

# Notas sobre el principio del discurso de Jürgen Habermas.

Rauschenberg y Nicholas.

Cita:

Rauschenberg y Nicholas (2014). *Notas sobre el principio del discurso de Jürgen Habermas. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-099/24>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCvm/Yco>

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

La Plata, 3, 4 y 5 de diciembre de 2014

**Mesa 2/ Crítica de la cultura y sociedad. Problemas en torno a la práctica de una sociología crítica hoy**

Coordinadores:

Emiliano Gambarotta (CONICET - IdIHCS-UNLP/CONICET)

Ezequiel Ipar (CONICET - UBA - UNMP)

Romina Conti (UNMP)

Pilar García Bossio (FaHCE-UNLP)

**Título:**

**Notas sobre el principio del discurso de Jürgen Habermas**

Nicholas Rauschenberg (UNLP/UBA/CONICET)

[nicholasrauschenberg@yahoo.com.br](mailto:nicholasrauschenberg@yahoo.com.br)

**Resumen:** A partir de una breve exposición de la ética del discurso en sus versiones apelianas y habermasianas, nos interesa discutir en esta ponencia cómo Habermas abandona el principio moral en favor de una teoría del discurso que justifica un modelo de democracia basado en el procedimiento donde las normas generadas racionalmente por medio del discurso tienen preeminencia ante una excesiva instrumentalización de lo moral. Veremos que para Habermas, el principio democrático tiene que asumir una posición de independencia en relación al principio moral, en razón de la necesidad de proporcionar al derecho una justificación neutra ante las diferentes visiones de mundo y también en virtud del entrelazamiento del derecho con el poder político.

La pragmática trascendental de Apel “se vale de la reflexión sobre las ‘condiciones de posibilidad y validez’, no sólo de la argumentación, sino de todo conocimiento lingüísticamente formulado” (Maliani, 2009, p. 23). Pese a que la posición de Apel conserva parcialmente el sentido kantiano sobre lo trascendental al preguntarse por las condiciones de posibilidad, su foco está puesto ya no en las condiciones de la experiencia, sino en las de la argumentación. El *yo pienso* cartesiano es sustituido por el

*nosotros argumentamos*, lo que implica que la “razón monológica deja su lugar a la razón dialógica” (*ídem*). La comunicación lingüística, tanto fonética como gráfica, presupone una comunidad de interlocutores o, más precisamente, una comunidad ilimitada de comunicación. El uso de signos presupone no sólo sujetos sino también personas que los interpreten. La ética va a ser pensada por Apel únicamente en su sentido intersubjetivo, lo que le rendirá una idea fuerte de ética vinculada a una fundamentación última (*Letztbegründung*).

Para Apel, la fundamentación ética consiste entonces en una reconstrucción reflexiva de un principio ético necesariamente presupuesto en toda argumentación. Si el imperativo categórico de la formulación kantiana se sostiene por una noción de universalidad lógica que remite a leyes y regularidades del género humano, el principio del discurso en el sentido apeliano presupone un consenso universal. En Kant, el imperativo categórico el agente moral debe *querer* que la máxima de su acción devenga ley universal. En cambio, para Apel, “en el principio del discurso, lo que el agente debe imaginar es si en definitiva podría someter sus propios intereses al arbitraje de un consenso universal” (Maliani, 2009, p. 24). Así, la actitud rigorista que conlleva el imperativo categórico es desplazada por el principio del discurso.

Pese a haber conservado el apriorismo kantiano, Apel transforma la ética kantiana en tres aspectos (ver Apel, 1973). En un primer momento, la perspectiva lógico-solipsista y monológica es sustituida por una dialógica y pragmática (“parte A” de la ética); segundo, pensando en una moral postmetafísica y postconvencional, Apel se desprende de la premisa metafísica del concepto kantiano de “reino de los fines”; por último, se abre la perspectiva ya no para analizar la ética de modo ontológico, sino de modo crítico y reflexivo, es decir, si los argumentos son de alguna manera compartidos, pueden ser cuestionados y eventualmente consensuados, lo que permite cuestionar no sólo la validez lógica y moral, sino también la ética, como es el caso de la “parte B”, la ética de la responsabilidad.

La fundamentación pragmática de la ética anclada en la comunidad de argumentación es lo que Apel llama “parte A” de la ética. La “parte B” se refiere a la ética de la responsabilidad. La necesidad de una “parte B” de la ética, entendida como una ética de la responsabilidad, fundamenta las condiciones de aplicabilidad del principio esbozado en la parte A. “La parte A responde al ‘desafío interno’ de la ciencia, ya que demuestra que la fundamentación ética es posible” (Maliani, 2009, p. 25), mientras que “la parte B” propone una ética de la responsabilidad en razón de las

consecuencias del desarrollo científico-tecnológico. Para Apel, la filosofía actual debe enfrentar la aparente paradoja de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia. La paradoja consiste en que la racionalidad científica, por un lado, requiere el establecimiento de una macro-ética planetaria de la responsabilidad debido al proceso de racionalización del cual ella fue portadora, pero por otro, es la propia ética que parece imposibilitar la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida en nuestra época en virtud de la neutralidad axiológica de la racionalidad técnico-instrumental y estratégica que determinó la forma moderna de la racionalidad en general. La ética de la responsabilidad obligaría “a cada ciudadano a adquirir información política y a formular o apoyar iniciativas en favor de la institucionalización de los discursos prácticos” (Maliani, 2009, p. 26).

La ética del discurso apeliana, ya formulada como una ética de la responsabilidad, debe ser un canal de mediación entre racionalidad consensual-comunicativa y racionalidad estratégica (Cenci, 2012: 101). En la formulación de una teleología moral, están articuladas una estrategia de conservación o supervivencia y otra de emancipación. La responsabilidad aparece situada en esa articulación para fundamentar un juicio moral (Apel, 1973). La ética del discurso tendría que ponderar que el sujeto no puede desconsiderar las condiciones reales de acción donde predomina la racionalidad estratégica. Para justificar esa variante deontológico-discursiva, Apel sostiene que la tensión existente entre la situación real y la situación ideal de argumentación remite al deber de contribuir a la realización de las condiciones para que se establezca el principio moral de largo plazo.

Si el proyecto filosófico de Apel está preocupado en cómo transformar de modo postmetafísico la pregunta kantiana sobre las condiciones de posibilidad de validez del conocimiento para superar la aporía en torno a la incognoscibilidad de la cosa en sí y ajustarlo al nivel de la reflexión para una teoría crítica de las ciencias naturales y sociales, el proyecto de Habermas, a su vez, se ocupa de “desarrollar la idea de una teoría de la sociedad concebida con intención práctica” (Habermas, 1987, p. 13). La ética del discurso en la versión habermasiana, antes que fundar una teleología que justifique la responsabilidad, se ocupa en cambio de reconstruir la teoría teniendo en cuenta la praxis social, es decir, la acción comunicativa. Para Habermas, el modelo de una reconstrucción racional reemplaza el modelo aprioricista enfatizado por Apel en su “fundamentación última”. Así, se puede afirmar que la “pragmática formal habermasiana asume una interpretación más débil de lo trascendental que renuncia a una

deducción trascendental en favor de una reconstrucción racional de capacidades universales” (Cenci, 2012, p. 102). La pragmática habermasiana busca el entendimiento, no necesariamente la “responsabilidad”. Para Habermas, el uso originario del lenguaje que tiene por objetivo establecer el entendimiento es parasitado, por así decirlo, por el uso estratégico del lenguaje. Si en Apel el uso estratégico del lenguaje en la ciencia recaía en la paradoja de la ética, en Habermas la tesis del parasitismo enfatiza la acción comunicativa como modo de superar lo parasitario del lenguaje, como aparece en la tensión dialéctica entre mundo de la vida y sistema (ver Habermas, 1999). Por lo tanto, Habermas incorpora en su ética del discurso una perspectiva falibilista, ya que los presupuestos de la argumentación no remiten a modos de justificación normativo-morales, sino sólo normativos.

El único principio moral de la ética discursiva de Habermas es el principio de universalización (U) que “vale como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico” (Habermas, 1983, p. 103). La ética del discurso se limita a fundamentar un procedimiento para garantizar la imparcialidad de la formación del juicio, dejando de lado toda orientación de contenidos (Cenci, 2012, p. 109). Eso significa que el discurso práctico es entendido como un proceso para el examen de la validez de las normas consideradas hipotéticamente, y no para la producción de normas justificadas. El principio de universalización (U) se distingue de tres elementos cruciales de los discursos: primero, del principio y de las normas que tienen contenidos; segundo, del contenido normativo propio de las presuposiciones de la argumentación; y tercero, del principio (D) como principio de la ética del discurso. Lo que quiere Habermas es liberar de contenido moral la pretensión de validez del discurso y la argumentación como si fuera condición necesaria para su aprioricidad. Para eso, las reglas del discurso deben permitir reconocer y fundamentar las pretensiones de validez de las normas justificadas con base en dichos principios (U) y (D). Esa distinción entre (U) y (D), ausente en Apel, sirve para sostener un principio del discurso que se abstiene de una justificación moral-normativa. El principio (D) sirve para aclarar que el principio (U) expresa sólo el contenido normativo de un proceso de formación discursiva de la voluntad.

A partir de los años 1990, Habermas (1991 y 1998) introduce un *principio de discurso* neutro en relación a la moral y al derecho como modo de profundización de la diferenciación de las esferas de validez de los discursos. La razón práctica pasa a ser dividida en tres tipos de cuestión. Primero, las cuestiones éticas que se refieren al

autoentendimiento de identidades, biografías e ideales de vida. Segundo, las cuestiones morales se refieren a la solución justa o imparcial de problemas del punto de vista de la universalización de intereses de forma racional. Por último, las cuestiones pragmáticas que se refieren a la utilidad de la acción bajo el aspecto de la elección racional de medios y fines (Habermas 1991, p. 118). El discurso ético visa la identidad individual y colectiva, el discurso moral resalta la universalización y el pragmático se articula mediante relaciones medio-fines. Por lo tanto, el giro ya esbozado en la elaboración de 1983 que separaba el principio (U) del principio (D) se intensifica a la luz de una mayor diferenciación de las esferas de validez discursiva. La teoría discursiva de la moral constituye ahora sólo un ámbito parcial o específico del amplio campo de la razón práctica; pierde, así, definitivamente su preeminencia, que constituía el eje de disputa con Apel (Cenci, 2012, p. 110). La razón práctica no puede ser prescriptiva, sino que tiene que ser más amplia que la esfera de la moral. La *moral* del discurso queda situada entonces como una de las áreas de la teoría del discurso y es puesta como cooriginaria y complementar al *derecho*. La teoría del discurso de Habermas se modifica abriéndole espacio a una teoría discursiva del derecho, y el concepto de razón práctica es reformulado en los moldes de un concepto de razón comunicativa. El principio general del discurso es entendido como concepto supremo de toda teoría de la razón práctica, ramificándose en un principio moral y en un principio del derecho. El *principio del discurso* (D) se refiere a discursos racionales en general, no sólo a discursos prácticos ni exclusivamente morales: “son válidas precisamente las normas de acción a las cuales todos los posibles afectados podrían dar su consentimiento como participantes de discursos racionales” (Habermas, 1998, p. 172). Así, para Habermas, “el principio de discurso sólo puede adoptar la forma de un *principio de democracia* o principio democrático a través del medio que representa si ambos, es decir, principio del discurso y el medio que es el derecho se ensamblan, entrecruzan y entrelazan uno con el otro *desarrollando* un sistema de derechos que ponga a la autonomía privada y a la autonomía pública en una relación de presuposición recíproca” (*ibid.*: 194). De esta forma, los discursos visan la tomada de decisiones racionalmente motivadas con base en la resolución discursiva de las pretensiones de validez y pueden vincular justificaciones tanto morales cuanto éticas y pragmáticas (Cenci, 2012, p. 125).

Para Habermas, en el ámbito de los discursos morales no es posible introducir el problema de “la aplicación de la moral referida a la historia” como hace Apel (1995), dado que los mandamientos morales no pueden establecer de modo suficiente ningún

objetivo político (Cenci 2012, p. 114). Es decir, Apel, con su ética de la responsabilidad, pretendería “complementar la moral mediante una obligación para la realización histórica de la moral” (Habermas 2007: 113, *apud* Volpato Dutra, 2010, p. 114). Antes, Habermas sostiene que el poder político es aún el único medio para influenciar voluntaria y colectivamente las condiciones sistémicas y las formas institucionales de la sociedad. No es posible moralizar la política únicamente impregnando de contenido moral las virtudes de la acción política. Por eso es posible afirmar que hay en el Habermas de *Facticidad y validez* una disolución de “la ética discursiva en el interior del derecho, sea en el sistema de derechos, sea en el carácter permeable del procedimiento democrático” (Volpato Dutra, 2010, p. 111).

Así, para Habermas, el único camino posible que pretenda amortiguar las distorsiones sistémicas que actúan sobre el mundo de la vida es la domesticación institucional del poder político que puede hacerse viable mediante una juridificación regulada democráticamente. La moral en las sociedades complejas sólo consigue obtener efectividad a través de su traducción para el código del derecho (Habermas, 1998, p. 175). En este sentido sostiene Habermas que, para distinguir entre principio democrático y principio moral, hay que suponer que “la finalidad del principio democrático es  *fijar un procedimiento* de producción legítima de normas jurídicas” (*ídem*). El principio de democracia explicita el sentido performativo de la práctica de autodeterminación de miembros de la comunidad jurídica. Por tanto, si el principio moral desempeña el papel de una regla de argumentación dado su ineludible carácter de justificación, el principio democrático presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas” (*ibid.*: 176). Habermas observa que el principio democrático tiene que asumir una posición de independencia en relación al principio moral, en razón de la necesidad de proporcionar al derecho una justificación neutra ante las diferentes visiones de mundo y también en virtud del entrelazamiento del derecho con el poder político (Cenci, 2012, p. 129).

Sin embargo, como bien observa Volpato Dutra (2010, p. 113), Habermas reconoce en el epílogo de *Facticidad y validez* que la relación complementar entre la moral y el derecho no significa una neutralidad del derecho en relación a la moral. Esto se debe a que razones morales atraviesan el derecho en el proceso producción legislativa. “Aun cuando los puntos de vista morales no sean suficientemente selectivos para la legitimación de programas jurídicos, la política y el derecho tienen que estar en consonancia con la moral sobre una base postmetafísica común de fundamentación”

(Habermas 1998, p. 651). Si se tiene en cuenta las primeras fundamentaciones de la ética del discurso, el entrelazamiento entre derecho y moral se torna más débil en *Facticidad y validez*, pues ya “no se trata de atar el procedimiento jurídico al procedimiento moral, sino justamente de diferenciarlos” (Volpato Dutra, 2010, p. 114). La filosofía del derecho de Habermas, aunque parezca situarse “entre el camino de la completa subordinación normativa del derecho a la moral, seguido por Kant y Apel, y el camino decisionista de la completa separación seguido por Weber y Kelsen” (*ibid.*, p. 110), se sostiene de modo irreductible en un principio de neutralidad: el principio de discurso. En el mismo epílogo Habermas afirma que

el principio del discurso debe situarse en un nivel de abstracción que sea todavía neutral frente a la distinción entre moral y derecho. Por una parte, el ‘principio del discurso’ debe tener un contenido normativo que baste para el enjuiciamiento imparcial de normas de acción en general; por otra, no debe coincidir con el principio moral si es que ha de poder experimentar una diferenciación que lo convierta en principio moral, por un lado, y principio democrático, por otro (Habermas, 1998, p. 658).

Si en Kant y los pensadores modernos es posible afirmar que hay una clara subordinación del principio de la democracia al principio moral, donde el derecho sería un modo discursivo especial de la moral, en Habermas la moral deja de ser una esfera legisladora para el derecho. El principio del discurso está en la base tanto de uno cuanto del otro, y ambos son esferas normativas distintas. En los términos de la teoría del discurso, el derecho no tendrá el rol de mediación entre moral y democracia, sino que será parte de la “tensión permanente entre facticidad y validez” (Cenci, 2012: 130). Considerando un contexto postconvencional, el derecho y la moral deben buscar modos de complementarse según la necesidad “para poder dar cuenta del espacio dejado por la disolución de la eticidad tradicional” (*ibid.*, p. 131).

## **Bibliografía**

- APEL, Karl-Otto (1973). *Transformation der Philosophie*. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- APEL, Karl-Otto (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós, Barcelona.

- CENCI, Angelo V. (2012). Da ética do discurso à teoria do discurso. En: NOBRE, M. y REPA, L. (comp.) Habermas e a reconstrução. Ed. Papirus, São Paulo.
- HABERMAS, Jürgen (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría y praxis*. Estudios de filosofía social. Ed. Tecnos, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. [Aclaraciones a la ética del discurso, Taurus, Madrid, 2000].
- HABERMAS, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Ed. Trotta, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa II*. Ed. Taurus, Madrid.
- MALIANDI, Ricardo (2009). La tarea de fundamentar la ética en Karl Otto-Apel y en la ética convergente. En: *Acta Bioethica*, 15(1), pp. 21-34.
- VOLPATO DUTRA, D. J. (2010). *Apel versus Habermas ou como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la jurídicamente*. En: *Revista Kriterion*, n. 121, pp. 103-116.