verdadero de lo que no lo es. En respuesta a este problema encontramos algunas de las propuestas que dan nombres a las diversas aproximaciones o teorías muy representativas y que han sido objeto de los análisis sobre el significado de la verdad en el último siglo.

Algunas de estas aproximaciones convienen, ya sea en formas de contextualismo o de relativismo que terminan por diluir el problema de la verdad. Estas aproximaciones están justificadas, en parte, por los avances de las ciencias sociales que han permitido interpretar la función de la verdad en contextos precisos, como los sociales y científicos. Ello no debería significar, sin embargo, que la filosofía deba perder de vista el problema de la verdad. De igual modo, la vida cotidiana y práctica de las personas transcurre constantemente sobre la base de creencias asumidas como verdaderas. Como bien sostuvo Dewey la verdad tiene una conexión con la vida práctica y su significación debe remitir a ella.

La negativa de pensar la verdad en la política por parte de Richard Rorty y el poco aporte que él le atribuye a la verdad para la democracia hizo que, para este trabajo, fuese muy importante ofrecer una respuesta que evidenciara un mayor grado de relevancia de la verdad para la vida política. La posición de Rorty con respecto a la verdad minimiza y en realidad desconoce el valor que ella tiene en la acción, eje de la corriente pragmatista que él defiende. La idea de que la verdad para la



política representa sólo una precaución en cuanto al alcance que tienen nuestros argumentos y para la justificación que podemos dar con respecto a ellos, sugiere que el sentido cautelar, como él lo denomina, tiene una utilidad en la política.

Se ha llegado a entender que el sentido precautorio de la verdad al que Rorty recurre puede ser explicado por las reflexiones epistemológicas de la ciencia contemporánea relativista, autocrítica e hipotético deductiva. Lo anterior nos permite precisar que el sentido fuerte del término epistemología, como ciencia de la ciencia, se pierde con la comprensión de los límites de la ciencia contemporánea. Es esto lo que me ha conducido a hablar sobre desepistemologización de la verdad. Dado que este término ha trascendido el ámbito científico, si la verdad es contextualizada y relativizada, ella tiene una utilidad limitada.

Incluso bajo el supuesto de que la verdad sea desepistemologizada, aún es posible proponer que la verdad y la discusión sobre ella tienen una utilidad en la vida práctica. Es esto lo que configura el giro que he tratado de describir como la epistemologización de la vida práctica. Este giro refleja un descenso de las discusiones alrededor del sentido del término verdad para los asuntos prácticos y cotidianos de la vida política. Este descenso, a su vez, evidencia un tratamiento no especializado o demarcado por grupos de expertos. Sin embargo, el descenso mismo deja ver la importancia capital que la verdad tiene para la acción, para la comunicación y, en consecuencia, para la vida práctica y en la política. A diferencia de Rorty, creo que la idea de justificación, en lugar de la verdad no elimina la importancia de la verdad. En lugar de ello, la minimiza y la oculta delimitando su alcance: de allí no se sigue, sin embargo, que el lugar de la verdad quede omitido en las discusiones políticas.

Comprender la importancia de las razones que un relativista como Rorty sostiene para rechazar la verdad en la política, no exige que consideremos la suya como la mejor opción en materia de tratamiento de la verdad y su relación con la política. Sin embargo, hemos precisado que esta postura se debe tal vez a que Rorty está demasiado centrado en la crítica a la idea de verdad como correspondencia. La consecuencia de esto es que él se sitúa en el relativismo, pero al parecer la justificación de su crítica obedece más a la incondicionalidad de la verdad, como ha sido entendida de manera tradicional, que a su inutilidad para la política propiamente.

Las respuestas que se pueden dar sobre el sentido del término verdad dan razones para determinar los criterios que permiten definir lo que es verdadero y lo que no lo es. Además de esto, estas respuestas permiten mostrar que esos criterios son empleados para configurar los conjuntos de creencias que normalmente sostienen las personas, justamente porque en su verdad radica la creencia.

La distinción entre el sentido de la verdad y el contenido de una verdad, en particular, hace posible reconocer de manera más apropiada el papel que John Rawls le da a la verdad en política. Esta distinción ayuda a mostrar que, contrario a lo que este autor piensa, el papel de las discusiones sobre la verdad en la vida política es relevante. Como se ha sostenido, en la propia teoría de Rawls se presupone un conjunto de creencias compartidas —por los métodos y criterios básicos de la ciencia y el pensamiento social moderno—, que operan como criterios para aceptar o no argumentos en una discusión de orden político.

Lo anterior quiere decir que para Rawls los criterios que sirven para definir la verdad —como los del pensamiento y la ciencia occidental— cumplen un papel activo a la hora de justificar nuestras acciones públicas. De este modo, los criterios de la verdad cumplen un papel activo en la política y, aun cuando en ese ámbito no se discute sobre el contenido de alguna verdad en particular.

He concebido la idea de equilibrio reflexivo como un foco de atención para el análisis presentado en este trabajo. Esto se debe a que entre juicios particulares y los principios y juicios que sirven para configurar las instituciones políticas —y en consecuencia el derecho— puede verse reflejado en ciertos casos un desajuste o una no coincidencia. La idea de equilibrio reflexivo de Rawls supone la búsqueda de coincidencias entre estos juicios, aunque, se admita que no siempre esta coincidencia sea posible. Esto se explica porque los juicios particulares de una persona con respecto a un precepto legal se basan en las creencias que se tienen por verdaderas, mientras que los juicios que han configurado los principios y las instituciones políticas no se sustentan en alguna verdad particular. En la llamada posición original las verdades particulares y concretas de las personas deben, según Rawls, ser puestas entre paréntesis. Sin embargo, en las situaciones reales de la vida política, las personas actúan sobre la base de sus creencias. En determinados casos estas creencias pueden entrar en conflicto con lo que la ley les exige a los individuos. Lo anterior es justamente lo que crea las condiciones para la objeción de conciencia.

No obstante, la precisión anterior, las bondades de la justicia como equidad son destacables. No se podría invalidar la teoría de la justicia porque haya situaciones en donde los juicios no coincidan. Más aún, el propio Rawls admite y reconoce la figura de la objeción de conciencia como una situación de excepcionalidad presente en las democracias modernas. Desde mi perspectiva, los

rasgos de esta excepcionalidad no son lo suficientemente fuertes como para invalidar la propuesta de Rawls. Sin embargo, la excepcionalidad presente en el caso de la objeción de conciencia sí evidencia que la verdad tiene un papel en los asuntos políticos.

En mis reflexiones sobre la propuesta de Davidson me he detenido en los asuntos políticos, a pesar de las precisiones que el propio autor hizo sobre el alcance de su teoría. Interpretar sus ideas para fines políticos puede no resultar apropiado. A pesar de esto, encontré que la vinculación de la verdad con el significado y con la coherencia constituye un argumento de gran valor para los propósitos de esta indagación. En este sentido, se propone que la conexión entre verdad y creencia se vincula con ciertas ideas acerca de lo que es el mundo. Es sobre estas ideas como se configuran estados mentales como las creencias. Ellas, a su vez, sustentan gran parte de los discursos de justificación que las personas emplean en la defensa de sus derechos.

Se pudo establecer que, al contrario de los argumentos de Rorty quien limita las discusiones sobre la verdad en la política, la verdad para Davidson interpretada en sentido político, facilita una comprensión de la objeción de conciencia como un acto que puede ser interpretado adecuadamente y que comporta suficientes elementos de su teoría de la verdad y del significado.

Hacer del acto de objeción de conciencia una situación en la cual podemos vernos como interpretes radicales, resulta útil para comprender el sentido y el significado que un hablante en la escena política, quiere dar. Esta situación parece evidenciar que el hablante es totalmente ajeno al interprete: porque, como objetor de conciencia, sostiene un conjunto de creencias —enraizadas en una tradición— que tienen un significado y que determinan su acción. Esta tradición no

necesariamente es compartida por el intérprete, porque es un ciudadano o un juez que habita una sociedad diversa y plural. A pesar de esto, encontramos que, aun siendo diferentes las creencias del hablante y del intérprete, existen elementos comunes que facilitan la interpretación de significados y la comprensión de argumentos, que, son por su parte, ponderados y que constituyen la base para garantizar el derecho de objetar por razones de conciencia.

En el mismo sentido la respuesta coherentista sobre la verdad de las primeras épocas de Davidson nos ayudó a entender la importancia de examinar que, para los argumentos que una persona ofrece en defensa de sus creencias, no basta con que ella reclame respeto por ellas. Es preciso, además, que se muestre coherencia entre sus creencias, los argumentos que construye y las determinaciones que estas creencias traen para su conducta.

Al incluir la propuesta explicativa de Habermas sobre la verdad quise exhibir la relación tan íntima que hay entre verdad y política. El trato que Habermas hace del lenguaje —con la ayuda de la teoría de los actos de habla de Searle— deja ver que no solo empleamos el lenguaje para describir el mundo. Con el lenguaje buscamos también establecer una relación con un conjunto de normas compartidas intersubjetivamente. Es decir, con el lenguaje nos comunicamos con la esperanza de entendernos y de llegar a acuerdos sobre asuntos que son de interés común. Además de esto, nos servimos del lenguaje para expresar nuestros estados emocionales. Dada esto, el lenguaje se convierte en la única vía con la que contamos para llegar a acuerdos sobre la vida práctica.

Por otra parte, las ideas habermasianas sobre la racionalidad comunicativa —la idea de un consenso, las pretensiones de validez y la configuración de discursos aceptables racionalmente—

arrastran suficientes vestigios de las discusiones sobre la verdad, como para dejarlas a un lado y concentrarse en lo puramente político. He tratado de mostrar cómo, para Habermas la verdad subyace a la comunicación. Ella es pretendida en los discursos y argumentos que buscan el entendimiento y consenso. Lo anterior significa que la justificación argumentativa nace con propiedad, allí donde se ponen en duda algunas verdades.

La verdad para Habermas forma parte de un conjunto de pretensiones de validez que cualquier hablante tiene al hacer uso del lenguaje. De este modo la verdad es parte de la pretensión de validez. Unas veces la pretensión de verdad pesa más y otras veces pesa menos, según el tipo de acto de habla en que se esté y según y el plano discursivo en donde el hablante se desenvuelva. Según Habermas, en discursos en los que prima lo constatativo, empleamos actos de habla constatativos con referencia al mundo objetivo y, entonces, en esos casos prima la verdad como pretensión de validez. Por el contrario, en los casos de actos de habla regulativos y expresivos, priman las pretensiones de validez de corrección normativa y de veracidad respectivamente.

En el uso efectivo del lenguaje por parte de hablantes que buscan entendimiento y acuerdo, no solo se presentan actos de habla puros y aislados, sino que siempre se están formando conjuntos de actos de habla que combinan y conllevan las tres pretensiones de validez. Así, prima unas veces la verdad, otras la veracidad o y otras la corrección normativa. Como se vio, estos tres conjuntos hacen posible la comunicación. En este sentido una lectura de Habermas sirve para explicar que en los argumentos de orden político —y en especial, los que un objetor de conciencia esboza para exigir su derecho— son evidentes las pretensiones de validez. El discurso argumentativo de un demandante de un derecho, pretende verdad, corrección normativa y veracidad en lo que

comunica. Del mismo modo el juez verificará y buscará comprobar que, en efecto, esas pretensiones sean reales para fallar sobre la exigencia del ciudadano.

El problema propuesto en este trabajo —¿en qué forma la discusión sobre la verdad puede ayudar a comprender las profundas diferencias que caracterizan a las sociedades democráticas liberales modernas a través de casos límite como la objeción de conciencia? — ha conducido a examinar algunos aspectos de la verdad como correspondencia. Como resultado del análisis hecho se ha llegado a la siguiente conclusión: las explicaciones que se han tenido en cuenta sobre la verdad no consiguen excluirse por completo de la idea de la verdad como correspondencia; aún cuando ella ha sido considerada como insuficiente, esta forma de entender la verdad no puede ser dejada por fuera del ámbito de la política

He querido mostrar que dentro de la tradición de la filosofía del lenguaje sus exponentes más destacados, en especial después del denominado giro pragmático, han tratado de ampliar la discusión sobre la verdad hacia el uso del lenguaje —para encontrar el significado, la coherencia de los sistemas de creencias, la comunicación con fines de consenso y entendimiento— como una respuesta alternativa a la tradicional idea de correspondencia. Este giro posibilita alternativas de comprensión de la verdad desde la perspectiva de las relaciones sociales y, en especial, la del uso del lenguaje. En igual sentido, la conexión entre verdad y acción que proponen los pragmatistas se convirtió en un núcleo de atención en los análisis y en la configuración de una respuesta sobre la verdad y su papel en la vida práctica.

La orientación pragmatista que le hemos dado a la verdad puede sugerir las siguientes preguntas: ¿Constituye la objeción de conciencia un caso que puede ser analizado a partir de los argumentos esbozados por los autores tratados? ¿Por qué el contenido de las creencias y los criterios que permiten definir si estas son o no son verdaderas, no se excluyen ni en las más básicas discusiones relativas a la vida política?

La respuesta a estas preguntas es que la objeción de conciencia constituye un auténtico acto comunicativo y transita diferentes niveles de discurso. La objeción de conciencia evidencia, también, que tanto las creencias de un objetor, como lo que le permite mantenerlas como verdaderas, no son solo productos de una fe. Lo anterior sitúa a la objeción de conciencia como un caso significativo para ser comprendido en los términos propuestos en este escrito.

De acuerdo con lo anterior, la argumentación de un objetor de conciencia —la coherencia no solo de sus argumentos, sino de las creencias que sostiene— tienen un asidero en condiciones de objetividad que el objetor ha reconocido como justificatorias de su cuerpo de creencias. Una cierta versión del asunto de la verdad como correspondencia entre los enunciados y lo que acaece en el mundo o lo que es el mundo, en estos casos, nunca se deja de lado. De cualquier agente racional se espera que sus creencias más básicas —como las de su ubicación en el espacio— sean coherentes con los complejos de creencias sobre lo que son la vida de los individuos y su relación con el mundo. Lo mismo ocurre con la coherencia entre el sentido y la justificación dado a tales creencias.



Si se presenta una incoherencia sistemática entre esos conjuntos de creencias, resulta imposible que ellas puedan justificarse externamente o intersubjetivamente. Si bien es cierto que la figura del equilibrio reflexivo juega un papel importante en esta inconsistencia, como solución, el equilibrio reflexivo ocurre siempre in foro interno. En el caso de una argumentación orientada a objetar por razones de conciencia, fundada en un conjunto de creencias incoherentes, este conjunto no resiste el juicio de un intérprete y, por lo tanto, pierde el peso de justificación para ser objetor. Lo anterior, resalta la necesidad de que las creencias deben tener una justificación para ser tenidas por válidas, no solo en la sinceridad y corrección normativa, sino en la verdad.

La discusión sobre la verdad, como se ha buscado mostrar, tiene un papel activo en la política, en la organización de las instituciones políticas y en la estabilidad de las mismas. Creo que la interpretación que he hecho de Davidson muestra una forma de comprender la verdad, más en su estructura que en su contenido. Esto ha llevado a que su propuesta pueda ser útil en la configuración de las discusiones políticas. Por su parte, Rawls al partir del hecho del pluralismo, descarta el recurso a la verdad. Sin embargo, él no descarta los métodos tradicionales de verificación de la ciencia y del pensamiento social. Es decir, él también reconoce una serie de criterios básicos para definir el papel de la verdad para la configuración política de la sociedad. Para Habermas es aún más evidente la relevancia de la verdad en la política. Sin embargo, él orienta la verdad en el conjunto de pretensiones que subyacen a todo discurso racional. Más aún estas pretensiones son para él presupuestos de validez universal. No ocurre así en el caso de Rorty. Según su postura relativista, en la política hay que dudar de cualquier criterio de aceptabilidad racional. Esto se debe a que, según él, las explicaciones sobre el sentido de la verdad aplican a criterios que convierten a una proposición en verdadera. Ellos no refieren a criterios para sostener

una verdad en particular, aun cuando pueda verse que estos criterios también tienen un carácter precautorio.

Las discusiones con fines de acuerdo o entendimiento, por más razonables y racionales que puedan llegar a ser, no pueden estar al margen del papel que juega el contenido proposicional sobre el cual se apoyan las creencias. En una sociedad pluralista difícilmente se llega a un acuerdo sobre el contenido proposicional. Sin embargo, sobre lo que sí es posible un acuerdo es sobre los criterios que definen qué es verdadero y qué no lo es. Es esto, justamente en lo que coinciden, a su manera, Rawls, Davidson y Habermas. A pesar de que este acuerdo es más básico que un acuerdo sobre verdades proposicionales concretas, él tiene un mayor alcance en una comunicación que busque acuerdos políticos.

Desde el punto de vista de las críticas hacia las pretensiones de incondicionalidad que se derivan de la idea de verdad —en el conjunto de creencias que sostienen las personas y que afectan profundamente sus acciones, así como los juicios sobre asuntos políticos— las creencias que se consideran verdaderas tienen generalmente un carácter de incondicionalidad para el ciudadano en su vida cotidiana. Algo distinto ocurre cuando, para fines de reflexiones filosóficas, aun cuando la incondicionalidad siga presente en la verdad, se recomienda (como lo hace Rorty) una medida o precaución en el sentido de la verdad. El sentido precautorio, tiene validez tanto en la política como en asuntos teóricos de la filosofía y la ciencia. Reconocer esta condición de la verdad no implica su inutilidad, ni en la política, ni en términos teóricos.

La incondicionalidad es, en el caso del objetor de conciencia, la razón para que el ciudadano no acceda al cumplimiento de la obligación legal. Pero según lo anterior, solo se presenta esta incondicionalidad en algunos casos y no en todos los asuntos a que se ve expuesto el ciudadano. La razón para que esto sea así radica en que, a pesar de las profundas diferencias que hay en las sociedades modernas, hay también un acuerdo sobre verdades básicas que en su mayoría aceptan los miembros de la sociedad. Por ejemplo, las personas aceptan las condiciones de reconocimiento público de Rawls, el principio de caridad de Davidson o las condiciones de aceptabilidad racional de Habermas. Los casos de objeción de conciencia remiten a incompatibilidades que trascienden estas condiciones de verdad y remiten a verdades concretas. En esta medida en los casos de objeción de conciencia no es posible sostener las verdades particulares y a la vez lo que la Ley exige.

El carácter incondicional de la verdad será siempre problemático cuando de una verdad concreta se trata. Esto ocurre en procesos de comunicación con fines de acuerdo y, ocurre con respecto a la aceptación de las obligaciones que el Estado demanda de sus ciudadanos y que resultan incompatibles con las verdades sostenidas por ellos. Pero si se trata del carácter incondicional de los criterios que permiten definir que algo pueda ser aceptado racionalmente —ya sea puesto como resultado del principio de caridad o reconocido públicamente por los participantes de la comunicación— este carácter incondicional de los criterios se hace necesario en el mundo intersubjetivo. Ahora bien, aun siendo incondicionales ¿pueden considerarse tales criterios como verdaderos? En sentido riguroso, si estos criterios se entienden como una proposición descriptiva sobre cómo es el mundo, dichos criterios no son verdaderos. Sin embargo, los vínculos entre creencias sobre lo que es el mundo, sobre lo correcto de una norma y la sinceridad en la

comunicación, hacen que la verdad y la incondicionalidad se transfieran del discurso teórico al discurso moral.

Es indudable que, en las sociedades pluralistas, una vez conseguidos los acuerdos, las dificultades surgirán y se harán evidentes. Esta no debería ser una razón para desconocer el lugar de la verdad, desconocer su trasegar por la ciencia, la religión, la filosofía. Para estos ámbitos la verdad, en un sentido pragmatista, se torna indispensable para la estabilidad y viabilidad requerida. Con mayor razón, ella es indispensable para la configuración de acuerdos sobre las instituciones políticas en sociedades pluralistas. Por lo tanto, no resulta del todo justificable que se le desconozca su lugar en la vida práctica.

El valor de la verdad en la vida política y democrática, así como en la ciencia, ha sido muy relevante en el sentido de haber permitido el desarrollo en estas dos instancias a lo largo del tiempo, aun cuando dicho desarrollo no haya transcurrido de manera continua, ni en la misma dirección, o por los mismos motivos. Es cierto que la verdad hace parte de los discursos teóricos, pero también está muy vinculada con los prácticos. Más aún, la verdad no solo es relevante para las reflexiones de los expertos, sino para las personas en la vida cotidiana. Tanto las posturas cognitivistas sobre la moral, como las pragmatistas requieren entender la pragmática de la verdad como una constante en el lenguaje y en la acción, ¿Por qué, entonces, abstraer la discusión de la verdad en la política, si siempre emerge de sus cenizas?

## 5. Bibliografía

- Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K. O. (2003/2012). Verdad como idea regulativa. En J. Nicolás, & M. Frápolli, *Teorías Contemporáneas de la Verdad* (págs. 677-704). Madrid: Tecnos.
- Austin, J. (1962/1982). *Como hacer cosa con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Davidson, D. (1983/2003). *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Madrid: Cátedra.
- Davidson, D. (1990/2012). Estructura y Contenido de la Verdad. En A. Nicolás, & M. J. Frápolli, *Teorías Contemporáneas de La verdad* (págs. 189-247). Madrid: Tecnos.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin.
- Duica, W. (2014). *Conocer sin representar*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Estrada, S. (2009). ¿Derecho fundamental a la libertad de conciencia sin objeción? *Estudios Socio - Jurídicos*, 50-62.
- Fabra, P. (2008). *Habermas: Lenguaje, Razon y Verdad*. Madrid: Marcial Pons.
- Habermas, J. (1973/2012). Teorías de la Verdad. En A. Nicolás, & M. J. Frápoli, *Teorías Contemporáneas de la Verdad* (págs. 625 - 675). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1981/1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y Justificación*. Madrid: Trotta.
- James, W. (2012). Concepcion de la verdad según el pragmatismo. En J. Nicolás, & M. J. Frápoli, *Teorías Contemporáneas de la Verdad* (págs. 533-551). Madrid: Tecnos.
- Lafont, C. (1998). *Pluralism and Universalism in Discourse Ethics*. London: Avebury Pres.
- Mejía, O. (2003). La justificación constitucional de la desobediencia civil. *Revista de Estudios Sociales*, 76-87.
- Nicolás, J., & Frápolli, M. J. (2012). *Teorías Contemporáneas de la Verdad*. Madrid: Tecnos.

- Rawls, J. (1971/1995). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo Político*. México: FCE.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1978/1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, R. (1994/2012). La verdad sin correspondencia. En A. Nicolás, & M. J. Frápoli, *Teorías contemporáneas de la verdad* (págs. 561-586). Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2007). *Sobre la Verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Rorty, R., & Engel, P. (2007). *What's the use of Truth?* New York: Columbia University Press.
- Searle, J. (1969/1990). *Actos de Habla*. Madrid: Cátedra.
- Sentencia C-728/09, C-728/09 (Corte Constitucional 14 de 10 de 2009).
- Sentencia T - 314/14, T - 314/14 (Corte Constitucional 29 de Mayo de 2014).
- Tarski, A. (1944/2012). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. En A. Nicolás, & M. Frápoli, *Teorías contemporáneas de la verdad* (págs. 27-98). Madrid: Tecnos.
- Tugendhat, E. (1997). *Dialog in Leticia*. Frankfurt.
- Wittgenstein, L. (1953/2009). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos.