

LAS REGLAS DEL DISCURSO Y SU INTERPRETACIÓN. CONTROVERSIAS EN TORNO A LAS PRAGMÁTICAS FORMALES DEL LENGUAJE*

*Leandro Paolicchi***
leandropaolicchi@hotmail.com

RESUMEN *Las pragmáticas formales del lenguaje (Apel y Habermas) han reconstruido un conjunto de presupuestos a los cuales les han atribuido un contenido ético específico y así los han convertido en el eje de una propuesta ética, la ética del discurso. Sin embargo, este contenido ético ha sido puesto en cuestión por varios autores. En este artículo, se abordan primero algunas de esas objeciones (II y III), luego se les da una respuesta tal como es posible reconstruirla en la obra de Apel y Habermas (IV) y finalmente se intenta mostrar un aspecto más interesante que esas objeciones plantean y como puede ésta ser desarrollada.*

Palabras clave *Pragmática, discurso, presupuestos, ética.*

ABSTRACT *The formal pragmatics of language (Apel and Habermas) have reconstructed a set of presuppositions to which they have attributed a specific ethical content and thus have made them the axis of an ethical proposal, the discourse ethics. However, this ethical content has been questioned by several authors. In this article, some of these objections are addressed first (II and III), then they are given an answer as it is possible to reconstruct it in*

* Artigo submetido em 20/06/17. Aceito em 07/08/17.

** Universidad de Mar del Plata – Conicet. Mar del Plata – Argentina.

the work of Apel and Habermas (IV) and finally try to show a more interesting aspect than those objections pose and how it can be developed.

Keywords *Pragmatics, discourse, presuppositions, ethics.*

En este trabajo se abordarán una serie de objeciones que se le han realizado a la pragmática trascendental del lenguaje de Karl-Otto Apel (Apel, 1973, 1976, 1998; Böhler, 1985, 1986, 1997; Kuhlmann, 1985; Damiani, 2009) y, en alguna medida también, a la pragmática universal de Jürgen Habermas. Estas críticas están referidas especialmente al aspecto *práctico* de ellas, a saber, a la ética del discurso reconstruida sobre el trasfondo de dichas pragmáticas formales. Estos reparos, han encontrado una respuesta en la obra de Apel y en la de sus discípulos. Sin embargo, estos planteos resultan interesantes, pues *exceden* la réplica de Apel. Lo que *en verdad* buscan señalar sólo puede encontrar una solución, no dentro del planteo pragmático trascendental en *sentido tradicional*, esto es, mediante una reconstrucción de los presupuestos de la *argumentación*, sino en una extensión de dicho planteo a lo que se ha llamado una pragmática trascendental “en sentido amplio” (Böhler, 1985, pp. 175-355). Es decir, estas críticas son dignas de mención pues su respuesta adecuada exige la ampliación del esquema tradicional de la pragmática trascendental, tal como es posible reconstruirlo en la obra de Apel. A lo que debe prestarse atención desde este punto de vista, no es ya a lo que se explicita a partir de la *argumentación* con sentido, sino a lo que es posible reconstruir en las *acciones* con sentido, que en un principio parecen presentarse como *no explícitamente lingüísticas*.

En este trabajo, se abordará específicamente una crítica que se le ha realizado a la ética del discurso en su versión apeliana, referida al *contenido ético* de las reglas del discurso. De todas formas, la discusión en torno al contenido ético de los presupuestos de la argumentación no está presentada aquí con el objetivo de debatir largamente sobre este tema. Ello no interesa aquí especialmente pues, a mi entender, esta cuestión puede zanjarse fácilmente recurriendo a la bibliografía existente (Apel, 1973, II, pp. 358-435 y Habermas, 1983).

Esta controversia se introduce aquí como *punto de partida* para un grupo de cuestiones que aparecerán al final de este artículo y que pueden ser abordadas más en profundidad en trabajos siguientes. En este sentido, la originalidad del trabajo aquí presentado reside en la apertura de un programa posible dentro de la pragmática trascendental que puede ser explorado en sucesivos escritos. Las dos críticas referidas al contenido ético de los presupuestos de la argumentación

buscan en realidad plantear *otro problema*. Tanto los reparos de Maeve Cooke, como los de Albrecht Wellmer que serán aquí presentados y discutidos, no buscan plantear tanto la cuestión del contenido ético de los presupuestos de la argumentación como el problema de cómo *trasladar el carácter obligatorio de estos presupuestos* hacia el *exterior* del discurso, es decir, hacia las acciones del mundo de la vida.

Pues, entonces, porque están íntimamente relacionados y *conducen* a una problemática central a toda la pragmática trascendental del lenguaje serán abordados estos planteos en este artículo. En este sentido, todo el texto se desarrollará mediante el siguiente esquema. Se expondrán primero, brevemente, las críticas de Maeve Cooke hacia la ética del discurso y las discusiones que ha generado (II). Luego de presentar y discutir las críticas de Wellmer (III) se dará una solución provisional al problema que exponen estos reparos. Finalmente (IV), se señalará cuál es el problema que pretenden abordar y cómo puede ser solucionado.

I. La discusión en torno al contenido ético de las Reglas del Discurso

En principio puede pensarse que, más allá del intento explícito por parte de Apel y Habermas de aplicar un conjunto de reglas de la argumentación a las acciones de los hombres en el mundo de la vida, se trata de emplear algo que *prima facie* no se pensaría como parte de lo que constituye habitualmente las relaciones morales entre las personas. Estas relaciones estarían constituidas por los sentimientos, los intereses egoístas o, en algunos casos, por algún tipo de violencia. En cierto modo, se piensa que la moral en el mundo de la vida se resuelve por otros caminos y no a través de los intercambios discursivos. Que los acuerdos lingüísticos puedan regular los intercambios entre los sujetos puede parecer en algún punto contraintuitivo.

De hecho, de esta primera impresión surgen una serie de críticas con un rasgo en común. Todas ellas plantean la dificultad de pensar que ciertos principios normativos, reconstruidos a partir del discurso argumentativo, puedan constituir el centro de una propuesta ética. Más allá de las aclaraciones explícitas por parte de Apel y de sus discípulos (Kuhlmann, 1985, p. 28) con respecto al eminente contenido ético de algunas de las reglas de la argumentación, algunos autores cercanos a la propuesta de Habermas, como Albrecht Wellmer, han señalado que estas reglas consideran efectivamente a los sujetos, pero esta consideración no está hecha desde un punto de vista *ético*, sino desde un punto de vista *exclusivamente argumentativo*. Es decir, la objeción de Wellmer señala que las reglas del discurso consideran a los sujetos en tanto *argumentantes* y no en tanto sujetos *éticos*.

Muchas de las observaciones que, como la de Wellmer, cuestionan el contenido ético de estas reglas deben su fuerza a una antigua controversia que afecta directamente a la ética del discurso. Esta controversia, fundante de muchas de las objeciones contra las cuales la ética del discurso ha debido defenderse, se produjo entre la ética de Kant y las críticas que sobre ella realizó Hegel. Debido a los límites que impone un artículo como este no puedo detenerme con la suficiente extensión en esta discusión y sólo se mencionarán brevemente aquellos aspectos que resultan relevantes para el análisis.

II. La relatividad cultural del contenido ético de los presupuestos de la argumentación

Cuando se enumeran las características distintivas del imperativo categórico, tal como lo presentó Kant, se señala primeramente su condición de principio *formal*. Es decir, el imperativo categórico no prescribe normas concretas y determinadas, sino que sólo señala un *procedimiento* de legitimación de normas. Sobre este punto, han sido muy discutidas también las críticas que Hegel realizó al formalismo kantiano. La bibliografía que existe sobre ello es muy extensa, pues ha sido una de las discusiones más importantes en la filosofía práctica y aún lo sigue siendo. La relevancia que las críticas de Hegel a Kant tienen para esta parte del estudio reside, no en su tratamiento del formalismo kantiano en sí mismo, sino en aquello que Hegel con sus críticas pretende dejar a la luz. En este sentido, ellas señalan que el formalismo de la ética de Kant termina presuponiendo un concepto determinado de moral. En verdad, las objeciones de Hegel apuntan primeramente a otro conjunto de aspectos de la ética de Kant, pero, como señala Habermas, este es el punto que *parece* querer dejar al descubierto.¹ En concreto, podríamos decir, utilizando un concepto de Wellmer, que el imperativo categórico kantiano no opera sobre un “espacio normativo vacío” (Wellmer, 1986, p. 39) sino que presupone fuertemente determinadas concepciones morales que por sí mismo no problematiza ni legitima y que

1 Cf. Habermas, 1991, p. 22. Allí Habermas dice: “Más difícil es de responder la cuestión de principio que, aparte de ello, Hegel tiene *in mente*: la de si de verdad es posible formular conceptos tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de *una vida buena*, de la proyección intuitiva de lo que cabe considerar una forma de vida excelente, pero justo por ello concreta. Pues bien, es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia del contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la “prohibición de imágenes”, se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refiere, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena.”

son estas presuposiciones las que verdaderamente importa justificar o realizar éticamente. Se podría decir, desde este punto de vista, que el esfuerzo por reconstruir un principio moral como el imperativo categórico es irrelevante cuando se opera sobre un “espacio normativo” que resuelve previamente qué se puede hacer y qué no.

La ética del discurso, como se sabe, es producto de una transformación pragmático-lingüística y postmetafísica de la ética kantiana. Entre aquellos rasgos salientes que la ética del discurso hereda de ésta se encuentra precisamente su formalismo. El principio del discurso, que se presenta como una reformulación del imperativo categórico, posee al igual que éste la característica elemental de que no determina el contenido concreto de las normas que deben fundamentarse, sino explicita un *procedimiento* para la fundamentación de las normas concretas e históricas, fundamentación que se da en el marco de los discursos prácticos. Este rasgo de la ética del discurso ha sido destacado en numerosas ocasiones (Apel, 1998, p. 121; Kuhlmann, 1984, p. 599; Habermas, 1991, pp. 11-22).

Sin embargo, esta reivindicación del carácter formalista de la ética del discurso no ha sido hecha sin una conciencia plena de las objeciones que Hegel hizo a Kant. En este sentido, la ética del discurso se ha presentado como una mediación explícita entre una ética de principios – como la de Kant – con las éticas de “contenido” como la de Hegel o la ética material de los valores de Hartmann y Scheler (Apel, 1984, p. 613). La solución, sobre la cual no me extenderé aquí ha consistido, primero, por una reinterpretación del imperativo a la luz de la pragmática trascendental del lenguaje (Apel, 1984, p. 616) y luego, por reformular la ética del discurso como una ética de dos niveles (Apel, 1984, p. 621).

Aun así, más allá de las intenciones explícitas por parte de Apel de superar las limitaciones del planteo kantiano frente a las objeciones de Hegel y de presentar entonces a la ética del discurso como una mediación de ambas propuestas éticas, se ha hecho notar también dentro de la ética del discurso la posibilidad de que ésta presuponga un determinado concepto de moral. Esta objeción ha sido formulada en concreto contra el planteo habermasiano, y no el apeliano, aunque a mi entender también podría aplicársele a éste. Esta crítica señala que las idealizaciones que hacemos en todo momento cuando argumentamos, por ejemplo, la idea de que todos los participantes en una argumentación tienen el mismo derecho a realizar afirmaciones, plantear nuevos problemas o exteriorizar sus necesidades, representan *intuiciones morales sólo para algunos tipos de personas o comunidades*.

En efecto, se ha hecho notar que algunas de las “fuertes idealizaciones” que Habermas reconstruye como presupuestos de la acción comunicativa son

efectivamente necesarias para que sea posible la comprensión intersubjetiva, pero el intento de deducir un contenido *ético* a partir de algunas de ellas representa un paso por lo demás problemático (Cooke, 1997, pp. 30-31). En este sentido, se ha señalado que interpretar los presupuestos referidos anteriormente como conteniendo un significado *ético* resulta por lo demás dudoso, pues el contenido ético de estas condiciones de posibilidad puede no ser compartido por todos los individuos o las comunidades. Más específicamente, Maeve Cooke señala que sólo pueden ser leídos como teniendo un significado éticamente relevante por quienes *ya* comparten un pensamiento moral universalista. Cito a Cooke:

Estos presupuestos [los de la argumentación que Habermas reconstruye] parecen ser intuiciones morales compartidas, no por todos los participantes en la acción comunicativa, sino por aquellos que están ya convencidos por un pensamiento moral universalista (Cooke, 1997, p. 31).

Para sostener su posición Cooke recurre a un pasaje de Seyla Benhabib que parecería afirmar lo mismo que ella.² Sin embargo, debe hacerse aquí una distinción relevante, pues mientras que la objeción de Cooke parece ser pertinente, aquello que señala Benhabib descansa en claro un malentendido. En el fragmento que Cooke cita, Benhabib señala que las condiciones de la argumentación anteriormente referidas “son presupuestos necesarios de la argumentación solo para los miembros de las modernas comunidades éticas”, para quienes las bases teológicas u ontológicas de la desigualdad entre humanos han sido cuestionadas radicalmente. Es decir, para ciertas comunidades, en las cuales la desigualdad entre los hombres tiene una base teológica (u ontológica), las idealizaciones que Habermas reconstruye *no serían presupuestos de la argumentación*. De este modo es conveniente para Cooke distinguir entre presupuestos que se encuentran en todas las formas de argumentación y aquellos que sólo se encuentran en algunas (Cooke, 1997, p. 31).

A mi entender, las dos posiciones no son idénticas. No obstante, esto ha pasado desapercibido para la propia Cooke que confunde su posición con la de Benhabib. La objeción de Benhabib no es válida, pues si se trata de presupuestos de la argumentación sin determinar todavía su *contenido ético*, éstos son constitutivos de *todas* las formas de argumentaciones posibles y no constitutivos de algunas culturas y no de otras. En este punto reside el contenido universalista de la propuesta de una pragmática trascendental, es decir, en la reconstrucción de las condiciones de toda forma de argumentación y no la

2 Cooke se refiere a la obra de Benhabib (1992).

de una cultura en particular. Es por ello también que una posible objeción de etnocentrismo centrada en esta manera de argumentar carece de cualquier tipo de validez (Habermas, 1983, pp. 88-89 y 1991, pp. 12-13).

Diferente es, desde mi punto de vista, lo que plantea Cooke. Su intención no es señalar que la *cantidad* o el *tipo* de presupuestos de la argumentación varían de una cultura a otra. Lo que depende de la cultura para Cooke es el hecho de *interpretar* o *concebir* estos presupuestos de un modo *ético*. Es decir, Cooke no discute, como Benhabib, que debamos hacer necesariamente una serie de presuposiciones cada vez que argumentamos, incluso tampoco discutiría la idea de que estas condiciones pudieran tener un determinado contenido ético. El reparo de Cooke va más bien dirigido contra la idea de que los presupuestos de la argumentación tengan una dimensión ética *en sí misma* y no más bien que esta dependa de una *lectura o interpretación* hecha desde un tipo de tradición, como puede ser la modernidad europeo occidental, que ya posea y tome como unidad de medida un determinado concepto de moral. Una persona proveniente de la actual cultura hindú, puesto frente a la idea de que todos tenemos derecho a tomar la palabra e introducir un punto de vista propio o a plantear un problema nuevo dentro de la discusión, probablemente no lo entienda como poseyendo una cualidad *ética*, y lo interprete como siendo una simple regla de la argumentación que no sirve para regular las acciones entre los hombres fuera del discurso.

El propio Wolfgang Kuhlmann señala al menos en dos ocasiones que existe en la ética del discurso algo así como una precomprensión (*Vorverständnis*) de la ética (1984, pp. 593-594 y 1985, p. 183), pero que esta precomprensión es “global y no problemática” (*ein globales und unproblematisches Vorverständnis von Ethik*) (1984, p. 593). En este sentido, para Kuhlmann esta precomprensión consiste tan solo en la idea de que la ética tiene como objeto la regulación de las relaciones entre hombres que simplemente actúan (1984, p. 593). Esta descripción mínima de la ética puede ser acordada sin mayores reparos aunque también puede ser tildada de insuficiente, pues allí no aparecen mencionados la relación del hombre con su entorno natural o con los animales. Es decir, que es *prima facie* problemática.

Esta serie de cuestionamientos en torno al carácter ético de los presupuestos de la argumentación culmina finalmente con una idea que Habermas sostiene en “Faktizität und Geltung”. Habermas dice allí que los presupuestos son moralmente *neutros*, pues están referidos principalmente a los sujetos en tanto *argumentantes*, pero no a los sujetos en tanto individuos morales (1992, p. 136). De aquí que para Habermas exista una diferencia fundamental entre las reglas de la argumentación y las reglas morales, pues mientras que actuar contra las

primeras conduce a una destrucción del juego de la argumentación, actuar contra lo que las últimas prescriben no conlleva tales consecuencias con respecto al juego de la moral (2003, p. 50).³ Los presupuestos de la argumentación, dirá aquí Habermas, tienen un contenido *normativo*, pero su potencial de racionalidad se expresa en el desempeño *discursivo* de pretensiones de validez (2003, p. 50) y no directamente en reglas de tipo *moral*, instancia que sucede sólo recién en un paso posterior.

Esta nueva postura de Habermas representa en verdad un cambio radical de la posición que había sostenido con respecto a la fundamentación de la ética del discurso en “Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm”. Recordemos que mientras Habermas no les adscribía en ese escrito un contenido ético al primer tipo de presupuestos, a los que llamaba reglas “lógicas y semánticas” (1983, p. 97), sí les adscribía ese contenido a algunas de las del segundo grupo y no dudaba que las del tercero, constitutivas de la comunidad ideal de comunicación, lo tenían por completo. Esta nueva posición se parece en muchos aspectos a aquella que ha esgrimido Wellmer en su objeción a la ética del discurso y que será abordada a continuación. A decir verdad, muchos de los cambios que Habermas ha introducido en “Faktizität und Geltung” parecen responder a algunas de las objeciones que Wellmer le ha realizado a esa obra antes mencionada.

Ciertamente, las respuestas que da Habermas, no sólo se parecen a las objeciones de Wellmer, sino que algunos de sus argumentos se asemejan también a las objeciones de Cooke. Para Habermas, el contenido ético de los presupuestos de la argumentación depende de una determinada interpretación que se hace de ellos, más precisamente una lectura hecha desde una perspectiva exclusivamente moderna. Los presupuestos *en sí* carecen de una referencia a las relaciones interpersonales *fuera* del discurso y están referidos con exclusividad a la constitución de un proceso de argumentación, a un determinado “juego del lenguaje”, podríamos decir. La moralidad de los presupuestos de la argumentación surge recién *después* cuando se está ya imbuido de una *eticidad sustancial*, es decir, cuando se *interpreta* a los presupuestos desde una determinada tradición o cultura y se los considera principios o normas éticas.

Observando detenidamente estas últimas afirmaciones puede verse que existen ciertas consideraciones que Habermas había hecho ya en *Diskursethik*

3 Subyace a esta diferencia la distinción en Habermas entre reglas constitutivas y reglas regulativas. Mientras que las primeras conforman un determinado tipo de juego y su eliminación conlleva la destrucción de dicho juego, las reglas regulativas, como las de la moral, sólo regulan una dinámica ya existente y su supresión no tiene como consecuencia la desaparición del mecanismo que regula.

y que se relacionan directamente con las objeciones de Hegel a Kant, es decir, con la idea de recurrir a la *eticidad sustancial* hegeliana como una forma de determinar la *obligatoriedad* de las reglas del discurso fuera de éste.

III. Wellmer y el Contenido ético de los presupuestos de la Argumentación

Como se ha dicho, Albrecht Wellmer también ha realizado una objeción similar a las que se vienen tratando. Desde un comienzo rechaza explícitamente, como Habermas, la pretensión de una fundamentación *última* de normas morales, aunque asocia a éste último con el proyecto de una fundamentación “débil” (1986, p. 102). Para Wellmer no es posible reconstruir a partir de los presupuestos de la argumentación un principio moral que, como en Kant, sea universal y *a priori*. Dice textualmente: “Mi tesis es que un principio moral universalista no se puede inferir, como pretende Habermas, de ‘presuposiciones de contenido normativo’ de la argumentación.” (1986, p. 102)

Lo interesante de la tesis wellmeriana es que no niega que en toda argumentación deben hacerse necesariamente presupuestos de tipo normativo para que ésta tenga sentido como parecía hacer Benhabib. Tampoco niega que intentar discutir o negar estos presupuestos mediante la argumentación conduzca irremediablemente a una inconsistencia pragmática. Lo que rechaza es que a estos presupuestos pueda calificárseles de principios morales universalistas:

Quando yo argumento, no puedo negar que estoy obligado a ser sincero con mis compañeros de conversación, que sólo debe ser tomado en cuenta el mejor argumento, o que a ninguno de los participantes se le debe impedir presentar sus argumentos. Pero lo que yo mantengo es que las normas argumentativas generales con que nos topamos aquí no son normas morales universalistas ni metanormas de la moral (1986, pp. 103-104).

A primera vista, Wellmer sostiene en este fragmento lo mismo que al principio se atribuyó en este trabajo a Maeve Cooke. Es decir, ambos conceden que existen presupuestos inevitables de la argumentación que debemos reconocer para que toda forma de argumentación mantenga un sentido. Lo que ellos son reacios a aceptar es que pueda adjudicárseles a estos presupuestos un contenido *ético* sin mayores problemas. Mientras que la última parece sostener que el contenido ético de estos presupuestos depende de una determinada lectura o interpretación cultural y de esta manera parece relativizar el contenido ético de los presupuestos de la argumentación, el primero parece más directo, negando lisa y llanamente un contenido ético a los presupuestos, independientemente del tipo de cultura que se enfrente con ellos. Esta última resolución, comparándola con la de Cooke, parece más arriesgada, pues uno podría aceptar que para

algunas culturas, por ejemplo la occidental, estas reglas de la argumentación tuvieran un contenido ético.

Wellmer intenta dar fundamento a lo referido en el fragmento citado anteriormente. Para ello toma como punto de partida la idea de que las propias normas presupuestas en la argumentación no son *prima facie* normas que *exijan entrar o salir* de los discursos, es decir, ellas mismas no pueden ser normas que obliguen a entrar o salir de las condiciones que ellas mismas prescriben. Esta convicción en principio puede tener algo de plausibilidad, y es por lo demás una noción sobre la que también se apoyará Habermas. Ahora bien, Wellmer parece concluir de aquí que debido a esta circunstancia, es decir, que las reglas de la argumentación no son reglas para entrar o salir de la argumentación, éstas *carecen de contenido moral*. En un pasaje fundamental dice:

Es evidente, que las susodichas normas de la argumentación no pueden ser normas para iniciar o abandonar las argumentaciones. Pero si estas normas me dan libertad para elegir si quiero participar o no en una argumentación, si quiero interrumpir o no los diálogos, entonces resulta inverosímil a primera vista entenderlas como si poseyeran un contenido *moral* (1986, pp. 104-105. El énfasis me pertenece).

Es muy interesante lo expuesto en el fragmento citado, por varias razones. Primero porque Wellmer llamativamente parece partir de un *determinado concepto de moral que da por sentado y que no desarrolla*. Lo que puede verse en la instancia anterior, donde negaba el contenido ético a las reglas del discurso, y en esta última, donde se habla de una libertad para elegir argumentar o no, es que él manifiesta un déficit de reflexión con respecto al concepto de moral que emplea en su argumentación. Utiliza de manera *aprobemática* una determinada concepción de la moral y la usa para realizar las críticas aquí mencionadas. Básicamente, cree que la moral comienza allí donde hay una obligación, en este caso concreto, de entrar en la argumentación. Sin embargo, en ningún momento es posible saber explícitamente si esta es la concepción de la moral empleada en sus observaciones. En ningún lado termina de sacar a la luz la idea de moralidad que presupone en todas sus críticas.

A su vez, es sugestivo lo expuesto en el fragmento citado, pues allí no le atribuye a los presupuestos de la argumentación ningún tipo de obligación en el sentido de prescribir a los individuos el entrar o salir de los discursos. Este parece ser el punto determinante en Wellmer. Las condiciones de posibilidad de la argumentación no contienen una obligación de tipo moral, pues una exigencia moral es aquella que obligaría a un sujeto que actúa a entrar en la argumentación.

No obstante, al hecho de presuponer un determinado concepto de moral sin explicitar ni cuestionar puede agregarse también la presencia de una clara

falacia en el segmento citado. Pues de la circunstancia de que las reglas de la argumentación no contengan efectivamente una exigencia como la requerida por Wellmer no se seguiría que las reglas en sí mismas carecieran de cualquier tipo de obligación. Parece trasuntarse en sus planteos la idea de que la moral sólo es pertinente para nuestras acciones no argumentativas y mientras una moral reconstruida a partir de los presupuestos de la argumentación no demuestre su obligatoriedad más allá de la argumentación queda suspendido el carácter moral de dichos presupuestos.

Wellmer parecería estar interesado, y este interés forma parte fundamental de algunas de las ideas de Habermas y de las que se buscan exponer en este trabajo, en extender las exigencias del discurso más allá de la argumentación propiamente dicha. Este interés también es central a los objetivos de Apel en el desarrollo de una ética a partir de una pragmática trascendental del lenguaje. La reconstrucción de un conjunto de presupuestos de la argumentación, a los que se les atribuye un contenido ético, no tiene claramente sentido si no es posible esta “transferencia en la normatividad” de las reglas del discurso hacia las acciones en general. Habermas parece creer que este es el problema verdaderamente significativo y por lo tanto no vale la pena el esfuerzo de una reconstrucción o fundamentación última de un principio moral, pues esta fundamentación es impotente, por ejemplo, frente a un individuo que no argumenta.⁴ Lo importante es la transferencia de la normatividad, no la fundamentación “última”, parecen pensar Habermas y Wellmer. Sin embargo, lo que no se entiende es por qué este último no le atribuye contenido ético a los presupuestos de la argumentación. El que exista un problema de transferencia de obligatoriedad o, en función de lo que se dirá más adelante, de “continuidad en la obligatoriedad” de las reglas del discurso hacia las acciones del mundo de la vida no significa que éstas carezcan de todo contenido ético. No obstante, este argumento está fuera del horizonte de las respuestas posibles para Wellmer, pues ni siquiera se lo plantea:

Afirmo, pues, que la obligación de no soslayar ningún argumento, obligación que está fundada en la orientación validatoria del discurso, no tiene ninguna repercusión *directa* sobre la pregunta de cuándo, cómo y con quién tengo la obligación de argumentar (1986, p. 106. Las cursivas son de Wellmer).

Y como, para Wellmer, esa sería la tarea fundamental de una moral, concluye que los presupuestos de la argumentación no tienen contenido ético. Ya mencionamos anteriormente que este razonamiento de Wellmer constituye

4 Esta importante objeción de Habermas es abordada en 1983, pp. 93-119.

un claro *non sequitur* porque del hecho de que las reglas del discurso no se refieran a “cuándo, cómo y con quien tengo la obligación de argumentar” no se sigue que ellas no tengan un contenido ético. Me permito citar con cierta extensión un pasaje donde concluye y resume su argumentación. Dice:

Resulta dudoso [...] que las normas argumentativas, que no podemos cuestionar sin incurrir en una contradicción performativa, representen obligaciones de tipo moral. O, dicho de otra manera: lo dudoso es que tenga mucho sentido entender el “tener que” de las normas argumentativas, como un “tener que” *moral*. El “tener que” de las normas argumentativas desempeña, sin duda, un papel importante en la “periferia” de la argumentación, donde se plantea la cuestión del inicio, continuación o rechazo de los diálogos; mas si las normas de la argumentación no se pronuncian sobre si voy o no a permitir a mi interlocutor, cuyo derecho de palabra tengo que reconocer, que *ejerza* en el instante siguiente – por decirlo así – este mismo derecho, entonces mal se podrá interpretar el “tener que” de las normas argumentativas como si poseyera un contenido moral. Pareciera más bien estar en juego aquí un tipo de “tener que” relacionado con reglas *constitutivas*; en mi calidad de argumentador, yo no puedo cuestionar este “tener que” porque es constitutivo para la praxis de la argumentación (1986, p. 107. Las cursivas son de Wellmer).

Para Wellmer entonces, los presupuestos de la argumentación carecen de contenido moral, no son propiamente *obligaciones morales*. Son más bien reglas constitutivas que no pueden cuestionarse pues hacen esencialmente a la práctica de la argumentación. Pero en este razonamiento, como se viene señalando, se confunden dos problemas distintos. Una cosa es el problema del contenido ético de los presupuestos de la argumentación y otro muy diferente es cómo transferir la normatividad de los presupuestos hacia el resto de las acciones no lingüísticas del mundo de la vida. Al contrario de lo que piensa Wellmer, el que los presupuestos mismos de la argumentación no se explayan sobre su validez fuera del ámbito de la argumentación *no indica nada con respecto a su contenido ético o no*. Ambos problemas se resuelven de diferente manera. A continuación se abordará la solución al último de los problemas mencionados, es decir, el contenido ético de los presupuestos de la argumentación. Hacia el final se abordará la cuestión de la transferencia de la normatividad de los presupuestos a las acciones no lingüísticas del mundo de la vida, problemática central a la que se busca aludir con este trabajo.

IV. La Solución al Problema del Contenido Ético de los presupuestos y La Ampliación del Programa de la Pragmática Trascendental

Lo primero que debe decirse es que Wellmer comete, como ya se mencionó, una falacia evidente. El hecho de que las reglas no se explayan sobre sí mismas

con respecto a su desempeño *fuera del discurso*, es decir, con respecto a los individuos que simplemente actúan y no argumentan, no constituye un baremo para dilucidar su contenido ético. La crítica de Wellmer en este punto parece apoyarse sobre un determinado concepto de moral que él mismo no explicita. En este sentido, como se dijo, esta postura parece más arriesgada que la de Cooke que advertía sobre la relatividad del contenido ético de los presupuestos. Así, es posible asignarle a la crítica de Wellmer cierta irreflexividad, pues muy bien pudiera suceder que el hecho de no asignarle un contenido ético a las reglas del discurso, fuera también producto de una determinada interpretación hecha desde una tradición específica. Pero Wellmer no problematiza su propia mirada al respecto. Está seguro de que con los criterios que posee, y no explicita, no puede asignársele de ningún modo un carácter ético a los presupuestos de la argumentación.

De todas formas, esta cuestión parece poder zanjarse de dos maneras. Primero observando las reglas en sí y fijándose si es posible dilucidar un contenido ético a partir de ellas. Aquí podría decirse que se está volviendo por detrás de la objeción de Cooke, pues se confía en la propia perspectiva para saber si los presupuestos tienen contenido ético o no. No se pregunta antes si el punto de vista no está imbuido de lo que la cultura occidental entiende por moral, es decir, si mi concepción de lo moral no está permeada ella misma por una determinada "eticidad". Con esto reaparece la cuestión antes tratada de qué entendemos por moral. En este sentido, si bien la definición de Kuhlmann es, como se dijo, problemática, lo es en el sentido de que puede ser *completada*. No es discutible el hecho de que *por lo menos* la moral atañe principalmente a una regulación de las relaciones entre los hombres. Después puede agregarse una consideración de las relaciones con la naturaleza y los animales dentro de ella, pero este último agregado no invalida aquella primera definición. Tomando entonces como guía este criterio sí puede zanjarse este problema de la forma propuesta.

Desde esta posición, es verdad que algunas de las reglas parecen carecer de toda referencia a algún contenido ético explícito. Por ejemplo, si tomo, siguiendo a Robert Alexy, la siguiente: "Ningún hablante debe contradecirse" (Alexy, 1978, p. 37), lo primero que llama la atención es que parece tratarse de una norma lógica. Así es efectivamente como Habermas la consideraba (1983, p. 97 y ss.). Pero en otros casos es indudable que las pautas del discurso hacen referencia a contenidos éticos explícitos. Por ejemplo: "Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión", "Todos pueden cuestionar cualquier afirmación", "Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso" o "Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades"

(Alexy, 1978, p. 40 y ss.). Es cierto también que estas condiciones citadas parecen hacer referencia al desempeño de las acciones de los hombres *dentro* del discurso y no hacer mención de ninguna acción fuera de éste, como lo haría, por ejemplo, “No se debe robar”. Es esta característica, me parece, la que Wellmer tiene en mente y que funciona como punto de partida de su crítica. Pero si interpretamos al modo de Kuhlmann la ética ocupada por la regulación de las acciones entre los hombres podemos interpretar casi la totalidad de las reglas de la argumentación mencionadas como éticas.

No obstante, esta cuestión en torno al contenido ético (o no) de las reglas de la argumentación no parece ser el problema más relevante aquí y al cual *quiere* referirse Wellmer. Lo mismo parece suceder con la idea sostenida por Cooke de que el contenido ético de los presupuestos depende de una interpretación cultural. En este sentido, esta última crítica tampoco parece problemática y puede encontrar una respuesta haciendo una distinción muy importante entre dos aspectos de las normas: su *génesis* y su *validez*. El intento de transformar un conjunto de reglas de la argumentación en normas éticas puede ser producto de la cultura occidental, pero esto no anula *su* *validez* en absoluto. La idea de los derechos humanos es una idea de este tipo y existe un amplio consenso en torno a su validez en muchos ámbitos intelectuales, políticos e institucionales. Es decir, la validez de un conjunto de derechos o normas no depende de su origen histórico concreto. La génesis y la validez son dos aspectos de las normas muy importantes que conviene tener claramente diferenciados, pues confundir uno con otro, o tratar de remitir uno a otro, es una falacia notoria.

Más bien, el problema parece trasladarse a *otro* lado y en este punto *confluyen las dos objeciones*. Es decir, no parece importar en el fondo para estos análisis si las reglas de la argumentación tienen en sí un contenido ético o este es producto de una interpretación cultural. *La cuestión que subyace a las dos críticas parece ser en última instancia cómo llevar las exigencias de las reglas de la argumentación fuera del discurso, es decir, a las acciones en el mundo de la vida*. El problema determinante al que hacen referencia Wellmer y Cooke, en algún punto sin saberlo, es lo que se ha llamado el problema de la “transferencia de la obligatoriedad” o de “continuidad en la obligatoriedad” de las reglas del discurso (Øfsti, 1992 y 1993). El punto a resolver es, más allá del contenido de estas reglas, cómo pueden transformarse los presupuestos de la argumentación en exigencias *fuera* del discurso y reconstruirse como instancias normativas para las acciones *en general*.

Por razones de espacio, sólo puedo hacer aquí indicaciones iniciales que pueden desarrollarse en trabajos sucesivos. La solución consiste en considerar a las acciones no lingüísticas bajo la perspectiva de la “crítica trascendental del

sentido” de la pragmática trascendental apeliana (Apel, 1973, II, p. 98). En la medida en que se atribuye un sentido a una acción cualquiera debe presuponerse necesariamente la existencia de una comunidad real de lenguaje. Ahora bien, cuando se considera a las acciones no lingüísticas bajo la crítica trascendental del sentido, no sólo debe presuponerse una comunidad real de comunicación sino que *las acciones en sí mismas deben concebirse como una forma de lenguaje*. Esto posibilita, por lo tanto, poder reconstruir también en ellas las mismas obligaciones que en los discursos explícitamente argumentativos. La respuesta aquí presentada a los problemas centrales de este trabajo entonces requiere ampliar el punto de vista en la reconstrucción de nuestro saber performativo desde la argumentación explícita, tal como está hecho en Apel, hacia las acciones en general.

Esta reconstrucción de la estructura de otras acciones, además de las específicamente argumentativas, ha sido en parte realizada por Habermas con el análisis de la acción instrumental o teleológica. Sin embargo, esta ampliación de una pragmática en sentido estricto a una en *sentido amplio* debe hacerse irremediabilmente sobre el trasfondo de la mencionada *crítica trascendental del sentido* para poder considerar a las acciones no lingüísticas como una forma de lenguaje y con una estructura similar a determinados actos de habla. Esto no ocurre en Habermas, lo que resulta problemático para la forma en que considera y resuelve el problema de la transferencia de la normatividad de las reglas del discurso.

De todas maneras, debería quedar en claro que la cuestión señalada por Cooke, acertada e interesante, no representa en última instancia un problema tal como ella lo plantea. El problema parece estar en otra parte. Con respecto al argumento mencionado por Wellmer, aunque basado en una falacia, sí parece vislumbrar dónde se encuentra el punto importante referido al contenido de las reglas de la argumentación, a saber, en la “periferia de la argumentación”. Este punto, que subyace a las dos objeciones, se resuelve, como he dicho, *sólo* sobre el trasfondo de una crítica trascendental del sentido mentado en *todas* nuestras acciones, no sólo en las lingüísticas, sino también en las *no lingüísticas* (Paolicchi, 2013).

Referencias

- ALEXY, R. “Eine Theorie des praktischen Diskurses”. (pp. 22-58). In: W. Oelmüller (Hrgs.) *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn: Schöningh, 1978.
- APEL, K.-O. “Transformation der Philosophie”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen". (pp. 10-173). In: K.-O. Apel (Hrsg.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

_____. "Ist die philosophische Letzbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?". (pp. 606-634). In: *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, Bd. II. K.-O. Apel et al. (Hrsg.). Weinheim: Beltz, 1984.

_____. "Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. "Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

BENHABIB, S. "Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics". New York: Routledge, 1992.

BÖHLER, D. "Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. "Wohin führt die pragmatische Wende?". (pp. 261-316). In: D. Böhler, T. Nordenstam, G. Skirbekk (Hrsg.). *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. "Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft". (pp. 145-162). In: J. Trabant (Hg.). *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

COOKE, M. "Language and Reason. A Study of Habermas' s Pragmatics". Cambridge: MIT Press, 1997.

DAMIANI, A. "Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatische Wende". Freiburg/München: Karl Alber, 2009.

HABERMAS, J. "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. "Erläuterungen zur Diskursethik". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. "Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. "Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung". (pp. 44-64). In: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hrsg.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

KUHLMANN, W. "Ist eine philosophische Letzbegründung moralischer Normen möglich?". (pp. 572-605). In: K.-O. Apel et al. (Hrsg.). *Funkkolleg praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Weinheim: Beltz, 1984.

_____. "Reflexive Letzbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik". Freiburg: Alber, 1985.

ØFSTI, A. "Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum „Verbindlichkeitstransfer“ von transzendental – reflexiv (letz -) begründeten Normen".

(pp. 296-316). In: K.-O. Apel, M. Kettner (Hrgs.). *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. “Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik”. (pp. 62-92). In: A. Dorschel. *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

PAOLICCHI, L. “Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas”. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

WELLMER, A. “Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteil bei Kant und in der Diskursethik”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

