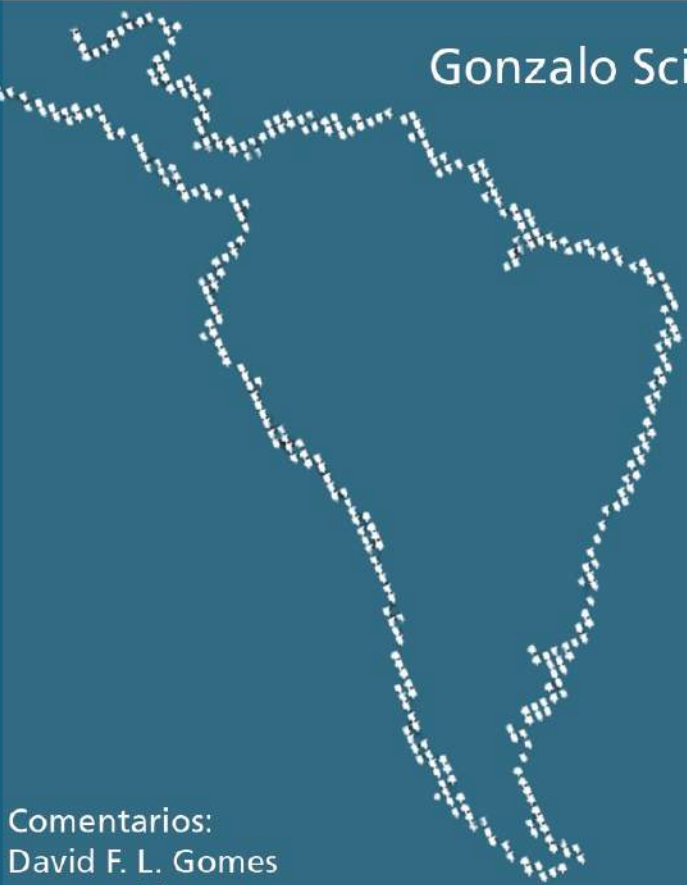


América Latina, Sociedad y Crítica
Cátedra Libre RELATESC | 2023

ÉTICA DEL DISCURSO Y TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Gonzalo Scivoletto



Gonzalo Scivoletto

Mendoza, Argentina.

Doctor en Filosofía
(UNLa).

Docente e investigador
(UNCuyo).

Director de la Maestría
Profesional en Filosofía
y Ciencias Humanas
(UNCuyo).

Miembro fundador de
la Red Latinoamericana
de Estudios Sociales
Críticos (RELATESC).

Miembro de la Red
Internacional de Ética
del Discurso.

Codirector de la revista
Ética y Discurso.

Comentarios:

David F. L. Gomes

Ivan Rodrigues

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

Saulo Monteiro Martinho de Matos



ÉTICA DEL DISCURSO Y TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Gonzalo Scivoletto

ÉTICA DEL DISCURSO Y TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Comentarios:

David F. L. Gomes

Ivan Rodrigues

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

Saulo Monteiro Martinho de Matos



Belo Horizonte
2025

Copyright © 2025 by Conhecimento Editora
Impresso no Brasil | *Printed in Brazil*

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos ou via cópia xerográfica, sem autorização expressa e prévia da Editora.

Conhecimento
www.conhecimentolivreria.com.br

Editores: Marcos Almeida e Waneska Diniz
Revisão: Responsabilidade dos autores
Diagramação: Reginaldo César de Sousa Pedrosa

Conselho Editorial:

Deilton Ribeiro Brasil
Fernando Gonzaga Jayme
Ives Gandra da Silva Martins
José Emílio Medauar Ommati
Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa Moraes
Maria de Fátima Freire de Sá
Raphael Silva Rodrigues
Régis Fernandes de Oliveira
Ricardo Henrique Carvalho Salgado (*in memoriam*)
Sérgio Henriques Zandona Freitas

Conhecimento Livreria e Distribuidora
Tel.: (31) 3273-2340
Whatsapp: (31) 98309-7688
Vendas: comercial@conhecimentolivreria.com.br
Editorial: conhecimentojuridica@gmail.com
www.conhecimentolivreria.com.br

303.372
S419e
2025

Scivioletto, Gonzalo.
Ética del discurso y teoría social crítica / Gonzalo
Scivioletto. - Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2025.
150p. ; 21cm

ISBN: 978-65-5387-501-2
Varios autores.

1. Teoría social. 2. Ética del discurso. 3. Teoría
moral. 4. Ética social. 5. Filosofía moral. 6. Filosofía
social. 7. Ética discursiva. 8. Legitimidad democrática. I.
RELATESC. II. Gomes, David F. L. (Colab.) III. Rodrigues,
Ivan (Colab.). IV. Oliveira, Marcelo Andrade Cattoni de
(Colab.). V. Matos, Saulo Monteiro Martinho de (Colab.).
VI. Título.

CDD – 303.372
CDU – 316.3

Elaboração: Fátima Falci – CRB/6-nº700

SUMARIO

Presentación: sobre la RELATESC y su Cátedra Libre7

PARTE I AMÉRICA LATINA, SOCIEDAD Y CRÍTICA CÁTEDRA LIBRE RELATESC 2023

Ponencia principal

Ética del discurso y teoría social crítica
Gonzalo Scivoletto 11

Comentarios

Contra la clausura defensiva de la ética del discurso: un diálogo con
Gonzalo Scivoletto
David F. L. Gomes 29

Teoria Crítica e teoria moral. Ou: Teoria Crítica é teoria moral?
Ivan Rodrigues 43

“Ética del discurso y teoría social crítica”, de Gonzalo Scivoletto:
comentários e diálogo crítico
Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira 53

Teoria crítica da sociedade e o argumento transcendental
Saulo Monteiro Martinho de Matos 69

Réplica

Réplica
Gonzalo Scivoletto 83

PARTE II

TEXTOS SUPLEMENTARIOS

Filosofía moral y filosofía social: hacia una teoría crítica de las instituciones

Gonzalo Scivoletto 111

Ética discursiva y legitimidad democrática: acerca del rendimiento político del discurso moral

Gonzalo Scivoletto 129

PRESENTACIÓN: SOBRE LA RELATESC Y SU CÁTEDRA LIBRE

La Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos – RELATESC ha sido formada entre 2021 y 2022 y tiene como objetivo reunir intelectuales para un ejercicio teórico compartido de reflexión sobre la sociedad latinoamericana y sus desafíos políticos, económicos, éticos y culturales. La idea de una teoría crítica tiene centralidad en el origen de la red: crítica como discusión pública sobre los mecanismos implícitos o explícitos que conducen a establecer relaciones estructurales de opresión, dominación o alienación. En este sentido, la RED es un espacio abierto a diferentes orientaciones teóricas y disciplinares que parten del compromiso práctico con el fortalecimiento de los principios democráticos de igualdad y participación libre.

La RELATESC realiza encuentros periódicos a lo largo del año bajo la forma de un *Seminario Permanente*. Esos encuentros son virtuales y siempre ocurren alrededor de un texto y una exposición de una o uno de sus integrantes, a lo que se sigue una discusión abierta.

La otra actividad fundamental de la RELATESC es su Cátedra Libre. La *América Latina, Sociedad y Crítica – Cátedra Libre RELATESC* aspira a contribuir a la producción teórica autónoma en nuestra región a la intensificación y profundización de los diálogos entre sus docentes, investigadoras e investigadores.

El primer intelectual a ocupar la Cátedra Libre RELATESC fue el profesor Gonzalo Scivoletto, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). La conferencia de cierre de esa primera edición de la Cátedra Libre tuvo lugar en la Universidad Federal de Minas Gerais, en la ciudad de Belo Horizonte, Brasil, en febrero de 2023. Los textos publicados en este volumen son la ponencia principal, presentada por Gonzalo Scivoletto, los comentarios críticos que se le siguieron, la réplica y dos textos suplementarios del mismo profesor Scivoletto, que ayudan a comprender el contexto más amplio de su propuesta teórica.

Agradecemos a la Universidad Nacional de Cuyo por el apoyo para la realización del evento, con la beca obtenida por el profesor Gonzalo Scivoletto en el marco del Programa UNCuyo de Movilidad Docente, de su Secretaría de Investigación, Internacional y Posgrado. Agradecemos también a la Universidad Federal de Minas Gerais y a la CAPES, por su apoyo a la participación del profesor Scivoletto y de los otros profesores con recursos PROEX del Programa de Posgrado en Derecho.

PARTE I

AMÉRICA LATINA, SOCIEDAD Y CRÍTICA CÁTEDRA LIBRE RELATESC 2023

ÉTICA DEL DISCURSO Y TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

Gonzalo Scivoletto¹

Resumen: El objetivo de este seminario es analizar y discutir los aportes de la ética discursiva a la teoría social. Para ello, se distinguirán dos programas diferentes de ética del discurso: el programa elaborado por Habermas y el elaborado por Apel. Se defenderá el programa fuerte apeliano, tanto en su dimensión de fundamentación como de aplicación. En relación con esta última, se ofrecerá un análisis centrado en las *condiciones marco* para la institucionalización del discurso. Finalmente, a partir de tal marco teórico, se ofrecerán al debate algunas conjeturas relativas a las condiciones subjetivas y objetivas para la institucionalización de la democracia deliberativa en América Latina, con especial énfasis en la historia argentina reciente.

Sumario: Situación de la ética del discurso: un intento de estado de la cuestión. Delimitación al campo de la aplicación de la ética del discurso: filosofía práctica y coyuntura histórica. Disolución o reducción de la ética del discurso en Habermas. El programa fuerte de Apel: ética de la corresponsabilidad relativa a la historia y las instituciones. El problema de la aplicación: contra el cínico y la determinación de la exigibilidad de la acción moral en el marco de las instituciones. Responsabilidad individual y corresponsabilidad colectiva. El aporte de la ética discursiva: determinación de las condiciones marco para la institucionalización del discurso. El aporte de la teoría social crítica: análisis de los complejos institucionales y sistemas de responsabilidad. Aplicación: américa latina y los déficits de democratización.

1.

Quisiera comenzar este trabajo con una pregunta básica: ¿qué significa hacer teoría social crítica o simplemente crítica social? Una respuesta también básica podría ser: significa mostrar / develar que determinadas relaciones sociales o instituciones son *injustas*. También la teoría social debería ocuparse de explicar tales relaciones o instituciones, su origen y mecanismos ideológicos de legitimación, en qué medida se vinculan entre sí a través de un tipo de formación social mayor que produce diferentes tipos de injusticia, etc. La dominación por vía de la diferencia sexual,

¹ Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (provincia de Mendoza, Argentina).

étnica-cultural o económica – entre otras – ha sido mostrada y explicada por una gran variedad de corrientes de las ciencias sociales, la filosofía e incluso el arte y la literatura a lo largo de la historia. Pero lo que subyace a esa crítica, o su condición de posibilidad, es un *criterio* normativo de justicia. Implícita o explícitamente los actores sociales deben partir de la base de una idea acerca de lo que es justo, o al menos, de una cierta representación negativa (Horkheimer) de que algo es *injusto*. La teoría social puede ser pensada como una elaboración de esa percepción de injusticia. A su vez, la percepción misma, o el “sentimiento moral”, puede ser remitido a diferentes mecanismos, y hay quienes pueden pensar que se trata de sentimientos “humanos” (universales) o profundamente culturales. Lo cierto es que el punto de partida de todo esto, de toda crítica social, es una idea o criterio normativo.

2.

Pero la pregunta que nos interesa aquí no es “de dónde” provienen los parámetros normativos, sino cómo se justifican. Se trata de una pregunta por la validez y no por la génesis. En los últimos años se ha puesto de moda el problema de la justificación del carácter de la crítica, y hay toda una tradición en la teoría crítica contemporánea (digamos desde *El derecho de la libertad* de Honneth, en autores como Rahel Jaeggi, Amy Allen, Titus Stahl, entre muchos otros) que defiende la idea de la *crítica inmanente*². No voy a abordar esta cuestión de forma directa, sino más bien de forma elíptica, revisando las contribuciones de una corriente que se ha ocupado significativamente de la cuestión de la justificación de la validez de nuestros parámetros normativos. Me refiero a la ética del discurso (*Diskursethik*). Lamentablemente, fuera de la crítica especializada las nociones ético-discursivas, salvo excepciones, en las discusiones sobre teoría crítica contemporánea sólo están vinculadas – y de manera muy general – a Habermas. Pero en general se ignora o se conoce muy poco sobre las contribuciones de Karl-Otto Apel. Tal vez esto obedezca al carácter filosófico-trascendental y también de difícil comprensión de Apel, a un lenguaje “pasado de moda”, y a la imagen que tal vez el propio Habermas ha construido de él: como el filósofo obsesionado con

² Romero Cuevas, “Modos de crítica social: externa, interna e inmanente”, en J. M. Romero y J.A. Zamora (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona: Anthropos, 2020.

la fundamentación última (*Letztbegründung*). En este trabajo intentaré mostrar algunas posibilidades de vinculación entre la ética normativa y la teoría social crítica en el marco de la ética del discurso de Apel, sobre todo en lo que denomina la “parte B”, esto es, como una ética de la responsabilidad referida a la historia y a las instituciones.

3.

Precisamente en esta parte se vinculan la cuestión de la justificación de los parámetros normativos con la evaluación crítica (empírica) de las instituciones realmente existentes (nuestro Estado de derecho, nuestras democracias, nuestras economías reales) y los cursos de acción posibles de los actores en el marco de esas instituciones, que funcionan como coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*).

En el año 2009, con motivo de los 80 años de Habermas, la editorial Suhrkamp editó una obra en 5 tomos de sus “textos filosóficos”³. Para cada uno de esos tomos, divididos temáticamente, Habermas escribió una introducción. El primer tomo se ocupa de los fundamentos de la sociología en la teoría del lenguaje, el segundo sobre la concepción pragmático-formal del lenguaje y la racionalidad, el tercero sobre ética del discurso, el cuarto sobre filosofía política y el quinto sobre pensamiento posmetafísico. Es entonces en el tercer volumen, donde Habermas se ocupa por última vez – hasta ahora al menos – de una visión de conjunto de los fundamentos y del papel de la ética discursiva. Recientemente, luego de la muerte de Apel, Habermas ha publicado un importante texto, pero este no se ocupa en sentido estricto del programa de la ética del discurso⁴. Tanto en el aspecto de la fundamentación como de la aplicación ambos autores se distancian progresivamente al punto que es difícil pensar que se esté hablando de una misma teoría, más allá de compartir sus presupuestos básicos y fundamentales (giro lingüístico, la teoría de los actos de habla, la idea de discurso, etc.).

³ Habermas, J. *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Para este trabajo he utilizado una edición inglesa de las cinco introducciones escritas para cada volumen: *Philosophical Introductions. Five Approaches to Communicative Reason*, Introduction by Jean-Marc Durand-Gasselin, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2018.

⁴ Habermas, “From formal semantics to transcendental pragmatics: Karl-Otto Apel’s original insight”, *Philosophy & Social Criticism*, 46(6), pp. 627–650, 2020.

4.

En la Introducción escrita para el volumen de 2009 se pueden encontrar algunas cuestiones interesantes para nuestro tema. En primer lugar, la división o agrupamiento de los trabajos de Habermas en dos partes: la teoría moral y el sistema de los discursos prácticos. Con ello, Habermas confirma una posición asumida ya a comienzos de 1990, paradigmáticamente en *Facticidad y validez*: La ética del discurso se ocupa de la reconstrucción del punto de vista moral, es una teoría de la moralidad dirigida a explicar cómo las pretensiones de validez moral pueden ser resueltas, y aporta “la clave para analizar otras pretensiones de validez normativa, por ejemplo, la validez legal y la legitimidad política”⁵, pero en sí misma no se ocupa de cuestiones de contenido, porque los temas sustanciales o controversias concretas se resuelven en los discursos mismos por parte de los afectados. Para Apel también las controversias normativas sólo pueden ser resueltas por los afectados mismos, pero al tener el principio del discurso un contenido moral presupuesto, este último funciona como criterio de guía y orientación de los discursos reales. En segundo lugar, señala Habermas que *desde el comienzo* lo que diferencia la versión de la ética del discurso de Apel y la suya tiene que ver con el enfoque disciplinario (estrictamente filosófico) de Apel frente al interdisciplinario del propio Habermas. De acuerdo con su narrativa, la ética del discurso aparece en el marco de discusiones sobre la filosofía social y la filosofía de la historia, contra el cientificismo y el decisionismo, esto es, en el marco de cuestiones epistemológicas y políticas. Es decir, Habermas ubica el origen intelectual de la ética discursiva en el horizonte de su propio trabajo crítico y epistemológico de la década de 1960. Por su parte, Apel, casi desde el comienzo de su trayectoria académica, estuvo orientado por la elaboración de un programa de filosofía trascendental (hermenéutica trascendental, pragmática trascendental), más específicamente de una transformación hermenéutico-pragmática de Kant. Y, en ese sentido, Apel intenta llevar a cabo el proyecto que Kant no pudo: la fundamentación trascendental de la moral. Hasta aquí, los horizontes o programas filosóficos son bien diferentes. Ahora bien, incluso con estas diferencias

⁵ Habermas, *Philosophical Introductions. Five Approaches to Communicative Reason*, Introduction by Jean-Marc Durand-Gasselin, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2018, p. 103.

relativas a la fundamentación y a, por decir así, el estatuto del principio del discurso, hasta fines de los años 1980 Apel y Habermas compartían supuestos comunes respecto de la ética del discurso. Luego de las *Tanner Lectures*⁶, y en especial desde *Facticidad y validez*⁷, la ética del discurso habermasiana se disuelve en los tipos de discursos de validez normativa, sin un metadiscurso que organice o distribuya desde un centro los tipos de discurso. En tal sentido, el principio del discurso es desde *Facticidad y validez* moralmente neutro, y por eso puede ramificarse a los ámbitos de la moral, el derecho o la democracia, sin que ninguno de ellos tenga preeminencia sobre el resto. En términos de Habermas son co-origenarios.

“D: Válidas son 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”⁸

No voy a concentrarme aquí en la arquitectónica desarrollada por Habermas en *Facticidad y validez*. Simplemente me interesa destacar que Apel elabora una extensa crítica a la arquitectónica del discurso de Habermas, sobre todo en *Auseinandersetzung*⁹, a la cual Habermas responde con una “pequeña réplica” (menos de 20 páginas contra las casi 150 que le dedica Apel), y algunos comentarios en entrevistas o simposios (como por ejemplo un coloquio realizado en París en 2001). En este

⁶ Volpato Dutra, “Moral e direito nas Tanner Lectures de Habermas: um modelo processual de moralização do direito”, *Ethic@*, v. 10, n. 3, pp. 13-37, 2011.

⁷ Habermas: “Aun con independencia de los supuestos metafísicos de fondo en los que estriba Kant, en esta duplicación del derecho en derecho positivo y derecho natural pervive una herencia platónica, a saber, la intuición de que la comunidad ideal de los sujetos capaces de responder moralmente de sus actos – la comunidad ilimitada de comunicación desde Josiah Royce hasta Apel – penetra, a través de medio que representa el derecho, en los tiempos del tiempo histórico y del espacio social y cobra como comunidad jurídica una forma concreta localizada en el espacio y en el tiempo. Esta intuición no es falsa en todos los aspectos, pues un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice a principios morales. El derecho positivo, a través del componente de legitimidad que representa la validez del derecho, conserva una referencia a la moral. Pero esta referencia a la moral no debe llevarnos a poner la moral por encima del derecho en el sentido de una jerarquía entre los dos órdenes normativos” (Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 2008, p. 171).

⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 2008, p. 172.

⁹ Apel, ¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*. Tercer ensayo, orientado de forma pragmático-transcendental, para pensar con Habermas contra Habermas, en *Apel versus Habermas*, Granada: Comares, 2004, pp. 121-246

sentido, podría decirse que más que una controversia sobre pretensiones de validez entre ambos autores el resultado final es una toma de posición sobre programas rivales. El propio Habermas admite que esta confrontación ya “no puede ser tarea de los propios autores implicados”. Por lo tanto, será tarea de los lectores continuar con este debate.

5.

En esta exposición, y en los dos trabajos que he enviado como materiales para este seminario¹⁰, me propongo abordar un aspecto particular de la gigantesca discusión entre Apel y Habermas, referido sobre todo al problema de la aplicación de la ética del discurso a la realidad histórica y social, esto es a ese complejo entramado de instituciones, subjetividades y culturas que llamamos *coyuntura*. Me interesa, además, defender el programa apeliano precisamente en aquellos aspectos que han sido más cuestionados y, al mismo tiempo, intentar mostrar que ambos enfoques comparten algunos aspectos complementarios en lo que refiere precisamente a la cuestión de la coyuntura histórica, pero también diferencias políticamente relevantes. Con todo, más allá del aspecto de exégesis y confrontación de ambas interpretaciones del carácter práctico de la ética discursiva, lo que me interesa especialmente es el vínculo con la *crítica social* (teoría crítica social). Mi inquietud es en qué medida pueden sernos “útil” la ética del discurso para el ejercicio de la teoría crítica.

(En los últimos años, la teoría crítica contemporánea inspirada en la Escuela de Frankfurt se viene esforzando por mostrar con el mayor énfasis posible lo poco crítica que es la teoría crítica de Habermas y la necesidad de una especie de retorno a la teoría crítica “original” y más vinculada a la dialéctica marxista. Apel es directamente ignorado en esta discusión).

Creo que pueden combinarse los “méritos” de ambos programas – en cuanto al problema que hemos delimitado aquí. Por una parte, el acierto de Apel en detectar el auténtico problema de la aplicación, que concierne a la necesidad de que la implementación de discursos reales supone analizar las condiciones de aplicabilidad y la *exigibilidad* razonable de

¹⁰ “Ética discursiva y legitimidad democrática: acerca del rendimiento político del discurso moral” y “Filosofía moral y filosofía social: hacia una teoría crítica de las instituciones”. Los dos están también publicados en este volumen.

participar en discursos prácticos para los afectados¹¹. Por otra parte, el acierto de Habermas en considerar ampliamente la necesidad del derecho positivo y sus ventajas respecto de la realización de la moral, y su complementariedad con el principio democrático en el marco de un Estado de derecho democrático y constitucional. Como intentaremos mostrar, estas dos posiciones no son contradictorias e incluso pueden potenciarse.

6.

Pero para comenzar me gustaría citar a Habermas, para analizar cómo plantea este problema en relación con Apel:

El segundo problema es el de la aplicación. Sigo a Klaus Günther¹² en su distinción entre los **discursos de aplicación** y los discursos de justificación como pasos necesarios para llegar a conclusiones morales o legales **singulares en un caso conflictivo**. Pienso que esta secuencia nos permite evitar algunas dificultades bien conocidas del planteamiento kantiano, que lamentablemente desarrolla la justificación y la aplicación de las normas morales en un único y mismo paso. **Apel está pensando en algo distinto cuando habla de aplicación, o la parte B de la ética del discurso**. Se refiere al grave problema del tipo de práctica que se dirige a la **promoción de aquellas condiciones cuyo cumplimiento se halla ya presupuesto en el discurso práctico ordinario: en primer lugar, las condiciones económicas, sociales y culturales para una participación inclusiva y competente de todos los implicados en el discurso práctico; y, en segundo lugar, la condición de que todas las partes dispuestas a conformarse a normas intersubjetivamente reconocidas puedan efectivamente esperar de todas las demás que se comporten del mismo modo**. Debe esperarse que todo el mundo cumpla efectivamente con las normas justificadas (*Das ist die Zumutbarkeitsbedingung*). Esta práctica metamoral al servicio de la mejora de las condiciones necesarias para la única situación a

¹¹ El punto de partida es que todo sujeto se encuentra inmerso en un doble sistema de responsabilidad. De acuerdo con el principio del discurso, bajo la corresponsabilidad por la implementación de discursos prácticos en caso de controversias de validez normativa – y esto supone la realización de las *condiciones marco* culturales, políticas y económicas –; y, desde un punto de vista fáctico, por la responsabilidad ante diferentes sistemas de autoafirmación (o instituciones), tales como la familia, el trabajo, el Estado, etc.

¹² *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, 1988.

la que puede aplicarse el procedimiento discursivo para la resolución de problemas morales nos pone ante el dilema de Robespierre de las consecuencias inmorales de una praxis moralizante... **No veo qué podría aportar a la resolución de este problema el hecho de convertir un fin político en un principio moral.** Una teoría deontológica que explica cómo justificar y aplicar normas generales no puede conceder prioridad normativa a ningún propósito particular sobre tales normas, dado que la persecución de tal fin – por más elevado que sea – requiere un compromiso entre razonamiento normativo y el prudencial. Pienso que este problema clásico de cualquier ética de la revolución no puede resolverse en el marco de una teoría moral. **Pero puede quedar difuminado en el marco de un Estado constitucional donde se institucionalice el reformismo democrático como una parte normal de la política. Los ciudadanos pueden contemplar entonces la constitución como el proyecto colectivo de una realización cada vez más exhaustiva de un sistema ya establecido de derechos básicos. Los ciudadanos que participan en la persecución de este proyecto colectivo pueden promover con total coherencia la mejora de las condiciones para un acceso apropiado a la política deliberativa y una debida participación en ella, mientras que, al mismo tiempo, pueden esperar racionalmente la aplicación de la norma a la que debe conformarse el comportamiento.**¹³

De esta larga cita podemos extraer varias cuestiones:

1. Aplicación es algo diferente en Habermas y en Apel.
2. El problema de la aplicación en el sentido de Apel es muy relevante.
3. Habermas no cree que el problema planteado por Apel se inscriba en el terreno de la moral, sino el campo de la política. La teoría discursiva de la moral es para Habermas puramente deontológica.
4. El principio de complementación (y toda la parte B) no está justificado en los presupuestos del discurso argumentativo.

7.

Como respuesta general al planteo de Habermas, y antes de pasar al programa de Apel, podríamos decir, desde nuestro punto de vista, que

¹³ Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 41-44.

no hay ningún argumento de peso para esta especie de autolimitación de la teoría moral. ¿Por qué la teoría moral no tendría *algo* que decir sobre las condiciones del mundo realmente existente? En segundo lugar, la salida de Habermas es excesivamente institucionalista. Más allá de la problemática filosófica sobre diferenciación de discursos y la primacía o no del discurso práctico de contenido moral, también está la cuestión empírica de la relación entre, por ejemplo, constitucionalismo y democracia. Es decir, aun cuando pudiese hablarse con Habermas de una co-originariedad entre derecho y democracia en el plano de los principios, Habermas subestima, a mi modo de ver, el carácter ideológico de la constitución.

Pero, lo más importante, ¿hay realmente una contradicción entre una ética de la responsabilidad que se ocupa de las condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico y la complementación que el derecho positivo y la participación política puede ofrecer en el marco del Estado de derecho?

En la “pequeña réplica” que escribe contra Apel, Habermas se mantiene inamovible respecto del carácter puramente deontológico que debe tener la teoría moral: “una ética deontológica heredera de Kant excluye por buenas razones los compromisos. Los mandatos morales incondicionalmente válidos no pueden hacer compromisos, por magnánimos que sean, con ningún objetivo político, por elevado que sea”¹⁴. Habermas acusa a Apel de querer domesticar el poder político a través de la moral, función que Habermas atribuye al derecho. Sin embargo, más allá de la cuestión de la diferenciación de los discursos, horizontal para Habermas, vertical para Apel, el problema del carácter deontológico de la ética discursiva ya había sido abordado por Apel. La autolimitación es un rasgo esencial de esta teoría moral, pero hay que distinguir autolimitación de autorestricción. En palabras de Apel:

Sólo con dudas y no sin reservas puedo aceptar el epíteto “deontológico” para la ética discursiva. Es correcto en el siguiente sentido: la ética discursiva es post-kantiana y deontológica en la medida que formula la pregunta sobre el Deber vinculante para todos antes de la pregunta platónica-aristotélica (y también del utilitarismo) sobre el *telos de la vida buena* o, por ejemplo, la *felicidad* del individuo o la comunidad

¹⁴ Habermas, “Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos. Pequeña réplica a una gran discusión”, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 100.

[...] Sin embargo, la etiqueta “deontológica” sugiere que se dispense de las preguntas por el fin y las consecuencias (y efectos colaterales de las acciones). La ética del discurso se confronta aquí con su principal tarea: superar el punto de vista de una “ética de la intención”, que la ética de Kant no ha superado, en favor de una “ética de la responsabilidad” (M. Weber).¹⁵

8.

El problema de la responsabilidad no se puede equiparar al problema de la aplicación situacional del imperativo categórico. Desde mi punto de vista, tiene que ver con la transformación del yo pienso al “nosotros argumentamos” en la que se funda la ética discursiva heredera de Kant, pero también heredera del giro lingüístico hermenéutico. El paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje supone también el cambio de paradigma del individuo a la comunidad. Y en la comunidad real de comunicación los individuos asumen roles y posiciones (status) que son fácticamente irrebasables. Es decir, se pueden modificar roles y posiciones, pero no se puede contar con la posibilidad de comunidad alguna *sin ningún tipo de rol*. Esto se debe al carácter ineludible del complejo institucional en el que los individuos somos socializados, y al grado de exigibilidad – bajo tales circunstancias – de ingresar en un discurso práctico, con todo lo que eso conlleva. Lo que está en juego aquí es un aspecto clave de la ética del discurso en relación con la teoría social, a saber: la dinámica evolutiva de la modernidad que supone (o promueve) el pasaje de una ética convencional a una ética post-convencional. En el marco de la ética convencional la responsabilidad se encuentra circumscripita al sistema institucional, como sostiene Gehlen¹⁶.

Pero en un plano postconvencional también hay una responsabilidad humana. Algo sobre lo que Gehlen está profundamente en desacuerdo. Esa responsabilidad corresponde a la responsabilidad del interlocutor discursivo de implementar todas las medidas necesarias para la institucionalización del discurso práctico. No se trata de una ética de la revolución, como creo irónicamente plantea Habermas, sino justamente de la corresponsabilidad. La implementación de los discursos prácticos en el mundo real está

¹⁵ Apel, “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”, 1986. Engl. Trans. E. Mendieta.

¹⁶ Gehlen, *Moral und Hypermoral, Eine pluralistische Ethik*, Klosterman, 2004 (1969).

guiada por una instancia dialéctica de conservación y transformación. Conservación por asegurar el sostenimiento de la comunidad real de comunicación y transformación en el sentido de aproximarse a la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación. Pero la pregunta por una ética de la responsabilidad *post*-convencional abre el interrogante acerca de a quiénes se les debe imputar responsabilidad por acciones colectivas, por ejemplo. En caso de la ética definida por roles, la función dentro de un sistema de autoafirmación define el marco de exigibilidad y culpabilidad en caso de daños (omisión, negligencia, etc.). Por ejemplo, la responsabilidad del médico por los efectos producidos por el tratamiento indicado a un paciente, o la responsabilidad de un gobernante por las decisiones que toma (conformes o contrarias al derecho) y los resultados obtenidos por esas decisiones, etc. (Lo mismo en el sentido de las personas jurídicas como las asociaciones, corporaciones, empresas, etc.). Pero la evolución de las sociedades modernas nos ha llevado a una situación novedosa en la historia de la humanidad, donde el alcance de las acciones globales excede la responsabilidad meramente individual porque el subsistema social mismo se ha autonomizado y complejizado. Se trata de un aspecto, en este caso, empírico. Apel menciona dos casos específicos, la economía global de mercado y la biosfera global. En cuanto a los efectos directos y colaterales de nuestras decisiones económicas individuales o de consumo – que afectan el ambiente – el concepto de responsabilidad individual es ciertamente muy deficiente. El entramado de decisiones es tan complejo, tan global e imprevisible que claramente excede el entorno inmediato del cual un individuo puede dar respuesta. El crecimiento de la complejidad social de la modernidad trae aparejado una multiplicación de roles y de esferas de institucionalización social tan diferenciado que el margen de acción individual se ve cada vez más restringido y, al mismo tiempo, solapado. Por ejemplo, en la clase media argentina han producido una gran indignación afirmaciones que de alguna manera – sutil o no – responsabilizan a los ciudadanos que viajan o vacacionan en el exterior por la falta de divisas, debido a la falta de divisas en el banco central y a la limitación de importar insumos para la producción, etc. Este tipo de responsabilizaciones individuales o grupales por problemas sistémicos son altamente problemáticos, tanto en su sentido teórico como político-estratégico. La introducción del principio de la corresponsabilidad por las acciones colectivas o de los subsistemas sociales, como única respuesta posible a nuestros desafíos globales hoy, se traduce en la necesidad de

la institucionalización del discurso, en tanto opinión pública razonante, que Apel ve anticipada de manera aproximada e imperfecta en los “miles de coloquios y conferencias” sobre asuntos comunes que ya se encuentran institucionalizados (foros sobre pobreza, ambiente, desarme, refugiados, etc.).

La corresponsabilidad solidaria entonces, presenta una doble faceta. Una primera faceta trascendental, esto es, como un principio moral que se deriva del principio D – junto con el principio de igualdad de derechos. Pero además una faceta empírica, que se corresponde con la coyuntura histórica en la que los mecanismos de interacción entre los sujetos han alcanzado niveles muy altos de abstracción o de “anonimización”. Justamente la propuesta de Apel es que los desafíos que presenta esta coyuntura histórica pueden ser respondidos adecuadamente sólo desde una ética del discurso referida a la historia y a las instituciones.

9.

En el debate de Apel con Dussel¹⁷ podemos encontrar las definiciones más categóricas en el sentido de la posibilidad y necesidad de fundamentar un principio de complementación para la aplicación del principio D, que consiste en la creación de las condiciones institucionales (sociales, políticas, culturales) para la implementación del discurso práctico.

Así como Habermas utilizara la figura del escéptico radical contra el argumento de la fundamentación última, Dussel utiliza la figura del cínico. El *cínico radical*, a diferencia del escéptico que es más una posición académica o teórica, encarna muy bien la posición de los poderosos, que en nuestros contextos latinoamericanos conocemos bien. El cínico reconoce las reglas presupuestas en el discurso argumentativo, pero simplemente las deja a un costado. En otras palabras, reconoce la norma moral básica, pero no le importa su aplicación práctica porque *no le conviene*. Aquí, entonces, no se trata de un problema de fundamentación, sino de realizabilidad práctica. Por ejemplo, si un representante de la derecha radical aceptara ingresar en un discurso para defender una postura que niega la igualdad entre los seres humanos (por razones étnicas, religiosas, de género, o lo que fuere) podría ser conducido rápidamente a la contradicción entre el

¹⁷ Apel-Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004. En el contexto de este trabajo me interesa especialmente el artículo de Dussel “Del escéptico al cínico”, pp. 171 ss.

contenido de sus propios argumentos y los supuestos pragmáticos de la discusión, es decir, se podría mostrar la inconsistencia de su argumento y además la “falsedad” en términos de corrección normativa de lo que afirma. Por eso es que, por lo general, estas posiciones son dogmáticas, no aceptan el debate y se mantienen más bien en un tono oracular que habla para los convencidos. Ahora bien, al cínico no le interesan los argumentos, puede incluso dar por buenos los argumentos, pero por razones estratégicas aferrarse a su posición. En palabras de Dussel:

El ‘escéptico’ afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante), y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El ‘cínico’, por el contrario, *niega al Otro desde el inicio*. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva).¹⁸

Sin embargo, desde mi punto de vista, creo que el cinismo sí puede presentar argumentos, o al menos excusas que pueden ser objetivadas y abordadas por un discurso teórico y un discurso práctico. Es decir, si bien el cínico puede no querer ingresar en un discurso, sí podemos convertir en objeto de un discurso las excusas del cínico. Por eso es tan importante la consideración que realiza Apel en la parte B de la ética del discurso del contenido moralmente relevante de las coerciones funcionales (*Sachzwänge*) de los subsistemas sociales. Y es precisamente aquí donde comienza, a mi juicio, la tarea de una teoría social crítico-discursiva. Un ejemplo que se puede mencionar, a propósito de las tareas de una filosofía social crítica, es el siguiente. En Argentina, un problema estructural para el desarrollo de la economía del país, el crecimiento y la generación de condiciones de igualdad, está relacionado a los sucesivos endeudamientos que los gobiernos de derecha, o centroderecha han asumido con los organismos multilaterales de crédito, especialmente el Fondo Monetario Internacional. Este tipo de medidas, tanto en su fase de toma de deuda como en su fase de reestructuración o negociaciones de pago, generalmente han dividido a la opinión pública en dos. En primer lugar, los argumentos de una parte son que, dada la situación crítica del

¹⁸ Apel-Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004, p. 175.

país, el estado de cosas existentes desde un punto de vista económico, de la *realidad* económica – según las leyes del mercado capitalista, con sus respectivos mecanismos financieros, impositivos, etc. – “no queda otra salida” que tomar deuda con estos organismos dado que “es más barato” (o simplemente la única posibilidad) que el acceso a los mercados privados internacionales. En este tipo de conflictos pareciera darse un choque entre las normas morales (inherentes al principio del discurso) con las normas sistémicas normativamente relevantes. Se trata de, como bien aclara Apel, una tensión que excede el carácter de “conflicto entre personas”¹⁹. Pero el carácter normativo intersubjetivo de las coerciones funcionales del sistema también pueden ser meras excusas o simulaciones de intereses previos de parte, como vimos en el caso del cínico. “Así son las cosas”, “así funciona el mundo”, “no tengo alternativa”, etc., son expresiones que pueden escucharse cotidianamente para justificar cursos de acción supuestamente legitimados por la fuerza de las cosas. Pero no hablamos aquí de la realidad natural, la necesidad de las leyes de la naturaleza, sino del mundo social y cultural, del complejo mundo institucional. ¿Qué hacer frente a la realidad cuasi-natural del mundo social normativo? Desde Kant y la Ilustración, la esfera pública se ha constituido como una esfera espontánea y abierta que pone bajo la lupa las instituciones vigentes. En tal sentido, no queda claro, a mi juicio, la alusión de Habermas en su crítica a Apel a la ética revolucionaria, a Robespierre, y su defensa del reformismo democrático. Apel también es un reformista democrático, pero su planteo no queda atrapado en el institucionalismo democrático y constitucional de Habermas, porque tanto el derecho como la democracia son *también* sistemas de autoafirmación que se explican en el marco de una racionalidad estratégica de autoconservación del poder.

La ética de la responsabilidad relativa a la historia y las instituciones es un intento de mediación entre el realismo político (en el que última instancia recaen las teorías que ontologizan el conflicto) y el idealismo político que ve en el propio sistema el camino de salida de las propias contradicciones o tensiones que el sistema genera. Con ello no se quiere negar la capacidad de autoaprendizaje del sistema político – lo que configura el corazón de la Constitución –, sino que simplemente se trata

¹⁹ Apel, *The Response Of Discourse Ethics To The Moral Challenge Of The Human Situation As Such And Especially Today* (Mercier Lectures, Louvain-la-neuve, March, 1999), Leuven: Peeters, 2001, p. 97.

de defender el carácter moral de los presupuestos del discurso *más allá del ámbito discursivo*²⁰. Es decir, el principio del discurso, y de allí los principios de simetría discursiva y de corresponsabilidad, configuran un *criterio* de evaluación de las interacciones no discursivas, estratégicas o abiertamente estratégicas. A esta orientación de la praxis política se la puede denominar *activismo* deliberativo.

En particular, la postura más sensata para un demócrata deliberativo que vive y actúa en circunstancias caracterizadas por la desigualdad es promover la deliberación a través de la persuasión cuando sea posible, pero no limitar sus medios únicamente a la persuasión. Llamo a esta perspectiva *activismo* deliberativo porque sostiene que la desigualdad generalizada y los fracasos de la reciprocidad pueden justificar métodos no persuasivos, incluso coercitivos, en aras de objetivos deliberativos. (Traducción G. S.)²¹

10.

El análisis de las *condiciones marco* para la institucionalización del discurso – descubiertas por el discurso teórico-filosófico – nos permite entonces orientar el análisis empírico – discurso teórico-social. Sobre el trasfondo de la idea de *interlocutor discursivo* – que no es un “ideal” – podemos reflexionar sobre tres escenarios relevantes para la teoría social: quienes se niegan a ingresar a un discurso práctico – rechazan la deliberación –, quienes están imposibilitados fácticamente de participar y quienes participan de manera genuina o sincera. En cada uno de estos escenarios se plantea la pregunta del *activismo* deliberativo acerca de qué *debemos* hacer. En el primer caso, encontramos a su vez dos tipos de manifestaciones: la actitud dogmática y la actitud escéptica sobre las condiciones de la participación – por ejemplo, cuando se sospecha acerca de si el otro quiere *realmente* deliberar o quiere imponer una agenda –, pero este caso se conecta con la participación *genuina*. En

²⁰ Sobre este punto: Damiani, “Simetría discursiva y responsabilidad práctica”, *Ética y discurso*, 1, 2016. Respecto de las críticas sobre el contenido moral de las reglas discursivas y su transferencia al mundo de la vida, “fuera del discurso”, ver Paolicchi, “Las reglas del discurso y su interpretación”, *Kriterion*, 140, 2018, pp. 553-569.

²¹ Fung, “DELIBERATION BEFORE THE REVOLUTION. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World”, *POLITICAL THEORY*, Vol. 33 No. 2, June 2005, 397-419.

el caso de la posibilidad fáctica también encontramos dos subtipos: la posibilidad externa en cuanto a las condiciones político-jurídicas o institucionales para el ejercicio de la deliberación (posibilidad objetiva) y a la posibilidad interna de los agentes (posibilidad subjetiva) que han desarrollado un tipo de personalidad democrática, crítica y falibilista. Se trata de dos cuestiones que están conectadas, y que, de algún modo podría englobar lo que comúnmente llamamos *cultura democrática*. Por último, la participación *genuína o sincera* se refiere a la *buena* voluntad del interlocutor en un discurso de participar bajo el único interés de encontrar una solución a la pretensión de validez controversial. Entre la actitud dogmática y la participación instrumental hay un punto en común: no se *quiere* participar *realmente* del discurso práctico. Pero el problema de la cultura democrática, al menos analíticamente, atañe a quienes en cierta medida *no pueden hacerlo* – o no del todo. Esto puede deberse a diferentes razones: (a) carencia de un medio institucional que favorezca la deliberación – instituciones “cerradas” y jerárquicas –, y (b) falta de medios simbólicos – como un lenguaje común –, problemas en las habilidades comunicativas necesarias – apertura al diálogo, impaciencia respecto de los tiempos de espera de la palabra –, etc.

Por lo tanto, los déficits de democratización pueden ser enfocados de manera multicausal, sin que necesariamente debamos otorgar una preeminencia o jerarquía a un factor determinado, al menos no de manera *a priori*.

Finalmente, creo que en los tres casos se puede pensar en – como dice Apel – la función complementadora del derecho positivo. En el primer caso, como fuerza coactiva de la voluntad externa de agentes no dispuestos a deliberar – con todo lo que ello implica en relación con los derechos subjetivos –, en el tercer caso, como la apertura del campo de posibilidades para las *negociaciones justas* sobre intereses no generalizables. En el caso del segundo, el papel sobre todo de la Constitución en relación con el diseño institucional de una sociedad, y de cómo a través de una práctica institucional cada vez más deliberativa se producen condiciones subjetivas para la deliberación. Sin embargo, todo esto no es excluyente con la función político-económica de creación de condiciones de igualdad de *estatus*, que, a mi juicio sólo pueden ser generadas a través de los cambios en la dimensión material-reproductiva de una sociedad. En este último punto adquiere relevancia la discusión sobre el papel de los populismos

latinoamericanos que hemos discutido previamente, en el seminario sobre Democracia y Populismos en Latinoamérica.

Entonces, si bien la teoría crítica no puede dar “recetas” de salida a las crisis con las que nos enfrentamos hoy en día – sería muy sencillo, pero totalmente impotente plantear una revolución socialista como en el siglo XIX –, sí puede ofrecer algunas herramientas teóricas para el diagnóstico de tal crisis desde una perspectiva no reduccionista y multifocal. De manera contraria a quienes plantean que sólo una crítica inmanente puede ofrecer el marco metodológico para la crítica social, creo que también una ética universalista y formal – fundamentada de manera trascendental – como la que desarrolló Apel tiene mucho que ofrecer todavía como marco epistemológico y metodológico.

CONTRA LA CLAUSURA DEFENSIVA DE LA ÉTICA DEL DISCURSO: UN DIÁLOGO CON GONZALO SCIVOLETTO

David F. L. Gomes¹

1. Gonzalo Scivoletto como teórico crítico: la defensa de una posición crítico-trascendental fuerte

En cierto sentido, la historia de la teoría crítica frankfurtiana puede ser tomada como una incesante búsqueda por el método adecuado para el ejercicio² de la crítica. Esa búsqueda está ya presente en el texto que es considerado el hito de fundación de ese campo teórico – el célebre “Teoría tradicional y teoría crítica”, de Max Horkheimer³ – y sigue con la misma intensidad hasta las más importantes discusiones contemporáneas de investigadoras e investigadores que reivindican, en cualquier grado que sea, el legado de la Escuela de Frankfurt⁴.

El texto del profesor Gonzalo Scivoletto (como expositor principal de la primera edición de la *América Latina, Sociedad y Crítica – Cátedra Libre RELATESC*, realizada en febrero de 2023, en la ciudad de Belo Horizonte, en Brasil) es, así, un ejemplar perfecto del tipo de trabajo que uno encuentra cuando se acerca a la manera como se hace teoría crítica en el seno del paradigma frankfurtiano⁵.

¹ Profesor de la *Universidade Federal de Minas Gerais*, en Belo Horizonte, Brasil. Licenciado en Ciencias Económicas y en Derecho. Doctor en Derecho, con maestría también en Derecho. Líder nacional del Grupo de Investigación CNPq CONAPRES – *Constitucionalismo e Aprendizagem Social*. Miembro fundador de la RELATESC – *Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos*.

² Sobre la noción de “ejercicios de teoría crítica”, cf. Scivoletto, G. y Olalla, M. (eds.) (2022). *Alternativas: ejercicios de teoría crítica contemporánea*. Qellqasca.

³ Horkheimer, M. (1983). Teoría tradicional e teoría crítica. En V. Civita (ed.), *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno: textos escolhidos. Coleção “Os pensadores”*, v. 6 (pp. 125-162). Abril.

⁴ Cf. Jaeggi, R. y Wesche, T. (comps.) (2009). *Was ist Kritik?* Suhrkamp.

⁵ Así como los otros dos trabajos que complementan la discusión y que también vienen publicados en este volumen.

Pero no es solo eso. A la pregunta sobre cómo le dar continuidad al ejercicio de la crítica G. Scivoletto nos ofrece una respuesta singular: de un lado, no toma el camino del regreso a la primera generación, que se hace hoy muchas veces con la mediación de la teoría social foucaultiana⁶. Por ello, preserva los logros de las generaciones posteriores – sobre todo la relevancia asignada a la necesidad de una fundamentación normativa para la crítica. De otro lado, empero, no se da por satisfecho con la debilidad de un modelo teórico como lo de Rainer Forst, que no va mucho más allá de la reiteración extenuante del “derecho a la justificación” en “contextos de justicia”⁷.

En sus propias palabras, la respuesta de G. Scivoletto se propone “explorar cómo puede ser interpretada la tarea de una filosofía social desde la perspectiva de la ética del discurso (...) como entrelazamiento entre teoría y praxis”⁸. O sea, se trata una vez más – y como siempre para la crítica, desde Karl Marx – de la relación interna entre teoría y praxis. Sin embargo, esa relación viene ahora reflejada en otra relación, aquella entre ética del discurso y filosofía social. La síntesis de esa otra relación es la afirmación según la cual la “filosofía social debería encargarse, en este sentido, de la reconstrucción normativa de las condiciones para la realización del discurso práctico *en* el marco de las instituciones existentes”⁹. Ello es lo mismo que plantear la idea de una “filosofía social discursiva, cuya tarea central es la de la crítica de las instituciones en tanto posibilitantes o limitantes de la institucionalización del discurso práctico”¹⁰.

⁶ Por ejemplo, en Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.

⁷ Forst, R. (2002). *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism* (Transl. John Farrel). University of California Press; Forst, R. (2012). *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice* (Transl. Jeffrey Flynn). Columbia University Press.

⁸ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 289). Dialéctica.

⁹ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 290, cursivas en el original). Dialéctica.

¹⁰ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 291). Dialéctica.

Con esas definiciones, ya queda en claro que la referencia de G. Scivoletto a la ética discursiva no es una referencia genérica, sino una referencia a una de sus versiones específicas. A pesar de dialogar también con Jürgen Habermas, su reflexión teórica tiene como base fundamental la versión de la ética discursiva que desarrolló Karl-Otto Apel:

me propongo abordar un aspecto particular de la gigantesca discusión entre Apel y Habermas, referido sobre todo al problema de la aplicación de la ética del discurso a la realidad histórica y social (...). Me interesa, además, defender el programa apeliano precisamente en aquellos aspectos que han sido más cuestionados y, al mismo tiempo, intentar mostrar que ambos enfoques comparten algunos aspectos complementarios en lo que refiere precisamente a la cuestión de la coyuntura histórica, pero también diferencias políticamente relevantes. Con todo, más allá del aspecto de exégesis y confrontación de ambas interpretaciones del carácter práctico de la ética discursiva, lo que me interesa especialmente es el vínculo con la *crítica* social (teoría crítica social). Mi inquietud es en qué medida puede sernos “útil” la ética del discurso para el ejercicio de la teoría crítica.¹¹

Ese énfasis en la vinculación posible entre la ética del discurso y la teoría social crítica se justifica porque

[e]n los últimos años, la teoría crítica contemporánea inspirada en la Escuela de Frankfurt se viene esforzando por mostrar con el mayor énfasis posible lo poco crítica que es la teoría crítica de Habermas y la necesidad de una especie de retorno a la teoría crítica “original” y más vinculada a la dialéctica marxista.¹²

A su vez, la defensa más específica de la versión apeliana de la ética del discurso como también un enfoque crítico tiene que ver con el hecho de que “Apel es directamente ignorado en esta discusión”¹³ contemporánea sobre los retos y las alternativas más adecuadas a la teoría crítica frankfurtiana.

¹¹ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 16, cursivas en el original.

¹² Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 16.

¹³ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 16.

Esta, es, pues, la singularidad de la propuesta teórica de G. Scivoletto – de su respuesta al problema de cómo llevar adelante el ejercicio teórico-crítico –: regresar a K.-O. Apel, principalmente a la “parte B” de su ética discursiva, para, delante de nuestra coyuntura, pensar “una ética del discurso referida a la historia y a las instituciones”¹⁴. Por lo tanto, una propuesta no de crítica inmanente, sino de una perspectiva crítico-trascendental:

De manera contraria a quienes plantean que sólo una crítica inmanente puede ofrecer el marco metodológico para la crítica social, creo que también una ética universalista y formal – fundamentada de manera trascendental – como la que desarrolló Apel tiene mucho que ofrecer todavía como marco epistemológico y metodológico.¹⁵

En suma, lo que está en juego es: ¿cómo institucionalizar las condiciones mismas para la realización, entre las propias personas afectadas, de discursos prácticos, valiéndose de criterios ofrecidos por la ética del discurso? O, lo que da igual, ¿cómo criticar las instituciones existentes cuando no encarnan adecuadamente esas condiciones?

Por supuesto, para mantener coherencia interna con su referencial conceptual, el teórico ético-discursivo no puede él mismo crear diseños institucionales, a la manera de un rey-legislador. Por ello, “no se trata de un diseño institucional en sentido estricto, sino de las condiciones normativas fundamentales para una crítica reflexiva sobre tal diseño”¹⁶. Esas condiciones normativas corresponden a lo que serían las “condiciones marco” para la institucionalización de los discursos prácticos y, una vez reconstruidas teóricamente en términos ético-discursivos, permiten, entonces, “orientar el análisis empírico”.

2. Aclaraciones necesarias

En mi formación teórica, la obra de J. Habermas tiene un peso mucho más grande que el de la obra de K.-O. Apel. No obstante, me viene muy bien la propuesta de Gonzalo Scivoletto.

¹⁴ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 22.

¹⁵ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 27.

¹⁶ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 295). Dialéctica.

En primer lugar, la importancia de J. Habermas en mis investigaciones nunca me impidió de mirar críticamente a la manera como él excluye del cuerpo teórico de la ética discursiva el problema de qué hacer cuando no están presentes las condiciones adecuadas para que las personas afectadas puedan resolver sus controversias recurriendo a discursos prácticos. Como un intelectual ubicado en la periferia, siempre me pareció un poco débil – para no decir un poco cínico – dejar la efectuación de esas condiciones al azar de la historia, en el peor sentido hegeliano posible, y, al mismo tiempo, celebrar la posibilidad de, en su Europa, poder contar con una historia que ya devino razón¹⁷. Así, la preocupación de la cual parte G. Scivoletto es también una preocupación mía y me alegra poder compartir con él esa angustia crítica, sobre todo teniendo en consideración que su propuesta está todavía empezando a desarrollarse y, por eso, hay mucho que hacer en los próximos años. Seguirle en ese camino será seguramente una tarea placentera.

En segundo lugar, estoy de acuerdo con G. Scivoletto cuando señala una diferencia tan importante entre los programas ético-discursivos de J. Habermas y K.-O. Apel – nuevamente, ¿qué tiene a decir la ética del discurso cuando no están disponibles en la historia concreta de una sociedad las condiciones empíricas para recurrir a los discursos como *medium* para soluciones de controversias prácticas? Pero también estoy de acuerdo con él cuando no considera esas dos versiones principales de la ética del discurso como rivales, sino como complementarias, pudiendo “combinarse los ‘méritos’ de ambos programas – en cuanto al problema que hemos delimitado aquí”¹⁸. Debo confesar que a mí me pareció muchas veces una labor desproporcionada la insistencia de los dos en las distinciones excesivamente abstractas entre sus programas de ética discursiva, cuando para mí lo más importante eran dos cosas: probar el valor crítico de la ética discursiva la poniendo en acción, por así decirlo, en la interpretación de situaciones concretas del mundo y oponerse a programas teóricos basados en supuestos epistémicos, metodológicos y antropológicos que entran en colisión con los de la ética del discurso.

Por esas razones, estos mis comentarios críticos se centrarán en tres puntos: señalar la necesidad de que G. Scivoletto aclare algunos elementos

¹⁷ Cf., sobre todo, Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad. José Mardomingo). Trotta.

¹⁸ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 16.

de su propuesta teórica, defender la relevancia de que esa propuesta busque probarse en análisis de situaciones concretas en el mundo y subrayar la urgencia de que la ética del discurso sostenga de manera más enfática su posición el ámbito de la teoría social.

En cuanto al primer punto, dos cuestiones principales requieren, desde mi perspectiva, aclaraciones. La primera cuestión tiene que ver con la delimitación de lo que son “condiciones” e “instituciones”. Gonzalo Scivoletto se refiere, por ejemplo, a “condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico”¹⁹, “condiciones institucionales (sociales, políticas, culturales) para la implementación del discurso práctico”²⁰, “condiciones subjetivas y objetivas para la institucionalización de la democracia deliberativa en América Latina”²¹. Pero ¿cómo se relacionan esas distintas “condiciones”? ¿Son las mismas? Si no, ¿cuál la diferencia entre ellas? Si sí, ¿no hay aquí una utilización poco rigurosa de las ideas de condición y de institución? ¿Qué se quiere decir con “condiciones institucionales” y con “condiciones marco para la institucionalización”? ¿Qué son “instituciones” en ese registro conceptual? ¿Condiciones subjetivas pueden ser tomadas como condiciones institucionales? Si sí, ¿el concepto de institución no se vuelve demasiado amplio? Si no, ¿de lo que estamos a hablar sería entonces de condiciones no-institucionales para la institucionalización del discurso? De todas maneras, ¿qué son “condiciones subjetivas”?

Creo que un paso importante sería, pues, precisar mejor qué son “condiciones” y qué son “instituciones” – por lo tanto, también qué son “condiciones institucionales”, qué son “condiciones marco para la institucionalización” y “qué son condiciones subjetivas y objetivas”. Sobre las instituciones, G. Scivoletto no deja de ofrecer una aproximación explicativa²². Sin embargo, delante de la complejidad del tema, todavía

¹⁹ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 11.

²⁰ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 22.

²¹ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 11.

²² Por ejemplo, Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (pp. 291-294). Dialéctica; Scivoletto, G. (2025). *Ética discursiva y legitimidad democrática: acerca del rendimiento político del discurso moral*. Publicado en este volumen, pp. 20-25.

no me parece una explicación suficiente. Delimitaciones y aclaraciones posteriores pueden contribuir tanto para el debate internamente a la comunidad de especialistas en K.-O. Apel como, principalmente, para el debate externamente a esa comunidad.

A su turno, la segunda aclaración está relacionada al concepto de “activismo deliberativo”. ¿Cuál es exactamente su definición y su alcance? ¿Qué significa “defender el carácter moral de los presupuestos del discurso *más allá del ámbito discursivo*”?²³ Cuando hablamos del principio del discurso configurando “un *criterio* de evaluación de las interacciones no discursivas, estratégicas o abiertamente estratégicas”²⁴, ¿por qué no hay en esa formulación una contradicción?

Al presentar el concepto de “activismo deliberativo”, Gonzalo Scivoletto busca apoyo en Archon Fung, quien sostiene que un demócrata deliberativo no puede ni debe limitarse a la persuasión, pues que la “desigualdad generalizada y los fracasos de la reciprocidad pueden justificar métodos no persuasivos, incluso coercitivos, en aras de objetivos deliberativos”²⁵. Ese es un planteamiento sin dudas muy interesante. Pero exige muchas explicaciones. ¿Qué está incluido y qué no está incluido en los “métodos no persuasivos, incluso coercitivos”? ¿La violencia, por ejemplo, está incluida? ¿Sería esa la posibilidad de una justificación discursiva del uso de la violencia – uso que muchas veces se muestra inevitable en la lucha contra las opresiones concretas del mundo? Sin embargo, ¿la inclusión de la violencia como un método coercitivo evaluado positivamente bajo criterios configurados por el principio del discurso no exigiría cambios mucho más profundos en la arquitectónica teórica fundamental de la ética discursiva? Si no, ¿por qué no?

3. Irse al ataque

Al posibilitar una discusión como esa, sobre hasta qué punto puede haber una justificación discursiva incluso de la violencia, la propuesta teórica de Gonzalo Scivoletto deja ver muy fácilmente su inmenso

²³ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 25, cursivas en el original.

²⁴ Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen, p. 25, cursivas en el original.

²⁵ Fung, A. (2005). Deliberation before the revolution. Toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world. *Political Theory*, 33, 2, p. 399.

potencial. No obstante, ella no se aleja mucho de la forma predominante en los trabajos de ética discursiva – por lo menos en los últimos años y hasta donde van mis conocimientos del campo: presentar, nuevamente, los presupuestos del discurso y decir que sí, se puede hacer algo más con eso. Pero no necesariamente hacerlo.

De mi parte, insistir en la “reflexión preliminar sobre las condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico”, aclarando “la norma moral básica” y “las normas mínimas presupuestas”²⁶, es lo mismo que permanecer en una posición demasiado defensiva. Esa clausura defensiva hace débil la ética discursiva en el contexto del debate contemporáneo de filosofía práctica, así como de teoría social.

Todo se pasa como si la ética del discurso, con toda su complejidad, fuera una especie de laberinto. Estaríamos, hace ya muchos años, décadas, perdidos en sus caminos, y los hilos que nos podrían conducir hacia afuera forman igualmente una trama tan compleja que nos mantienen paralizados en el mismo lugar.

En otras palabras, llevamos ya mucho tiempo discutiendo los fundamentos filosóficos de la ética del discurso, los supuestos irrebables de la comunicación y los principios a los que desde ahí se puede llegar. Pero – como si aprisionados en un laberinto, dando vueltas y vueltas alrededor de un mismo punto – hemos hecho poco más que eso.

En contra de esa clausura defensiva, me parece que es necesario, y urgente, que la ética del discurso se vaya al ataque.

Sin embargo, delante de ese escenario, ¿qué significa “irse al ataque”? G. Scivoletto, con el rigor que le es característico, advierte:

Por otro lado, aquella relativa «insatisfacción» de la ética del discurso respecto de los problemas morales sustantivos puede llevar, a mi juicio, a forzar la filosofía moral discursiva para que responda a tales problemas a partir de una deducción de los presupuestos trascendentales de la argumentación, cuando en este ámbito son los propios afectados quienes deben resolver.²⁷

²⁶ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 286, nota al pie de página 6). Dialéctica.

²⁷ Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (p. 286). Dialéctica.

No hay duda en cuanto a esto: la filosofía práctica no puede sustituir la argumentación práctica ella misma, los teóricos no pueden sustituir las personas afectadas en la discusión de aquellos problemas que las afecta concretamente.

No obstante, eso no quiere decir que la ética del discurso tenga que quedarse clausurada en la reiteración de sus propios puntos de partida fundamentales. Ella puede, sin cometer el error de intentar sustituir los propios afectados en las tareas que ellos mismos deben resolver, ir más allá de la reafirmación de sus supuestos. Si logra dar ese paso afuera, ella puede entonces venir a jugar un rol imprescindible en el debate contemporáneo; de otro lado, si no lo logra dar, ella puede enfrentarse con el riesgo de que se vuelva todavía más débil en ese debate y se quede amenazada de colapsar en su laberinto interno.

¿Cómo, pues, en el escenario teórico actual, dejar su actitud repetitiva y defensiva, sin cometer el equívoco primordial de intentar sustituir los propios afectados en argumentaciones prácticas concretas?

Veo dos principales alternativas para esa tarea, o sea, para que la ética discursiva pueda irse al ataque: probar su valor crítico en análisis de situaciones concretas y enfrentarse explícitamente con teorías rivales. Para dejar en claro, la idea no es que, con esas alternativas, nos alejemos de la delimitación estricta de la ética discursiva: en última instancia, como bien enfatiza G. Scivolletto, la parte más grande y más crucial del trabajo tiene siempre que quedarse en las manos de las propias personas afectadas. Por ello, la ética del discurso lo que puede hacer es hacer hincapié en las exigencias normativas de la práctica discursiva. ¿Cuál es, pues, la diferencia de esas dos alternativas frente a la clausura defensiva que estoy a criticar?

En cuanto a probar su valor crítico en análisis de situaciones concretas, lo que estoy a sugerir es que la ética discursiva presente sus principios normativos por medio de un análisis crítico, por ejemplo, de arreglos de los poderes del Estado, de procedimientos de participación popular, de procedimientos judiciales de tomadas de decisión, de arreglos familiares, de casos concretos de debates en la esfera pública. O sea, en lugar de presentarlos abstractamente en conexión con una situación ideal de comunicación y desde ahí derivar todo lo demás, presentarlos, en su abstracción inevitable, como aquello que falta para que un arreglo específico entre los poderes del Estado o una configuración específica de relaciones de género en familias o corporaciones sean legítimas.

No me parece que, al señalar la ilegitimidad de arreglos de poderes, de procedimientos de tomadas de decisiones o de configuraciones de relaciones laborales, y hacerlo como camino para explicitación de los presupuestos normativos del discurso, estemos sustituyendo a las propias personas afectadas por tales arreglos, procedimientos, configuraciones. Sobre todo cuando, como lo hace G. Scivoletto, aceptamos incluso métodos no persuasivos y hasta coercitivos, desde que sirvan a objetivos discursivos.

Por supuesto, la reordenación de los arreglos, procedimientos y configuraciones criticadas debe quedarse a cargo de las personas por ellos afectadas. Pero, para que puedan cumplir mejor esa tarea, es imprescindible comprender lo que es una reordenación adecuada al principio del discurso y, para esa comprensión, la crítica a la ordenación ilegítima hasta entonces existente puede ser mucho más fructífera en la presentación de las exigencias normativas de ese principio que la reiteración, en abstracto, de los fundamentos filosóficos de la ética del discurso y de los supuestos irrebasables de la comunicación.

Sobre enfrentarse con teorías rivales, una de las consecuencias de su clausura defensiva es que la ética del discurso tiene hoy un lugar muy secundario en las discusiones de teoría social²⁸. Por ello, irse a la discusión crítica de conceptos y supuestos que forman la base de teorizaciones más o menos hegemónicas en las discusiones presentes, teorizaciones que son diferentes y muchas veces opuestas al proyecto teórico-discursivo, también puede ser una manera mucho más efectiva de sostener el valor crítico de ética del discurso. De hecho, ese fue el camino de los fundadores de la ética del discurso, con sus muchas polémicas.

Un ejemplo puede ser ofrecido a partir de los desarrollos contemporáneos inspirados por la obra de Michel Foucault. Él ha dejado una herencia intensa y múltiple en la teoría social, herencia que nos permite hablar hoy de un paradigma foucaultiano – que alcanza de Judith Butler a Achille Mbembe, de la generación actual de la Escuela de Frankfurt a Wendy Brown, de Christian Laval y Pierre Dardot a algunos y algunas intelectuales decoloniales. Ese paradigma opera, en su ciería, con

²⁸ Algo semejante puede ser dicho en cuanto a la filosofía práctica. En ese caso, es ejemplar la relevancia que obtuvo Bernard Williams en el debate contemporáneo, con argumentos que contradicen frontalmente los supuestos de la ética discursiva – sean los supuestos estrictamente filosóficos, sean los supuestos antropológicos en que estos vienen anclados.

categorías y presuposiciones que se chocan con el núcleo estructurante del proyecto teórico de la ética discursiva.

De la manera como lo veo, y en lo que respecta a la contraposición entre él y la ética del discurso, tal paradigma se sostiene sobre tres pilares conceptuales: la subjetividad, el cuerpo y el cuidado de sí. El enfrentamiento de esos pilares, desde la perspectiva de la ética del discurso, pasa, en primer lugar, por criticar la idea de subjetividad o el énfasis en la identidad subjetiva, haciéndose hincapié en la intersubjetividad constitutiva de la vida humana. En segundo lugar, es necesario mostrar que el cuerpo no es un cuerpo humano sino cuando ubicado hermenéuticamente en una trama cultural de sentidos humanamente compartidos, algunos de los cuales son el resultado, cristalizado históricamente, de prácticas discursivas. Finalmente, en tercer lugar, es fundamental aclarar los contrastes entre la noción de cuidado de sí y la noción de responsabilidad solidaria.

No se trata, por supuesto, de una simple oposición entre esos conceptos: no se trata de la intersubjetividad en contra de la subjetividad, las tramas de sentidos compartidos en contra del cuerpo, la responsabilidad solidaria en contra del cuidado de sí. Al revés, se trata de explicar que la subjetividad solo es posible como fruto de procesos intersubjetivos de socialización, que el cuerpo solo deviene una categoría destacada desde dentro de tramas culturales de sentidos compartidos, que el cuidado de sí solo puede obtener una dimensión ético-política cuando interpretado en el marco de una responsabilidad solidaria.

Al proceder de ese modo, la ética del discurso, saliendo de su posición demasiado defensiva, puede volver al centro de los más importantes debates teórico-sociales de nuestra época y presentarse como un aporte imprescindible para pensar los problemas correspondientes. Al mismo tiempo, se vuelve posible alejarse de la criptonormatividad presente en la obra de M. Foucault²⁹ y en su legado como paradigma foucaultiano, sin rechazar completamente las valiosas contribuciones críticas de M. Foucault él mismo y del paradigma foucaultiano como un todo.

²⁹ Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures* (Transl. Frederick Lawrence) (p. 238-293). MIT Press.

4. Consideraciones finales

Los últimos años no dejan mucho espacio para ilusiones en Latinoamérica. El avance del autoritarismo es hoy una realidad que sobrepasa fronteras y deviene, nuevamente en la historia, un peligroso rasgo regional. Pero son exactamente esos momentos aquellos en los cuales el ejercicio teórico-crítico se hace más necesario. La propuesta teórica de Gonzalo Scivoletto es, más que todo, una invitación a compartir con él ese ejercicio. Estos mis breves comentarios, a su vez, no son sino la expresión de un amigo que acepta, muy contento, esa preciosa invitación.

Referencias

Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.

Forst, R. (2002). *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism* (Transl. John Farrel). University of California Press

Forst, R. (2012). *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice* (Transl. Jeffrey Flynn). Columbia University Press.

Fung, A. (2005). Deliberation before the revolution. Toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world. *Political Theory*, 33, 2, 399.

Horkheimer, M. (1983). Teoría tradicional e teoría crítica. En V. Civita (ed.), *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno: textos escolhidos. Coleção "Os pensadores"*, v. 6 (pp. 125-162). Abril.

Jaeggi, R. y Wesche, T. (comps.) (2009). *Was ist Kritik?* Suhrkamp.

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures* (Transl. Frederick Lawrence). MIT Press.

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad. José Mardomingo). Trotta.

Scivoletto, G. (2025). *Ética del discurso y teoría social crítica*. Publicado en este volumen.

Scivoletto, G. (2025). *Ética discursiva y legitimidad democrática: acerca del rendimiento político del discurso moral*. Publicado en este volumen.

Scivoletto, G. (2023). Filosofía moral y filosofía social: Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva. En G. Scivoletto y David F. L. Gomes (comps.), *América Latina y teoría social: ensayos plurales* (pp. 283-303). Dialéctica.

Scivoletto, G. y Olalla, M. (eds.) (2022). *Alternativas: ejercicios de teoría crítica contemporánea*. Qellqasca.

TEORIA CRÍTICA E TEORIA MORAL. OU: TEORIA CRÍTICA É TEORIA MORAL?

Ivan Rodrigues¹

O projeto de recuperação e atualização da ética do discurso no seio de uma teoria crítica da sociedade capitalista é, sem dúvida, necessário e oportuno. De um lado, tal projeto é necessário porque ele faz parte da tarefa indispensável de explicitar e justificar os critérios com base nos quais a sociedade capitalista é analisada e submetida à crítica; e é certo que as bases morais da crítica das injustiças sociais capitalistas precisam ser esclarecidas. De outro lado, aquele projeto é oportuno porque, atualmente, a extrema direita conseguiu reerguer-se mundo afora, e parte importante de seu êxito nefando diz respeito a sua pretensão de endireitar moralmente uma ordem social que teria se degenerado moralmente, tornando-se profundamente corrupta e até malévola. Uma teoria social crítica não pode, em face disso, abster-se de clarificar o ponto de vista moral e os princípios fundamentais com base nos quais as pretensões de correção moral podem ser discutidas e julgadas.

Em todo o caso, é preciso abordar não somente os potenciais, mas também as limitações da contribuição de uma ética do discurso (em geral, de uma teoria moral) para a teorização crítica da sociedade capitalista. Pode a ética do discurso constituir o carro-chefe ou a pedra angular da Teoria Crítica? Ainda mais que carro-chefe ou pedra angular, pode a ética do discurso constituir o único tipo de teoria (teoria moral, no caso) suficiente para a teorização crítica da ordem social dada? Caso o projeto de recuperar e atualizar a ética do discurso no interior da Teoria Crítica não pretenda atribuir à teoria moral alguma primazia sobre outros tipos de teoria (sobre, por exemplo, a economia política, a crítica da ideologia, a psicanálise, a teoria da sociedade, a teoria política), onde precisamente

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFRN (Rio Grande do Norte, Brasil). E-mail: ivan.rodrigues@ufrn.br

residem os limites das contribuições que a ética do discurso pode prestar à Teoria Crítica?

Essa questão metateórica não pode ser respondida de modo “puramente” teórico. Ela só pode ser respondida em conexão estreita com um diagnóstico (pelo menos esboçado) da sociedade capitalista em que nos encontramos historicamente situados. Noutras palavras, a importância e o alcance da teoria moral no seio da teorização crítica da ordem social capitalista só podem ser determinados em ligação íntima com a seguinte questão: O que há de errado com as relações, as estruturas e as dinâmicas da ordem social capitalista? O que no capitalismo é insustentável, insuportável ou inaceitável? As contribuições que a teoria moral pode prestar para a Teoria Crítica não podem, portanto, ser estimadas sem relação com a capacidade da teoria moral para compreender e articular o que no capitalismo é falho, prejudicial ou injustificável. Uma teoria moral qualquer (no caso, a ética do discurso) só pode mostrar-se apropriada como teorização crítica da sociedade prevalente, caso e na medida em que seja capaz de clarificar pelo menos uma das seguintes problemáticas: Em que, como e por que a sociedade prevalente funciona mal e até de modo autodestrutivo? Sob que aspectos e por força de que a sociedade prevalente torna o viver ruim e até vazio de sentido? O que na organização da sociedade prevalente é arbitrário, dominador?

Em primeiro lugar, eu gostaria de salientar a capacidade da teoria moral (mais especificamente: a capacidade da ética do discurso em geral) para tornar nítido e justificado o sentido básico compartilhado dos diversos tipos de injustiça social que caracterizam essencialmente a ordem social capitalista. Em segundo lugar, eu gostaria de apontar a insuficiência da teoria moral para dilucidar, sob um aspecto específico e central, o que há de normativamente errado com o capitalismo (mais precisamente: com o capitalismo neoliberal), a saber: questões de vida boa (que são distintas de questões de justiça) são cruciais para a compreensão crítica das relações, estruturas e dinâmicas capitalistas atuais. Por último, mas não menos importante, eu gostaria de sugerir que a Teoria Crítica não se circunscreve a uma teoria das injustiças sociais (nem a uma teoria das alienações sociais): a Teoria Crítica também tem como objeto os distúrbios funcionais, os funcionamentos desarranjados, da ordem social predominante, os quais não necessariamente são carregados normativamente nem sequer ideologicamente encobertos.

1.

É imprescindível ressaltar como especificamente a ética do discurso pode contribuir para a Teoria Crítica, pois não é sequer óbvio que a Teoria Crítica tenha alguma necessidade de explicitar e justificar os critérios normativos que emprega para realizar suas análises críticas da ordem social modernamente triunfante, o capitalismo. Fabian Freyenhagen, aliás, defendeu recentemente que a Teoria Crítica precisaria *não* justificar seus critérios normativos: precisaria, noutras palavras, abster-se da tarefa da investigação metateórica dos pontos de vista normativos que são adotados teoricamente. Essa seria uma tarefa absolutamente incompatível com a Teoria Crítica, já que a desviaria completamente de sua tarefa precípua de tornar visíveis os males que assolam a sociedade capitalista. Mais ainda, tal tarefa seria irrealizável pela Teoria Crítica, já que todo e qualquer ponto de vista normativo (moral, ético ou pragmático) inevitavelmente seria um ponto de vista não só enraizado na sociedade capitalista, mas também inteiramente interno a ela, o que implica que todo e qualquer ponto de vista normativo seria incapaz de transcender a própria sociedade ruim na qual é utilizado².

Diante desse tipo de posicionamento na Teoria Crítica com relação à normatividade, torna-se preciso mostrar que e como uma teoria moral (no caso, uma teoria discursiva da moral) poderia constituir-se como teorização crítica do capitalismo. Além disso, cabe indicar que e como a ética do discurso poderia contribuir para uma crítica das injustiças sociais capitalistas.

Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas (os expoentes iniciais da ética do discurso) mostraram que o ponto de vista moral não é externo nem meramente interno à sociedade capitalista, mas a transcende a partir de dentro, sem jamais desenraizar-se de seu contexto de surgimento, mas também sem circunscrever-se irrestritamente a ele. É que o ponto de vista moral provém da linguagem usada discursivamente, e a linguagem não pode ser reduzida a simples instrumento do capitalismo. Enquanto Apel defende que as pressuposições pragmáticas fundamentais do discurso formam condições necessárias e universais de possibilidade de ações,

² Ver Freyenhagen (2018). Para uma crítica da proposta de Freyenhagen, ver Rodrigues (2018). Sobre a necessidade de a Teoria Crítica explicitar e justificar seus critérios normativos, ver o subcapítulo 3 do capítulo VIII de Habermas (2022).

relações, práticas e instituições racionalmente constituídas – condições transcendentais, portanto –, Habermas mostra como a linguagem forma a mediação incontornável e insubstituível de toda a reprodução simbólica da sociedade: a única mediação estrutural-funcionalmente apropriada da reprodução cultural, da integração social e da socialização³.

Conforme Apel, por conseguinte, a dimensão pragmática da linguagem é transcendentemente indisponível ao capitalismo: mesmo que o capitalismo, com sua racionalidade econômica, avance desenfreadamente sobre toda a sociedade, permanecerá viva a racionalidade embutida profundamente na linguagem, ou melhor, na possibilidade latente de usar discursivamente a linguagem. Já de acordo com Habermas, o capitalismo pode até colonizar (monetizar e burocratizar) o mundo da vida (a cultura, a ordem jurídico-política e a personalidade), mas o mundo da vida, ainda que desfigurado pelo dinheiro e pelo poder administrativo, permanecerá constitutivamente linguistificado, assim como permanecerá viva a possibilidade estrutural de usar discursivamente a linguagem para questionar, resistir e desfazer a colonização capitalista do mundo da vida.

Admitindo-se que Apel e Habermas foram bem-sucedidos em mostrar que a moralidade, a racionalidade e a linguagem não se reduzem nem podem ser reduzidas a instrumentos do capitalismo, como uma teoria moral (mais especificamente: como a ética do discurso) poderia contribuir para a teorização crítica do capitalismo?

Nancy Fraser tem recentemente tornado bastante claro o modo diferenciado e complexo pelo qual a sociedade capitalista neoliberal se estabelece com base em estruturas institucionais injustas. Além das injustiças econômicas classistas (exploração e expropriação), há também, segundo a teórica crítica estadunidense, injustiças “não econômicas” que são estruturalmente arraigadas no neoliberalismo, a saber: injustiças políticas (falta de paridade participativa); injustiças de gênero (dominação das mulheres pelos homens não só em relações interpessoais, mas também e principalmente através de arranjos institucionais, impessoais); injustiças raciais (racialização como subjetivação dominadora e sujeição degradante); e injustiças ambientais. Ainda que esses diferentes tipos de injustiça social não possam ser confundidos nem reduzidos a um único tipo abrangente de injustiça social, Fraser põe em relevo a importância decisiva e fulcral da

³ Sobre Apel, ver Apel (1990) e Habermas (2020). Já quanto a Habermas, ver Habermas (2001), Habermas (2021) e Habermas (2023).

política democrática para combater todos os tipos de injustiça social. É só politicamente e por vias democráticas que transformações estruturais emancipatórias da ordem social prevalecente podem ser levadas a efeito⁴.

Considerando que, em última análise, é só mediante uma rede de esferas públicas políticas democráticas que a abolição (ou pelo menos a diminuição) das injustiças sociais pode ser realizada, a ética do discurso se faz profundamente relevante para a Teoria Crítica. A ética do discurso, com efeito, pode contribuir, acima de tudo, para esclarecer os pressupostos indispensáveis da discussão racional e para explicitar o princípio do discurso e o princípio da moralidade. Assim, ela pode contribuir para clarificar as condições procedimentais *sine qua non* de uma formação racional da opinião pública e da vontade coletiva; bem como pode contribuir para pôr em relevo o sentido moral de muitas problemáticas políticas e, portanto, para evidenciar, quanto a tais problemáticas políticas de fundo moral, a necessidade de não subordinar o justo ao bom nem ao vantajoso.

Além disso, a ética do discurso pode contribuir para lançar luz sobre as deficiências estruturais das esferas públicas estabelecidas e, ainda, para diagnosticar as patologias das comunicações políticas dadas. Parece-me, a propósito, que o projeto proposto por Gonzalo Scivoletto, a saber, o projeto de uma teoria social crítica discursiva de inspiração apeliana, põe justamente em foco a capacidade da ética do discurso para aclarar os critérios discursivos e morais de uma crítica dos ordenamentos institucionais predominantes⁵.

2.

Rahel Jaeggi recuperou recentemente o conceito de alienação social, ressaltando sua importância para dar conta de fenômenos e processos sociais que caracterizam amplamente a ordem social capitalista, mas não podem ser decifrados com as chaves da teoria moral. Tais fenômenos e processos sociais não podem ser subsumidos nos tipos estruturais de injustiça social que reinam no capitalismo neoliberal. Trata-se, antes, de fenômenos e processos sociais de esvaziamento do sentido, de desnorreamento, de estranhamento de si mesmo e do mundo social no qual se

⁴ Ver Fraser & Jaeggi (2020) e Fraser (2018).

⁵ Ver Scivoletto (2025) e Scivoletto (2020).

está envolvido. O conceito de alienação social poderia, segundo a teórica crítica alemã, ser útil para a decifração dos fenômenos e processos sociais que constituem uma vida ruim, ou seja, uma vida despida de sentido, uma vida à deriva, uma vida impedida de ser moldada livremente e protagonizada por um eu autônomo⁶.

Parece-me, no entanto, que as ferramentas conceituais e explicativas de uma ética do discurso não são plenamente apropriadas para compreender a alienação social. Por um lado, é certo que a ética do discurso é capaz de compreender os déficits discursivos das instituições estabelecidas e até as distorções ideológicas das comunicações dadas. Por outro lado, contudo, o sentido básico de uma vida ruim não pode ser compreendido mediante uma gramática moral, assim como autorrealização ética não é o mesmo que autodeterminação moral. O que está em questão numa vida ruim não é exatamente o caráter injusto da sociedade prevalecente, mas antes sua densidade oca, sua agitação vã, sua impenetrabilidade. A distinção entre o justo e o bom implica não somente a primazia do justo sobre o bom, mas também a irredutibilidade do justo ao bom e do bom ao justo; e, além disso, implica que a tarefa política de construção histórica de uma sociedade justa não torna inferior, nem irrelevante, nem prescindível a orientação pessoal e grupal para viver uma vida plena de sentido, propósito e livre.

Há ainda o lado reverso da alienação social, a saber, a adesão ideológica à ordem social estabelecida. Rahel Jaeggi também tentou recentemente atualizar o conceito de ideologia, justamente para dar conta das crenças e dos ideais simultaneamente verdadeiros e falsos que caracterizam vastamente o capitalismo neoliberal. Por exemplo, pensemos na crença difundida segundo a qual a economia capitalista é, apesar de todas as crises que a acometem e ameaçam periodicamente, eficiente e insuperável. Outro exemplo: o ideal de autonomia conforme o qual a precarização das relações de trabalho e o dismantelamento do Estado de bem-estar social seriam salutares e até imprescindíveis para a criação de indivíduos independentes, criativos, esforçados, responsáveis e inovadores. Tais crenças e ideais ideológicos não podem, contudo, ser plenamente aclarados criticamente por uma teoria moral ou por discursos morais reais. Tais crenças e ideais ideológicos apontam, em última análise, para uma concepção de vida boa que só pode ser adequadamente compreendida enquanto concepção de

⁶ Ver Jaeggi (2014) e Jaeggi (2015).

vida boa mediante uma crítica ética, ou seja, mediante uma crítica das formas de vida⁷.

Há, no entanto, uma problemática fundamental que subjaz tanto à alienação social como à ideologia. E ela é a seguinte: do ponto de vista dos participantes, isto é, do ponto de vista dos indivíduos e grupos sociais, questões de vida boa não são questões meramente secundárias em relação a questões de justiça e tampouco podem ser negligenciadas em prol da justiça. Embora uma ordem institucional justa seja imprescindível para possibilitar a autorrealização individual e grupal, sua efetivação (a transformação de uma sociedade injusta em justa) é um processo árduo, demorado, não garantido e suscetível de estagnação e retrocesso. Enquanto tal processo se desenvolve (mediante lutas sociais), os indivíduos e grupos sociais, no entanto, realizam suas histórias de vida e identidades coletivas sob formas de vida que podem ser heterônomas e insuportáveis: formas de vida que podem, aqui e agora, tornar o viver opaco e limitado. Como, pois, a Teoria Crítica poderia dar conta da importância concreta que as questões de vida boa têm para os atores sociais, se ela (Teoria Crítica) girasse em torno unicamente (ou primordialmente) das questões de justiça?

3.

Karl Marx, em sua obra madura, elaborou uma profunda análise da economia do capitalismo liberal e concorrencial do século XIX. Essa análise não parte de qualquer critério normativo claramente apresentado: nem o conceito de injustiça nem o de alienação podem ser considerados como uma base normativa inequívoca da investigação econômico-política marxiana madura. Quando o capital se eleva a protagonista máximo de toda a atividade de produção e reprodução do viver, quando os seres humanos se tornam, pois, personagens secundários ou mesmo figurantes do processo de autovalorização do capital, ressecam-se as fontes de normatividade imanentes à sociedade. Dada uma sociedade moldada pelo e para o capital, o teórico crítico alemão se baseia num critério de crítica que hoje poderíamos chamar de funcionalista, a saber: ele se baseia, em última análise, nas tendências de crise da economia capitalista oitocentista⁸.

⁷ Ver Jaeggi (2008) e Jaeggi (2018).

⁸ Ver Marx (2014) e Marx (2020).

Jürgen Habermas, por sua vez, seguiu fielmente a estratégia teórica do Marx maduro no que diz respeito ao capitalismo monopolista e estatalmente administrado de depois da Segunda Guerra Mundial. Desde *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas entende a economia capitalista tardia como um subsistema funcionalmente autonomizado. Esse subsistema é repleto de distúrbios funcionais, mas os funcionamentos falhos da economia capitalista tardia já não constituem mais sequer crises, pois foram completamente despidos de normatividade. Quando a economia capitalista tardia funciona de modo falho, ela não está, com isso, frustrando qualquer base normativa. Isso ocorre porque a economia capitalista não é um âmbito de ações mediadas pela linguagem, mas antes um âmbito de comportamentos (e suas consequências) mediados pelo dinheiro, o qual constitui uma mediação completamente anormativa⁹.

Segundo Marx e Habermas, portanto, haveria pelo menos um âmbito fulcral da formação social capitalista, a saber, a economia, ou a esfera da reprodução material da sociedade, na qual algo está bastante errado, mas não se trata de algo normativamente carregado nem sequer ideologicamente encoberto. O que está errado na economia capitalista é sua disfuncionalidade inerente, ou seja, suas tendências congênitas a funcionar mal e gerar profundos problemas produtivos: por exemplo, problemas de crescimento econômico. Nesse sentido, como uma teoria moral poderia contribuir para aclarar perturbações meramente funcionais, desnudas de normatividade? Como uma teoria moral poderia constituir o cerne da Teoria Crítica se a esfera da reprodução material da sociedade não pode, segundo Marx e Habermas, ser conceituada e explicada em termos morais?

Levantei, portanto, duas questões para Scivoletto, quer dizer, para seu projeto de um emprego teórico-crítico da ética do discurso. Primeiro, a questão da possível insuficiência da teoria moral para fornecer uma compreensão plena do que há de normativamente errado no capitalismo neoliberal, dado que tal ordem social apresenta problemas normativos que não se restringem a injustiças sociais, mas dizem respeito à alienação social e à ideologia. Segundo, a questão da possível inadequação da teoria moral para conceituar e explicar o que há de errado com a reprodução material capitalista, já que, de acordo com Marx e Habermas, são perturbações meramente funcionais que tornam a reprodução material capitalista capenga

⁹ Ver Habermas (1973) e o subcapítulo 2 do capítulo VIII de Habermas (2022).

e insatisfatória. Essas duas questões, entretanto, foram levantadas apenas como tentativas de contribuir para a continuação do desenvolvimento do promissor projeto de uma teoria social crítica discursiva de Scivoletto.

Referências

APEL, Karl-Otto. **Diskurs und Verantwortung**: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. Tradução de Ivan Rodrigues. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 23, n. 2, 2018, p. 153-188.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate**: uma conversa na Teoria Crítica. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREYENHAGEN, Fabian. O que é Teoria Crítica ortodoxa? Tradução de Ivan Rodrigues. **Dissonância**, v. 2, n. 2, 2018, p. 475-496.

JAEGGI, Rahel. **Critique of forms of life**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

_____. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Tradução de Nathalie Bressiani. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 20, n. 2, 2015, p. 13-36.

_____. **Alienation**. Translated by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, 2014.

_____. Repensando a ideologia. Tradução de Emil Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas**, v. 8, n. 1, 2008, p. 137-165.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e ação comunicativa**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

_____. **Teoria da ação comunicativa**. v. 2: Para a crítica da razão funcionalista. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

_____. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. 2. ed. Tradução de Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. Da semântica formal à pragmática transcendental: a ideia original de Karl-Otto Apel. Tradução de Antonio Ianni Segatto. **ethic@**, v. 19, n. 3, 2020, p. 487-517.

_____. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.** Stuttgart: Reclam, 2001.

_____. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

MARX, Karl. **Últimos escritos econômicos.** Anotações de 1879-1882. Tradução de Hyury Pinheiro. São Paulo: Boitempo, 2020.

_____. **O capital:** crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo: 2014.

RODRIGUES, Ivan. A Teoria Crítica requer um programa de fundamentação? (Oitenta anos de “Teoria tradicional e Teoria Crítica”). **Princípios**, v. 25, n. 47, 2018, p. 59-85.

SCIVOLETTO, Gonzalo. Ética discursiva y legitimidad democrática. 2025, publicado neste volume.

_____. Ética del discurso como ética referida a las instituciones. **Disputatio**, v. 9, n. 12, 2020, p. 355-380.

“ÉTICA DEL DISCURSO Y TEORÍA SOCIAL CRÍTICA”, DE GONZALO SCIVOLETTO: COMENTÁRIOS E DIÁLOGO CRÍTICO

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira¹

Inicialmente, cabe agradecer a David F. L. Gomes e a Gonzalo Scivoletto pelo convite para participar do evento “América Latina, Sociedad y Crítica – Cátedra Libre RELATESC 2023”, para comentar a exposição intitulada “Ética del Discurso y Teoría Social Crítica”, de Gonzalo Scivoletto.

Como bem resumiu o nosso expositor deste evento:

El objetivo de este seminario es analizar y discutir los aportes de la ética discursiva a la teoría social. Para ello, se distinguirán dos *programas* diferentes de ética del discurso: el programa elaborado por Habermas y el elaborado por Apel. Se defenderá el programa fuerte apeliano, tanto en su dimensión de fundamentación como de aplicación. En relación con esta última, se ofrecerá un análisis centrado en las condiciones marco para la institucionalización del discurso. Finalmente, a partir de tal marco, se ofrecerán al debate algunas conjeturas relativas a las condiciones subjetivas y objetivas para la institucionalización de la democracia deliberativa en América Latina, con especial énfasis en la historia argentina reciente.²

Assim sendo, irei comentar alguns pontos que considero importantes, tomando como referência o texto-base do nosso expositor, Professor Gonzalo Scivoletto, disponibilizado, pelos organizadores. E, em seguida, apresentar algumas observações a modo de diálogo.

¹ Professor Titular de Direito Constitucional da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre e Doutor em Direito (UFMG). Estágio Pós-doutoral na Università degli studi di Roma III. Bolsista de Produtividade em Pesquisa (CNPq).

² Todas as citações diretas não referenciadas são extraídas de textos do professor Gonzalo Scivoletto presentes neste volume.

Nosso expositor inicia colocando uma pergunta e uma resposta básicas, “¿qué significa hacer teoría social crítica o simplemente crítica social? Una respuesta también básica podría ser: significa mostrar/develar que determinadas relaciones sociales o instituciones son *injustas*”. Em que um critério normativo de justiça, ainda que por meio de uma representação negativa de injustiça, para dizer com Horkheimer, seria a própria condição de possibilidade dessa crítica, tomada da perspectiva mesma dos atores sociais. Critério, esse, que possibilitasse à teoria crítica ser pensada como uma determinada “elaboração dessa percepção do injusto”.

Todavia, a pergunta acerca desses critérios para uma teoria social crítica não seria genealógica, mas quanto a sua justificação. Portanto, uma questão de validade e não de origem desse critério. O que será tratado, especialmente, com base na Ética do Discurso proposta por Apel.

Como afirma nosso expositor,

En este trabajo intentaré mostrar algunas posibilidades de vinculación entre la ética normativa y la teoría social crítica en el marco de la ética del discurso de Apel, sobre todo en lo que denomina la ‘parte B’, esto es, como una ética de la responsabilidad referida a la historia y a las instituciones.

Nosso expositor, ainda, busca ater-se a um aspecto particular, qual seja, “al problema de la aplicación de la ética del discurso a la realidad histórica y social, esto es a ese complejo entramado de instituciones, subjetividades y culturas que llamamos *coyuntura*”. E, embora se apoie especialmente em Apel, ele defende que o enfoque deste, ao invés de incompatível, seria complementar ao de Habermas, embora tais enfoques tenham “diferenças politicamente relevantes”. Assim, antes do que confrontar os dois programas Apel e de Habermas, interessa ao nosso expositor, sobretudo, “el vínculo con la *crítica* social (teoría crítica social). Mi inquietud es en qué medida puede sernos ‘útil’ la ética del discurso para el ejercicio de la teoría crítica.”

Em suas palavras:

Creo que pueden combinarse los “méritos” de ambos programas – en cuanto al problema que hemos delimitado aquí. Por una parte, el acierto de Apel en detectar el auténtico problema de la aplicación, que concierne a la necesidad de que la implementación de discursos reales supone analizar las condiciones de aplicabilidad y la *exigibilidad*

razonable de participar en discursos prácticos para los afectados. Por otra parte, el acierto de Habermas en considerar ampliamente la necesidad del derecho positivo y sus ventajas respecto de la realización de la moral, y su complementariedad con el principio democrático en el marco de un Estado de derecho democrático y constitucional. Como intentaremos mostrar, estas dos posiciones no son contradictorias e incluso pueden potenciarse.

Assim, como nosso expositor chama atenção, embora Habermas considere que a reflexão de Apel não se inscreve propriamente no terreno moral, no sentido de que para Habermas a moral tenha especificamente um caráter deontológico, mas no terreno político (Habermas, p. 83-103), nosso expositor trata essa observação no sentido de que Habermas estaria restringindo por demais a moral (ou seria, para nosso expositor, a própria razão prática?), como se ela “no tendría *algo* que decir sobre las condiciones del mundo realmente existente”; assim como estaria adotando, por outro lado, uma saída “muito institucionalista”, sobretudo quando se considera o plano empírico em que, segundo ele, Habermas trataria das relações entre constitucionalismo e democracia. Para o nosso expositor, Habermas “subestimaria o caráter ideológico” das constituições.

Entretanto, para o nosso expositor o que realmente caberia perguntar é se realmente haveria “una contradicción entre una ética de la responsabilidad que se ocupa de las condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico y la complementación que el derecho positivo y la participación política puede ofrecer en el marco del Estado de derecho?”

Segundo nosso expositor, Habermas acusaria Apel de pretender domesticar o poder político moralmente, algo que caberia ao direito. Mas, segundo nosso expositor, haveria de se fazer, com Apel, uma diferenciação entre *autorrestricção* e *autolimitação* da moral. Divergindo de Habermas, nosso expositor entende que Apel considera que a ética do discurso, numa perspectiva pós-kantiana, deveria perguntar-se também pelas consequências morais do agir em face de situações concretas, assumindo, também, o sentido de uma “ética da responsabilidade”.

O que colocaria também, segundo nosso expositor, a questão acerca de a quem caberia, sobretudo no plano do agir coletivo, essa responsabilidade. O que, para ele, leva, *complementarmente*, à questão acerca da necessidade de “institucionalização do discurso”. Assim:

La introducción del principio de la corresponsabilidad por las acciones colectivas o de los subsistemas sociales, como única respuesta posible a nuestros desafíos globales hoy, se traduce en la necesidad de la institucionalización del discurso, en tanto opinión pública razonante, que Apel ve anticipada de manera aproximada e imperfecta en los “miles de coloquios y conferencias” sobre asuntos comunes que ya se encuentran institucionalizados (foros sobre pobreza, ambiente, desarme, refugiados, etc.).

Questão essa é colocada com Apel do seguinte modo:

La corresponsabilidad solidaria entonces, presenta una doble faceta. Una primera faceta trascendental, esto es, como un principio moral que se deriva del principio D – junto con el principio de igualdad de derechos. Pero además una faceta empírica, que se corresponde con la coyuntura histórica en la que los mecanismos de interacción entre los sujetos han alcanzado niveles muy altos de abstracción o de “anonimización”. Justamente la propuesta de Apel es que los desafíos que presenta esta coyuntura histórica pueden ser respondidos adecuadamente sólo desde una ética del discurso referida a la historia y a las instituciones.

Daí, portanto, a necessidade para Apel de complementação do princípio do discurso, apresentada na Parte B da ética do discurso, por um princípio da responsabilidade em face de situações concretas, “para la aplicación del principio D, que consiste en la creación de las condiciones institucionales (sociales, políticas, culturales) para la implementación del discurso práctico”.³

Retomando agora os debates entre Apel e Dussel, nosso expositor considera que embora o cínico radical de que fala Dussel se recuse a ingressar na discussão, é possível tomar como tema da própria discussão essa recusa (ou desculpa) (grifos meus):

Por eso es tan importante la consideración que realiza Apel en la parte B de la ética del discurso del contenido moralmente relevante de las coerciones funcionales (*Sachzwänge*) de los subsistemas sociales. **Y es precisamente aquí donde comienza, a mi juicio, la tarea de una teoría social crítico-discursiva.**

³ Para uma comparação entre Habermas e Apel acerca dos pontos de vista da justificação e da aplicação, ver Niquet, 2008. Cf. também Mozelli, 2017.

Tomando como referência a conjuntura econômica argentina, nosso expositor pretende elucidar e defender que:

La ética de la responsabilidad relativa a la historia y las instituciones es un intento de mediación entre el realismo político (en el que última instancia recaen las teorías que ontologizan el conflicto) y el idealismo político que ve en el propio sistema el camino de salida de las propias contradicciones o tensiones que el sistema genera. Con ello no se quiere negar la capacidad de autoaprendizaje del sistema político – lo que configura el corazón de la Constitución –, sino que simplemente se trata de defender el carácter moral de los presupuestos del discurso *más allá del ámbito discursivo*. Es decir, el principio del discurso, y de allí los principios de simetría discursiva y de corresponsabilidad, configuran un *criterio* de evaluación de las interacciones no discursivas, estratégicas o abiertamente estratégicas. A esta orientación de la praxis política se la puede denominar *activismo* deliberativo.

Nesse sentido, é assim que nosso expositor defende que “El análisis de las *condiciones marco* para la institucionalización del discurso – descubiertas por el discurso teórico-filosófico – nos permite entonces orientar el análisis empírico – discurso teórico-social”.

E para tal, nosso expositor apresenta três cenários importantes para a teoria social, em que se coloca a questão acerca do ativismo deliberativo sobre o que devemos fazer: o daqueles que se negam a discutir e negam a deliberar; o daqueles que estão impossibilitados de participar; e o daqueles que participam de modo genuíno e sincero:

En el primer caso, encontramos a su vez dos tipos de manifestaciones: la actitud dogmática y la actitud escéptica sobre las condiciones de la participación – por ejemplo, cuando se sospecha acerca de si el otro quiere *realmente* deliberar o quiere imponer una agenda –, pero este caso se conecta con la participación *genuína*. En el caso de la posibilidad fáctica también encontramos dos subtipos: la posibilidad externa en cuanto a las condiciones político-jurídicas o institucionales para el ejercicio de la deliberación (posibilidad objetiva) y la posibilidad interna de los agentes (posibilidad subjetiva) que han desarrollado un tipo de personalidad democrática, crítica y falibilista. Se trata de dos cuestiones que están conectadas, y que, de algún modo podría englobar lo que comúnmente llamamos *cultura democrática*. Por último, la participación *genuína o sincera* se refiere a la *buena* voluntad del interlocutor en un discurso de participar bajo el único interés de encontrar una solución a la pretensión de validez controversial.

Nosso expositor observa que entre a actitud dogmática e a participação instrumental, haveria o ponto em comum segundo o qual não se quer realmente participar da discussão prática. Mas o problema da cultura democrática pode dizer respeito àqueles que não podem participar, o que se deve a diferentes razões: “(a) carencia de un medio institucional que favorezca la deliberación – instituciones “cerradas” y jerárquicas, y (b) falta de medios simbólicos – como un lenguaje común –, problemas en las habilidades comunicativas necesarias – apertura al diálogo, impaciencia respecto de los tiempos de espera de la palabra –, etc.”

Nosso expositor também considera com Apel que nesses três casos há de se considerar a “função complementar do direito”:

En el primer caso, como fuerza coactiva de la voluntad externa de agentes no dispuestos a deliberar – con todo lo que ello implica en relación con los derechos subjetivos –, en el tercer caso, como la apertura del campo de posibilidades para las *negociaciones justas* sobre intereses no generalizables. En el caso del segundo, el papel sobre todo de la Constitución en relación con el diseño institucional de una sociedad, y de cómo a través de una práctica institucional cada vez más deliberativa se producen condiciones subjetivas para la deliberación.

Nesse sentido, nosso expositor considera que embora a teoria crítica não possa apresentar “receitas” para superar crises com as quais atualmente enfrentamos, ela possa “ofrecer algunas herramientas teóricas para el diagnóstico de tal crisis desde una perspectiva no reduccionista y multifocal”.

Por fim, segundo ele, seria possível, portanto, mostrar que uma ética universalista y formal – fundamentada de manera transcendental – como la que desarrolló Apel tiene mucho que ofrecer todavía como marco epistemológico y metodológico”, diferentemente daqueles que defendem que apenas uma “crítica imanente” poderia oferecer esses marcos.

Para terminar, devo dizer de minha parte que sou bastante cético quanto à possibilidade de uma ética fundada de modo transcendental apresentar um marco metodológico ou epistemológico para a crítica social. Isso porque, para mim, seguindo a Habermas, considero que haja uma divergência, com consequências políticas, quanto ao papel da filosofia, da teoria em relação à práxis.

Uma *filosofia tornada pragmática*, segundo Habermas, busca localizar-se no mundo moderno, que ao mesmo tempo é interpretado por ela,

de forma a poder assumir diversos papéis e prestar suas contribuições específicas, ao invés de se posicionar de forma a pretender assumir um poder pretensioso em face da totalidade desse mundo (Habermas, 2004, p. 319).

Para Habermas (2004, p. 320), os mundos da vida modernos diferenciam-se nos domínios da *cultura*, da *sociedade* e da *pessoa*. A cultura articula-se, segundo os aspectos de validade das questões sobre verdade, correção e gosto, respectivamente, à ciência e à técnica, ao direito e à moral, à arte e à crítica de arte. As instituições básicas da sociedade, como a família, a Igreja e a ordem jurídica, geraram sistemas funcionalmente diferenciados que assim como a economia de mercado e a administração estatal regem-se por meios de comunicação próprios, tais como o dinheiro e o poder administrativo. E as pessoas ou estruturas de personalidade nascem de processos de socialização que possibilitam às novas gerações orientar-se autonomamente num mundo complexo.

Os três domínios do mundo da vida, a cultura, a sociedade e a pessoa, oferecem-se como referenciais para funções que, segundo Habermas (2004, p. 320), a filosofia pode preencher nas sociedades contemporâneas. Há, aqui, de se reconhecer uma tensão entre as atribuições de papéis feitas do exterior pela sociologia e as percepções daqueles que desempenham esses papéis e assumem uma perspectiva filosófica interna. Assim, para Habermas (grifos meus):

A relação com a totalidade, inscrita no pensamento filosófico – que seja apenas com a totalidade de um difuso pano de fundo do mundo da vida –, **opõe-se a todo tipo de especialização funcional**. A filosofia não pode se reduzir internamente a nenhum de seus papéis; ela só pode preencher determinado papel ao transcendê-lo. Uma filosofia que correspondesse totalmente à imagem precisa de uma operação definida pela divisão de trabalho seria privada de sua melhor herança, a herança anarquista de ser um pensamento não paralisado (Habermas, 2004, p. 320).

O processo de modernização, marcado pela diferenciação entre ciência, direito, moral e arte, entre si e em face da religião, modificou, segundo Habermas (2004, p. 320), o lugar da filosofia na cultura. Pois se até o final da Idade Média a especialização do saber ainda se realiza em seu interior, após Hegel a filosofia, mesmo a teoria do conhecimento, que teria o papel de apresentar fundamentações últimas, resigna-se

como teoria da ciência; ao lado das ciências que se fizeram autônomas, a filosofia não tem nada mais a fazer a não ser reagir. Apesar disso, a filosofia ainda mantém seu lugar institucional na universidade, não apenas por hábito, mas também por razões sistemáticas (Habermas, 2004, p. 321).

Contudo, Habermas chama atenção para que o fato de que desde a época de Platão a filosofia se exercitou no procedimento anamnésico da análise conceitual. Nesse sentido, ainda hoje, ao reconstruir um saber de caráter pré-teórico, ela busca esclarecer os fundamentos racionais do conhecimento, da linguagem e da ação; sem pretensões fundamentalistas e com consciência falibilista, a filosofia pode entrar em cooperação com as ciências, guardando lugar, inclusive, para as ciências empíricas com fortes pretensões universalistas. A filosofia, como as ciências, orienta-se por pretensões de verdade; mas conserva, diferentemente delas, uma ligação *interna* com o direito, com a moral e com a arte, investigando questões normativas e avaliativas a partir da sua própria perspectiva, transitando de um discurso ao outro e traduzindo uma linguagem para a outra (Habermas, 2004, p. 321). Encontra-se aqui “um traço plurilinguismo que permite à filosofia conservar sua unidade nos aspectos separados da razão, sem nivelar as diferenças dos vários modos de validade” (Habermas, 2004, p. 321).

Todavia, cabe chamar atenção para que se a filosofia é capaz de guardar essa unidade formal de uma razão plural, isso não se deve a um conceito concreto do ente como um todo ou a um bem universal, mas à sua capacidade hermenêutica de transpor as fronteiras das linguagens e dos discursos, “enquanto permanece”, segundo Habermas, “sensível aos contextos de fundo holísticos” (Habermas, 2004, p. 321). Por outro lado, para Habermas, “nunca faz bem à filosofia romper a cooperação com as ciências e obstinar-se numa esfera além das ciências, seja ela uma crença filosófica, ‘a vida’, a liberdade existencial, o mito ou a ocorrência do ‘ser’. Sem o contato científico, ou sem o trabalho gerado no interior das disciplinas, a filosofia perde as descobertas próprias de que precisa para poder preencher seus papéis exotéricos” (Habermas, 2004, p. 322).

Assim, quanto às diversas situações em que o filósofo é convidado a tratar de questões científicas de fronteira entre as especialidades – como questões de método e de crítica das ciências, problemas ecológicos ou da tecnologia genética, assim como questões ético-políticas sobre decisões públicas a serem tomadas, sem falar na participação em comissões de ética, Habermas pontua que:

Entre o modo de pensar da filosofia, que é independente, e as coerções da institucionalização de tal papel de especialistas há, nitidamente, dissonâncias cognitivas. O filósofo, no papel de especialista, só não vai precisar se renegar se, opondo-se à instrumentalização de seu saber, permanecer consciente das fronteiras de cada *expertise*. (Habermas, 2004, p. 322)

Em contrapartida, a filosofia parece estar bem preparada para as necessidades dos indivíduos em sua busca particular de sentido; mas ela também é incapaz de preencher essa expectativa sem nenhuma reserva (Habermas, 2004, p. 322). Em razão do pluralismo moderno de visões de mundo e nas condições do pensamento pós-metafísico, os filósofos não têm como se posicionar em relação à subsistência ou não de projetos de vida individuais, nem adotar o papel de sucedâneo de uma visão de mundo que substituiria as certezas perdidas da religião. Para Habermas, os filósofos devem

deixar para os teólogos a tarefa de dar consolo nas situações-limite da existência. A filosofia não pode se apoiar no saber salvífico teológico, nem no saber clínico especializado, o que a impede, portanto, de prestar ‘ajuda de vida’, como o fazem a religião ou a psicologia. Em questões de identidade – quem somos e gostaríamos de ser –, ela pode, enquanto ética, *mostrar o caminho* rumo a uma autoclarificação racional. (Habermas, 2004, p. 323)

Nesse sentido, com base em Habermas, o saber filosófico não tem acesso exclusivo nem ao papel do especialista científico nem ao de um mediador terapêutico de sentido, “concorrendo, em toda parte, com saberes cuja origem é outra” (Habermas, 2004, p. 322).

Mas, afinal, qual seria, então, o papel da filosofia na espera pública cultural e política das sociedades modernas? Segundo Habermas, os filósofos têm possibilidades muito maiores do que aquelas relacionadas ao papel de especialistas e mediadores de sentido: quando vêm a desempenhar o papel de intelectuais que participam dos debates públicos de autoclarificação das sociedades modernas. Os intelectuais são exatamente aquele grupo de atores sociais que, usando espontaneamente suas competências profissionais especiais para as expressões de opinião fundamentadas a respeito de *temas de interesse geral*, podem apoiar-se numa autoridade que conquistaram por satisfazer a pretenciosa ambição de analisar

de forma imparcial os diversos pontos de vista relevantes, assim como igualmente todos os interesses envolvidos (Habermas, 2004, p. 323-324).

Os filósofos, como intelectuais por vezes mais bem preparados do que outros (Habermas, 2004, p. 324), podem dar uma contribuição específica para a autocompreensão da sociedade moderna, com base num diagnóstico de época: cabe considerar, a esse respeito, que desde o final do século XVIII, o discurso da modernidade se apresenta na forma filosófica de uma autocrítica da razão. A filosofia pode também tornar importantes, tanto sua referência à totalidade quanto seu *plurilinguismo* para determinadas interpretações, posto que mantém uma íntima relação, tanto com as ciências quanto com o senso comum, com a linguagem especializada e com a linguagem ordinária, contribuindo, assim, para uma crítica dos processos de *colonização do mundo da vida*, quer seja pela economia de mercado, pelo tecnicismo ou pela burocratização.

E porque tem uma competência para responder a questões fundamentais da vida política em termos normativos, a filosofia pode, por fim, contribuir para o aperfeiçoamento das instituições democráticas. Assim, na história moderna, a filosofia política desenvolveu importante ação pública. Bastaria lembrar as participações de Rousseau a Stuart Mill e Dewey, além das de Hegel e de Marx, de Sartre ou de Russel:

A filosofia e a democracia não são apenas do mesmo contexto de origem histórica, mas dependem estruturalmente uma da outra. O efeito público do pensamento filosófico necessita, numa medida especial, da proteção institucional da liberdade de pensamento e de comunicação; inversamente, um discurso democrático, sempre ameaçado, também depende da vigilância e da intervenção desse guardião público da racionalidade. (Habermas, 2004, p. 324)

Uma ética fundada de modo transcendental corre sempre o risco de se apresentar exteriormente como censora moral da realidade política na medida em que não seria inclusive capaz de mostrar como seus critérios normativos se impõem em face dessa mesma realidade (por meio da institucionalização do discurso e da imposição coercitiva?) no interior da própria realidade, o que pode colocar questões de legitimidade política e democrática.

Quanto à relação entre direito, democracia e moral, uma leitura *moralizante* do princípio do discurso (Apel, 1997, p. 261-368) levaria, em última análise, a uma nova tentativa de fundamentação moral do direito que, mais uma vez, corre o risco, por um lado, de reduzir, de modo jusnaturalista, se

não o poder à violência, ao menos a política a um jogo meramente estratégico; e, por outro, a manter um dualismo entre um direito real e um direito ideal, típico da tradição da metafísica pré-hegeliana, que desmerece a conexão interna, num nível pós-convencional de justificação, entre direito e democracia no Estado Democrático de Direito, presente a tensão entre *facticidade e validade no interior da própria facticidade* (Habermas, 1998).

Uma leitura moralizante desse tipo possui, no mínimo, um profundo *déficit* do ponto de vista histórico e sociológico, mas também uma incompreensão quanto ao sentido normativo próprio do direito em face da moral, já que a validade e a autonomia jurídicas não se deixam reduzir a razões morais e, em face destas, ainda que direito e moral sejam complementares, são mais amplas e mais restritas (Habermas, 1998). E, também, do ponto de vista da concretização normativa, em face das situações concretas, essa leitura *teleologiza* os princípios jurídicos (e morais), tratando os como fins passíveis de serem gradativamente realizados. Uma proposta que trata princípios como finalidades corre o risco, ainda que paradoxalmente, de romper com o caráter deontológico do direito (e mesmo da moral) inclusive por desconsiderar que a interpretação das situações concretas de aplicação não pode tratar essas situações como limite ou condicionante externos à realização *ótima* dos princípios, quando a interpretação das situações de aplicação é na verdade hermeneuticamente constitutiva do próprio processo de concretização normativa.

Ainda que não pretenda confundir questões de justificação com questões genealógicas, algo que poderia ocorrer do ponto de vista de uma crítica hermenêutica que reduz o sentido desses critérios normativos ao horizonte de uma dada tradição, penso que a perspectiva crítico-reconstrutiva, que pressupõe uma aprendizagem social de longo prazo com questões práticas, sujeita a tropeços e a retrocessos, mas capaz de se autocorrigir, leva mais a sério a perspectiva normativa dos próprios atores sociais nos vários usos ético, moral e pragmático da razão prática, sem, contudo, desconsiderar o risco permanente de “falsa consciência”, sob a pressão dos imperativos sistêmicos da economia capitalista e do poder político-administrativo das burocracias estatais.

Assim, a renovação da aposta de Horkheimer numa teoria crítica⁴, que assuma perspectiva interdisciplinar, histórica, crítico-reconstrutiva,

⁴ Cabe registrar aqui as importantes análises empreendidas por Gomes no sentido de um universalismo a partir do Sul, dialogando criticamente com a tradição da Teoria Crítica

antidualista e que se remete às “amplas tarefas de uma teoria crítica da sociedade, da modernidade e da razão”, pode ser retomada, do meu ponto de vista, num diálogo que vai de Habermas a Honneth (e a Fraser) e mesmo às novas gerações da Escola de Frankfurt, no sentido, justamente de uma *crítica imanente*, todavia de matriz crítico-reconstrutiva (e mesmo de crítica da ideologia), não sem as devidas ressalvas *genealógicas* ou *desconstrutivas*.

Para Honneth, a Teoria Crítica da Sociedade, em contraste tanto com a hermenêutica crítica de Walzer, quanto com o construtivismo político de Rawls e com a genealogia de Foucault (grifos meus):

insiste – de um modo que talvez seja único – em uma **mediação entre teoria e história num conceito de racionalidade socialmente efetiva**. Isso é, o passado histórico é compreendido de **um ponto de vista prático**: como um processo de desenvolvimento em que as deformações patológicas do capitalismo podem ser ultrapassadas somente iniciando-se um processo de esclarecimento entre os seus envolvidos. É esse modelo de trabalho de **interconexão entre teoria e história** que fundamenta a unidade da Teoria Crítica, apesar da pluralidade das suas vozes. (Honneth, 2009, p. 21).

Em outras palavras, a tradição da Teoria Crítica adota um criticismo social de caráter *reconstrutivo* que, remetendo-se, em última análise, ao legado da *esquerda hegeliana* e, especialmente, ao de Marx, “representa um tipo de autorreflexão do processo histórico, [em que] as normas ou princípios aos quais a crítica se refere poderiam apenas ser aqueles que estariam de algum modo ancorados na própria realidade histórica” (Honneth, 2009, p. 49).

Tais normas ou princípios são, todavia, expressão de um “ideal disponível [que] incorpora um progresso na realização da razão” (Honneth, 2009, p. 51), compreendida como “racionalidade transcendendo-contextos” (Honneth, 2009, p. 51; e Habermas, 1998, p. 399-406). Ou seja, “[a] crítica da sociedade pode ser baseada em ideais no interior de uma dada ordem social que, ao mesmo tempo, podem justificadamente ser mostrados

frankfurtiana e com o pensamento decolonial latino-americano (Gomes, 2023). Essas importantes análises têm também contribuído para uma *crítica imanente* que também se distingue da proposta de uma fundamentação transcendental da ética do discurso ou da aplicação desta como critério de correção “moral” da realidade social.

como sendo a expressão do progresso no processo de racionalização social” (Honneth, 2009, p. 51).

Como explica Jiménez Redondo, uma teoria reconstrutiva busca recuperar “a idealidade imanente à facticidade da realidade como agulhão e elemento de tensão operante nessa mesma realidade” (Jiménez Redondo in Habermas, 1998, p. 13). Ou, como afirma Honneth, trata-se de uma teoria que, sabendo-se situada num contexto histórico-social e estando assumidamente ciente das suas implicações ético-políticas, visa reconstruir a normatividade, como um critério ou padrão de crítica social, todavia, imanente à realidade social; embora o sentido dessa normatividade, por um lado, não possa ser reduzido ao mero *existente*, ou seja, ao horizonte dado de uma tradição supostamente herdada, daí seu caráter principiológico e seu “excedente *semântico* de validade” (Caux, 2013, p. 289-312); e, por outro, não possa ser meramente pressuposto, ele mesmo, como um dado, em face dos riscos, sempre presentes, de inércia ou de retrocessos nos processos de aprendizagem histórico e de integração da sociedade (sistêmica e social), daí as necessárias ressalvas *genealógicas* (Honneth, 2009, p. 49-53):

A justificação construtiva de um ponto de vista crítico deve proporcionar uma concepção de racionalidade que estabeleça *uma conexão sistemática entre racionalidade social e validade moral*. Isso deve ser então *reconstrutivamente* mostrado de tal forma que essa racionalidade potencial determine a realidade social na forma de ideais morais. E esses ideais morais, por outro lado, devem ser vistos sob a *ressalva genealógica* de que o seu sentido original possa ter se tornado socialmente irreconhecível. Temo que o que a Teoria Crítica, certa vez, quis dizer com a ideia de criticismo social não pode ser defendido hoje aquém desse padrão extremamente elevado. (Honneth, 2009, p. 53)

Em outras palavras, embora possa reconhecer os esforços no sentido de uma conexão possível entre *ética do discurso e crítica social*, diferentemente de tal programa mantenho a aposta numa Teoria Crítica da Sociedade que se utiliza de critérios críticos imanentes à sociedade, como o faria uma hermenêutica crítica, na medida em que as próprias práticas sociais são expressão de um processo de racionalização social e cultural; mas que, de forma reconstrutiva, considera que o sentido normativo de tais critérios é aberto e não se reduz ao mero existente, a significações dadas no contexto de uma dada tradição supostamente herdada e compartilhada, seja em razão do reconhecimento do pluralismo societário, seja

em razão do caráter sujeito à interpretação construtiva do sentido de tais critérios; e, todavia, atenta às advertências genealógicas, considera que os processos de aprendizagem social e de integração da sociedade podem estar sujeitos a situações de inércia, de bloqueio e mesmo de retrocesso; o que, entretanto, não elimina a possibilidade de resgate discursivo, aprendizagem e autocorreção (Cattoni de Oliveira, 2023).

Para concluir, gostaria de registrar, mais uma vez, meu agradecimento a David F. L. Gomes e a Gonzalo Scivoletto pela oportunidade do diálogo.

Referências bibliográficas

Apel, Karl-Otto. *Discurso, Verità, Responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*. Trad. Virginio Marzocchi. Napoli: Angelo Guerini, 1997.

Cattoni de Oliveira, Marcelo Andrade. *Contribuições para uma Teoria Crítica da Constituição*, 3 ed. Belo Horizonte, 2023, no prelo.

Caux, Luiz Philipe de. O lugar da noção de excedente de validade no modelo crítico da reconstrução normativa de A. Honneth. In: BAVARESCO, A.; OLIVEIRA, N. de; Konzen, P. (Orgs.). *Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça*. Porto Alegre: Fi, 2013, p. 289-312.

Gomes, David F. L. *Sociedade, um problema, múltiplos níveis de análise – Por um universalismo a partir do Sul*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2023.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, 1998.

Habermas, Jürgen. *Verdade e justificação: Ensaios filosóficos*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

Habermas, Jürgen. *Entre Naturalismo y Religión*. Trad. Fere Fabra e outros. Barcelona: Paidós, 2006.

Honneth, Axel. *Pathologies of reason: On legacy of critical theory*. Trad. James Ingram. New York: Columbia University, 2009.

Mozelli, Gustavo Sarti. *A Teoría Crítica da Sociedade de Habermas e o Problema da Relação entre Direito e Moral*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.

Niquet, Marcel. *Teoria Realista da Moral*. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

Scivoletto, Gonzalo. *Ética del Discurso y Teoría Social Crítica*. 2025, publicado neste volume.

TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E O ARGUMENTO TRANSCENDENTAL

Saulo Monteiro Martinho de Matos¹

I

Gonzalo Scivoletto, em sua conferência da primeira cátedra América Latina, Sociedad y Crítica da Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos (RELASTEC), procura apresentar argumentos para a retomada do projeto de Karl-Otto Apel como modelo para uma teoria crítica da sociedade – para fins deste estudo, utilizar-se-ão os termos “teoria crítica da sociedade” e “teoria crítica” como sinônimos. Nesse sentido, o professor Scivoletto se engaja em um dos temas mais debatido no âmbito da teoria crítica nos últimos anos:

Me interesa, además, defender el programa apeliano precisamente en aquellos aspectos que han sido más cuestionados y, al mismo tiempo, intentar mostrar que ambos enfoques comparten algunos aspectos complementarios en lo que refiere precisamente a la cuestión de la coyuntura histórica, pero también diferencias políticamente relevantes. Con todo, más allá del aspecto de exégesis y confrontación de ambas interpretaciones del carácter práctico de la ética discursiva, lo que me interesa especialmente es el vínculo con la crítica social (teoría crítica social). Mi inquietud es en qué medida puede sernos “útil” la ética del discurso para el ejercicio de la teoría crítica.

(En los últimos años, la teoría crítica contemporánea inspirada en la Escuela de Frankfurt se viene esforzando por mostrar con el mayor énfasis posible lo poco crítica que es la teoría crítica de Habermas y la necesidad de una especie de retorno a la teoría crítica “original” y más vinculada a la dialéctica marxista. Apel es directamente ignorado en esta discusión). (Scivolletto, 2025, p. 16).

¹ Professor da Universidade Federal do Pará (Pará, Brasil).

Scivolletto está correto em afirmar que Apel costuma ser esquecido como alguém que apresentou um modelo de teoria crítica. No Brasil, por exemplo, um dos livros mais utilizados para introdução à teoria crítica de Frankfurt, a saber, o livro *Curso Livre de Teoria Crítica*, organizado por Marcos Nobre (2008), não dedica capítulo à ética do discurso de Apel. Ao mesmo tempo, quando lembrado como alguém que contribuiu para o pensamento da Escola de Frankfurt, Apel é compreendido como um dos cânones adotados pela teoria no âmbito da filosofia da linguagem. Rainer Forst (2007), por exemplo, afirma que a teoria crítica de Frankfurt se caracteriza, entre outras, pelo seu comprometimento no campo da filosofia da linguagem com o *construtivismo da Escola de Erlange e Konstanz*, com a chamada *ética do discurso de Habermas e Apel*, e, mais recentemente, com o *pragmatismo normativo ou inferencialismo de Robert Brandom*.

Muito papel já se gastou na busca de uma definição para a noção de crítica da crítica teórica e, possivelmente, considerando as décadas existentes em torno desse debate, há muitas respostas possíveis para essa questão.² A intenção deste comentário é explicitar a tensão existente com respeito à recepção do argumento transcendental de Kant na tradição da teoria crítica da sociedade.

Há, sem dúvida, nessa forma kantiana de pensar transcendentalmente a fundamentação da moral um avanço histórico e teórico concernente ao tipo de reflexão exigida para pensar a práxis. Como é sabido, Kant rejeita qualquer tentativa de fundar a razão na natureza material – seja empírica ou transcendente – do ser humano em virtude, sobretudo, do fato de que tal ideia tornaria o ser humano escravo de uma vida natural e, por conseguinte, escravo de suas inclinações, conforme a argumentação da segunda Crítica. Desse modo, ele desenvolve uma fundamentação da moral, em certo sentido imanente, porque rejeita a necessidade de partir de um conceito de pessoa humana, identificável como fato externo à razão prática, e, ao revés, assume o conceito de personalidade (*Persönlichkeit*). Kant busca, destarte, responder ao dilema próprio do pensamento moderno acerca da necessidade de reconhecer a incomensurabilidade de todo indivíduo, a dizer, o fato de que cada uma é um indivíduo único e, portanto, não pode ser comparado com um outro indivíduo, e, ao mesmo tempo, a necessidade de conceber a humanidade como um projeto de

² Para uma visão ampla desse debate na Alemanha, vide: JAEGGI, Rahel. WESCHE, Tilo (Org.). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

emancipação de todo domínio ilegítimo, reconhecendo, assim, traços comuns, para além do mundo dos fenômenos, entre os indivíduos singulares. Comprometer-se com o conceito de personalidade, nesse contexto, é buscar fundamentar a racionalidade prática como condições de possibilidade para que um ser racional possa ser uma pessoa (*Person*).

Certamente, essa forma de pensar a razão prática, especialmente em sua interpretação pragmatista, está associada diretamente com o projeto de uma teoria crítica na contemporaneidade. Se, e. g., adotarmos a definição proposta por Forst (2015) em *Normativität und Macht*, a teoria crítica pode ser definida como uma imbricação entre reflexão filosófica e das ciências sociais com interesse emancipatório, que questiona a si mesmo acerca da forma racional, possível historicamente e necessária normativamente, de uma ordem social, justa e universal e, ao mesmo tempo, quais condições impedem que essa ordem possa emergir nas sociedades. Como dito acima, Não é interesse deste estudo avançar sobre o problema da definição de teoria crítica, mas, sim, indicar como o pensamento transcendental de matriz kantiana tem sua importância para o desenvolvimento de um conceito de *crítica* para a teoria social. Nesse sentido, partindo da definição acima, uma teoria social crítica deve responder às seguintes questões, além de outras possíveis: *Como deve ser determinado o significado de “interesse emancipatório”? Qual a cooperação necessária entre filosofia e teoria da sociedade? O que significa “possível historicamente e necessário normativamente”? Qual o conceito de razão a ser empregado em uma teoria crítica? Qual o papel de uma teoria do poder e da ideologia nesse contexto?*

A ética do discurso de Apel, candidata a um programa para a teoria social crítica hoje, busca dar respostas a essas indagações, na esteira do que pensa o professor Scivoletto. Uma característica importante do programa apeliano é o comprometimento com um fundamento moral ou princípio moral para a razão prática, o qual pode ser justificado nos moldes propostos por Kant em sua interpretação linguístico-pragmática, o que significa, entre outros, que o princípio moral pode ser justificado como um comprometimento implícito na própria forma do juízo moral.

II

Se o que foi dito acima sobre a relação entre filosofia prática kantiana, teoria crítica e ética do discurso de Apel faz algum sentido, é possível dar

o seguinte passo argumentativo: como se dá a relação entre fundamentação moral, justificada transcendentemente, e política? Uma hipótese é que o modelo teórico proposto por Apel pode ser compreendido como uma teoria do tipo *ideal* no que concerne à relação entre ética e política. Isso não é necessariamente um problema, considerando que a tradição liberal da democracia deliberativa trabalha, amiúde, a partir desse marco teórico, como é o caso de Rawls (Vita, 2023). Porém, para a tradição da teoria crítica da sociedade, a compreensão da teoria política como uma espécie de ética aplicada, decorrente de uma separação entre o teórico e o real, a ser desenvolvida na forma da aplicação institucional de um princípio moral obtido pela reflexão transcendental, é um ponto sensível historicamente e de rompimento com diversos programas teóricos associados conceitualmente à teoria crítica.

Axel Honneth, por exemplo, desde sua primeira obra monográfica, argumenta que, do ponto de vista teórico, a teoria crítica de Frankfurt é unida pelo que se pode chamar de *problema hegeliano*.³ Em outros termos, a questão que parece unir esse grupo em torno de um projeto de pesquisa consiste no desenvolvimento de uma teoria, chamada de teoria crítica, que fosse capaz responder às principais questões postas pela realidade social à época, as quais não eram analisadas de modo adequado pelas correntes filosóficas e pelas ciências particulares desse período. De um lado, Horkheimer e Adorno partem da ideia de que seria necessário desenvolver um conjunto de pesquisas interdisciplinares capazes de unir um diagnóstico de época filosoficamente orientado e uma análise da sociedade fundada empiricamente. Por outro lado, a teoria crítica da sociedade se compreende como um pensamento socioteórico que compartilha com a tradição do hegelianismo de esquerda como um todo, uma forma determinada de crítica normativa. O problema hegeliano da teoria crítica da sociedade consiste na necessidade, advinda da filosofia hegeliana, de compreender que um conceito abstrato não faz sentido independentemente de sua realização concreta no processo histórico, chamado de princípio dinâmico unificador. É justamente essa articulação dialética entre filosofia e empirismo, de um lado, e indivíduo e coletivo, de outro,

³ “(...) dessa herança hegeliana de esquerda da Teoria Crítica, pois considero que ela seja o único elemento teórico que ainda possa agir como uma pesquisa incontornável da antiga tradição no sentido de uma marca da identidade.” (Honneth, 2018, p. 22).

que a decadência do sistema hegeliano em meados do século XIX coloca em questão (Voirol, 2013).

As diversas correntes da chamada teoria crítica da sociedade buscam apresentar uma resposta para esse problema hegeliano na forma de um modelo teórico capaz de unir filosofia social e ciências particulares, de modo a impedir a formação de um hiato entre esses dois campos, isto é, não aceitar a separação entre um campo de justificação conceitual e outro de mera aplicação (Honneth, 2019). Em que pese o problema da teoria ideal não esgote a questão acerca da diferença entre teoria tradicional e teoria crítica, dado que aquela também é caracterizada pela ausência de autocompreensão histórica de sua prática e do modo como a interdisciplinaridade é pensada, certamente, o modelo ideal de filosofia social e política faz parte dessa diferenciação (Allen, 2016).

III

É importante, destarte, explicar o que se quer dizer com teoria ideal, a fim de justificar a inclusão de Apel nessa categoria. Teoria ideal, para fins desta argumentação, se relaciona diretamente com o tipo de normatividade assumido no campo da política.

Teorias ideais são sedutoras porque prometem justificar comprometimento por parte de *todos* os sujeitos afetados pelas ações ou normas, caso certas características sejam ignoradas em algum momento por meio da abstração das circunstâncias reais e relações de poder que envolvem a aceitação autônoma por parte dos afetados, tornando, assim, tais afetados *sujeitos razoáveis* ou *racionais* por aceitarem essas constrações idealizadas. Aqueles sujeitos, cuja posição se torna irrazoável em virtude da recusa ou impossibilidade de aceitar essas constrações, passam a ser tomados por desarrazoados, irracionais, não-decentes ou não-civilizados, o que faz com que a sua não submissão possa ser ignorada no momento da justificação por ser desarrazoada ou irracional.

Nenhuma tradição liberal desenvolveu mais essa ideia para o campo da política e do direito do que a tradição da *democracia deliberativa*, que parte do princípio ou ideal de uma comunidade política capaz de autolegislar-se por meio de um processo de debate aberto e irrestrito, do qual todos os sujeitos razoáveis ou racionais podem participar (Scivoletto, 2025, p. 11-12). Dois exemplos da obra tardia de John Rawls são marcantes dessa forma – idealizada – de fazer teoria política. O primeiro está em “Liberalismo

Político”: os sujeitos só podem participar do fórum público como cidadãos, caso estejam dispostos a traduzir as suas posições políticas na forma de razões públicas. Nesse sentido, aquelas pessoas que, por qualquer razão, não são capazes de traduzir suas posições e crenças sem apelo a tudo que Rawls considera metafísico, passam ser sujeitos desarrazoados e, assim, sua posição não precisa ser considerada para justificação da normatividade dos princípios. Naturalmente, a ideia de razão pública não só abstrai de certas características do modo como a racionalidade prática é exercida pelos sujeitos na esfera pública, mas, também, traz consequências normativas acerca de quais sujeitos devem ser incluídos no processo de justificação. O segundo exemplo está na sua obra “O Direito dos Povos”: Rawls diferencia entre sociedades decentes e não-decentes com base na aceitação ou não de um conjunto de princípios no âmbito das relações internacionais entre Estados. Novamente, Rawls não só classifica diferentes sociedades no plano internacional, mas, ao mesmo tempo, justifica com base nisso a quais sociedades as demais devem respeito no plano direito internacional público como esfera de deliberação entre Estados legítimos.

Nesse sentido, ao invés de lidar com circunstâncias contextuais que envolvem a vinculabilidade de soluções normativas para conflitos sociais, teorias ideais defendem que tais circunstâncias devem ser suspensas para que os sujeitos possam, sem essas distrações, concordar com certos valores, princípios ou normas para solução de conflitos sociais. Há diversos métodos argumentativos empregados nesse contexto, como por exemplo: estratégia da comparação (*comparative strategy*); estratégia de solucionar enigmas (*Puzzle-Solving Strategy*); e a estratégia construtivista (*Constructivist Strategy*).

Qualquer uma dessas estratégias impõe a adoção de idealizações como recurso epistemológico para justificar comprometimentos por parte dos participantes da prática. A aposta nesse tipo de estratégia epistemológica perpassa pela assunção de que, em circunstâncias radicais da política, em que não há uma gramática comum pressuposta e aceita por todos, uma teoria deve adotar critérios formais ou procedimentais, dissociados, do ponto de vista conceitual, de estruturas historicamente constituídas, a fim de possibilitar acordos ou consensos mínimos acerca de demandas sociais controversas.

A teoria política ideal, assim, tem relação intrínseca com a *normatividade ideal* no campo da teoria política. A normatividade, aqui, consiste

nas condições pressupostas para justificação de princípios e normas relativas às instituições da sociedade, a sua aceitabilidade na tradição crítica do imperativo categórico kantiano. Em sociedades democráticas, tais condições devem estar associadas a convicções implícitas em uma cultura política comum, sem apelo a uma dimensão transcendente ou a fatos naturalizados da realidade. O desafio consiste, aqui, na justificação de ações e normas a partir de convicções, implicitamente, compartilhadas, que possibilitem a cooperação livre e com respeito recíproco aos cidadãos e às cidadãs (Gosepath, 2017, p. 21).

Assim, é possível conceber a normatividade de uma teoria política como ideal ou não-ideal, a depender do modelo adotado para caracterização das condições de validade das normas e princípios políticos. *A normatividade não-ideal (ou teoria não-ideal) consiste justamente na opção por um modelo de justificação da validade de normas e princípios políticos, que parta de condições mais fracas de cumprimento por parte dos atores (indivíduos e instituições), sensíveis à situação ou contexto social e a critérios que incluam efeitos a longo prazo* (Horn, 2014). Por seu turno, em contraposição, *a normatividade ideal parte de um modelo sob condições muito fortes de cumprimento dos princípios de justiça por parte dos atores, insensíveis à situação ou contexto social e a critérios que incluam efeitos a longo prazo*.

Destarte, pode-se afirmar que, no contexto do problema na normatividade no campo da teoria política, teorias ideais são aquelas que caracterizam as condições do sujeito, ao qual as normas se aplicam, a partir de circunstâncias ideais ou ótimas e com efeitos a curto prazo em contraste com teorias não-ideais, que partem de condições subótimas e efeitos a longo prazo para justificar a normatividade das normas aplicadas aos sujeitos envolvidos.

IV

Não é certo que a teoria de Apel pode ser caracterizada como uma teoria ideal, na medida em que as chamadas condições de aplicabilidade do princípio fundamental do discurso ético podem ser consideradas subótimas e assumir efeitos a longo prazo. O exemplo do “político moral”, apresentado pelo professor Scivoletto, parece ser importante para pensar esse ponto, pois a solução proposta para o paradoxo é a adoção de considerações subótimas no campo da política e “efeito a longo prazo” para a institucionalização do princípio moral.

Uma teoria ideal é um modelo explicativo de práticas sociais, cujas generalizações teóricas acerca das ações ou atividades pressupõem *idealizações* em algum nível como recurso epistemológico. Isso significa que toda teoria, cujo objeto (*explanandum*) são práticas sociais, precisa pressupor um *explanans* ou generalizações teóricas que apelem, em algum grau, para princípios ou valores como critério para determinação de quais assertivas podem ser consideradas válidas. As teorias ideais possuem como diferencial em contraposição a teorias não-ideais a defesa de que as generalizações teóricas ou *explanans* podem ser baseadas em idealizações acerca das circunstâncias que envolvem a explicação da prática social em jogo.

O principal ponto aqui é a distinção entre *idealização* e *abstração*. Toda teoria, mesmo não-ideal, pressupõe abstração, sob pena de não lograr apresentar um conjunto de generalizações teóricas como explicação para as práticas sociais, a dizer, sob pena de não conseguir justificar um modelo que permita diferenciar assertivas corretas e incorretas sobre as atividades e ações dos participantes. Nesse sentido, por exemplo, o mero comprometimento com o tratamento igual de todos os participantes do discurso prático implica abstrações em alguma instância, na medida em que é necessário, pelo menos, agrupar os sujeitos em certas categorias para reivindicar e reconhecer o tratamento igual. Isso não torna *per se* a teoria uma teoria ideal. Abstrações, nesse contexto, são um mero agrupamento de características: “O raciocínio que abstrai de um predicado faz alegações que não dependem de esse predicado ser válido ou inválido. O importante mérito da abstração *nesse sentido estrito* é que ela nunca aumenta arbitrariamente um dado ponto de partida, então não levará a validade de uma verdade para uma falsidade.” (O’neill, 2006, p. 56).

Idealizações, ao revés, ocorrem quando certas características são estabelecidas como necessárias sem justificação para tanto, como é o caso, por exemplo, da separação entre sociedades decentes e não-decentes na teoria ideal de Rawls (2003) acerca das relações internacionais ou no caso da teoria da propriedade privada utilizada historicamente por Thomas Jefferson para exclusão dos direitos dos povos indígenas da América ao território.

Qual papel cumpre a idealidade em uma teoria no âmbito da filosofia prática? Como dito acima, uma teoria ideal pode ser compreendida como um modelo explicativo de práticas sociais, no qual as idealizações cumprem um papel epistemológico importante para identificação

de quais generalizações teóricas acerca da prática podem ser tomadas por corretas.

A idealidade ou o caráter ideal da atribuição de um predicado pode cumprir um papel importante no âmbito da racionalidade teórica *qua* racionalidade com objetivo de estabelecer um comprometimento acerca da existência ou não de um estado de coisas no mundo. É o caso de quando as ciências da natureza estabelecem teorias e hipóteses para avaliar a precisão com a qual se amoldam ao mundo, como, e. g., no caso de movimento sem atrito, gases ideais ou vácuo perfeito (O'Neill, 2006, p. 57). Nestes casos, a idealização pode cumprir um papel importante para avaliação da adequação da explicação proposta acerca da realidade e, em caso de falsidade, tais idealizações podem ser detectadas e rejeitadas por meio de procedimentos comuns de confirmação de hipóteses.

No campo da racionalidade prática *qua* racionalidade preocupada em estabelecer comprometimentos acerca da execução ou não de uma ação, a idealização pode ser muito mais perigosa e danosa para todas as pessoas afetadas pela ação. Pois, na medida em que serve para orientar ações, gerando responsabilidade por parte do agente, e sua falsidade é notada, amiúde, com mais dificuldade, tais idealizações podem cumprir um papel pernicioso no campo da filosofia prática. Em outros termos, considerando que a racionalidade prática não estabelece comprometimentos acerca da existência ou não de estados de coisas no mundo, mas, sim, busca estabelecer comprometimentos para a realização de estados de coisa no mundo, as idealizações podem resultar em responsabilidade por parte de instituições e agentes, que não podem cumprir com os ideais explícitos ou implícitos de tais teorias, culminando em comprometimentos injustos ou arbitrários.

Não necessariamente essa forma de pensar o discurso prática atribui à idealidade um papel central. A idealização passa a atuar em tais teorias quando atribui predicados falsos, a dizer, quando estabelece certas características aos agentes que não são consequências da mera abstração, mas, sim, da idealização do sujeito (O'Neill, 2006, p. 56). Nesse sentido, a universalidade no âmbito da racionalidade prática pressupõe um comprometimento com o tratamento igual a todos os participantes do discurso prático, o que implica, naturalmente, abstrações em alguma instância. Tais abstrações, contudo, não são necessariamente idealizações. As idealizações ocorrem quando certas características são estabelecidas como necessárias sem justificação para tanto.

Não é surpreendente, destarte, que teorias críticas, preocupadas com a emancipação de grupos vulnerabilizados, busquem denunciar constantemente as idealizações implícitas ou explícitas em teorias políticas por meio do recurso a métodos que envolvam a historicidade das práticas sociais e institucionais e suas contradições ou patologias sociais. Tais idealizações são extremamente perigosas enquanto formas injustificadas de opressão e exclusão de outras formas de vida e de grupos humilhados e vulnerabilizados historicamente.

Como afirma O'Neill (2006, p. 57), é plausível afirmar que modelos idealizados podem ser úteis em determinados contextos, inclusive, como forma de superar os limites de certos conflitos sociais. Nesse sentido, por exemplo, é possível compreender certos aspectos do comportamento dos consumidores ao considerarmos tipos ideais de consumidores. O mesmo pode ser feito com relação ao direito, à família ou ao mercado, por exemplo. Contudo, se, para definição dos critérios de justiça ou correção das instituições, assumem-se tais idealizações como parâmetros para julgamento, pode-se estar responsabilizando instituições e pessoas por ficções não passíveis de serem realizadas. As consequências de tais idealizações não justificadas podem ser a de exclusão ou opressão de certos grupos, na medida em que sua responsabilidade passa a depender de idealizações pressupostas no momento da justificação dos comprometimentos por parte de todos os afetados pela ação. Aqui, parece ser clara a necessidade de uma crítica comprometida em denunciar tais formas de idealização.

Na esteira desse argumento, um outro argumento, em defesa de teorias ideais, afirma que a teoria ideal identifica o objetivo último da teoria não-ideal e ajuda a estabelecer quais injustiças são mais graves e deveriam ser enfrentadas primeiro. Como dito acima, tais argumentos parecem depender da premissa de que há uma identidade entre abstração e idealização. Pois, de fato, circunstâncias complexas, em muitos casos, exigem um grau maior de abstração por parte daquela que busca apresentar soluções para conflitos profundos na sociedade. Tal abstração, contudo, não é uma característica apenas de teorias ideais. Mesmo teorias não-ideais dependem de um certo grau de abstração, quando, por exemplo, em defesa de um certo direito, teóricas de grupos vulnerabilizados abstraem e reivindicam direitos em nome de certos grupos ou movimentos sociais, como é o caso, e.g., de direitos em nome do movimento LGBTI+ ou indígena. Em outros termos, o que esse tipo de argumentação parece confirmar é que precisamos de abstração para identificar a possibilidade de certos comprometimentos em

circunstâncias complexas de conflitos sociais aparentemente incomensuráveis. Contudo, disso não segue que precisamos de idealizações para lograr tais comprometimentos. Ao contrário, a identificação de particularidades pode nos conduzir a abstrações mais acuradas e, assim, à rejeição de idealizações no contexto de teorias da justiça.

V

Em contraposição a teorias ideais, a normatividade não-ideal possui a vantagem de ser mais sensível a contextos sociais e históricos relativos ao desenvolvimento de formas de vida e instituições e, ademais, de considerar uma temporalidade mais estendida acerca das contradições das normas que justificam as práticas institucionais. Isso permite, em última instância, a inclusão, de maneira mais direta e imanente, de processos históricos e antropológicos sobre a formação e reprodução das instituições e práticas sociais, possibilitando uma identificação mais cuidadosa das relações de poder que determinam o sofrimento e opressão na sociedade e, também, de suas patologias sociais, como o caso em especial da alienação e da ideologia.

Como forma de sumarizar o argumento, compreende-se que Apel assume ou pode ser lido como alguém que assume um modelo de teoria ideal por pressupor ferramentas ou métodos epistemológicos decorrentes desse modelo e uma normatividade ideal em razão das condições em que os sujeitos afetados pelas normas participam da prática discursiva institucionalizada. Isso conduz a uma tensão de difícil superação, a meu ver, entre ética e política, que só poderia ser superado por meio de uma explicitação maior de qual teoria da sociedade poderia ser empregada em conjunto com a ética transcendental apeliana, qual o seu estatuto teórico e, em especial, como e se essa teoria social crítica pode dar respostas a problemas contemporâneos, como, e. g., as patologias sociais da alienação e da ideologia.

É possível afirmar que o professor Scivoletto considera que Apel se afasta dessa ideia de uma teoria ideal e, por conseguinte, de compreender a teoria política como uma espécie de ética aplicada, pois a *aplicação* do princípio moral em Apel não se restringe à passagem de um princípio geral a um caso particular. Isso porque, em Apel, a institucionalização do princípio moral (“Argumenta com todos os afetados em condições de simetria discursiva!”) do discurso prático está sujeita à compreensão das

condições internas e externas, que tornam a participação do sujeito no discurso prático institucionalizado um processo histórico e de socialização contingente.

Não obstante, a forma como a reflexão apeliana se desenvolve para pensar a sociedade – em especial, as instituições e fenômenos políticos do tempo presente – aponta na direção de uma teoria que separa estritamente justificação transcendental e sua passagem para a justificação de papéis e outras ações institucionais. Se essa forma de pensar a realidade pode ser produtiva enquanto modelo para compreender a realidade latino-americana, não é possível afirmar aqui. Certo é que, se o modelo de Apel for aceito como parte da tradição da chamada teoria crítica da sociedade, estar-se-á diante de uma ruptura importante na tradição dos chamados “hegelianos de esquerda” e de um abandono da diferenciação de Horkheimer entre teoria tradicional e teoria crítica.

Referências

- ALLEN, Amy. *The end of progress*. New Jersey: Columbia University Press, 2016.
- FORST, Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- _____. *Normativität und Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- GOSEPATH, Stefan. *Gleiche Gerechtigkeit: Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
- _____. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. *Política & Sociedade*, vol. 17, n. 40, 2018.
- HORN, Christoph. *Nichtideale Normativität: ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- NOBRE, Marcos (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- O'NEILL, Onora. *Em direção à justiça e à virtude*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

RAWLS, John. *The law of peoples*: with “The idea of public reason revisited”. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2003.

SCIVOLETTO, Gonzalo. Ética discursiva y legitimidad democrática: acerca del rendimiento político del discurso moral. 2025, publicado neste volume.

VITA, Álvaro de. *Por que uma teoria ideal da justiça?* E outros ensaios rawlsianos. Belo Horizonte: Conhecimento, 2023.

VOIROL, Olivier. Filosofia social e pesquisa social. O problema “hegeliano” de Max Horkheimer a Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

RÉPLICA

Gonzalo Scivoletto¹

0.

Antes de responder a cada una de las interesantes observaciones y críticas planteadas por los colegas David Gomes, Ivan Rodrigues, Saulo Matos y Marcelo Cattoni, quisiera referirme a la naturaleza misma del evento que ha dado lugar tanto a la escritura de mi texto – “Ética del discurso y teoría social crítica” – como a los respectivos comentarios críticos.

Para quien se dedica a la actividad académica es un verdadero honor y placer contar con la posibilidad de conversar con colegas acerca de su propio trabajo, ser leído y escuchado con tanta atención y consideración. Esta conversación tuvo dos momentos: primero, el diálogo real en Belo Horizonte durante el mes de febrero de 2023; luego, el diálogo a través de los textos que los colegas mencionados me han enviado, revisados para esta ocasión. Esta réplica que aquí presento no pretende cerrar ese diálogo que comenzó hace ya dos años, sino por el contrario fijar algunos escalones sobre los que se puede – a mi modo de ver – seguir construyendo este *andamio* que es la teoría, en especial para pensar lo que nos ocupa: qué puede aportar la filosofía práctica a la crítica social en el contexto de nuestras sociedades latinoamericanas.

Además de a los colegas mencionados, quiero agradecer a los profesores y estudiantes que participaron de la Cátedra Libre y otras actividades realizadas en la Universidad Federal de Minas Gerais y en la Universidad Federal de Ouro Preto. Sus preguntas y observaciones también forman parte de esta réplica que comparto aquí, donde tengo en cuenta no sólo aspectos puntuales de los comentarios críticos, sino todo un trasfondo de conversaciones, inquietudes y discusiones que tuvieron lugar no sólo en los eventos académicos oficiales, sino también en los momentos sociales

¹ Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (provincia de Mendoza, Argentina).

compartidos, mezclando el calor, la maravillosa música y la alegría – que es sólo – brasileira.

Durante mi estancia he experimentado de primera mano la potencia del *discurso*, esto es, de una comunidad de interlocutores que discuten sobre pretensiones de validez en disputa, para lo cual necesitan escucharse y comprenderse. He podido reflexionar sobre presupuestos no aclarados, corregir formulaciones, revisar afirmaciones sobre determinados problemas, así como obtener información sobre autores, procesos políticos, tesis filosóficas, etc. Quiero decir, la prueba de que la *ética del discurso* no es ningún “ideal”, ensueño o abstracción del “mundo real” está a la vista. Espero que las reflexiones y argumentos que presento a continuación ofrezcan también a sus lectores algún impulso en la búsqueda de mejores razones.

1.

En este primer punto quiero presentar algunas aclaraciones sobre las motivaciones y el contexto general del texto de la conferencia “Ética del discurso y teoría social crítica”.

Mi interés por *desarrollar* la ética del discurso proviene de hace tiempo, y obedece a motivaciones diversas, las cuales dividiré en internas y externas. Comenzaré por las externas. La ética del discurso – primero denominada *ética comunicativa* – fue ideada originalmente por Karl-Otto Apel a fines de la década de 1960 y presentada “oficialmente” en 1973 en su libro *La transformación de la filosofía*. Por supuesto que una teoría nunca es “inventada” de la nada, pero sin duda es Apel quien materializa el núcleo principal de una ética que puede ser fundamentada por medio de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad *a priori* de la comunicación intersubjetiva, y en especial de la argumentación. A partir de este acontecimiento, hay una larga historia de influencias mutuas y discrepancias entre Apel y Habermas, de modo que el destino de la ética del discurso estuvo ligado en gran medida a los desarrollos teóricos de estos dos grandes pensadores. Si bien entre ambos hubo diferencias muy significativas desde el comienzo, lo cierto es que en cuanto a los núcleos centrales de la ética del discurso había un camino compartido hasta fines de los años 1980. Como trato de mostrar en la conferencia, desde la publicación de la gran obra de Habermas *Facticidad y validez*, se produjo una divergencia entre Apel y Habermas respecto de la concepción misma

de la ética del discurso, así como de su fundamentación y potencial de aplicación.

Desde el punto de vista del estudio, la difusión y el interés académico general, la forma habermasiana de entender la ética del discurso eclipsó el programa apeliano desde los años 1990. A mi juicio, esto se debió a la propia figura de Habermas, quien, a diferencia de Apel, tiene un perfil mucho más ligado a la teoría social, la teoría política y del derecho, además de su altísima exposición como *intelectual público* que participa regularmente de los grandes debates de su tiempo. Apel, por su parte, aunque también participó en grandes debates como intelectual público, conservó hasta el final de su vida un papel mucho más restringido al del profesor universitario de filosofía, más preocupado por cuestiones de índole extremadamente “técnicas” para el gran público. Aunque la ética discursiva apeliana se siguió estudiando y desarrollando en un pequeño círculo de investigadores, muchos de ellos en Argentina, podríamos decir que fuera de este reducido ámbito el pensamiento de Apel en general lamentablemente se ha ido restringiendo a un apéndice o a una mera “influencia” en el estudio de la trayectoria intelectual de Habermas. Por lo tanto, quienes hoy trabajan en general temas de teoría social, democracia deliberativa o teoría discursiva del derecho suelen dialogar fundamentalmente con la obra de Habermas, y dentro de esa obra, con los rudimentos de la ética del discurso tal como la concibe Habermas. Así, esta versión de la ética del discurso funcionaría como momento *metaético* preparatorio para abordar las problemáticas que interesan a las ciencias sociales, como por ejemplo la esfera pública, el constitucionalismo, los procesos deliberativos, la modernización y el colonialismo, el papel de las religiones en los debates públicos, y un largo etcétera. En ese sentido, han ido quedando de lado los potenciales aportes que la versión pragmático-trascendental de la ética del discurso podría realizar a las temáticas mencionadas.

Este aspecto *externo* referido al interés por una teoría y el lugar que ocupa dentro de la academia (en cuántas cátedras es enseñada, cuántas tesis doctorales hay sobre el tema, cuántos congresos dedicados a su discusión, etc.) no pretende indicar más que un aspecto fáctico: lo verdaderamente importante son las motivaciones internas para encarar un programa de investigación como el de la ética del discurso en la forma que la concibe Apel. Lo que quiero expresar es que, luego de dedicarme unos años a estudiar autores y problemas de la teoría crítica contemporánea,

de la democracia deliberativa, etc., me ha llamado poderosamente la atención que la obra de Apel sea muy poco tenida en cuenta. Sorprende, no por cuestiones de índole genealógica – porque es importante para comprender “el origen de” –, sino por cuestiones programáticas. Creo que el programa de investigación discursivo propuesto por Apel tiene potencial para responder a problemas teóricos y prácticos actuales. Por lo tanto, la motivación interna de la conferencia que he presentado en Belo Horizonte se inscribe en ese interés por mostrar – al menos de manera inicial – que la ética del discurso tiene relevancia *actual* para las discusiones que se llevan adelante en el campo de la teoría crítica en general, y también para la teoría crítica *situada* en la realidad latinoamericana. En este sentido, he sido totalmente consciente de proponer una “antigüedad”, más aún, que va contracorriente del espíritu de la época. Incluso la obra del propio Habermas, que aún conserva su *aura*, ya es también considerada una antigüedad o algo de lo que hay que desprenderse por parte de muchos teóricos críticos actuales. Por lo tanto, en lugar de ocuparme de las actuales discusiones en el campo de la teoría crítica – muchas mencionadas en los comentarios y en esta réplica, por ejemplo, de autoras como Jaeggi, Fraser, Allen, Forst, etc. – o de la teoría crítica ampliada a la tradición latinoamericana, he decidido entonces “volver” sobre un punto olvidado – y no sólo sobre un autor.

Lo que está en el fondo de la discusión es el *método* de la teoría crítica o filosofía social². Hoy, las concepciones antinormativistas, genealógicas e historicistas han ganado el sentido común de la investigación en filosofía práctica. Por lo tanto, una filosofía que se define a sí misma como *transcendental*, que defiende el universalismo y plantea cuestiones *a priori*, parece estar destinada al repudio o al olvido. No obstante, el texto de mi conferencia busca reivindicar su relevancia, particularmente en la intersección entre ética normativa y teoría social.

En la conferencia parto de dos diferencias clave entre los enfoques de Habermas y Apel sobre esta cuestión:

1. El problema de la fundamentación: Mientras Habermas renuncia progresivamente a un metadiscurso organizador, Apel sostiene la

² Ver, Scivoletto, G. “Cuestiones disputadas sobre el método. Arpini y la ética social como teoría crítica”. En Marcos Olalla et al. *Adriana Arpini, Filósofa. Conversaciones como homenaje*, Mendoza: Qellqasqa, 2023, pp. 287-310.

necesidad de una fundamentación trascendental para justificar la validez normativa. La ventaja de que la fundamentación del *criterio* para la crítica sea de índole trascendental es que no está sujeta a la contingencia histórica o cultural. Tampoco es un “ideal” en el sentido de una representación imaginaria, pues si los juicios normativos sobre la realidad social fuesen ideales, deberíamos en un segundo momento justificar *esos* ideales, y no otros. Si, en cambio, no existe la posibilidad de determinar criterios *transhistóricos* – y sólo *intrahistóricos*, si fuera el caso – entonces la crítica estará irremediabilmente ligada a alguno de los *centrismos* que se busca combatir en primer lugar. Por lo tanto, la cuestión de la fundamentación no es un tema abstracto de filósofos completamente desligado de la vida práctica o la crítica social e institucional.

2. **El problema de la aplicación:** Habermas sitúa la cuestión en el ámbito de la política y el derecho, mientras que Apel introduce la “parte B” de la ética del discurso, centrada en la corresponsabilidad histórica e institucional. La respuesta habermasiana es, si cabe el término, *intrasistémica*. La propuesta de Apel es – también con perdón del neologismo – *trans-sistémica*. Eso remite, en última instancia, a que la *reconstrucción racional* propuesta por Habermas se tope con el límite de las instituciones políticas modernas (por ejemplo, el Estado de Derecho constitucional y la democracia burguesa).

El punto de partida, entonces, es asumir que cualquier teoría crítica debe basarse en criterios normativos de justicia. Sin un criterio normativo, la crítica social carece de fuerza argumentativa. También las teorías no-normativistas suponen algún criterio, pero no quieren o se resisten a explicitarlo (*criptonormativismo*). Claro que la *gigantomaquia* aquí es sobre la naturaleza de ese criterio. La ética del discurso permite articular la crítica con un marco de *validez universal*, evitando tanto el relativismo como el decisionismo, porque se hace cargo de las condiciones de sentido de la propia crítica.

El análisis que propongo desarrollar sobre lo que llamo *condiciones marco*, parte de ese punto *ya ganado* por la pragmática trascendental y se orienta entonces hacia la cuestión de la institucionalización del discurso y de las condiciones de posibilidad de la democracia deliberativa. Pero mi preocupación o interés por el análisis de las condiciones marco no es abstracto, sino que de fondo me interesa analizar los desafíos específicos de

la democracia y la justicia social en América Latina, incluyendo cuestiones como los déficits de democratización, la desigualdad estructural, la tensión entre normatividad y realidad político-institucional, etc. Lo que trato de demostrar es que la ética de Apel, con su noción de corresponsabilidad, ofrece herramientas para abordar estos problemas sin caer en un institucionalismo excesivo ni en un idealismo político ingenuo. Justamente, porque creo que la propuesta de Apel no es ingenua ni “idealista”, abordo el problema del “cínico” (señalado por Dussel) – esto es, de quien reconoce la norma moral, pero decide ignorarla por conveniencia –, como uno de los problemas centrales de la ética en el contexto latinoamericano. Creo que la ética del discurso ofrece una clave para desmontar la “ética del poder”, sus justificaciones estratégicas, y visibilizar los mecanismos ideológicos que obstaculizan la deliberación genuina. El rechazo a la racionalidad, esto es, la insistencia en que las razones no “me” importan, vuelve a poner en primer plano la necesidad de la defensa de criterios básicos, al mismo tiempo que nos obliga a diseñar complejos institucionales que asuman la *condición cínica* de nuestro mundo actual.

En conclusión, la conferencia busca señalar que la ética del discurso apeliano sigue siendo un programa de investigación normativa relevante para la teoría social crítica contemporánea, incluso en el contexto de nuestras sociedades latinoamericanas. Frente a una teoría crítica que se inclina hacia la inmanencia y descuida la cuestión de la validez normativa, la ética del discurso ofrece una alternativa universalista y formal que no ha agotado su potencial explicativo ni transformador. A mi modo de ver, las razones del relativo desinterés o exclusión de la ética del discurso parecen estar más ligadas a “pareceres”, a afectos, esto es, a aspectos más externos que internos a la argumentación.

2.

En línea con el punto anterior voy a comenzar en primer lugar con el comentario del profesor David Gomes. También parto de algunas “aclaraciones necesarias” que apuntan al inevitable sesgo o lugar de enunciación del que ambos partimos, y que creo tiene algún impacto sobre las prioridades o las propias tareas que asume cada uno en sus investigaciones. Las diferencias no sólo se ubican en el plano de la formación filosófica, y la mayor cercanía o lejanía respecto del programa apeliano de ética del discurso, que aquí he intentado presentar y desarrollar en una dirección concreta: el de

la filosofía social o teoría crítica. Como en la tradición frankfurtiana, la interrelación entre la dimensión filosófica y las ciencias sociales es clave, pero eso amerita también pensar cuál es la contribución filosófica *sensu stricto*. Es decir, ¿es la crítica misma de las instituciones o prácticas sociales el papel de la filosofía? En un punto podríamos decir que sí, que todo individuo en tanto que piensa y reflexiona sobre las injusticias de su mundo ejerce de algún modo la filosofía. Sin embargo, el saber filosófico tiene, a mi modo de ver, una serie de objetos particulares y modos de enfocar los problemas que lo distingue de las ciencias particulares, si no, de otra manera no podría hablarse de la colaboración *entre* filosofía y ciencias sociales. No es este el lugar para discurrir sobre qué es la filosofía, basta con decir que la filosofía no es entendida como un saber de generalidades o como el mero ejercicio crítico, sino como una forma de indagar por las condiciones de sentido y de posibilidad de los objetos a analizar. Por eso, la filosofía no puede ser – en un sentido general – sino filosofía *trascendental*. Y este es un punto clave en la discusión entre Apel y Habermas mismo. Como es sabido, Habermas quiere alejarse todo lo posible de lo *trascendental*, mientras que Apel en lugar de ir en dirección de la *detrascendentalización* va para el lado contrario, de la retrascendentalización. Hasta donde yo conozco, esto es algo único en la filosofía contemporánea, y tiene que ver con ese carácter tan “fuera de época” del que hablaba más arriba. Por supuesto que la clave es de qué manera Apel entiende lo *trascendental* y su transformación pragmático-lingüístico. Pero dejaré este punto para otro momento.

Lo que quiero señalar es que la metáfora del *menú* y la *cena* apunta justamente a esa distinción fundamental entre la dirección del discurso objetivante de la ciencia y la dirección oblicua de la reflexión filosófica. No se trata de cuestiones meramente “preparatorias” para luego pasar a lo importante: “comer”. La tarea de la crítica es la de la reflexión sobre las propias condiciones de posibilidad del sujeto que realiza la crítica. Por eso no nos apresuramos a comentar o denunciar la realidad, tarea que puede desempeñar mejor que nosotros cualquier actor social, ciudadano, líder comunitario o religioso, periodista, etc. Mi pequeña contribución acerca de la relevancia de analizar las condiciones marco para la institucionalización del discurso ciertamente son programáticas, y tal vez es verdad que hay todavía mucho de programático en la ética del discurso, pero lo cierto es que este programa y este aporte posible es muy poco tenido en cuenta hoy en día. Entonces es necesario recordarlo

y defenderlo argumentativamente. Sobre todo, en un contexto en que lo que prima hoy, como bien destaca también Gomes, no es la importancia de la argumentación racional sino los “afectos”, ni la consistencia lógica y pragmática del discurso, sino la defensa abierta de las paradojas y las contradicciones, ni la separación entre el discurso serio con pretensión de validez sino la militancia de la inseparabilidad entre literatura y filosofía, etc. Tal vez esto es mucho más dramático en el campo de la propia academia filosófica que en ámbitos de las ciencias económicas o jurídicas, pero aquellos discursos han permeado en las ciencias sociales. Y en aras de la legítima lucha contra el reduccionismo cientificista o del “positivismo”, se han abandonado criterios mínimos de racionalidad. Esto hoy en día es dramático³. Deberíamos discutir seriamente cuál ha sido la contribución de la filosofía y las ciencias sociales al terraplanismo que se expande rápidamente por todo el globo, y es además caldo de cultivo para la dominación de unas élites que sólo quieren acrecentar su propio poder de negociar y acumular sin obstáculos. Volveré enseguida sobre este punto, para retomar de forma ordenada las objeciones presentadas por el profesor Gomes.

El primer punto se refiere a un pedido de aclaración sobre los conceptos de “condiciones” y de “instituciones”. Es verdad que hay una cierta equivocidad que puede llevar a confusión, pues al tratarse de trabajos que están en desarrollo es probable que la terminología haya ido variando, y que en la búsqueda del concepto haya vaivenes. Por eso agradezco esta observación. Lo primero que quiero decir es que el *discurso práctico* no funciona en el aire, adopta formas más o menos regulares en los distintos sistemas sociales y esferas de la vida social. El propio Apel se refiere a “los miles de coloquios y conferencias” como formas institucionales que, si bien no tienen de modo pleno el carácter de discurso práctico, sí lo realizan parcialmente. Si el discurso práctico es la única vía *legítima* para la resolución de controversias normativas, lo que cabe preguntarse es qué se requiere para que un discurso práctico funcione. A ello le llamo *condiciones marco*: la tarea principal de una filosofía social *discursiva* consistiría en pensar cuáles son esas condiciones para que el discurso práctico efectivamente se lleve a cabo. Para decirlo de una manera simple:

³ Al respecto, ver: Damiani, A. “El irracionalismo como regresión filosófica”, en *Ética y Discurso*, vol. 9, 2024.

¿Qué condiciones deben cumplirse para la *paridad participativa*? ¿Qué se requiere para que todos los afectados puedan participar en igualdad sobre una controversia? Por ejemplo, los interlocutores afectados deben poder guiarse por la fuerza del mejor argumento, deben *querer* participar en igualdad de condiciones, deben utilizar un lenguaje comprensible para todos, no deben estar imposibilitados por falta de recursos económicos, etc. Entonces, el análisis de estas condiciones marco es de tipo *formal*, no se refiere todavía a ninguna institución específica. Se trata de una tarea todavía por desarrollar. Por mi parte, he propuesto – a partir de los propios textos de Apel, Habermas y toda la literatura ético-discursiva – dividir las condiciones marco en internas y externas. También he utilizado las expresiones *subjetivas* (para las internas) y *objetivas* (para las externas). Las internas o subjetivas refieren a todas aquellas condiciones que se encuentran involucradas en la producción de una subjetividad democrática, esto es, de sujetos que quieran participar en debates abiertos e irrestrictos, que reconozcan la igualdad de derechos de sus interlocutores, el principio del falibilismo, etc. Es decir, para que se lleve a cabo un discurso práctico necesitamos de *interlocutores*, en sentido estricto. Las condiciones objetivas o externas refieren a los requerimientos de índole social, económica o jurídica. Por ejemplo, unas ciertas condiciones de vida en la que determinados principios de igualdad y de libertad de palabra sean reconocidos como valiosos por una determinada comunidad política. Insisto, este es sólo un esbozo, aunque en diferentes trabajos he ido intentando sistematizar estos requerimientos, con el objetivo de desplegar una especie de *analítica de las condiciones marco*. Pero todavía me encuentro muy lejos de este objetivo. Aunque hay algunos indicios ya a lo largo de la conferencia. Esta analítica entonces de las condiciones marco que es formal, no empírica, permitiría elaborar escenarios posibles para el diseño o la crítica de instituciones realmente existentes. Un ejemplo de este “puente” entre lo formal y lo empírico lo podemos encontrar en los estudios sobre la personalidad autoritaria de la primera generación de la escuela de Frankfurt. Allí tenemos un modelo de análisis crítico de las instituciones, y es crítico porque permite esbozar qué instituciones contribuyen a la formación de una subjetividad democrática y cuáles no. También en los trabajos preliminares a la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando Habermas se ocupa de las patologías en el ámbito de la esfera familiar. Con esto no

pretendo emitir un juicio o valoración de estas investigaciones empírico-normativas (esto es, críticas), sino tan sólo mostrar un camino posible.

Apel retoma críticamente el concepto y el abordaje de las instituciones de Arnold Gehlen, y divide a las instituciones en su campo de acción, por así decir. Tenemos las esferas *micro* (la familia y la primera comunidad)⁴, *meso* (la comunidad político-jurídica estatal) y la *macro* esfera planetaria. La crítica de las instituciones puede orientarse siguiendo esta dirección. En todos los casos, las instituciones cumplen una función de estabilización, de liberación de la carga de la acción, al “automatizar” los procesos de toma de decisiones. Es su cuestionamiento, precisamente, el que pone en acción el poder comunicativo para el cambio o la conservación (conforme al proceso de construcción de legitimidad, que sólo puede ser racional-discursiva), y esto es así tanto para las instituciones del mundo de la vida como para las instituciones del sistema. Por eso, mis también muy preliminares reflexiones sobre el populismo – tanto en la conferencia como en otras charlas y trabajos – apuntan al papel que puede desempeñar esa tradición política en la realización de las condiciones marco objetivas, y afirmo (en línea con Apel) que, si el principio del discurso consiste en que todos los afectados puedan participar en igualdad de condiciones, deben implementarse acciones estratégicas *contra*-estratégicas⁵. Es decir, se deben producir cambios en los sistemas políticos que incorporen a todos los afectados. En este sentido, la pregunta por la legitimidad de la violencia que plantea el profesor Gomes no se puede responder en términos absolutos, esto es, por sí o por no. Debe evaluarse en cada caso, mediante un discurso práctico. Sólo a título ilustrativo podemos tomar dos casos de la obra de Apel y Habermas con posicionamientos diferentes

⁴ He intentado abordar esta cuestión en la ponencia presentada el VII Coloquio de la Red Internacional de Ética del Discurso (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile): “De la macroética global a la microética de los sistemas de autoafirmación primarios: Notas sobre la institucionalización del discurso práctico”. Aquí me ocupé de la cuestión de la institucionalización y, lo más importante, de la posibilidad de una “microética”. Sin embargo, no he podido desarrollar esta idea desde entonces. Por otro lado, sí me he ocupado de la institucionalización del discurso práctico en relación con la educación ciudadana de jóvenes en el trabajo “Diálogo, debate, discurso. Una aproximación tipológica enredada en la praxis educativa”, *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, Vol. 5, Núm. 1, 2020.

⁵ Al respecto, ver: Kettner, M. “Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik”, in K.-O. Apel, M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, pp. 317-348.

según la especificidad de cada situación: el conflicto de Kosovo⁶ y la Guerra de Irak. Y esto se conecta con el pedido de aclaración del profesor Gomes respecto del “activismo” deliberativo.

Si volvemos al punto inicial respecto de los puntos de vista o “sesgos” profesionales desde los que parten nuestros análisis, destaca el papel que la filosofía ha de desempeñar, en tanto filosofía *trascendental*. Desde la perspectiva de Apel, que estoy tratando de desarrollar, la filosofía no se confunde con las ciencias sociales. Esta es una discusión clave ya en Apel y Habermas durante los años 1970, cuando ambos defienden dos modos de *pragmática* o, mejor dicho, ambos conciben de forma diferente el estatuto de la reconstrucción de los presupuestos de la interacción argumentativa. No puedo detenerme en este punto aquí. Lo que quiero señalar es que la especificidad del saber filosófico también implica una tarea propiamente filosófica – no en el sentido del filósofo “profesional”, el académico, sino de todo hombre que puede filosofar –, y es la responsabilidad por el cumplimiento del principio del discurso y su institucionalización. Dicho de una manera más simple: es tarea de la filosofía en tanto saber crítico reflexivo la preocupación por la determinación de quiénes son los afectados, y que esos afectados efectivamente estén incluidos en el discurso práctico, y cuestionar las instituciones que no se ajusten a ese principio. En ese sentido entiendo el compromiso práctico-político del filósofo ético-discursivo, y en general de todo sujeto lingüístico y argumentativamente competente. Como bien se señala, me ha parecido interesante rescatar el concepto de Fung de *activismo*. Tal vez haya matices y diferencias con este autor, que no vienen al caso mencionar ahora, mi interés es únicamente ese núcleo conceptual. Dicho en términos políticos más cercanos a nuestras tradiciones, el discurso o la deliberación debe ser *militado*.

Me referiré ahora al último punto planteado por Gomes: su llamado a “ir al ataque”. Entiendo y comparto la crítica planteada. Es cierto que la discusión entre quienes nos dedicamos a la ética del discurso puede parecer “apologética”. Al respecto se podría responder que, precisamente, en un mundo donde parece primar la irracionalidad, la defensa militante

⁶ La posición de Habermas es más conocida, sin embargo, de Apel puede revisarse el interesante y poco conocido texto: “Das Spannungsfeld zwischen Ethik, Völkerrecht und politisch-militärischer Strategie in der Gegenwart. Philosophische Retrospektive auf den Kosovo-Konflikt”, en Marcel Niquet et al. (ed.), *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, pp. 205-218.

de la contradicción, el relativismo e historicismos radicales, no parece haber mucho margen para dar un paso hacia adelante. Pues, si el ejercicio mismo de la crítica está basado en unos fundamentos que son dogmática y testarudamente rechazados, entonces no se puede avanzar. Quiero decir, la condición de posibilidad de una crítica determinada, por ejemplo, supongamos al neoliberalismo, tiene que justificarse en determinado criterio normativo, pero justamente es la fundamentación de ese criterio normativo lo que rechazan las teorías sociales que David quiere atacar. Es verdad que esto es bastante frustrante, pensemos por ejemplo la crítica de Habermas al *criptonormativismo* de Foucault hace ya más de cuarenta años, o los demoledores argumentos de Apel contra la “crítica *total* a la razón”. Al menos en las lecturas que he realizado hasta ahora, no he podido encontrar un *argumento* que *refute* a Apel o Habermas en este punto; la actitud es más bien mirar para otro lado, ignorarlo y seguir como si nada. No tengo una respuesta respecto de cómo proceder frente a esto. Es el mismo problema que se presenta cuando un interlocutor se enfrenta a otro que no quiere argumentar. Tal vez sólo quede encogerse de hombros, o volver a comenzar de cero. Tal vez para el profesor Gomes, que ya conoce estos argumentos, el procedimiento que he llevado a cabo en este trabajo le resulte repetitivo, y agotador, y por eso quiere pasar ya directamente a la “cena”. Con todo, creo que hay algunos trabajos en el terreno de la teoría social y la crítica de la coyuntura ligados o basados en la ética del discurso que abordan los problemas que señala Gomes: sobre todo en lo referido a las instituciones del Estado de Derecho y sus limitaciones. En cuanto al “enfrentamiento con teorías rivales”, no estoy seguro de si este es un enfoque adecuado, o si es suficiente o necesario, dado que en algunos casos no veo necesariamente contradicción, sino tal vez complementación, solapamiento, etc. En los ejemplos que presenta el profesor Gomes, de autores en la tradición de Foucault, hay análisis y críticas sociales con grandes aportes, a los que veo más como contribuciones a un “análisis de situaciones concretas”. Y esto es ya rescatado en su momento por los propios Apel y Habermas. Creo que esto abriría una discusión mucho más detallada, con los textos sobre la mesa, por así decir, pero no coincido con la idea de “contraposición entre paradigmas”. Las diferencias entre Foucault, en el ejemplo que menciona Gomes, y la ética del discurso, no creo que tengan relación con los “pilares” de la subjetividad, el cuerpo y el cuidado de sí. Creo que en este punto no se hace justicia a Foucault, pero tampoco a la propia ética del

discurso en cuanto puede contribuir a darle un marco de solidez mayor a las problemáticas abordadas por estos autores.

3.

El profesor Ivan Rodrigues valora positivamente los posibles aportes de la ética del discurso para la crítica social de las sociedades *capitalistas*. Esta especificidad es importante de destacar pues, aunque puede parecer obvio, no lo es. Sobre todo, en el plano político es importante destacar que la presunta debilidad de la ética del discurso para diagnosticar situaciones puntuales que señala el profesor Gomes, y que yo mismo también he abordado en otros trabajos, se vuelve una fortaleza, pues no se trata – respetuosamente – simplemente de otorgar herramientas a las izquierdas políticas contra el avance de las derechas, sino de dotar de fundamentos a toda crítica posible con sentido de *cualquier orden social*. Y este posicionamiento creo que es sostenible tanto en términos normativos como en términos estratégicos⁷. Como he tratado de mostrar en la conferencia, en defensa de un programa fuerte apeliano, efectivamente considero que sí hay una primacía arquitectónica de la ética del discurso, en la medida que la ética del discurso explicita por medio de reflexión trascendental las condiciones de posibilidad de cualquier discurso con sentido y sus implicancias normativas. Tanto la economía política, como el psicoanálisis o la crítica de las ideologías deben argumentar sus posiciones, deben poder formular y justificar pretensiones de validez que eventualmente pueden ser controversiales, y que sólo pueden ser resueltas *legítimamente* en un discurso. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que la ética del discurso reemplace los diferentes modelos de ciencias sociales y humanas críticas, sino que muestra que hay una diferencia de niveles. Pero lo que estoy tratando de señalar, además, es que la ética del discurso que se mueve en ese plano lógicamente diferente, no por ello es totalmente irrelevante frente a cuestiones de índole práctica. En otro trabajo lo planteo en los términos que lo hace Kuhlmann. Podría caricaturizarse a la ética del discurso y decir que frente a cualquier controversia práctica esta se limitaría a decir: “hagan un discurso

⁷ Al menos en mi país, parecen tener más impacto las críticas de liberales clásicos (no “libertarios”) y nacionalistas (defensores por ejemplo de un capitalismo nacional) que las críticas desde las izquierdas revolucionarias o autonomistas.

práctico entre todos los afectados y vean”. Como toda caricatura, hay algo de verdad, pero también de exageración de esa verdad. Entonces, por ejemplo, la ética del discurso en cuanto tal probablemente tenga muy poco que decir sobre el problema de la ideología en los términos que lo ha hecho el psicoanálisis en sus distintas versiones, o de discusiones sobre el valor en el marco de la crítica de la economía política marxista; pero sí puede realizar aportes sobre un orden social justo a partir del desarrollo de sus propios presupuestos. Por eso, no veo, como afirma el profesor Gomes, una competencia entre “paradigmas rivales” sino división de tareas.

El interés del profesor Rodrigues está en la crítica de las sociedades capitalistas actuales, y en ese sentido se pregunta con derecho qué aportes puede realizar una teoría moral como la ética del discurso a esa tarea. Creo haber respondido en las líneas anteriores cómo entiendo ese aporte a través de una explicitación de las condiciones marco para la institucionalización del discurso, y al mismo tiempo, creo, que esta indicación ya marca cuáles son los límites de una teoría normativa para el diagnóstico empírico de situaciones coyunturales. En este sentido creo que Apel siempre ha sido coherente en justificar la articulación entre teoría normativa y teoría empírica, o más profundo aún, entre filosofía trascendental y ciencias. Pero no continuaré por este camino epistemológico y trataré de responder, dentro de mis limitaciones, a las inquietudes del profesor Rodrigues.

En primer lugar, creo que, por lo expuesto hasta ahora, en la conferencia y el coloquio posterior he al menos fijado posición respecto de la importancia de la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del discurso racional, incluso desde una perspectiva filosófico-trascendental. Este aspecto que para mí es muy importante, tal vez no sea tan importante para las autoras que trae a la palestra el profesor Rodrigues: Nancy Fraser y Rahel Jaeggi. En el caso de la primera, explícitamente hay un deslinde del problema de la fundamentación para asumir – me animaría a decir, casi de manera decisionista – una posición de izquierda hegeliana y marxista (o neomarxista)⁸. En los términos de la metáfora que hemos elaborado

⁸ Al respecto, resulta muy clarificadora de la propuesta de Fraser, la entrevista realizada por Giorgio Fazio y Angelo Taraborrelli a la filósofa crítica: “I am not a Post-Marxist: I am a Neo-Marxist”: Interview with Nancy Fraser. *Rivista Italiana Di Filosofia Politica*, (4), 99–122, 2023.

con el profesor Gomes, lo importante es “la cena” y no tanto el menú⁹. No estoy tan seguro de si es la misma actitud en el caso de Jaeggi, aunque sí creo que es muy problemático el intento de invertir las cuestiones de la vida buena sobre la justicia. La autora realiza – a mi juicio – una lectura sesgada de Habermas, a quien lo pone en el plano del liberalismo de Rawls¹⁰. Por lo demás, hay una razón importante para que la justicia sea preeminente respecto de la vida buena, y es que la vida buena admite una pluralidad de sentidos y realizaciones, mientras que los problemas de justicia atienden a la universalidad, que es además condición de posibilidad de la pluralidad de proyectos de vida buena. Sin embargo, como he intentado mostrar en el trabajo, la ética discursiva en la versión apeliana precisamente introduce en su parte B la pregunta por las condiciones materiales e institucionales que permiten la racionalidad argumentativa propia del discurso, por lo tanto, de las condiciones necesarias para las respuestas legítimas a los problemas de la supervivencia material, la organización del trabajo humano, etc. Pero estas respuestas deben estar en manos de los propios afectados. La alienación es ciertamente una cuestión existencial, pero también y sobre todo la alienación cumple un papel sistémico, en la medida que, como decíamos anteriormente, las instituciones liberan al sujeto de la carga de la acción y permiten desempeñarse siguiendo las reglas de su mundo de vida. En ese sentido, para Apel, hay un cierto nivel en el cual la alienación es inevitable. Lo que habría que discutir es cuáles son los límites de alienación soportables y deseables para la reproducción del sistema, y esa es la función que desempeña la *esfera pública* nunca completamente institucionalizable. Con todo, las cuestiones de vida buena, de autorrealización ética de una comunidad o de un individuo no son algo “menor” o “secundario” para la ética del discurso, como afirma Rodrigues siguiendo a Jaeggi. No puedo detenerme aquí en este punto, pero al menos quiero señalar una cuestión que el profesor Rodrigues, como especialista en la obra de Habermas, conoce muy bien: la diferenciación del discurso. El discurso ético-político y existencial tiene un papel muy relevante, no es un aspecto deficitario del discurso moral, del mismo modo que el discurso pragmático desempeña también

⁹ He planteado algunas de estas críticas recientemente en el trabajo “Crítica y crisis. Presente y futuro de la democracia a partir de C. Lafont y N. Fraser”, en Dante Ramaglia (ed.), *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos sobre la crisis civilizatoria actual*, Teseo: 2024.

¹⁰ Jaeggi, R. *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014.

un rol central para la racionalidad práctica en general. Con lo cual, no hay ningún obstáculo para completar o desarrollar la parte B de la ética del discurso en una crítica de la alienación y las ideologías en las formas de vidas de las sociedades capitalistas avanzadas.

En relación con la crítica del capitalismo, quiero plantear lo siguiente. En primer lugar, por momentos Rodrigues habla de capitalismo *per se*, por momentos de *capitalismo neoliberal*. No es una cuestión menor, ¿vale la misma “tendencia a la crisis” o contradicción en cualquier forma de capitalismo? En el caso de Fraser es así, y la única salida para la humanidad es acabar con el capitalismo. Entre tanto, mientras esperamos la *parusía* tenemos que conformarnos con ciertos arreglos institucionales de transición, con un populismo de izquierda, etc. Con todo, la ética del discurso no niega ni deshecha la posibilidad de una crítica funcionalista. Como tampoco niega la posibilidad de la crítica a la alienación o la crítica de las ideologías. Por el contrario, la crítica de las ideologías como un modelo de ciencia social *crítica*, esto es, guiada por un interés emancipatorio es una de las principales preocupaciones de Apel en los años 60 y 70 del siglo pasado. El énfasis de Rodrigues en la crítica funcionalista al capitalismo – dejo de lado aquí una posible discusión hermenéutica sobre este punto en Marx – presupone una separación demasiado estricta entre las dimensiones normativa y funcionalista. Pero, además, si no entiendo mal, son comprendidas por Rodrigues como dimensiones autónomas o incluso contradictorias.

En conclusión, las objeciones planteadas por el profesor Rodrigues, siguiendo a Fraser y Jaeggi, respecto de las limitaciones de la ética del discurso, parten de un problema hermenéutico: creo que, en el caso de Fraser, no hay una explicitación de su punto de partida metodológico-crítico, y asume que un planteamiento como el de la ética del discurso se aleja de la tradición hegeliana de izquierda por la que *opta* como punto de partida¹¹. En el caso de Jaeggi, no me parece adecuada su interpretación de Habermas al lado de Rawls y su crítica la abstención ética. Además, esas lecturas de Fraser y Jaeggi están orientadas siempre a la versión habermasiana, y no al programa apeliano que fundamenta en su parte B una ética de la corresponsabilidad en la historia y las instituciones. Por tal motivo es que, a mi modo de ver, la ética en su versión apeliana no ha sido examinada con cierta profundidad por parte de los autores que

¹¹ Al respecto, ver el trabajo citado en nota 8.

asumen el programa de la *teoría crítica*. Apel ha sido para la tradición de la llamada escuela de Frankfurt un autor bastante marginal, tal vez con la excepción de Rainer Forst, quien también es considerado como parte de un ala diferente a la línea que va de Horkheimer a Honneth. (Volveré sobre este punto más adelante). No obstante, como he intentado defender en mi conferencia, el programa ético-discursivo ofrece herramientas para llevar a cabo algunos objetivos de la *teoría crítica*, como la crítica de la alienación y de las crisis funcionales; lo cual no quiere decir que la ética del discurso *por sí sola* pueda desempeñar esta tarea: el punto central de la teoría crítica, a mi entender, es la colaboración o el trabajo interdisciplinario entre filosofía y ciencia en la dirección de mantener dialécticamente la relación entre la idealidad y la materialidad, o entre la validez y la facticidad, lo normativo y lo empírico. Así como, desde una lectura precipitada – como he tratado de mostrar – se acusa a la ética del discurso de “moralizar” la política y la crítica social, también podría decirse que algunas posiciones pretenden des-normativizar (o desmoralizar) la crítica social, reduciéndola a una serie de operaciones “inmanentes” a las formas de vida. No estoy en condiciones de afirmar si la propuesta de Jaeggi por ejemplo arriba finalmente a esta posición, pero sí está claro en otros autores como Amy Allen, por ejemplo. El atractivo que ejerce todavía en la mayor parte de la teoría crítica contemporánea la genealogía en la línea Nietzsche-Foucault (a la cual se suma a veces también a Adorno), es una señal de esta otra cara de la cuestión. Otro tanto se puede decir de quienes buscan sus esperanzas en el pragmatismo, de Dewey por ejemplo, y en un Hegel despojado de metafísica.

4.

Las reservas respecto de un programa trascendental fuerte, como he intentado defender aquí, también son planteadas por el comentario del profesor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. En términos generales sus objeciones se basan en una defensa del modelo reconstructivo en la línea de Habermas y Honneth.

La primera pregunta que plantea el profesor Cattoni es si la ética del discurso – en la versión que defiende – no corre el riesgo de adoptar un rol de censor de la realidad política, y en última instancia pregunta por cómo se imponen los criterios normativos. Creo que en esta pregunta hay presupuesta una distinción dicotómica entre justificación

normativa e institucionalización, pero la parte B no se limita a la fundamentación abstracta de principios abstractos, sino que pretende integrar esa fundamentación con una teoría de la aplicabilidad (a través de instituciones) en un contexto de corresponsabilidad histórica y social. Son los propios actores, en tanto interlocutores discursivos, quienes reclaman esa institucionalización en tanto demanda de *legitimidad*. La ética discursiva (por tanto, ningún “Rey filósofo”) no impone principios externos a una realidad política, sino que la realidad política demanda por medio de sus actores de instituciones legítimas. La ética discursiva está encarnada en las propias exigencias mutuas de justificación, de búsqueda de respuestas, de solución de controversias, etc. Entonces no se trata de que la ética deba “domesticar” la política, sino de que la ética explicita las transformaciones institucionales necesarias para que adquieran su carácter de procedimientos o reglas legítimas o, dicho de otra manera, debe explicitar las condiciones materiales e institucionales que requiere la deliberación o discurso práctico. Eso es lo que he intentado subrayar con la propuesta de una teoría de las *condiciones marco*. Esta gramática moral no es una gramática contingente, asimilable a una forma de vida determinada. Creo entender las reservas del profesor Cattoni respecto de este punto, siguiendo a Habermas; sin embargo, no comprendo las dos conclusiones a las que arriba. En primer lugar, creo que el temor a la fundamentación moral del derecho está basado en que subrepticamente no se ve otra forma posible de fundamentación que la del derecho natural (por eso Cattoni desliza en su comentario “reducir, de modo iusnaturalista”). No se trata de separar el derecho real del “ideal”, sino de explicitar las condiciones de legitimidad de conformación de normas jurídicamente válidas en un Estado de derecho. Por lo tanto, el programa apeliano, a mi modo de ver, no niega la especificidad (el carácter de discurso diferenciado) del derecho como sistema normativo, sino que afirma que su legitimidad depende de su articulación con el principio del discurso. Esta nueva forma de fundamentación moral del derecho no tiene nada que ver con el iusnaturalismo. La institucionalización del discurso práctico no es una imposición externa sobre el derecho, sino el criterio normativo de su coherencia interna con el principio democrático. Es cierto que en el discurso jurídico anidan otro tipo de razones, por ejemplo *pragmáticas*, pero en última instancia, el principio de legitimidad basado en la institucionalización del discurso recorre transversalmente toda fundamentación como *resolución* jurídica. A mi modo de ver, no veo por

qué la insistencia en una *deontología* pura: como he intentado mostrar en mi trabajo, la amplitud de la racionalidad práctica que se reclama implica ir más allá de esa dicotomía entre deontología y teleología.

Para finalizar, no me parecen inválidas o improductivas *per se* las propuestas de *crítica inmanente* ancladas en el mundo de la vida, en la realidad histórica contingente, como defiende el profesor Cattoni. Sin duda, esa es justamente el tipo de metodología de teoría crítica que hoy goza de mayor aceptación. Aunque este tipo de procedimiento, al contrario de lo que se pretende defender, queda siempre a tiro del relativismo cultural. Así por ejemplo Honneth debe partir del principio de la *libertad* tal como se ha desplegado en la sociedad moderna europea, esto es, el principio crítico-normativo tiene una base contingente. Al menos en Hegel, había una metafísica detrás, metafísica que la actual izquierda hegeliana busca deflacionar. Si ubicamos, en cambio, el punto de partida de la teoría crítica no en una tradición particular (sea la tradición socialista alemana o constitucional-republicana norteamericana, etc.) en el *discurso* argumentativo, obtendremos un resultado diferente. Por lo tanto, quiero volver a llamar la atención sobre un problema epistemológico que ya indicara Apel en los años 1980 en relación con el carácter reconstructivo de la teoría de la acción comunicativa propuesta por Habermas. La pregunta que se plantea Apel es si se puede fundamentar normativamente la teoría crítica recurriendo a la eticidad del mundo de la vida. En la actualidad, al menos hasta donde tengo conocimiento, esta línea de teoría crítica parece estar continuada por Forst; sin embargo, la apelación a un derecho básico a la justificación está lejos de ser todavía – a mi juicio – una alternativa desde el punto de vista de su fundamentación. En ese sentido, los trabajos de Apel – hoy casi totalmente fuera de agenda – poseen una relevancia que no puede ser soslayada. Al respecto, parece que el propio Apel advertía ya esto hace cuarenta años:

Entre las más sublimes tendencias que han recaído en la *criptometafísica* se encuentra, en mi opinión, el intento (muy apreciado en la actualidad) de sustituir los argumentos de refutación filosófica por la mera sugerencia de que esto o aquello ha quedado obsoleto, ha sido superado por la historia, etc. – así ocurre con la fundamentación última, la filosofía trascendental e incluso la filosofía, en tanto que disciplina fundadora en general [...]. El peligro de caer en la *criptometafísica* es máximo cuando se intenta evitar la fundamentación última reflexivo-trascendental, siendo ella la que garantiza a la razón un punto de vista

no dependiente de la historia. Así se llega a la peculiar autopresunción de una filosofía que va a concebir su propio fin como necesario. Me parece que la filosofía crítico-reflexiva sobrevivirá a esto, a no ser que la “barbarie de la reflexión” (Vico) lleve efectivamente a una regresión de la cultura humana a condiciones primitivas.¹²

En el fondo de la discusión se encuentra el papel mismo de la filosofía. El profesor Cattoni explica muy bien el sentido que adquiere la filosofía, o mejor dicho, que *no* tiene en las sociedades modernas según Habermas: no es saber especializado, tampoco mediador de sentido. No tiene una competencia científica específica ni tampoco puede ofrecer consuelo u orientaciones de vida (como la religión o la psicoterapia). Sin embargo, no es esto lo que el propio Habermas *hace* cuando desarrolla su pragmática formal, por ejemplo, y muestra los presupuestos de la acción comunicativa repletos de consecuencias normativas. La negación de llamar “reconstructivo” a lo trascendental ya amerita otro tipo de explicación no filosófica. Tal vez esa explicación debería recurrir a la sociología o al psicoanálisis, porque debería explicar ese *cripto* de la cita de Apel más arriba. Entiendo esto como *resistencia* a la fundamentación última y, como es notable en los grandes filósofos contemporáneos como Heidegger y Wittgenstein, de decretar que la filosofía ha muerto: lo que queda es un modesto papel de autoaclaración, la habilidad de un relacionista público para jugar entre los diferentes juegos de lenguaje, participar en discusiones público-políticas, y no mucho más. Esto no quiere decir que sea la filosofía trascendental la que establezca de manera última y totalizante todos los criterios a partir de los cuales debería organizarse una sociedad, porque los discursos *están en manos de los propios afectados*, y estos sujetos – interlocutores, son sujetos anclados en formas de vida diversas, dinámicas y contingentes. Entonces la necesidad de una *hermenéutica crítica*, de una reconstrucción interna de los propios ideales bajo los cuales se constituyen esas formas de vida, no es contradictoria con una ética del discurso que explicita – justamente – las *condiciones marco* de toda crítica posible¹³.

¹² Apel, K.-O., *Apel versus Habermas*, Edición de N. Smilg, 2a. ed., Granada: Comares, 2017, pp. 50-51.

¹³ He tratado de mostrar esta diferencia y las problemáticas implícitas a partir de una reconstrucción de la *hermenéutica trascendental* de Apel, y en especial su debate con Peter Winch. Creo que este puede ser un buen punto de partida para discutir la articulación entre los procesos de autoaclaración hermenéutica de formas de vida diversas (discurso ético)

5.

El comentario del profesor Matos parte de un horizonte diferente al anterior, en lugar de situarse en el ala de la izquierda hegeliano-marxista, para reivindicar esa tradición que – con todas sus diferencias – traza una relativa continuidad a través de Horkheimer, Habermas, Honneth, Fraser (entre otros), rescata la tradición que parte de Kant y que hoy llega a Forst, en la cual sin duda también se podría encuadrar a Apel. Sin embargo, el profesor Matos identifica – para mí de manera precipitada – esta tradición o enfoque teórico con la llamada *teoría ideal*. En tal sentido, en lo que concierne a nuestro tema aquí, lo que se afirma es que la ética discursiva de Apel queda subsumida bajo esta categoría. Aquí nos encontramos con una asunción de narrativa que va de Honneth a Allen (quien por el contrario rechaza los aspectos más propiamente teórico-críticos para afincar finalmente en una especie de genealogía micrológica, en línea, como ella misma defiende, con Foucault y – una lectura muy particular – de Adorno)¹⁴.

Mi primera observación es de tipo general: me pregunto si esta construcción teórica de una diferenciación entre teoría ideal y teoría no ideal puede justificarse o extenderse más allá de los términos y el encuadre que le da Rawls¹⁵. También parece ser el caso que se ha convertido en

y las condiciones universales bajo las cuales es posible la pluralidad de las formas de vida (discurso moral).

¹⁴ Ver, Allen, A. *The End of Progress? Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 2016.

¹⁵ Hasta donde tengo conocimiento, Habermas ha mostrado reparos sobre esto en dos lugares. En la nota 2 del texto “Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research” (*Communication Theory* 16 (2006) 411–426) Habermas afirma: “This conception of a detranscendentalized reason, the normative content of which is incorporated into social practices, must not be confused with John Rawls’ opposition of ideal and nonideal theory”. Por otra parte, al comienzo de su reciente “Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere” (*Theory, Culture & Society* 2022, Vol. 39(4) 145 –171), Habermas incluso se refiere a la estrategia de la teoría ideal de Rawls como una “simplificación”: “In studies that deal with the role of the political public sphere in constitutional democracies, we generally make a distinction between empirical investigations and normative theories. John Rawls, for example, speaks in this connection of ‘ideal theory’. I think that this alternative is oversimplified”. Por supuesto que aún se podría afirmar si en el caso de Apel, que no trabaja bajo la idea de una destrascendentalización de la razón, como hemos visto, todavía se podría sostener esta concepción de una teoría ideal. Pero creo que, a pesar de

sentido común *asumir* la distinción misma, y por lo tanto dar por “superada” la concepción ideal y dar por válido que lo mejor, lo realista, y lo que la verdadera teoría crítica debe hacer es partir de un enfoque no ideal. Por lo tanto, cuando se interroga sobre el carácter de la teoría del discurso, como ideal o no ideal, mi primera reacción es rechazar la distinción misma, o al menos preguntar por sus fundamentos. Porque este es un problema de larga data, a la que ha contribuido negativamente el propio Habermas al hablar de “situación *ideal* de habla”, o también Apel de “comunidad *ideal* de comunicación”. ¿Pero qué es este *ideal*? El problema en la falta de claridad de este concepto ha llevado a muchos autores a posicionarse de manera reactiva, al modo de: “bueno, de lo que se trata en política es de la *realidad* política y no de ideales”. Pero además también es cierto que no sólo es un problema de comprensión de parte de los “adversarios” posfundacionalistas o incluso “neo-hegelianos”. También hay toda una interpretación “buenista” de la ética del discurso, de moralización de la política en la propia tradición discursiva, como por ejemplo Adela Cortina. Mi interpretación no va en esa dirección, y es lo que he intentado mostrar en mi conferencia.

En primer lugar, veamos un aspecto relativo a la historia de las ideas: lo que Matos llama – con Honneth – el problema hegeliano. Gran parte de la producción teórica de Habermas y Apel sobre todo en los años 1980 está dedicada a la dialéctica entre Kant y Hegel. Era muy importante para Apel reconocer y asumir las críticas de Hegel a Kant, y responder a ellas, *asumiéndolas*. Por eso, el énfasis de Apel en la *eticidad sustancial*, en el carácter transcendental del lenguaje y la comunidad de comunicación, que es *a priori* y al mismo tiempo es histórica y contingente. Por eso el énfasis en que la transformación de la filosofía transcendental de Kant debe realizarse *asumiendo* el giro lingüístico-hermenéutico-pragmático. La ética que se funda en *esa* filosofía transcendental no es “transcendente”, no parte de una visión idealizada de cómo deberían ser resueltos los problemas por seres racionales puros. De entrada, esto es, desde el comienzo, Apel habla del cuerpo y el lenguaje, por lo tanto, de la situación hermenéutica, como un *a priori*¹⁶. Las “idealizaciones”

las diferencias entre Habermas y Apel, en este aspecto hay coincidencia y los reparos de Habermas creo se justifican también desde la perspectiva de la ética del discurso apeliana.

¹⁶ Ver al respecto el importante estudio: Molina-Molina, L. *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática transcendental del lenguaje*, Granada: Comares, 2019.

en este sentido funcionan dentro de la interacción comunicativa, no es algo que los sujetos *deberían realizar*, sino algo que ya, de hecho, hacen. Lo que hace la ética discursiva es *explicitarlas*, mostrarlas y formularlas teóricamente: podemos discutir esas formulaciones, pero no podemos discutir los presupuestos mismos porque para discutirlos tenemos que presuponerlos. (En esto radica, dicho sea de paso, todo el debate sobre la fundamentación última de Apel con Habermas).

En segundo lugar, desde un punto de vista arquitectónico, la ética del discurso – en la versión de Apel – es tanto su parte A como su parte B. En mi caso, creo debería indagar mejor en los interesantes indicadores y referencias que el profesor Matos desarrolla en relación con lo que concierne a una “teoría no ideal”. Debo reconocer que esto es algo que se encuentra en boga, sobre todo en el ámbito del derecho o la filosofía jurídica, y en este punto debo reconocer mi limitación. Sin embargo, creo que la respuesta la efectúa el propio profesor Matos cuando reconoce, como he defendido en mi trabajo, que el programa de Apel no entiende a la política como una “ética aplicada”, porque no se trata de aplicación en el sentido del pasaje de lo general a lo particular. Justamente lo que la teoría ético-discursiva problematiza, a mi modo de ver, son las condiciones bajo las cuales es posible la participación política y los propios afectados resuelven las controversias. El problema de la aplicación es el problema de las condiciones marco para la institucionalización del discurso. ¿Por qué afirmo que sí ofrece esta teoría una herramienta para comprender la sociedad latinoamericana (y en general cualquier sociedad)? Porque esas condiciones marco funcionan como parámetros para medir los déficits de democratización, por ejemplo: quiénes son los afectados – que deberían participar de la discusión –, cuál es el umbral necesario entre la racionalidad estratégica del sistema y la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, qué tipos de organización familiar o comunal podrían generar procesos de formación de subjetividades democráticas, etc. Estas preguntas, como muchas otras, constituyen un puente entre la filosofía y las ciencias sociales empíricas, y en ese sentido se encuentran dentro del *espíritu* de la teoría crítica. Creo que podríamos preguntarnos, a partir de la reflexión del profesor Matos, si la teoría crítica tiene que cumplir la condición de estar basada necesariamente en la tradición “hegeliana de izquierda”. Esto no significa negar por supuesto las contribuciones de Hegel y Marx, cosa que tampoco hace Apel. Pero me parece que en este punto podríamos repensar nuevamente el legado de Kant para la

teoría crítica. Creo que la apelación del profesor Matos al comienzo de su comentario a Forst¹⁷ y otros autores podría echar luz sobre este aspecto. En conclusión, no coincido con la afirmación de que Apel abandone o se distancie de la diferenciación entre teoría tradicional y teoría crítica (Horkheimer), por el contrario, creo que lo que Apel intenta es dotar de una fundamentación más rigurosa y coherente, y efectiva, a la teoría crítica. Pero esto, sin duda, para muchos de los estimados colegas, seguirá siendo objeto de debate.

6.

Antes de concluir, unas últimas aclaraciones. Desde mi punto de vista, la ética discursiva es un programa de investigación. Esto supone una serie de núcleos fundamentales, pero también de proyecciones, de tareas que se deberían realizar. En gran medida los comentarios de mis colegas han manifestado un – comprensible – escepticismo acerca de la factibilidad de una teoría crítica basada en la ética del discurso o, como creo que debería denominarse, una *filosofía social discursiva*. Esta filosofía social discursiva, en analogía a la teoría de la democracia deliberativa, el constitucionalismo deliberativo, o la teoría discursiva del derecho, debería ocuparse de la constitución del lazo social, de las relaciones de dominación y alienación, y fundamentalmente del papel de las instituciones. La diferenciación funcional de las sociedades modernas es un *hecho* dinámico, que puede explicarse en términos genealógicos. Uno de los núcleos fundamentales de tal dinámica es el capitalismo. Mis interlocutores probablemente quisieran ver mayor radicalidad en la crítica, como una crítica de la sociedad *capitalista*. Y de algún modo ven en esta propuesta demasiado idealismo, el riesgo de decirle a la política y el derecho qué se debe hacer, falta de contacto con la realidad, etc. Pero, por otro lado, estamos repletos de diagnósticos y de denuncias, de genealogías raciales, coloniales y patriarcales. ¿En

¹⁷ Al respecto, considero no sólo un comentario interesante sino un verdadero programa de investigación *in nuce* el texto de homenaje escrito por Forst sobre Apel: “Letzte Gründe. Karl-Otto Apel zum Gedenken – persönliche und philosophische Bemerkungen”, M. Borelli, F. Caputo y R. Hesse (Comps.), *Karl-Otto Apel. Vita e Pensiero / Leben und Werk (T. II) (Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, 24. Hay traducción al portugués: “FUNDAMENTOS ÚLTIMOS. Em memória de Karl-Otto Apel – considerações pessoais e filosóficas”, *Revista Ética y Discurso*, vol. 7, 2022.

qué medida la crítica social puede dar un paso más, un paso hacia adelante? Mientras tanto el capitalismo y las sociedades avanzan casi automáticamente hacia mundos que ni siquiera podemos imaginar. En ese sentido, es crucial para mí que la filosofía social discursiva se ocupe no sólo de lo fallido sino de lo que está por construirse, de qué sociedad, qué arreglos institucionales debemos fundar en el nuevo mundo que está llegando si es que queremos cumplir con las condiciones morales básicas de la igualdad y la corresponsabilidad. La ética del discurso puede ser una herramienta útil en la medida que articula esa dimensión moral *transhistórica* con las coerciones funcionales sistémicas (históricas) y la exigibilidad (*Zumutbarkeit*) para los sujetos de aplicar el principio del discurso (coyuntura). Esto, sin embargo, presenta una dificultad: Apel trabaja con un doble sistema de responsabilidad. La corresponsabilidad solidaria en cuanto interlocutor discursivo y la responsabilidad social, podríamos decir “empírica” ante los diferentes sistemas institucionales o “sistemas de autoafirmación” (*Selbstbehauptungssystem*). La exigibilidad es una especie de bisagra entre estos dos sistemas de responsabilidad: por un lado, nos es exigible comportarnos moralmente y por lo tanto ingresar en discursos; por otro, hay situaciones en las que no contamos con las garantías de que nuestros interlocutores quieren *genuinamente* discutir; o, en otros términos, “no están dadas las condiciones” para el discurso. Pero si la comunidad ideal de comunicación es una idea regulativa a la que por tanto “no puede corresponderle” nada empírico, queda indeterminado cuál es el criterio mediante el cual es legítimo suspender el principio del discurso para actuar de modo estratégico (pues hacer lo contrario sería “irresponsable” en el segundo sentido, ante un sistema de autoafirmación). Esto nos lleva a pensar que la ética del discurso es una ética que funciona *siempre* bajo condiciones no ideales. Por lo tanto, el apartamiento o la suspensión del principio del discurso por razones de responsabilidad debería ser, el apartamiento mismo, *consensuado* en un discurso. Esto permitiría obtener un criterio, entonces, para la distinción entre instituciones legítimas e ilegítimas, esto es, entre las instituciones como dinámicas “cuasi-naturales” de las sociedades – en un sentido pragmático o funcionalista – y las instituciones como actos de decisión racional discursiva. El filósofo argentino, Ricardo Maliandi, llamó a este modelo de aplicabilidad de la ética discursiva apeliana paradigma

de *restricción compensada*¹⁸. La restricción del principio moral debe ser *compensada* por las transformaciones necesarias para que esa restricción desaparezca en un futuro. Las instituciones legítimas son aquellas que deben desempeñar ese papel. En este sentido, por lo tanto, la reflexión sobre las condiciones marco nos lleva a una teoría de las instituciones legítimas, desde los micro ámbitos sociales hasta – como le llama Apel – la macro esfera planetaria. Apel se ocupó fundamentalmente de esa macroesfera, también en línea – más allá de sus diferencias – con el cosmopolitismo de Habermas. En relación con esto último, hay que decir lo siguiente: pareciera que el mundo está girando en la dirección contraria, en una especie de repliegue nacional y cultural, y aunque se trata de un tema coyuntural, es tarea de esta teoría pensar estas nuevas condiciones globales. Por otro lado, la ética discursiva, debido al contexto predominantemente “globalista”¹⁹ no se ha ocupado hasta ahora de la dimensión *microsocial*, ámbito que me interesa particularmente porque hace a la conformación de una subjetividad discursiva. Por último, la transformación digital que venimos atravesando ha impactado fuertemente en el modelo de esfera pública racional. Apel utilizaba la expresión de “miles de coloquios y conferencias” para referirse no sólo a la esfera pública mundial, sino también a la prensa como un espacio – parcial e imperfecto, pero aproximado – de discurso práctico. Hoy en día sabemos que la algoritmización y el colonialismo de datos ha fragmentado esta esfera pública común en burbujas de sentido como *mónadas* sin ventanas, lo cual implica que, al no tener una agenda común y criterios mínimos comunes de abordaje de los debates públicos, se afecten severamente las condiciones de posibilidad del discurso. Estos tres aspectos, relativos al nuevo orden geopolítico, a las nuevas subjetividades y la nueva esfera pública enmarcan el horizonte que puede seguir este programa de una filosofía social discursiva.

Para terminar, quiero agradecer nuevamente a los colegas que han participado de esta Cátedra Libre. He tenido el honor inmerecido de ser el primer expositor en este formato ideado por el profesor David Gomes y llevado a cabo por la Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos. Espero que estas reflexiones sean sólo un comienzo de futuras indagaciones compartidas.

¹⁸ Maliandi, Ricardo. *Ética convergente*. Tomo III, Buenos Aires: Las cuarenta, 2013, p. 403 ss.

¹⁹ Apel, Karl-Otto. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

PARTE II

TEXTOS SUPLEMENTARIOS

FILOSOFÍA MORAL Y FILOSOFÍA SOCIAL: HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS INSTITUCIONES¹

Gonzalo Scivoletto²

Planteo del problema

La ética o filosofía moral tiene como propósito ofrecer algún tipo de orientación de la praxis, sea individual o colectiva. En este sentido, en tanto filosofía *práctica* no se agota en el mero conocimiento de su objeto, sino que apunta a más allá de sí misma, esto es, a producir una transformación en el estado de cosas. Por supuesto que el carácter y el alcance de dicha orientación dependerá de la teoría filosófico-moral misma, pero lo cierto es que nadie se embarca en cuestiones éticas si no busca contribuir, aunque sea de manera indirecta y modesta, a la orientación moral del mundo. En palabras de Maliandi: «La ética en general tiene sentido como *aplicación de la razón a la vida*... Una ética sin poder de manifestarse en la praxis es un mero *divertimento* intelectual...» (Maliandi, 2013, p. 355). La ética del discurso se caracteriza por ser una ética que pone en manos de los propios afectados la determinación acerca de qué debe considerarse *correcto* en una situación. Pero además, el caso de la ética del discurso es especial puesto que puede afirmarse, como sugiere Kuhlmann (2015a; 2015b), que no se trata de una ética más entre otras tantas teorías éticas: la ética del discurso podría ser representada como una «ética de éticas». Esta representación se justificaría en que cualquier teoría ética que pretenda discutir con otra teoría acerca de un asunto controversial de la filosofía moral debe hacerlo en el marco de un discurso argumentativo, con contenido moralmente relevante, tal como precisamente ha sido descubierto por la ética discursiva. En otras palabras, toda discusión acerca de lo bueno o lo útil, o

¹ Publicado por primera vez como: "Filosofía moral y filosofía social. Hacia una teoría crítica de las instituciones en el marco de la ética discursiva", en David Gomes y Gonzalo Scivoletto (orgs.), *América Latina y Teoría Social: Ensayos Plurales*, Belo Horizonte: Dialética, 2023, pp. 283-301.

² Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (provincia de Mendoza, Argentina).

de derechos morales básicos, o sobre el valor de los sentimientos morales, etc., no puede apelar sino a la argumentación, y precisamente lo que ha descubierto la ética del discurso, por medio de la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la argumentación, es una serie de reglas morales válidas con necesidad y universalidad. Sin embargo, la contracara de esta «virtud» de la ética del discurso es que la norma básica fundamental – a saber, que *en caso de conflicto de pretensiones de validez normativa se ha de realizar un discurso práctico con todos los afectados* – es de tal grado de formalización que la vuelve «insatisfactoria» a la hora de intentar responder a los problemas morales sustantivos³. Pero, nuevamente, a este marco formal de la ética del discurso tampoco hay que restarle mérito, pues puede contarse ahora también con un criterio de admisibilidad de razones morales esgrimidas por sujetos, grupos o incluso teorías éticas rivales. Entre tales criterios puede mencionarse que, por ejemplo: no pueden excluirse argumentos *a priori* (antes del discurso mismo), no pueden excluirse interesados o afectados, el discurso no puede tolerar posiciones de privilegio – en el acceso a la información, uso de la palabra, etc. Este marco formal procedimental tiene entonces una performatividad social y política también concreta o sustancial, porque delimita el campo de juego, las reglas y los jugadores, aunque no pueda él mismo, en tanto marco, ofrecer soluciones de contenido a los problemas discutidos. El filósofo ético-discursivo que quisiera participar de un debate sustantivo debería asumir un nuevo rol, como participante o afectado, puesto que en tanto filósofo del discurso su papel se asemeja más al de un *moderador* (Kuhlmann, 2015d, p. 218), que sólo puede dar a conocer cuáles son las reglas del debate, regular que esas reglas se cumplan de manera imparcial, y velar por la participación de todos los afectados en términos de paridad o simetría. Pero, en línea con esa performatividad social que tiene el discurso práctico, es posible afirmar que la filosofía moral ético-discursiva se extiende al campo de

³ El ejemplo del que parte Kuhlmann refiere a la experiencia del autor de participar como consultor especialista en un proyecto de tecnología genética. En este caso, se espera de un especialista en ética que contribuya desde su especialidad con un dictamen acerca del proyecto mismo que está en discusión. Pero ¿puede decir algo *en tanto ético discursivo* que vaya más allá del “discutid según las reglas del discurso práctico y veréis”? (Kuhlmann, 2015a, p. 29-30). Este es el argumento crítico básico contra las éticas procedimentalistas, que es un argumento no contra el procedimentalismo en sentido estricto sino contra su impotencia práctica.

una *filosofía social*⁴, la cual apuntaría a desarrollar una teoría crítica, esto es, con interés emancipatorio, de las instituciones sociales. A primera vista, esta dimensión crítico-social de la ética del discurso puede parecer insuficiente y, desde un punto de vista ideológico, ligada incluso a una concepción liberal de la sociedad por su carácter formal, procedimental y «ahistórico»⁵, autolimitada a las «reglas del juego» y desligada de lo bueno o de las formas concretas de vida.

Por otro lado, aquella relativa «insatisfacción» de la ética del discurso respecto de los problemas morales sustantivos puede llevar, a mi juicio, a forzar la filosofía moral discursiva para que responda a tales problemas a partir de una deducción de los presupuestos trascendentales de la argumentación, cuando en este ámbito son los propios afectados quienes deben resolver⁶. En palabras de Apel: «... el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro principio procedimental discursivo, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales» (Apel, 1991, p. 160) (Cursivas, G. S.). Es cierto que también es posible mediante un argumento trascendental reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del discurso práctico e inferir de allí otras normas fundamentales *a priori* (no situacionales). Apel se refiere a la *igualdad de derechos* de todos los participantes en el discurso y a la igual

⁴ En este punto estoy tratando de seguir la hipótesis de Honneth de que “la filosofía social depende hoy en general de justificar de manera convincente los juicios éticos que se emitan sobre las condiciones previas de la vida humana” (Honneth, 2009a, p. 112-113). Sin embargo, entre las alternativas posibles para desarrollar esta tarea, Honneth entiende que la ética del discurso conduce a una disolución de la filosofía social en cuanto tal, porque serían los interesados mismos – los afectados – en una sociedad concreta quienes deberían decidir por sí mismos lo que debería considerarse como «patológico» en su forma de vida social. Creo que esto no es del todo así, en la medida que la filosofía *social* discursiva también puede ofrecer criterios de legitimidad de las instituciones, sin tener que recurrir a una antropología por “por poco pronunciada y formal” que sea, tal como sugiere Honneth.

⁵ Respecto del carácter «meramente» regulativo de los conflictos sociales producto de la multiplicidad de concepciones de lo bueno, en el marco de una teoría de la justicia que se «abstiene» aunque de manera «fundamentada» (Habermas), ver recientemente la crítica de Rahel Jaeggi (2018). Si bien la autora critica sobre todo la versión habermasiana de la ética del discurso, puede hacerse extensiva a Apel. Para esta posición ligada al terreno de lo político, ver: Apel, 1997. He bosquejado un análisis del problema de la historicidad con la ética en el marco de la filosofía trascendental de Apel en Scivoletto, 2017. Para una interpretación sistemática, en el marco del debate entre Apel y Habermas, ver Rápica, 2019.

⁶ Un ejemplo de este intento es el de encontrar una *solución moral* al problema general del aborto (Michellini, 2015c; Romero, 2016) a partir del «rendimiento del principio moral». Es decir, sin realizar un discurso práctico donde las mujeres – quienes son las afectadas – puedan expresar sus intereses.

corresponsabilidad por el planteamiento de problemas y de soluciones de tales participantes. Ambas normas funcionan, a su vez, como criterio normativo para la institucionalización de los discursos prácticos – la norma básica fundamental (*Grundnorm*). Pero, a mi juicio, si bien el afán de hacer de la ética del discurso una teoría social y políticamente relevante es totalmente legítimo, no es necesario «saturar» el discurso primordial con normas trascendentales derivadas para responder a esa demanda⁷. La tesis que propongo es que esa tarea puede ser desempeñada por una filosofía social basada en la ética del discurso, la cual debería concentrarse en las *condiciones marco* para la institucionalización de los discursos prácticos – en los que sí se discute el contenido material de las normas – (dimensión normativa), y en las instituciones «realmente» existentes (dimensión empírica), las que pueden limitar, condicionar o vehiculizar los discursos prácticos.

A continuación, expondré en términos generales el principio de complementación de la ética del discurso, así como la particularidad que representa el problema de la aplicación en este marco. Dado que, según entiendo, la ética del discurso se posiciona como un «punto medio» entre la subsunción de la racionalidad práctica en las instituciones vigentes⁸ y la utopía de un *punto cero* de la historia moralmente puro, es necesario – para comprender ese carácter doble de la ética ligada o mediada por las instituciones y, al mismo tiempo, crítica de las instituciones – analizar, precisamente, qué se entiende por *institución* y cuáles podrían ser eventualmente los límites de la institucionalización del discurso práctico, tarea que, como se dijo, correspondería a una filosofía social discursiva. En este análisis, en el caso de Apel, hay que remontarse a su comprensión crítica de la filosofía de las instituciones de Gehlen y también a la teoría de sistemas de Luhmann. Finalmente, propondré, a modo de hipótesis exploratoria, tres condiciones marco referidas a: (a) la dimensión hermenéutica del discurso, (b) la inclusión en el discurso y (c) la paridad discursiva.

Teoría y praxis: el problema de la aplicación

En la actualidad hay una importante discusión en torno al carácter de los fundamentos o criterios para una filosofía social o teoría crítica

⁷ Debo esta observación a José Luis López de Lizaga.

⁸ Por ejemplo, al estilo de Gehlen o Luhmann, que se caracterizan por el realismo institucionalista o antinormativismo (Paolicchi, 2019).

de la sociedad, y también hay cierto acuerdo en que tales criterios deben ser inmanentes a las sociedades e instituciones históricas mismas⁹. En esta visión, una perspectiva como la de la ética del discurso es ubicada del lado del «trascendentalismo» opuesto al institucionalismo, en la medida que la crítica a las instituciones se haría depender de un criterio o parámetro «ideal», y no sería inherente a las formaciones sociales mismas. Así, por ejemplo, Honneth sostiene que «el término “Discurso” en la teoría discursiva se entiende como un hecho trascendental (*transcendental occurrence*) o como una meta-institución, pero nunca como una institución particular dentro de las múltiples instancias de su manifestación social (*social appearance*)» (Honneth, 2009b, p. 176). Creo que esta afirmación es *parcialmente* correcta. En un aspecto es acertada porque el discurso efectivamente tiene un carácter meta-institucional, pero no es correcto sostener que no tiene una expresión institucional o que es *puramente* ideal. En el caso de Apel, al menos, el discurso sí tiene una forma institucionalizada, aunque tal institucionalización sea (aún) deficitaria, como por ejemplo los «miles de coloquios y conferencias» que de algún modo anticipa o configura la esfera pública racionante, que actúa como sistema de contrapeso y crítica de los sistemas funcionales (coercitivos). Sin embargo, no puedo extenderme aquí en las bases de los modelos de crítica inmanente en la línea de Honneth, Amy Allen, Romero Cuevas, y en las correspondientes críticas que han dirigido contra el supuesto idealismo de la ética discursiva. En su lugar, me propongo explorar cómo puede ser interpretada la tarea de una filosofía social desde la perspectiva de la ética del discurso – en la versión de Apel – como entrelazamiento entre teoría y praxis. Como punto de partida, puede verse a continuación la interpretación que el propio Apel tiene de la tarea social y política de la ética del discurso:

⁹ Un ejemplo paradigmático y radical en este sentido lo representa M. Foucault. También en la teoría crítica y en especial desde Honneth podemos encontrar este giro «historicista». A modo de ejemplo, en *El derecho de la libertad* comienza con este planteo: «Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual, es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, *fijada en puros principios normativos*. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, *pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de las prácticas y las instituciones dadas*, para sólo “aplicarlos” secundariamente a la realidad dada» (Honneth, 2011, p. 13) (cursiva, G. S.). Los intentos, por ejemplo, de establecer un diálogo entre Foucault y Adorno, y en hacer de ello un modelo de la crítica social son más que elocuentes en esta dirección (Allen, 2015). Para esta discusión, ver: Laitinen y Särkelä, 2018.

Pues la ética de la responsabilidad referida a la historia y a las instituciones que está en proyecto, parte de que toda acción moral de las personas está ya siempre mediada institucionalmente – debido a la pertenencia de esas personas a una comunidad real de comunicación condicionada históricamente. Hay que tener en cuenta esta circunstancia, pero, junto con esta consideración del a priori de la facticidad, la exigencia (orientada hacia la anticipación contrafáctica de las relaciones ideales) de la realización indicada de la moral ideal del discurso en el sentido de (U) implica una permanente obligación del futuro respecto a la *transformación de las condiciones institucionales de la acción incompatibles con dicha realización*. (En este sentido aún es válida la tesis 11 sobre Feuerbach de Karl Marx...) (Apel, 2004, p. 209). (Cursiva, G. S.)

El principio de complementación de la parte B de fundamentación referida a la historia y las instituciones apunta a responder a la demanda por la aplicación de la moral en una situación donde no están dadas las condiciones ideales para la realización de un discurso práctico – esto es, para muchas de las situaciones de la vida moral cotidiana, en las que ya nos encontramos con respuestas institucionales preestablecidas. Esta situación restrictiva analizada por Apel tiene que ver con la falta de garantías de un sujeto de que su interlocutor desea / *puede* entrar seriamente/genuinamente en un discurso práctico, con lo cual se puede poner en riesgo la responsabilidad del sujeto frente a su propio sistema de autoafirmación¹⁰. Con lo cual, el sujeto se ve sometido a un sistema doble de responsabilidad: es responsable de manera individual por la institución a la que pertenece y el rol que ha de desempeñar en ella (en el mercado de sociedades moderna con división social del trabajo); y es corresponsable por la implementación del discurso práctico, como único medio legítimo de resolver las controversias normativas. La filosofía social debería encargarse, en este sentido, de la reconstrucción normativa de las condiciones para la realización del discurso práctico *en* el marco de las instituciones existentes, lo que supone el análisis social empírico. Una forma de llevar a cabo esta tarea podría ser, por ejemplo, el análisis de la «flexibilidad» de las instituciones para pasar de la responsabilidad por rol o estatus a la responsabilidad como interlocutor (en términos de

¹⁰ Se trata del problema de la exigibilidad de la aplicación (*Zumutbarkeit der Anwendung*), esto es, de la realización efectiva de los discursos prácticos frente al cínico y a quien – presuntamente – pretende instrumentalizar el discurso práctico. Ver Apel, 1988, p. 123 ss.; 2001, p. 84 ss.; 2020.

Kant, del uso privado al uso público). De tal modo, la institucionalización del discurso práctico podría ser pensada no como una transformación total de las instituciones reales en discursos – lo que por otra parte sería utópico – sino en el diseño de canales de reflexividad: lo cual supone pensar las instituciones prácticas sociales como basadas en acuerdos y por lo tanto no «naturales».

Instituciones

Para avanzar entonces en el campo de una filosofía social discursiva, cuya tarea central es la de la crítica de las instituciones en tanto posibilitantes o limitantes de la institucionalización del discurso práctico, es necesario reconstruir la forma en que se ha concebido a las instituciones en la ética del discurso, y en qué dirección debería moverse este análisis incorporando nuevos elementos. Aquí me referiré sobre todo a la primera cuestión. Sobre lo segundo sólo diré brevemente que Apel no se ha ocupado de las instituciones primarias, referidas a la microesfera de la ética, como la familia y la pequeña comunidad¹¹; sino que se concentra sobre todo en la institucionalización del discurso práctico a escala global o «macroesfera

¹¹ En el caso de Apel, esta preocupación es casi inexistente en su obra; Habermas, en cambio, por su enfoque más ligado a las ciencias empíricas y a la teoría crítica de Frankfurt se ocupa en algunos momentos de estas cuestiones, sobre todo en su obra temprana. Como se sabe, esta fue una preocupación presente en la primera teórica crítica. En los términos de este trabajo podría plantearse el problema de la siguiente manera: desde el punto de vista de las condiciones externas para la institucionalización del discurso práctico, como es un sistema jurídico-político que garantice o “habilite” la discusión pública (una esfera pública racionante), se requiere, además, la conformación de una especie de *ethos* discursivo que “viene desde abajo”, es decir, desde el ámbito micro-social y la cultura política. Por lo tanto, se requiere que también, por ejemplo, en el ámbito de la familia y la socialización primaria se anticipe, al menos como ficción institucional, el discurso práctico. Dicho de otra manera, la institucionalización del discurso práctico también requiere de una transformación posconvencional de las instituciones primarias. De lo contrario, podría ocurrir que, como ha mostrado la crítica feminista, la institucionalización de una esfera pública encubra relaciones asimétricas constitutivas de dicha esfera. En este caso, la condición de la paridad participativa impacta de manera directa sobre las estructuras de las instituciones convencionales, como el matrimonio, la familia o la amistad, como veremos más adelante. En este sentido, creo que la ética del discurso puede ser considerada como relevante y eficaz no sólo para la nueva situación humana actual relativa a las consecuencias globales de la ciencia, la tecnología o el comercio que exceden el marco tradicional de la responsabilidad individual, sino también para los ámbitos tradicionales de la esfera de la pequeña comunidad, la familia o la amistad.

planetaria». Este énfasis en la dimensión global es indudablemente fundamental, conduce a la problemática de diseño institucional de una economía social de mercado, un derecho internacional público y una organización cosmopolita. Sin embargo, para la institucionalización del discurso práctico no sólo son importantes las condiciones marco «externas» (marco jurídico-político), sino también las «internas», referidas a las condiciones de posibilidad inmanentes al discurso y a la conformación de una subjetividad o personalidad discursiva que sólo puede desarrollarse en el ámbito de las instituciones primarias. A modo de ejemplo, la formación de una subjetividad en contextos ultraconservadores, aun cuando se cuente con instituciones sociales democráticas y liberales a nivel macro, dificulta un desarrollo adecuado de las condiciones necesarias para participar como interlocutor en un discurso práctico. Para realizar esta tarea es necesario revisar y ampliar el concepto heredado de «institución».

El antecedente fundamental en cuanto al concepto de institución refiere es el de la «filosofía de las instituciones» de Arnold Gehlen, de quien Apel se ocupa tempranamente (Apel, 1962), incluso antes de desarrollar la ética discursiva – entonces «ética de la comunicación». En segundo lugar, y aunque el desarrollo sea menor por parte de Apel, la obra de Niklas Luhmann, mediada por la discusión con Habermas en los años 70. Si bien en ambos casos Apel – junto con Habermas – elabora un planteo muy crítico, conceptos como los de *institución* y de *sistema* forman parte del *background* de la ética del discurso y la teoría de la acción comunicativa. Apel sintetiza su posicionamiento respecto de Gehlen de la siguiente manera:

Por un lado, las instituciones sociales son indispensables núcleos de estabilización de hábitos morales, es decir, vehículos de la tradición de «moralidad sustancial» en el sentido de Hegel, y, por último, si bien no menos importante, medios necesarios de descarga de los seres humanos de decisiones directas de razón y hasta ahora casi sustitutos por la carencia de instintos. Por otro lado, sin embargo... las instituciones pueden ser serios impedimentos (obstáculos) para una moralidad de la razón posconvencional y universalmente válida (Apel, 2001, p. 96).

Ambas afirmaciones comparten el núcleo de la interpretación de Apel de la filosofía de las instituciones de Gehlen, por así decir, su ambivalencia: mientras que, por un lado, son útiles porque liberan de la carga de la acción a los sujetos – en la medida que automatizan comportamientos, reglas, etc. –,

por otro lado, pueden ser un impedimento para la racionalidad discursiva, puesto que las instituciones tienen su propia racionalidad sistémica. Debido a la carencia o debilidad de los instintos, el hombre desarrolla una «segunda naturaleza» cultural o institucional. La enajenación humana en las instituciones es, para Gehlen y para Apel, un momento necesario e inevitable. Si bien la razón práctica debe encargarse de criticar esa enajenación cuando la autonomización de las instituciones se convierte en «prisión» más que en condición de posibilidad de la autorrealización de la libertad, su intento de superación absoluta conduciría a un idealismo utópico como, según Apel, se da en Marx (Apel, 2001, p. 97). Sería «utópico» y bastante problemático que *todo* curso de acción debiera definirse a través del discurso práctico; las instituciones nos evitan esa fatigosa tarea, y las negociaciones, las tradiciones o el «sentido común» desempeñan un papel muy importante en la vida individual y social. Sin embargo, una mera adecuación a las normas tradicionales vigentes redundaría en conservadurismo y conlleva el peligro de sostener estructuras de dominación.

Otra referencia para este problema es Luhmann. La teoría de sistemas ha sido incorporada a través de la discusión con Habermas (Apel, 1995), aunque por supuesto, críticamente. Pero lo que sí mantienen de la teoría de sistemas son los siguientes rasgos: que la autonomía de sistemas que se van diferenciando *constituye* la evolución cultural humana (Apel, 1995, p. 28); que cada uno de esos sistemas se regula a través de diversos medios (poder, dinero, verdad, etc.); que la alienación es entendida como sistema; y que tal alienación, o al menos una dimensión de ella, es insuperable (Apel, 1995, p. 30). Si se mira con detenimiento estas características, Apel es mucho más realista de lo que parece. En efecto, la mediación institucional, la alienación del sujeto en las instituciones es inevitable. Lo único que puede «hacerle frente» a esta realidad incommovible es otra realidad institucional, o incluso meta-institucional: la esfera pública racional (Apel, 2007, p. 152). Pero a diferencia de Luhmann, siempre en la interpretación de Apel, no se considera a los sistemas como diferenciados y autónomos sin más, sino que Apel y Habermas los conciben como «contrapuestos»: «La comunicación no solamente tiene un carácter interno al sistema. Precisamente a través de su relación externa tenemos la posibilidad de formar un público racional (término de Kant) capaz de poder controlar las instituciones y los sistemas» (Apel, 1995, p. 32).

Ahora, esta teoría social basada en sistemas contrapuestos – una especie de *checks and balances* –, posee la dificultad de que sólo se cuestiona al

sistema por sus efectos, puesto que su existencia es concebida como un proceso cuasi-natural de la evolución cultural. En el caso de Apel, esto se ve claramente en su concepción de la economía de mercado como una realidad de la evolución cultural a la que, como mucho, se la puede reformar o limitar mediante la esfera pública (Salerno, 2015). Habermas expresa esta misma dificultad a través de la dicotomía sistema/mundo de la vida, que es precisamente lo que debería ser revisado y, tal vez, fluidificado. Como adelanté, esta línea por el momento es únicamente enunciada y no desarrollada. Me baso especialmente en un trabajo de Jaeggi (2009), quien continúa, a su vez, las sugerencias de Honneth, y plantea la necesidad de revisar el concepto de institución para la filosofía social en la línea de una crítica de las «patologías institucionales». En líneas muy generales sólo podría bosquejar lo siguiente: el establecimiento de instituciones democráticas – como forma *gradual* de institucionalización del discurso práctico – supone la conformación de sujetos democráticos, no autoritarios ni dogmáticos, y la conformación de esa «subjetividad discursiva» se da principalmente en el marco de las «micro» instituciones o sistemas de autoafirmación primarios: la familia, la pequeña comunidad, la escuela, etc. En este sentido, la «fría» ética formal y procedimental puede dar lugar a una filosofía social crítica de las formas de vida.

Condiciones marco de institucionalización del discurso práctico

El concepto de condiciones marco para la institucionalización de los discursos prácticos refiere a las condiciones que debería cumplir un discurso en cuanto tal para que satisfaga las normas que se derivan del principio del discurso: igualdad de derechos e igual corresponsabilidad. En segundo lugar, tales condiciones conforman un marco abstracto y no pueden, por lo tanto, más que restringirse a una dimensión general y revisable en cuanto a su implementación práctica. De tal modo, no se trata de un diseño institucional en sentido estricto, sino de las condiciones normativas fundamentales para una crítica reflexiva sobre tal diseño. A continuación, quisiera referirme – de manera muy provisional e hipotética – a tres condiciones marco fundamentales referidas al (a) lenguaje, (b) la inclusión, (c) las posiciones o roles.

a. Dimensión hermenéutica del lenguaje (medio lingüístico)

Para que un discurso práctico pueda efectivamente ser llevado a cabo se requiere un lenguaje común o significados compartidos comunes que

permitan que los intereses, demandas u objeciones sean comprensibles *para sí mismos* y para todos los interlocutores que participan de dicho discurso. En la pragmática trascendental de Apel, el lenguaje tiene una doble dimensión: institucional y meta-institucional. Se trata de una institución en la medida que el lenguaje puede ser concebido como un conjunto de reglas y significados que precede a los individuos y en cierto sentido los configuran, y además constituye una determinada imagen del mundo. De tal modo que el lenguaje es también un tipo de coerción sistémica (*Sachzwang*), pues a través de él se fija la comprensión y autocomprensión. A medida que las diferencias lingüísticas se complejizan, esto es, en contextos semánticamente densos, las posibilidades de realización de un discurso exitoso disminuyen. La tarea hermenéutica de revisión de nuestro propio medio simbólico forma parte del discurso, esto es, del carácter meta-institucional del lenguaje¹².

Un interesante ejemplo de lo que podría representar una «patología institucional» en esta dimensión es bosquejado por Habermas al indagar las «patologías de la comunicación» en el ámbito familiar, y su papel en la conformación de la personalidad (Habermas, 2011).

b. Inclusión

Otra de las condiciones marco para la implementación del discurso práctico consiste en la determinación de quiénes son los afectados, esto es, de quiénes tienen que participar del discurso. Este problema, pensado en general y no en el caso de un discurso particular o concreto, puede ser dividido en dos grandes cuestiones (Crelrier, 2004). En primer lugar, determinar quiénes son los seres lingüísticamente competentes o capaces de argumentar, en otras palabras, quienes son sujetos morales. En segundo lugar, determinar, de los seres capaces de argumentar o sujetos morales quiénes son los afectados. En cuanto al primer punto, no sólo los animales no humanos no pueden argumentar – al menos hasta donde se sabe. También el ser humano en diferentes facetas o momentos de su evolución no puede ser un interlocutor que participe en un discurso. Esto puede deberse a que aún no ha desarrollado capacidades lingüísticas – pero presumiblemente lo hará –, como sucede con los no nacidos y los niños pequeños, o con quienes han perdido – sea temporal o definitivamente

¹² Me he ocupado con más detenimiento de este punto en Scivoletto, 2021.

– tales capacidades. En cualesquiera de estos casos, tales seres pueden ser considerados como objetos de un comportamiento o cuidado moral, pero no como *sujetos* en sentido estricto.

El segundo aspecto corresponde entonces a determinar, dentro de los seres que sí pueden argumentar, esto es, los sujetos morales, quiénes son los afectados. En este caso, nos encontramos con dificultades sobre todo empíricas. Por ejemplo, en relación con la imposibilidad de que efectivamente participen todos los afectados por razones de imposibilidad práctica, tales como el *número* y la *disponibilidad* material de ejercer el derecho a exigir y ofrecer razones. Mientras que la primera cuestión remite a un problema, a mi juicio, *teórico*, la segunda cuestión puede dar paso a una teoría crítica de las instituciones en la medida que se puede cuestionar si efectivamente existen mecanismo de inclusión de afectados o de representación de sus intereses.

c. Paridad participativa

Otra de las condiciones para la institucionalización del discurso tiene que ver con la exigencia de «suspender» las posiciones de privilegio y roles asimétricos extradiscursivos para poder participar del discurso. El discurso práctico debe, por principio, anular diferencias de roles y estatus en la medida que eso implique alguna posición de privilegio respecto de la posibilidad de participar: ofrecer razones y exigir las, proponer revisiones de información, aportar datos, plantear objeciones, etc. Por ejemplo, la teoría crítica feminista cuestiona la organización social *patriarcal* por considerar que se trata de un orden que privilegia a los varones con una vida pública y de trabajo remunerados y reconocidos, mientras que relega a las mujeres a funciones reproductivas y de cuidado, bajo el dominio del varón. Esta forma «naturalizada» de división de roles repercute en los espacios de discusión pública en la medida que la participación de las mujeres, cuando existe, se encuentra minimizada, subestimada o invisibilizada por medio de prejuicios conformados desde las raíces mismas de la socialización primaria, como la familia y los vínculos primarios. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en la crítica de Nancy Fraser a Habermas en “Repensar la esfera pública”, específicamente en el primero de los cuatro supuestos de la concepción del ideal de la esfera pública burguesa, según el cual es posible poner entre paréntesis las desigualdades sociales en la deliberación. «El peso de

las circunstancias sugiere que para tener un ámbito público en el cual los interlocutores puedan deliberar como iguales no basta simplemente con poner entre paréntesis las desigualdades sociales. En lugar de esto, *es una condición necesaria para la paridad que las injusticias sociales sistémicas sean eliminadas*» (Cursiva, G. S.). Apel advierte ya desde el comienzo de la ética discursiva esta problemática, cuando, por ejemplo, afirmaba:

La fundamentación de una ética de la comunicación, desarrollada hasta este momento, parte de presupuestos idealizados. En principio, no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral, sino que tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta, siempre determinada por el conflicto de intereses. No tiene en cuenta, por ejemplo, que incluso los que han alcanzado la comprensión total del principio moral, no por eso pueden convertirse sin más en miembros de una comunidad ilimitada de argumentadores con los mismos derechos, *sino que permanecen ligados a su posición y situación socialmente reales* (Apel, 1985b, p. 405).

De acuerdo con estas condiciones marco para la institucionalización, enunciadas de manera puramente provisional y exploratoria, las fronteras entre las esferas de acción micro, meso y macro deben flexibilizarse y, sobre todo, el ámbito macro no queda librado a sí mismo con esferas autónomas cuestionables sólo en cuanto a sus *efectos* coercitivos pero fetichizadas en cuanto a su existencia (Fernández, 2015), pues para una subjetividad crítica toda institución remite a una creación humana siempre revisable.

Referencias

- ALEXY, Robert (1990). "A Theory of Practical Discourse". En: Seyla Benhabib y Fred Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, The MIT Press, pp. 151-190.
- APEL, Karl-Otto (1962). "La «filosofía de las instituciones» de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje". En: Apel, *La transformación de la filosofía*, Tomo I, Madrid: Taurus, 1985, pp. 191-214.
- APEL, Karl-Otto (1986). "Limits of Discourse Ethics? An Attempt at a Provisional Assessment". En: Karl-Otto Apel: *Selected Essays*. Vol II: Ethics and the Theory of Rationality, New Jersey: Humanities Press, 1996, pp. 192-218.

APEL, Karl-Otto (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

APEL, Karl-Otto (1991). “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”. En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, pp. 147-184.

APEL, Karl-Otto (1994). “The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual Rationality, Strategic Rationality and Systems-Rationality”. En: Karl-Otto Apel: *Selected Essays*. Vol II: Ethics and the Theory of Rationality, New Jersey: Humanities Press, 1996, pp. 316-339.

APEL, Karl-Otto (1995). “Teoría de sistemas y análisis del socialismo real”. En: Samuel Arriarán y José Rubén Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (En torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 27-35.

APEL, Karl-Otto. (1997). “Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View”, *Ratio Juris*, 10, n. 2, 199-212.

APEL, Karl-Otto (1998). “¿Disolución de la ética del discurso?” Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas Facticidad y validez. Tercer ensayo, orientado de forma pragmático-trascendental, para pensar con Habermas contra Habermas”. En: *Apel versus Habermas*, Granada: Comares, 2004, pp. 121-246.

APEL, Karl-Otto (2001). *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*, Lovaina: Peeters.

APEL, Karl-Otto (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires: Prometeo.

APEL, Karl-Otto (2020). “Lo primero es lo primero. El concepto de corresponsabilidad primordial. Acercade la fundamentación de una ética planetaria”. En: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 9, no. 12: pp. 45-77.

CRELIER, Andrés (2004). “El problema ético de la inclusión en la perspectiva de Apel”. En: Dorando Michelini et al. (eds.), *Trabajo, riqueza, inclusión*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

FERNÁNDEZ, Graciela (2015). “La Ética del Discurso de Karl-Otto Apel frente al problema de las coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*)”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 204-212.

HABERMAS, Jürgen (2011 [1974]). “Consideraciones sobre patologías de la comunicación”. En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.

HONNETH, Axel (2009a). “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”. En: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 55-125.

HONNETH, Axel (2009b). “Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective”. En: Asger Sorensen, Morten Raffnsoe-Moller, Arne Gron (Hg.), *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, Malmö: NSU Press, pp. 171-200. Recuperado de <http://www.bioeticanet.info/filosofia/08-honnethJust.pdf> (Última consulta: 10/03/2019).

HONNETH, Axel (2011). *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática*, Madrid: Katz Editores.

JAEGGIE, Rahel (2009). Was ist eine (gute) Institution? En: Axel Honneth & Rainer Forst (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp.

JAEGGIE, Rahel (2018). *Critiques of forms of life*, Harvard University Press.

KUHLMANN, Wolfgang (2015a). “Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 29-39.

KUHLMANN, Wolfgang (2015b). “De nuevo: sobre el estatuto especial de la ética del discurso”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 39-44.

KUHLMANN, Wolfgang (2015c). “La significación de la ética discursiva para la filosofía práctica”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 52-55.

KUHLMANN, Wolfgang (2015d). “La ética del discurso y el problema de una ética intercultural”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 215-220.

LAITINEN, Arto y SÄRKELÄ, Arvi (2018). “Four conceptions of social pathology”. Draft (*European Journal of Social Theory*).

LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis (2012). *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann*, Zaragoza: PUZ.

MALIANDI, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*, 3a. ed., Buenos Aires: Biblos.

MALIANDI, Ricardo (2006). “Principios de equidad discursiva”. En: *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos, 231-240.

MALIANDI, Ricardo (2013). *Ética convergente. Tomo III: Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires: Las Cuarenta.

MALIANDI, Ricardo (2015a). “La parte B de la ética del discurso y el *dativus ethicus* del principio de individualización”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 181-186.

MALIANDI, Ricardo (2015b). “Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 186-194.

MICHELINI, Dorando (2015a). “Sobre la relevancia moral de la vida humana en el estadio inicial del desarrollo”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 331-334.

MICHELINI, Dorando (2015b). “El estatuto moral de la vida humana en el estado inicial del desarrollo. Una perspectiva ético-discursiva”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 334-340.

MICHELINI, Dorando (2015c). “El aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 341-346.

PAOLICCHI, Leandro, “Los discursos de lo público y su alcance político”. En: *Tópicos*, vol. 37, núm. 1, Suppl., pp. 94-109.

RAPIC, Smail (2019), *Normativität und Geschichte. Zur Auseinandersetzungen zwischen Apel und Habermas*, Freiburg/München: Karl Alber.

ROMERO, Eduardo (2016). “¿Qué hace un filósofo cuando dice que fundamenta? Reflexiones programáticas en torno a Kant, la Ética del Discurso y un diálogo posible sobre la problemática moral del aborto”. En: *Erasmus. Revistas para el diálogo intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, XVIII, n° 1, pp. 49-59.

SALERNO, Gustavo (2015). “Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo II, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 143-149.

SCIVOLETTO, Gonzalo (2016) (2021). “Lenguaje y comprensión intercultural”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 18, pp. 1-13. Revisado y republicado como “Lenguaje y comprensión intercultural: aportes desde la hermenéutica trascendental de K.-O. Apel”, Bruno Camilloto, David F. L. Gomes, Leandro Zanitelli (coords.) *Teorías do Direito, da Democracia – Na Comunidade de Lingua Latina*, UFMG, pp. 220-250.

SCIVOLETTO, Gonzalo (2017). “Ética e historia. Una mirada desde la ética discursiva”. En: *Hermenéutica intercultural. Revista de Filosofía*, 27, pp. 133-150.

STAHL, Titus (2013). “Habermas and the Project of Inmanent Critique”. En: *Constellations*, 20, n. 4, pp. 533-552.

ÉTICA DISCURSIVA Y LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA: ACERCA DEL RENDIMIENTO POLÍTICO DEL DISCURSO MORAL¹

Gonzalo Scivoletto²

Introducción

En la tradición filosófico – política de la democracia deliberativa existe una conexión estructural entre las discusiones propiamente políticas – entre ellas, por ejemplo, las referidas a determinados arreglos institucionales – y su fundamentación normativa (ética). El principio o ideal de una comunidad político-jurídica que se da a sí misma sus propias leyes a través de un proceso de debate abierto e irrestricto es un principio fundamentalmente ético. La pregunta acerca de su fundamentación, esto es, *por qué* se trata de un principio que *debe ser* respetado y en consecuencia puesto en práctica es tarea de la ética normativa. La pregunta acerca de *cómo* se institucionaliza ese principio y sus preguntas derivadas, tales como si hay excepciones, es decir, situaciones en las que *no se debería* realizar una discusión abierta e irrestricta – por las razones que fuere –, o acerca de qué tipo de instituciones promueven ese ideal y cuáles lo limitan, entre otras, son las que establecen un puente entre la ética y la política.

La ética discursiva (*Diskursethik*) es una teoría filosófica que se originó hacia fines de los años 1960 y comienzos de 1970 en Alemania, primero con Karl-Otto Apel y luego con Jürgen Habermas, y que continúa desarrollándose en todo el mundo, especialmente en Argentina y América Latina. La democracia deliberativa, en cambio, tiene un trayecto propio, en un principio ajeno a la ética discursiva, pero Habermas hará converger ambos campos y tradiciones en su gran obra de filosofía

¹ Publicado por primera vez como: “Ética discursiva y legitimidad democrática. Acerca del rendimiento político del discurso moral”, en Carlos Martínez Cinca y Gonzalo Scivoletto (comps.), *Estado de derecho y legitimidad democrática: perspectivas, problemas, propuestas*, CABA: Editores del Sur, 2021, pp. 285-307.

² Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (provincia de Mendoza, Argentina).

del derecho y filosofía política: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats* [Facticidad y validez. Contribuciones a una teoría discursiva del derecho y del Estado democrático de Derecho], publicada en 1992 (Habermas, 1998). Esto no quiere decir que antes de ello no hubiera estudios e investigaciones que vincularan ética discursiva y democracia, pero es esta obra de Habermas la que apunta de manera directa al núcleo articulador entre moral, derecho y política y estableció, por así decir, la agenda de la filosofía práctica desde fines del siglo XX. Apel dedicó buena parte de sus trabajos durante la década de 1990 a pensar *con/contra* y más allá de Habermas esa articulación de la filosofía práctica, por ejemplo, la relación entre la *norma fundamental básica* o principio del discurso y la democracia. Son varios los trabajos donde Apel retoma una y otra vez estas cuestiones en forma polémica con Habermas, aunque los aspectos centrales pueden encontrarse formulados en el “tercer ensayo para pensar a Habermas contra Habermas”, publicado en su libro *Auseinandersetzungen* de 1998. (Los tres ensayos críticos de Apel sobre Habermas se encuentran traducidos al español en Apel, 2004).

Ahora bien, mientras que la fundamentación discursiva habermasiana de la democracia deliberativa ha sido y es objeto de numerosas investigaciones, debates y polémicas, no ha tenido el mismo impacto en la filosofía política en general la perspectiva de Karl-Otto Apel. Una de las razones posibles de ello es que el propio Apel se mantiene en un registro de fundamentación filosófica, con un complejísimo y abstracto aparato categorial que en muchos casos desalienta a quienes tienen intereses más vinculados a la realidad institucional y política en un determinado contexto. Por otro lado, en la literatura especializada sobre la filosofía de Apel no es lo más usual encontrar indagaciones que vayan más allá de ese marco teórico específico y dialoguen con las temáticas, métodos o discusiones de la teoría política actual (incluida la propia agenda de la teoría de la democracia deliberativa). Pero hay otra razón de mayor peso, y tiene que ver con el carácter aparentemente “idealista” o “moralizante” de la ética discursiva de Apel. Esta es una crítica que ya se le ha realizado a Habermas e incluso a la misma democracia deliberativa: estar demasiado cargada de supuestos normativos. En Apel, donde incluso la ética normativa es más robusta y el principio del discurso tiene un carácter superior al principio de la democracia, esta percepción se vuelve todavía más aguda.

Si bien este trabajo no pretende modificar tal prejuicio, sí se propone ofrecer algunas indicaciones programáticas para una posible conexión de la ética discursiva de Apel con la política, bajo una forma que, aunque comparte importantes supuestos de fondo con la propuesta habermasiana, se aparta de ella precisamente en lo que atañe al rendimiento político del discurso moral³. El hilo conductor para ello lo ofrece la problemática de las *condiciones marco* para la institucionalización de la deliberación o discurso práctico (Scivoletto, 2020): Si la norma básica fundamental puede ser formulada como un imperativo categórico del tipo: “argumentad con todos los afectados en condiciones de simetría discursiva”, cuya traducción política constituye el principio de legitimidad democrática, entonces la problemática propiamente filosófico-política atañe a los límites y alcances de la implementación de discursos prácticos en contextos específicos. Los criterios políticamente relevantes para tal implementación o institucionalización pueden ser extraídos de las *condiciones marco* que la hacen posible. Las condiciones marco pueden ser divididas en internas y externas: las primeras obedecen a criterios inmanentes al discurso, como por ejemplo un lenguaje universalmente accesible o comprensible por todos los interlocutores⁴. Entre las externas se encuentran las condiciones ligadas a las posibilidades de participar en un discurso práctico mediante dispositivos jurídico-políticos (libertades básicas de expresión, participación, etc.) y sociales (medios y recursos), y también a las condiciones ligadas a la formación de la *personalidad* no autoritaria (democrática, crítica, falibilista, etc.). Pero esas condiciones mismas son el resultado de procesos históricos y de socialización contingentes, y su realización concreta es a menudo compleja y contradictoria: no se puede contar con ellas de manera absoluta ni ser creadas desde un punto cero. De aquí que el proceso de su realización práctica o *institucionalización* implica el conocimiento de los límites, alcances y posibilidades de las instituciones ya existentes.

En este sentido, el abordaje de la política – por ejemplo, de la articulación entre la democracia y el Estado de derecho –, desde la perspectiva de la ética del discurso puede ser entendido como una extensión o aplicación

³ El término *discurso* (*Diskurs*) en la ética discursiva tiene un significado técnico preciso: se trata del ámbito de resolución de pretensiones de validez controversiales. Por discurso práctico se entiende la resolución de pretensiones de validez *normativas*. Aunque existen diferencias entre discurso y deliberación, a los fines de este trabajo serán tomados como sinónimos.

⁴ He abordado esta condición en el marco de la discusión acerca del uso de “razones religiosas” en la discusión pública. Ver Scivoletto, 2017a; 2017b.

de la ética normativa. Ahora bien, que la política se encuentre dentro del horizonte normativo de la ética no significa que *toda* la política se reduzca a mera ética aplicada o, en otros términos, que se “moralice” la política. El rendimiento político del discurso en la versión de Apel ciertamente es más robusto que en la concepción habermasiana, en la medida que la ética sirve de marco orientador de la política (de lo normativo en general). Pero en lugar de ver en ello una debilidad – por su presunta falta de “realismo” – creo que puede verse una fortaleza, pues por ejemplo no se corre el riesgo de identificar la democracia con *una* forma histórica de realización. Como afirmara el propio Apel en una entrevista: “La democracia también es solo un resultado histórico contingente, para el que todavía no conocemos ninguna alternativa – esto es, a la democracia parlamentaria, a la democracia de partidos. Pero eso no significa que deba identificarse con el objetivo más alto de la ética, sino que es una forma de realización política que hasta ahora consideramos como la mejor” (Apel, 2020, 31, traducción G. S.). Esta escisión, que puede y debe ser mantenida, es políticamente relevante en nuestros contextos democráticos, donde en muchos casos se ha realizado el proceso inverso de identificar ciertas formas particulares de las democracias europeas como modelos de la democracia deliberativa, y a su vez, como modelos de lo que deberían ser nuestras democracias latinoamericanas. Este procedimiento tiene la dificultad – más allá de su efecto ideológico – de que hipostasia la idea de democracia e impide la imaginación institucional ligada al proceso de aprendizaje político colectivo. Un ejemplo de esto lo representan algunas críticas a la democracia populista o al populismo en general, que en muchos casos provienen o se valen del aparato categorial de la democracia deliberativa⁵.

Ahora bien, el despliegue argumentativo de Apel no siempre es coherente con aquella separación entre el principio del discurso (moral) y su realización política en el principio democrático. Pero el conflicto no se produce tanto en la dimensión ética en sí misma (ni en la *parte A* ni en la *parte B* de la fundamentación de la aplicación), como en la teoría social subyacente. Esto se manifiesta cuando Apel analiza las *coerciones* a las que se encuentran sometidos los sujetos por las grandes instituciones

⁵ A modo de ejemplo, acerca de cómo puede mostrarse que democracia deliberativa y (ciertos aspectos del) populismo no son necesariamente incompatibles, ver Möller, 2018. En una dirección similar, pero desde un punto de vista sistemático que articula la razón deliberativa y la razón populista, ver Casullo, 2009.

como el mercado, el Estado y el derecho. Tales instituciones tienen un carácter inevitable para Apel, en la medida que desempeñan funciones específicas como subsistemas sociales. En ese sentido, si bien pueden y deben ser sometidas a crítica mediante el discurso, no podrían ser remplazadas sin que la sociedad perdiera un elemento que hace posible su funcionamiento. De hecho, el término alemán que utiliza Apel para designar las restricciones que ejercen estas instituciones, *Sachzwang*, parece indicar que se trata de algo que forma parte de su naturaleza misma, con lo cual hay que contar como un hecho coercitivo puro. Pero más allá de las cuestiones exegéticas el problema apunta a una cuestión que excede la obra de Apel y es central para la filosofía práctica – un problema eminentemente *político*: ¿cuánta coerción al principio moral del discurso es normativamente aceptable? ¿Cuánta racionalidad funcional-estratégica de las instituciones es legítimamente soportable para que efectivamente desempeñen su rol y hasta qué punto es posible convertirlas en instituciones discursivas (deliberativas)?⁶

1. De la aplicación de la norma ética fundamental

La ética discursiva no sólo se ha ocupado del problema de la fundamentación de las normas morales, también aborda el problema de su *aplicación* al mundo real, esto es, a un mundo ya constituido históricamente por una *eticidad* concreta encarnada en instituciones, prácticas sociales, normas jurídicas, etc. Pero, mientras que Habermas otorga preeminencia a la institucionalización jurídica (Günther, 1993; Habermas, 1998) Apel propone una ética de la corresponsabilidad referida a la historia o *parte B* de la ética discursiva (Apel, 1988; 1991; 1993; 2001; 2007). Esta ética debe responder a la pregunta básica sobre qué se debe hacer cuando no están dadas las condiciones para la realización de un discurso práctico. Ahora bien, más allá de las diferencias entre la ética de Habermas y la de Apel, hay un aspecto en el que ambas propuestas pueden encontrar un punto de convergencia: la aplicación práctica de la ética discursiva al mundo real consiste en un proceso de *institucionalización* progresiva del discurso frente a, o dentro de, las *instituciones*. En algunos casos, se trata de un *frente a* porque las instituciones mismas no podrían ser convertidas en discursos prácticos, como aparentemente sería por ejemplo el caso

⁶ Los siguientes dos puntos son una reelaboración de Scivoletto, 2016.

del mercado. El derecho en todo caso puede regular, orientar o poner límite, pero en tanto subsistema social posee su propia lógica y hasta su propia legitimidad funcional. En otros casos, se podría pensar en una institucionalización del discurso *dentro de* las instituciones, lo que las convertiría por ejemplo en más deliberativas.

Apel entiende a las instituciones⁷ como *sistemas de autoafirmación* (*Selbstbehauptung*), en el sentido de que configuran las identidades y roles de los sujetos, y que *median* sus interacciones en el mundo de la vida. Las *macro* instituciones como el sistema político, el mercado y el derecho imponen coerciones fácticas (*Sachzwänge*) que deben ser tenidas en cuenta para la aplicación del principio del discurso o deliberación práctica (Apel, 2007), pero, al mismo tiempo, las normas ideales inherentes al discurso funcionan como instancia u horizonte crítico de tales instituciones. Por eso Apel entiende que el discurso tiene un carácter *meta-institucional*. Como parte de esta problemática, sería importante desarrollar entonces una teoría de la institucionalización, la cual podría abarcar, en principio, los siguientes campos problemáticos. En primer lugar, como categoría filosófica, debería explicitar un aspecto sistemático de la fundamentación en relación con el *principio de complementación* de una ética de la corresponsabilidad referida a la historia (Apel, 1988, pp. 141 ss. También Apel, 1991; 1993; 2001), y en el caso de Habermas, a la positivización jurídica del discurso práctico (como complementario de un principio de democratización) (Habermas, 1998). Pero, además, el proceso de institucionalización del discurso debería ser interpretado en tensión, por así decir, con las *coerciones funcionales sistémicas* del mercado, la política y el derecho (Apel, 2007, pp. 133 ss.); y la forma en que se interprete dicha “tensión” no sólo debería abrir un determinado horizonte de acción a futuro, bajo un cierto ideal emancipador, sino también un criterio normativo de reconstrucción histórica de la evolución social (Apel, 2013; Habermas, 1971). En este sentido, por último, la filosofía práctica debería expandirse desde la reflexión sobre los presupuestos normativos de la praxis hacia una interrelación más directa y dinámica con la praxis. Las

⁷ En este trabajo no podemos ocuparnos en detalle de la concepción de las instituciones de Apel. Como referencia central hay que tener en cuenta que el punto de partida, y al mismo tiempo blanco de la crítica, es la filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen (Apel 1985 I, pp. 191-214). Luego será también importante la teoría de sistemas de Luhmann, y la propia teoría social de Habermas.

múltiples formas que adopta la institucionalización del discurso práctico en la actualidad, por ejemplo, en *comités* de bioética, *consejos* asesores en las instituciones educativas o la tendencia creciente a la deliberación en el sistema judicial (De Zan, 2004) ponen a la ética discursiva en diálogo con las ciencias sociales y la crítica a las instituciones (Michellini, 2008; Prono, 2013; Reigadas, 2006). Es necesario desarrollar, entonces, un examen más detenido de dichas instituciones y desde una perspectiva contextualizada o situada.

Pero volvamos a la norma moral básica inherente al principio del discurso. La ética discursiva presenta la particularidad de que “postula *idealiter* discursos reales (de las personas afectadas o de sus representantes) para la solución de problemas morales, esto es, para la fundamentación de normas morales concretas, materiales y situacionales” (Apel, 2001, p. 77). Frente a una controversia moral, donde hay pretensiones de validez normativa en pugna, la norma moral básica obliga a la realización de una discusión en la que participen todos los afectados por dicha norma. Por ejemplo, en el caso de que se discuta si es moralmente aceptable la eutanasia o el aborto, la norma moral básica o principio del discurso no establecerá cuál es la respuesta correcta, sino cuál es el procedimiento legítimo para encontrar esa respuesta, independientemente de que se arribe a ella en algún momento. Es decir que la fundamentación en el campo de la filosofía práctica presenta dos dimensiones. Por un lado, tenemos la fundamentación (reflexiva-última, pragmático-trascendental) de la norma básica de que ante cualquier discusión sobre pretensiones de validez normativa se ha de apelar a un discurso práctico; y, por otro lado, tenemos las normas morales mismas (materiales) fundamentadas por los interlocutores en el discurso práctico. Pero del primer nivel pueden extraerse, también mediante un procedimiento pragmático reflexivo, otras normas inherentes a ese principio del discurso (Damiani, 2016). Apel por ejemplo identifica la igualdad y la corresponsabilidad: todo interlocutor, en tanto participante de un discurso práctico, es igual a otro interlocutor en el sentido de que en el discurso no puede haber exclusiones o discriminación. Por su parte, la corresponsabilidad presupone la capacidad individual de todo interlocutor discursivo de poder *dar cuenta de (accountability)*, pero también más allá del marco de la responsabilidad individual definida en sus respectivos contextos institucionales (matrimonio, familia, partido político, etc.). Hay un nivel de responsabilidad por el diseño y crítica de las instituciones

que no pueden ser imputados de forma puramente individual⁸. Estos dos principios morales básicos tienen un carácter trascendental, es decir, pueden ser reconocidos como condiciones de posibilidad *a priori* del propio discurso. Sin igualdad ni corresponsabilidad no podría darse el discurso práctico. En el caso de que un interlocutor cuestionara la norma fundamental o simplemente preguntara “¿por qué los conflictos morales *tienen que* ser resueltos en un discurso práctico?”, la respuesta (fundamentación) debería seguir un procedimiento filosófico-reflexivo bajo la forma de un argumento trascendental, pues no puede ser extraída del acuerdo de los propios sujetos porque es la condición de posibilidad de todo acuerdo legítimo. Para el caso de la corresponsabilidad, el argumento (trascendental-reflexivo) reviste la siguiente forma:

... uno no puede impugnar sin autocontradicción en el discurso que para la concreta determinación de la validez universal de una máxima de la acción o de una norma se requiere en principio la comprobación de la aceptabilidad de las previsibles consecuencias de su implementación, o la aptitud para el consenso por parte de todos los afectados. (Apel, 2007, p. 108)

Ahora bien, si la aplicación efectiva de la ética depende de discursos reales, entonces nos encontramos con dos tipos de problemas. El primer tipo de problemas consiste en el *ingreso* al discurso o a la deliberación práctica. Esta dimensión presenta además dos subniveles: primero la *voluntad* de querer formar parte de un discurso y la *posibilidad* fáctica de hacerlo, y segundo, la *buena* voluntad⁹ de participar de manera genuina, y no, por ejemplo, instrumentalizar el discurso para la realización de

⁸ Por ejemplo, para Apel, no se le puede achacar a un banquero o a un empresario aislado el empobrecimiento del Tercer Mundo, en el sentido que las acciones que realiza en gran medida están prescriptas por el sistema económico capitalista general. Pero sí ese individuo es corresponsable por la transformación de las reglas y diseños institucionales que producen esos efectos (Apel, 2007, p. 98).

⁹ De acuerdo con Damiani, el concepto de *buena voluntad* proveniente de Kant puede ser conservado si se lo comprende, a la luz del giro pragmático, como *voluntad del interlocutor discursivo*. “Entiendo por interlocutor discursivo alguien que contribuye a la solución de un problema mediante la propuesta y evaluación de argumentos, *porque* está interesado en encontrar esa solución. Por ello, lo único que un interlocutor discursivo quiere y puede querer es contribuir a resolver con argumentos las pretensiones de validez, que él u otros interlocutores discursivos elevan cuando proponen soluciones para el problema en cuestión” (Damiani, 2015, p. 107).

intereses previos ya fijados¹⁰. En el primer caso, el interlocutor tiene que querer participar de un discurso, lo que supondría someterse a la fuerza no coercitiva de los mejores argumentos. Esto nos ubica en un plano psicológico y político-práctico que concierne a las circunstancias fácticas, por ejemplo institucionales que favorecen o impiden la participación real de los afectados en la discusión: esto constituye, a grandes rasgos, el objeto de la teoría crítica. Traducido al plano de la legitimidad democrática, los problemas atañen entonces a: la *negativa* de los agentes (ciudadanos, grupos sociales, etc.) a participar, la *imposibilidad* fáctica de participar de quienes quieren hacerlo y el interés por participar *genuinamente* como interlocutores discursivos.

El segundo tipo de problemas no se refiere a los participantes sino al contenido de las discusiones. Allí nos encontramos con el problema de la determinación de los intereses que están en juego y deben ser tenidos en cuenta (Anderson, 2001), y la determinación de las consecuencias y efectos colaterales posibles de las normas propuestas. Si bien Apel realiza esta distinción entre dos dimensiones en el problema de la aplicación (Apel, 2001, p. 78), en mi opinión, sólo la primera representa un problema estructural o filosóficamente relevante, pues se trata de la constitución misma del discurso. La segunda, en cambio, por difícil que sea la determinación de intereses o consecuencias, se presupone ya la realización de un discurso para dicha determinación. En este último caso, el discurso práctico habrá de articularse con un discurso teórico y/o con un discurso hermenéutico acerca de la comprensión (y autocomprensión) del sentido, por ejemplo, de las expresiones simbólicas de las necesidades, intereses y demandas de los interlocutores¹¹. En síntesis, el problema específico que presenta la cuestión de la *aplicación* es que esta, al depender de discursos reales, depende a su vez de la buena voluntad de los interlocutores

¹⁰ En este sentido, no toda discusión argumentativa es en sentido estricto un discurso práctico. Las negociaciones también utilizan argumentos, pero el objetivo no es resolver una pretensión de validez sino obtener un beneficio, o el mayor beneficio posible.

¹¹ Ambas dimensiones, las del ingreso al discurso de los interlocutores y las del contenido a ser considerado y sus posibles efectos, sí son igualmente relevantes desde un punto de vista histórico, en la medida que representan una novedad en la historia de la ética. Por ejemplo, en Kant, ninguna de las dimensiones representa un problema, debido a su solipsismo (no es necesario ingresar en un discurso real con todos los afectados para determinar la validez de la máxima) y a su rigorismo (se considera la intención y no las consecuencias). En el caso del utilitarismo, según Apel, tampoco habría una reflexión sobre la dimensión intersubjetiva, la apelación al discurso real.

posibles, de sus competencias o capacidades y de que estén dadas las condiciones sociales o políticas que lo permitan.

Por problema de la *aplicación* de la ética no debe entenderse entonces la clásica cuestión del pasaje de un principio general a un caso particular. La aplicación y su respectivo principio de complementación apunta a responder la pregunta acerca de qué debemos hacer en aquellos casos en que el discurso no puede ser efectivamente realizado porque no tenemos las garantías de que nuestros interlocutores efectivamente *quieren* guiarse por las normas del discurso, o si *pueden* hacerlo debido a las circunstancias o a la responsabilidad asumida previamente dentro de una institución o sistema de autoafirmación. La pregunta a la que se debe responder, mediante el principio de complementación (*Ergänzungsprinzip*), apunta a “lo que uno *debería* hacer en casos donde las normas ideales procedimentales de resolución de problemas morales mediante discursos prácticos no pueden ser aplicadas” (Apel, 2001, p. 86).

Para comprender mejor el punto anterior se puede analizar el siguiente ejemplo. Imaginemos un político que quiera, tiene la *buena* voluntad de actuar conforme a la norma moral básica, es decir el caso de un *político moral*. En tal caso, este político que en todo quisiera obrar conforme al imperativo categórico discursivo no podría hacerlo *siempre*, simplemente porque no le estaría permitido en función de la responsabilidad intrínseca de su cargo o rol, pues podría poner en peligro el propio sistema de autoafirmación al cual responde y debe mantener incluso legalmente (Apel, 2001, p. 86). (Como es sabido, Weber explicitó este problema bajo la oposición entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad).

Según Apel, en tal caso, hay dos caminos posibles para abordar este dilema, aunque ambos son insuficientes. Por un lado, podría exigírsele al político que *quiere* actuar moralmente que renuncie a las responsabilidades asumidas junto con su cargo o su rol (por ejemplo, la pertenencia a un partido, un bloque en el Parlamento, o las responsabilidades ante sus votantes) y actúe “como si las condiciones de una comunidad ideal de comunicación fueran realmente existentes” (Apel, 2001, p. 86). En caso de política exterior, por ejemplo, esto podría llegar a ser catastrófico desde el punto de vista de las consecuencias. Por otro lado, podría exigírsele que renuncie a la norma moral básica y actúe por principios puramente pragmáticos, esto es, que se mueva en el ámbito de la *Realpolitik*. Es decir, que no trate ni a sus representados ni a sus opositores como interlocutores, sino que se comporte de forma puramente estratégica. Cualquiera de los

dos caminos supondría, precisamente, el abandono de la idea misma de política-moral. Este caso por supuesto no es el único donde el principio moral debe ceder ante las coerciones de la situación, y donde por ejemplo sería irresponsable ingresar en un discurso práctico debido a que no están aseguradas las condiciones de reciprocidad, es decir, no está garantizada la buena voluntad discursiva de otros interlocutores. El problema que se presenta aquí surge del doble sistema de responsabilidad en el que se encuentran comprometidos los sujetos mencionados anteriormente: una responsabilidad que emana del principio de la corresponsabilidad discursiva (rol de interlocutor discursivo) y otra que emana de la responsabilidad institucional o sistémica (rol social).

La solución propuesta por la ética de la corresponsabilidad, como parte B de la ética discursiva, ha sido reconstruida por Maliandi bajo la etiqueta de *paradigma de restricción compensada*. Afirma Maliandi,

[l]a restricción ocasional de la aplicación del principio, por parte de un agente que lo ha reconocido, tiene que ser *compensada*: el agente queda, en un caso así, automáticamente comprometido a reordenar por completo su vida práctica en el sentido de contribuir, en la total medida de sus posibilidades, a la *paulatina institucionalización de los discursos prácticos* (cursiva, G. S.), lo que equivale también a la paulatina minimización de las situaciones en las que la aplicación del principio resulte moralmente imposible. (Maliandi, 2007, p. 56)

En el ejemplo del político (que quiere ser) moral de Kant y Apel, entonces, en casos donde éste deba actuar de manera no discursiva debería al mismo tiempo comprometerse en la institucionalización de las condiciones marco necesarias para que en un futuro sea posible un actuar consensual-comunicativo. (Esto implicaría una transformación de las relaciones de poder. En términos modernos, supondría por ejemplo la salida del Estado de Naturaleza también por parte de los Estados entre sí en un sistema democrático internacional).

Esta solución al problema de la aplicabilidad parece en cierto sentido razonable, sin embargo, presenta una dificultad fundamental, que es la de la determinación del *momento* de la “restricción” y de los límites o el alcance de la acción estratégica. En tal sentido, la guerra por “razones humanitarias” o de autodefensa (Habermas, 1999; Apel, 2002), o las estrategias no violentas tales como la mentira y el engaño, podrían encontrar legitimidad en cuanto medidas *contra-estratégicas* para la ética discursiva. Formaría parte de lo que Apel llama “estrategia moral de largo plazo”.

2. Las coerciones (*Sachzwänge*) institucionales

El análisis del punto anterior pone en evidencia el carácter central que tiene la *mediación institucional* de los sujetos en la realización del discurso práctico. Pero las instituciones no sólo tienen un carácter limitante de la acción humana, es decir no sólo funcionan como *coerciones* del libre accionar, sino que también tienen un carácter positivo en la medida que liberan a los sujetos de la carga de la acción, esto es, del peso cognitivo de tener que decidir siempre y en cada ocasión qué es lo que se debería hacer. La alienación de los agentes en las instituciones tiene en cierto punto un carácter inevitable. Como afirma Gehlen:

Las instituciones son las formas supremas del orden y del destino que nos amparan y nos amparan sobreviviéndonos largamente, y a las cuales se entregan los hombres perspicaces con un grado de libertad acaso mayor para aquél que se atreve que el que tendría actuando por sí mismo... Y las instituciones como el matrimonio, la propiedad, la iglesia o el estado enajenan a los hombres precisamente de propia subjetividad inmediata, prestándoles una subjetividad más elevada que atraviesa los designios del mundo y de la historia, mas también les protegen de sí mismos, dándoles opción, sin exigirselo, a un ajustamiento de la subjetividad supremo e incomparable. (Apel, 1985 I, p. 200)

Apel por supuesto cuestiona y se aparta del carácter conservador de la concepción gehleniana de las instituciones, pues precisamente la función de la razón práctica es la *crítica* de las instituciones. Sin embargo, la alienación en las instituciones es para Apel algo “inevitable”, y proponer su eliminación total conduciría a un “utopismo ético” (Apel, 2001, p. 97). Pero si es imposible saltar por encima de la alienación institucional, lo cual supone saltar por encima de la historia social y de la *eticidad*, entonces la razón práctica que debe encargarse de la crítica institucional debe tener también una forma institucional, es decir, la razón práctica no puede funcionar en un marco desinstitucionalizado, en un punto 0 de la historia, en una relación directa *face to face* de dos sujetos en el mundo de la vida. La ética, desde este punto de vista, es radicalmente siempre una ética social y política, y el discurso o deliberación práctica debe adoptar una forma institucional. Para Apel, la razón comunicativa, en tanto razón práctica, “puede ser institucionalizada como una esfera pública racional (*räsonnierende Öffentlichkeit*)” (Apel, 2001, p. 8). Por lo tanto, la

mediación de la eticidad, las instituciones dadas de antemano, no puede ser entendida como un mero elemento externo o limitante, sino que tiene que formar parte de la racionalidad práctica misma. Esto es lo que distingue, dicho sea de paso, el universalismo kantiano del universalismo ético-discursivo. Para la ética del discurso, al ser los afectados mismos (con sus intereses y respectivos “*ethos*”) los que tienen que llegar a un consenso en un discurso práctico, la mediación institucional forma parte del proceso mismo de determinación de la validez de una norma. En ese sentido, para Apel, y a diferencia de Kant, la ética es también un tema complejo, donde “para el hombre común” no es tan fácil determinar qué es lo correcto, y donde se requiere, además de tener en cuenta el interés de todos los afectados, “el conocimiento disponible de expertos para aportar información sobre los efectos directos y colaterales de la observación universal de tales normas” (Apel, 2001, p. 62).

Este punto permite observar que Apel se encuentra en una posición ambigua en relación con la crítica a las instituciones. Por un lado, entiende que las instituciones “pueden llegar a ser obstáculos importantes para una moralidad *posconvencional* y *universalmente válida* de la razón” y por lo tanto la ética discursiva debe someterlas a una crítica constante y progresiva (Apel, 2001, p. 96), mientras que, por otro lado, en el modo de abordar o concebir las coerciones, sobre todo del mercado, parece naturalizar dichas coerciones y adoptar una actitud meramente reformista o correctiva, pero no transformadora (Fernández, 2006). Si bien Apel no considera a las coerciones como determinaciones causales, sí las considera como necesarias desde un punto de vista histórico evolutivo del desarrollo de los subsistemas funcionales de la modernidad. A mi juicio, esto se manifiesta claramente en la caracterización de Apel de la globalización¹² como un proceso irreversible (Apel, 2000, p. 138) y de la economía de mercado, junto con la política y el derecho como subsistemas históricos evolutivamente diferenciados que “tienen que ser aceptados por todos los afectados”. Respecto de la economía de mercado, por ejemplo, si bien

¹² Apel entiende a la globalización como la última etapa, hasta el momento, de un proceso que comenzó con la conquista y la colonización europea. Pero a esta globalización “de primer orden” le contraponen una globalización de segundo orden, como desafío externo de una macro-ética global. Las tareas que tal “globalización de segundo orden” debe llevar a cabo son: 1) realizar un orden cosmopolita de derecho, 2) realizar un orden cosmopolita de economía, entendido como “economía social de mercado de escala global” y 3) realizar un orden social multicultural global (Apel, 2001, p. 12).

Apel quiere distanciarse críticamente de la “utopía neoliberal”, considera que las “coerciones funcionales del sistema funcional de la economía de mercado deben ser aceptadas” (Apel, 2007, p. 162). De un modo similar, *tienen que* ser aprobadas las coerciones de la política o el Estado y del derecho positivo. En el primer caso, para “sostener y mantener sistemas de poder de autopreservación”; y en el segundo, para sostener “un orden de justicia”.

Independientemente de la evaluación empírica que se pueda realizar sobre la evolución de los subsistemas funcionales en la modernidad occidental, estas consideraciones plantean una contradicción – o al menos una tensión – en la propia defensa de Apel de la diferencia trascendental que se planteaba al comienzo de este trabajo entre el principio del discurso y su realización política en las democracias modernas. El problema es si se trata de una contradicción o tensión desde un punto de vista estructural o filosófico normativo o entre la dimensión normativa y la reconstrucción empírica histórico-evolutiva. La forma en la que se comprendan las coerciones sistémicas de las instituciones es lo que dará la pauta para responder esta pregunta. Si las coerciones son comprendidas de forma cuasi naturalista, entonces se encontrarían inmunizadas a la crítica y por lo tanto fuera del alcance del discurso práctico. Esta conclusión no sólo resulta cuestionable desde un punto de vista político, sino también resulta contradictoria con el propio principio del discurso. El propio Habermas parece sugerir esta línea de interpretación cuando afirma que las normas del discurso alcanzan sólo a quienes se encuentran “dentro” del discurso, pero no para quienes no han ingresado o se han salido de él. En sus palabras:

No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. Incluso aunque los participantes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían liberarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo *caso*, la fuerza *reguladora de la acción* del contenido normativo descubierto en los presupuestos pragmáticos de la *argumentación* precisaría una fundamentación especial. (Habermas, 1987, p. 109)

Por el contrario, la ética discursiva en su versión apeliana defiende la idea de un *discurso virtual acompañante*. Se trata de la idea básica de que toda acción humana con sentido supone implícitamente la posibilidad de una evaluación crítica mediante un discurso. Como afirma Damiani, “si la acción humana es acompañada, implícita y virtualmente, por un discurso práctico en el que podría determinarse la corrección normativa de la misma, entonces los presupuestos necesarios de ese discurso también la acompañan” (Damiani, 2016, p. 86). Esto quiere decir que, tal como se mostró anteriormente, si la simetría discursiva o igualdad y la corresponsabilidad son principios inherentes al discurso, entonces tales principios pueden funcionar como instancia crítica de los cursos de acción que se deciden en los diferentes subsistemas sociales. ¿Pero es posible cuestionar esos subsistemas en su conjunto? Responder esta pregunta supondría justificar desde un punto de vista trascendental las funciones que desempeñan tales subsistemas sociales, es decir, como funciones no meramente contingentes en el proceso de evolución social. Esto supone desarrollar una arquitectónica entre derecho, moral y política alternativa a la forma en que la propone Habermas en *Facticidad y validez*. Esta tarea está delineada programáticamente por Apel hacia el final de su mencionado ensayo de pensar con Habermas contra Habermas (Apel, 1998, pp. 813 ss.). El esquema propuesto por Apel se distancia de Habermas no sólo por el reconocimiento del contenido moral del principio del discurso que se ha analizado aquí, sino por el grado de superioridad que otorga al derecho respecto de la política, y de la articulación también del derecho con la economía de mercado – un tema que, en Habermas, como mínimo es muy ambivalente (Jütten, 2013).

El derecho cumple, para Apel, una función complementaria al principio ideal del discurso, en el marco de una ética de la corresponsabilidad en relación con la historia y las instituciones. Dado que, como se ha mostrado, la aplicación directa del principio del discurso podría ser irresponsable o riesgosa – por ausencia de responsabilidad recíproca, por ejemplo, cuando no hay voluntad de argumentar –, entonces es necesario una función complementadora, y esto es precisamente lo que realiza el derecho basado en la fuerza o poder legítimo del Estado. A partir de ello, Apel deriva tres funciones del derecho: la primera alude a la exigencia de fundamentación del derecho en base a la capacidad de consenso de todos los afectados y a la idea regulativa de identificación entre legislador

y destinatario de la norma (Apel, 1998, p. 814); la segunda, apunta a la exigencia de restringir las obligaciones del ciudadano a la limitación de la voluntad (*Willkür*) en relación con el comportamiento externo, para que se encuentre liberado (*Entlastung*) de autodefenderse de manera violenta; la tercera se refiere a la exigencia de autonomía, de disponer de la propiedad y la libertad de negociar y realizar contratos. Como se puede observar, el derecho realiza su función de complementariedad del discurso a través de una triple vinculación con derechos básicos (humanos), con el monopolio de la fuerza del Estado y con la economía. Estas indicaciones ciertamente son lo suficientemente generales como para abrir enormes interrogantes en cuanto a los arreglos institucionales respectivos. Sin embargo, en este punto quisiera destacar la intención más que el resultado. Es decir, como se dijo al comienzo, la comprensible insatisfacción de la fundamentación filosófica en este enfoque – que no atañe sólo a la política – puede traducirse en una doble ventaja. En primer lugar, la articulación de los campos de acción de la filosofía práctica (ética, derecho, política, economía) se obtiene a partir de la estructura misma de la racionalidad práctica (transformada por el giro lingüístico pragmático) y no se basa en el resultado de una forma particular de modernización social (esta, en todo caso, atañe a su génesis, pero no a su validez). En segundo lugar, el principio del discurso y los principios de igualdad y corresponsabilidad inherentes funcionan como criterios normativos para la institucionalización de esos campos de acción. Esto permite pensar, como se lo ha venido haciendo en la ética discursiva, en la posibilidad de imaginar formas de institucionalización más allá del Estado nacional. Queda pendiente imaginar si es posible también ir más allá de una forma de institucionalización de la economía que, al mismo tiempo que asegure la autonomía privada, no produzca asimetrías moralmente injustificables.

A modo de conclusión

El marco en el que Apel se refiere a la institucionalización de la deliberación o discurso práctico es el de la organización de la corresponsabilidad colectiva frente a cuestiones que particularmente *hoy* ponen en peligro a la humanidad en su totalidad (guerras nucleares, desastres ecológicos, pobreza extrema, etc.) (Apel, 1985 b; 1994 b; 2001 a; 2001 b). En tal sentido, la institucionalización del discurso práctico se interpreta a partir de la configuración de foros internacionales o, por así decir, de redes de redes,

que den respuestas globales a desafíos globales. El entramado de *miles de coloquios y conferencias* (Apel, 2007) y opiniones publicadas a través de los medios de comunicación que configuraría una esfera pública racional-internacional, y que encarna una realización imperfecta pero aproximada del discurso práctico, funcionaría, para Apel, como contrapeso de las grandes instituciones o subsistemas funcionales, tales como el mercado o el Estado. Pero además de esta especie de sociedad civil mundial, ya funcionando, también se requeriría la institucionalización político-jurídica de un orden cosmopolita e incluso de una economía *social* de mercado.

Este proyecto macroético posee enormes dificultades cuando se piensa en su implementación o su efectividad. En primer lugar, no cabe duda de que la opinión pública y la conciencia generada a través de movimientos sociales o el activismo funcionan como un mecanismo de presión central a la hora de establecer agendas incluso dentro de los propios Estados nacionales, pero aquí no se tienen en cuenta los mecanismos o vasos comunicantes a través de los cuales se produce esa presión. Tampoco se tienen en cuenta las posibilidades que ofrece el sistema político en su interior porque, como en gran parte de los deliberativistas, hay una especie de visión un tanto maniquea que divide a la “buena” política que emerge de la sociedad civil del “sospechoso” *sistema* político (administrativo-burocrático) que respondería sólo a intereses de poder, luchas de cargos, etc. Además, se encuentra representado de manera muy ingenua el papel de los medios de comunicación masiva y de las propias organizaciones internacionales – como los organismos multilaterales de crédito (Banco Mundial, FMI, etc).

Pero este déficit en cuanto al diagnóstico político-institucional, esto es, a las dificultades en el análisis tanto de los límites de la esfera pública racional global como de las potencialidades del propio sistema político, por ejemplo, del Estado nacional (incluidas las instituciones como los partidos políticos), no impiden valorar la cuestión de fondo en el sentido filosófico-normativo. Esta dimensión estructural que atañe al vínculo entre filosofía moral y filosofía política puede ser reconducida manteniendo el estatuto propio de ambas, sin remitirlas a una supuesta co-originariedad que, con razón, despierta la sospecha de indistinción entre los principios normativos y la realización de esos principios bajo la configuración particular de la modernidad europea.

El análisis de las condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico, en el contexto de una ética de la corresponsabilidad

referida a la historia y las instituciones, ofrece herramientas que permiten desarrollar una teoría crítica de las instituciones sin recaer en una especie de idealismo utópico donde la sociedad podría comenzar de cero, pero sin resignarse al cinismo del “es lo que hay” (una forma criolla de TINA – “There is no alternative”). La intención de la ética discursiva de Apel va en esta dirección, más allá de los cuestionamientos o tensiones que se han intentado mostrar en este trabajo. Tales tensiones pueden ser atribuidas a dos causas fundamentales: en primer lugar, al contexto histórico de la crisis del modelo socialista y de una relativa aceptación de la razonabilidad sistémica-funcional de la economía de mercado capitalista. Una economía que puede ser *domesticada*, controlada o compensada con un criterio moral de justicia social (Kuhlmann, 2015), pero nada más (aunque en nuestro contexto actual, nada menos). La otra razón, más profunda y que demanda un trabajo de investigación sostenido, tiene que ver con el marco teórico-metodológico que se encuentra en el trasfondo de la teoría social y de la modernidad de Habermas, que Apel, a pesar de todas sus críticas, en cierto sentido da por sentada.

Para terminar, es importante entonces poner en valor el rendimiento político del principio del discurso y su institucionalización. En especial, si nos detenemos en la cuestión de la inclusión en el discurso podemos observar que hay dos condiciones marco: por un lado, la posibilidad interna o auto-posibilitación de participar, que atañe a la formación de la voluntad y la racionalidad práctica de los sujetos, lo que incluye la capacidad de desempeñarse en un marco democrático; por otro lado, las condiciones externas, por ejemplo, de las garantías de una participación libre que no ponga en riesgo la responsabilidad asumida frente a otros sistemas de autoafirmación o de los medios materiales indispensables. En cualquier caso, la pregunta por la producción de prácticas sociales o instituciones que promuevan esas condiciones marco no es una pregunta externa al principio del discurso, sino que es inherente a él, en la medida que el discurso implica su realizabilidad práctica, esto es, el diálogo argumentativo real con todos los afectados. Por lo tanto, la legitimidad democrática no puede desentenderse de la pregunta por las condiciones de posibilidad reales para la inclusión ni puede dar por supuesta que esas condiciones están ya dadas por los mecanismos legales-formales vigentes. En este sentido puede existir un punto de convergencia entre la racionalidad estratégica y la racionalidad ética-comunicativa. Lo que determina la justificación de una estrategia moral es si se dirige

a la realización de las condiciones de simetría discursiva e igual corresponsabilidad: toda aquella medida que apunte en esta dirección estará justificada incluso si no ha sido tamizada por la deliberación. Pues no hay deliberación genuina, discurso práctico en sentido estricto, si no están todos los afectados sentados a la mesa.

Referencias

ANDERSON, J. (2001). "Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics". Rehg, W. y Bohman, J. (eds.). *Pluralism and the Pragmatic Turn. Essays in honor of Thomas McCarthy*. MIT Press.

APEL, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. 2 Tomos, Madrid: Taurus.

APEL, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs Postkonventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp.

APEL, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.

APEL, K.-O. (1993). "Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsability". *The Journal of Religion*, 73(4), 496-513.

APEL, K.-O. (1997). "Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society". *Ratio Juris*, 10(2), 199-212.

APEL, K.-O. (1998). Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*, en *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 728-837.

APEL, K.-O. (2000). "Globalization and the Need for Universal Ethics". *European Journal of Social Theory*, 3(2), 137-155.

APEL, K.-O. (2001). *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation Specially Today*, Leuven, Peeters.

APEL, K.-O. (2002). "On the Relationship between Ethics, International Law and Political-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory* 4(1), 29-39.

- APEL, K.-O. (2004). *Apel versus Habermas*. Granada: Comares.
- APEL, K.-O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad: Reflexiones filosóficas sobre la globalización*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- APEL, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven transzendentalpragmatischen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- APEL, K.-O. (2020). “Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel 1990 – revisited”, entrevista realizada por M. Brumlik y H. Brunkhorst, en *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, 26. Disponible en: http://www.topologik.net/Special_Issue_26_Karl_Otto_Apel_Vita_e_Pensiero_Leben_und_Denken_Volume_2.htm (Recuperado el 1 de Septiembre de 2020).
- BERGER, P. (1965). “Arnold Gehlen and the Theory of Institutions”, en *Social Research*, 32(1), 110-115.
- BÖHLER, D. (1982). “Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft”, en Kuhlmann, W., Böhler, D. (Ed.) (1982), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BURCKHART, H. (2000). “Nichtintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral”, en Burckhart, H, Reich, K. (Eds.), *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- CASULLO, M. E. (2009). *Expanding the Borders of Democracy: Deliberative Democracy and Populism*, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, PhD. Dissertation.
- DAMIANI, A. (1997). “Teoría de la Argumentación y Ética Discursiva”, en *Revista de Filosofía*, X (18), Universidad Complutense de Madrid, 187-216.
- DAMIANI, A. (2007). “Sinceridad y Argumentación”, en Michelini, D. et al. (Eds), *Ética del Discurso. Recepción y Críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 65-80.
- DAMIANI, A. (2015). “La buena voluntad. Un examen ético-discursivo”, en Michelini, D. et al. (Eds.), *Ética, política y discurso*, Tomo 1, Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 105-112.

- DAMIANI, A. (2016). “Simetría discursiva y responsabilidad práctica”, en *Ética y discurso*, 1 (1), 69-88.
- DE ZAN, J. (2004). *La ética, los derechos y la Justicia*, Montevideo: Fundación Konrad Adenauer.
- FERNÁNDEZ, G. (2006). “La ética del discurso de K.-O. Apel frente al problema de las coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*)”, *Agora Philosophica. Revista marplatense de filosofía*, VII, 14.
- GÜNTHER, K. (1993). *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, New York: SUNY Press.
- HABERMAS, J. (1971). Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis, Introducción a la segunda edición de *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1987). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Taurus.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999). “Bestialidad y humanidad. Una guerra en el límite entre derecho y moral”, en *ABC*, Madrid, 3/5/99.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HONNETH, A. (2014). *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz.
- JÜTTEN, T. (2013). “Habermas and the Markets”, *Constellations*, 20(4), 587-603.
- KANT, I. (2007). *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada.
- KUHLMANN (2015). “Economía y justicia social”, en Micheline, D. et al. (Eds.), *Ética, política y discurso*, Tomo 2, Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 275-283.
- MALIANDI, R. (2007). “Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel”, en Micheline, D., De Zan, J., *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE.

MICHELINI, D. (2008). *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*, Buenos Aires, Bonum.

MÖLLER, K. (2018). Popular Sovereignty, Populism and Deliberative Democracy, en *International PHILOSOPHICAL INQUIRY*, v. 42, n. 1-2.

PRONO, S. (2013). “Moral, política y derecho. La ética del discurso y sus aportes al estado democrático de derecho”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 17, 47-69.

REIGADAS, C. (2006). “Democracia y sociedad civil en América Latina”, en Michelini, D. (Ed.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo*, Río Cuarto: Fundación ICALA, 307-325.

SALERNO, G. (2015). “Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria”, en Michelini, D. et al. (Eds.), *Ética, política y discurso*, Tomo 2, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 143-150.

SCIVOLETTO, G. (2016). “Institucionalización”. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 18, n. 1, 27-48.

SCIVOLETTO, G. (2017a). “Lenguaje y comprensibilidad. Acerca de la traducción del contenido semántico del discurso religioso”. *Ética y discurso*, 2 (2), 87-99.

SCIVOLETTO, G. (2017b). “La religión en la esfera pública. Análisis de la cláusula de traducción del discurso religioso al lenguaje secular”. *Análisis. Revista de investigación filosófica* 4, n. 1.

SCIVOLETTO, G. (2020). “Ética del discurso como ética referida a las instituciones”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, n. 12.