

9. Apel, Habermas y Cortina: una relación entre la ética del discurso y la ética de mínimos

Iván Campillo Moratalla

Universidad de Valencia

Resumen

En este artículo nos proponemos analizar, a grandes rasgos, la ética del discurso de Karl-Otto Apel como ética de la responsabilidad, con la pretensión formal de encauzar todos los discursos argumentativos a un marco común de normas para la ciudadanía. Para ello, aludiremos a la formación jurídicamente institucionalizada de la opinión y de la voluntad, en la que el derecho positivo puede legitimarse motivándonos a hacer una distinción entre lo justo y lo bueno, siendo lo justo prioritario. También abordaremos la distinción entre la moral y el derecho, delineando las diferencias de la ética del discurso entre Apel y Habermas, para establecer, finalmente, una conexión formal con la ética de mínimos de Cortina y su vínculo con los derechos humanos.

Palabras clave: ética del discurso; Apel; Habermas; ética de mínimos; Adela Cortina; justicia; moral.

Abstract

Apel, Habermas and Cortina: A relationship between the ethics of discourse and the ethics of minimums

In this article we propose to analyze, broadly speaking, the ethics of Karl-Otto Apel's discourse as an ethic of responsibility, with the formal claim of channeling all argumentative discourses to a common framework of norms for citizenship. For this, we will refer to the legally institutionalized formation of opinion and will, in which positive law can be legitimized by motivating us to make a distinction between what is fair and what is good, with what is just a priority. We will also address the distinction between morality and law, outlining the differences in discourse ethics between Apel and Habermas, to finally establish a formal connection with Cortina's ethics of minima and its link with human rights.

Keywords: discourse ethics; Apel; Habermas; minimum ethics; Adela Cortina; Justice; moral.

La ética del discurso como ética de la responsabilidad

Karl-Otto Apel ya se había referido en algunos de sus primeros escritos a la ética discursiva como “ética de la comunicación”¹ o “ética de la comunidad ideal de comunicación” (Apel, 1985). Pero más tarde preferirá hablar de *ética discursiva* por dos motivos: primero, porque apunta a una forma especial de comunicación, que es la del discurso argumentativo como medio de fundamentación de las normas consensuales de la moral y el derecho;² y, segundo, porque el discurso argumentativo contiene también el *a priori* racional de la fundamentación para lo que él llama el principio de la ética (Maliandi, 2009: pp: 21-34). Según él, ya no basta con asumir una moral de las costumbres local, porque las actividades generales de los hombres tienen una repercusión a escala mundial, sino que ahora la responsabilidad solidaria debe organizarse en torno a una praxis colectiva (Terrones, 2017: p. 170).

Tanto para Descartes como para Kant, el punto de irremediabilidad para la reflexión trascendental —que es la posibilidad de conocimiento en el modo de conocer los objetos— era el *yo pienso* (Lequan, 2013: pp. 10-14). Pero según Apel, el *yo pienso* no permite la fundamentación trascendental de la ética en un solo principio, porque una ley moral obtiene su sentido validez en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos que forman una comunidad (Perrone, 2017: p. 135). En otras palabras, una dimensión trascendental de la intersubjetividad no está subsumida en el principio trascendental kantiano del *yo pienso*. En este, los otros *yoes* tienen que constituirse como objetos

del *yo* trascendental, siendo identificados como objetos del mundo de la experiencia que se *suponen* como puras entidades racionales metafísico-inteligibles —que junto con Dios forman el reino de los fines (Duque, 2009: p. 63).

Por otra parte, Kant recurre a una libertad y autonomía de la voluntad para la fundamentación de la ley moral, puesto que, según él, tal libertad no puede ser demostrada ni conocida, sino que se deriva del deber de la ley moral (Mumbrú, 2009: p. 100): si no somos libres y autónomos tampoco somos responsables de tener que cumplir ninguna ley moral o legal (Fernández, 2013: p. 91). En efecto, en tanto que se presupone la libertad, nos encontramos en un círculo virtuoso en la que esta y la responsabilidad se convierten en conceptos necesariamente recíprocos, pero en caso contrario, de la negación de la libertad, ¿no se sigue la imposibilidad de la ley moral y la consecuente destrucción de dicho círculo regulativo de las relaciones interpersonales?

Según Apel, Kant fracasó en la fundamentación última de la ética debido al *a priori* irremediable del *yo pienso*, que le impidió dar sentido a la ley moral en el marco de la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos. Consecuentemente, tendríamos que sustituir el *a priori* del *yo pienso* por el *a priori* del *yo argumento*, dando lugar a una transformación “pragmático-lingüística” (Paolicchi, 2018: p. 557) que nos permita mostrar dos cosas: primero, que tanto cuando argumentamos públicamente, como cuando lo hacemos en solitario, presuponemos en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la

tal como la presentan Apel y Habermas, entendida como una ética de la justicia, esto es, centrada en aquello que ‘todos podrían querer’ (García-Marzá, 1992).

¹ Esta teoría ética que expresa el concepto de moralidad, la ética del discurso, fue creada en los años setenta del siglo XX por Apel y Habermas (Apel, 1985; Habermas, 1985).

² “En nuestro caso, la teoría ética utilizada para explicar esta relación es la ética del discurso,

realización de nuestras pretensiones normativas de validez (Durango, 2006: p. 15); y segundo, que reconocemos necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso.

La *tesis fundamental* de una ética discursiva pragmático-trascendental se aclara presuponiendo de antemano que la argumentación es irrebasable en la filosofía. Y a un escéptico o a un relativista no le serviría de nada construir un argumento para rebatirnos en este punto (Paolicchi, 2015: pp. 117-135), puesto que la formalidad de su argumento nos daría la razón al haber argumentado, aunque su contenido pretendiera decir lo contrario (lo cual le conduciría al absurdo). Y en el caso de que se negase a argumentar tampoco sabríamos nada de él, y por lo tanto nuestro principio seguiría intacto. Al mismo tiempo, reconocemos que el discurso argumentativo-filosófico irrebasable de la filosofía es riguroso y temáticamente ilimitado, porque siempre se puede apelar a una explicación argumentativa o contra-argumentativa en caso de que se quiera cuestionar el contenido de otro argumento filosófico — contenido que no podrá ser el de nuestra tesis fundamental.

Puede parecer que nuestra tesis es un juego de lógica, pero ¿no se trata en realidad de algo mucho más serio? ¿No se trata de “la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez”? (Apel, 1991: p. 155). Si fuese así, entonces también deberíamos presuponer que todos los participantes del discurso están interesados en la solución de todas las cuestiones que tienen que ver con la validez, y que no pretenden instrumentalizar el discurso intersubjetivo para sus propios fines, puesto que en tal caso no habría ética.

En consecuencia, como individuos que argumentan seriamente, reconocemos nuestra participación en una

comunidad real de la argumentación y en otra comunidad ideal anticipada *contra-fácticamente* (García Leal, 1994: pp. 199-118) —esto es, que no existe todavía en la realidad, pero que sí que es concebible por medio del pensamiento. Esta comunidad ideal, según Apel, sería el modelo al que debería aspirar la comunidad real, y en la medida en que hubiese una aproximación, entonces podríamos hablar de *progreso*. También deberíamos tener en cuenta, dentro de las relaciones ideales de comunicación, el reconocimiento de la corresponsabilidad y la igualdad de derechos de todos los participantes.

Reflexionando acerca de esto, ya no se procuraría dar legalidad a las máximas mediante el imperativo categórico desde la mera subjetividad: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, 2011: p. 97), obrando “de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio” (Kant, 2011: p. 139). Por el contrario, ahora las normas se validarían mediante el consenso de las *metanormas discursivas*, de modo que podríamos decir:

Procura que en la idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas puedan participar todos los afectados validando dichas normas, no instrumentalizando a ningún ser humano para los propios fines, sino teniendo a todo ser humano como un fin en sí mismo. (Apel, 1991: p. 160).

Así pues, la ética del discurso delegaría en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas para garantizar un máximo de adecuación a la situación, al mismo tiempo que maximizaría la aplicación del principio de universalización referido al discurso. Esto

tampoco significa que la autonomía de la conciencia del individuo se pierda, sino que se conserva en el sentido del paradigma de la intersubjetividad o reciprocidad — como “conciencia moral” (Gómez, 2007: p. 167)— para el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. Sin embargo, tal individuo, al considerar su propia autonomía, y por el mero hecho de haber nacido en sociedad, no puede renunciar al discurso para la formación real del consenso retrotrayéndose al mero punto de vista subjetivo de la conciencia.

En Kant, la suposición de un a priori de la intersubjetividad se prefiguraba en el *reino de los fines*, que tenía un carácter metafísico, pero ahora no nos quedamos en la simple idealidad, sino que también consideramos la facticidad. El nuevo a priori de la intersubjetividad se origina en el *entrecruzamiento pragmático-trascendental* de la comunidad ideal de comunicación anticipada y la comunidad real históricamente condijonada (Salerno, 2011: pp. 336). Se trata de un a priori dialéctico que podría dar lugar a un progreso lento pero seguro. Y aunque la comunidad real no sea perfecta, tal vez podría ser infinitamente *perfectible*, en tanto que siempre puede mejorar teniendo la meta de la pura idealidad. Para ello, se hace necesaria la fundamentación normativa del paso de la moral al derecho de la comunidad, en la que el derecho positivo se tiene que legitimar priorizando lo justo ante lo bueno (Gracia, 2012: pp. 413-426).

La prioridad de lo justo sobre lo bueno

Según Apel, cuando nos referimos a la formación política, debemos distinguir entre la pretensión normativa de validez de las reglas morales y la pretensión de legitimación de las normas jurídicas. Si dicha formación política presenta una voluntad racional en el legislador, las decisiones y acciones que se lleven a cabo tendrán en cuenta las razones morales y

éticas, pero especialmente los programas y fines que procedan de soluciones de compromiso equitativas, y que se apoyen en las predicciones consecutivas que los grandes expertos hayan justificado. Por consiguiente, solo una formación colectiva de la voluntad tendría a su favor la presunción deseable de racionalidad, de modo que el principio del discurso pueda regular el poder político.

Pero, ¿puede la ética del discurso conducirnos a acuerdos generales teniendo en cuenta la aparente inconmensurabilidad de los estándares de valor, cosmovisiones, lenguajes evaluativos y las distintas tradiciones? ¿Se puede de los múltiples *yo quiero* obtener un *nosotros queremos*? ¿Existen las necesidades universalmente aceptadas que puedan llevarnos a precisar un determinado criterio?

Las interpretaciones de las necesidades no son algo último, sino que dependen de lenguajes evaluativos y tradiciones que están compartidos intersubjetivamente y que no son propiedad privada de nadie. Por ello, también la renovación mediante la crítica del lenguaje del vocabulario a cuya luz interpretamos nuestras necesidades es un asunto público, y que llegado el caso se debe solventar discursivamente (Habermas, 2000: p. 207).

En nuestras sociedades modernas contamos con un pluralismo de formas de vida inevitable (Canto, 2016: pp. 45-75), y con una creciente individualización de proyectos de vida que hacen cada vez más improbable que, en las controversias que tratan sobre las necesidades universalmente aceptables, nos pongamos de acuerdo sobre interpretaciones comunes. Las mismas razones sopesadas desde los distintos sistemas de relevancia y grupos sociales no pesan lo mismo, pero dicha diferencia y *aliedad*, ofrece una pluralidad de proyectos de vida que hacen que los

principios y reglas sociales, que antes eran más concretos, progresen hacia una mayor abstracción. No obstante, en lo que respecta al campo de intereses universalizables, las dimensiones deberán seguir siendo una cuestión empírica, que se lleve a cabo de forma práctica en la vida real.

Según Habermas, una de las objeciones contra la pretensión de consenso de la ética del discurso es la de los *contextualistas*. Estos afirman que detrás de las explicaciones del punto de vista moral y de la perspectiva de la justicia, que se suponen universales y neutrales, se esconden siempre interpretaciones particulares del mundo adheridas a determinados lenguajes y tradiciones evaluativos. Así que, según los contextualistas, habría una dependencia insoslayable del contexto que negaría “la pretendida independencia de lo universal respecto de lo particular, y con ella la prioridad de lo justo sobre lo bueno” (Habermas, 2000: p. 209).

A los reparos contextualistas, J. Rawls ha reaccionado tanto defensiva como ofensivamente, y ha terminado retirando su pretensión de fundamentar un concepto de justicia universalmente válido, que había caído bajo la sospecha de fundamentalismo. Con este nuevo giro, la teoría de la justicia únicamente aspira a una reconstrucción de las mejores intuiciones normativas de las tradiciones de pensamiento políticas occidentales. Sin embargo, para no entrar en conflicto directo, Rawls deja abierta la pregunta de si los principios de justicia podrían aplicarse a las circunstancias de vida moderna en general, con independencia de cualquier origen cultural, ya sea occidental u oriental.

El trasfondo intuitivo que se reconstruye por medio del *velo de ignorancia*, que viene a significar el momento en que todos aceptaríamos partir de unas condiciones sociales similares por el hecho de no saber en qué condiciones vendremos a la vida, deter-

mina la situación interpretativa de la que se parte a la hora de proponer una hipotética posición original (Rawls, 2001): que mediante normas restrictivas, las partes puedan fundamentar principios de justicia neutrales en lo referente a las formas de vida (Rawls, 1980). Esta *posición original* es formal y no pueden tematizarse dentro de ella las diferentes tradiciones. Pero, ¿podemos pasar por alto que los individuos que forman nuestras sociedades son de carne y hueso? ¿Es fácil saltarnos la cuestión de que dichos individuos han crecido en determinadas tradiciones y distintas formas de vida? ¿No es cierto que dichas tradiciones y proyectos de vida deban su autocomprensión a interpretaciones del mundo que son rivales?

La opinión pública política en la que se reúnen para formar un público de ciudadanos está caracterizada por un pluralismo de poderes de fe y de constelaciones de intereses, estos es, precisamente por la coexistencia y pugna de formas de vida culturales y de proyectos de vida individuales [...]. De este modo, la teoría de la justicia solamente puede adquirir un aire realista en la medida en que recapacite reflexivamente sobre sí misma como un todo y aclare las condiciones de su propia aceptabilidad (Habermas, 2000: pp. 210-211).

Para ello, en el discurso público los ciudadanos tratarán de convencerse los unos a los otros de la corrección de sus concepciones políticas, generando así un *consenso por solapamiento*. No obstante, hay que tener en cuenta que un concepto de justicia postmetafísico, no puede subsumir todas las doctrinas amplias, sino únicamente interpretaciones del mundo que no sean fundamentalistas. Estas doctrinas amplias tendrían que aceptar los principios del pensamiento postmetafísico teniendo en cuenta que compiten en igualdad de condiciones con otras interpreta-

ciones del mundo “dentro del mismo universo de pretensiones de validez” (Habermas 2000: p. 212).

Este saber reflexivo acerca de la rivalidad de “dioses y demonios” igual de primigenios que luchan entre sí, genera una consciencia de su falibilidad y rompe la ingenuidad del modo dogmático de fe fundado sin más ni más sobre pretensiones de verdad absolutas. Reconocer las “cargas de la razón” significa que en la disputa acerca de cosmovisiones sustantivas los proponentes y oponentes pueden tener hoy por hoy razones igual de buenas de por qué no pueden obtener consenso y dejan en suspenso las pretensiones de validez controvertidas (Habermas, 2000: p. 212).

Es importante que al mismo tiempo que participamos de una ética discursiva y reconstruimos un consenso por solapamiento —“mínimos de justicia”, dirá Adela Cortina—, no aceptemos dicho consenso con resignación como si hubiera que conformarse con un mero *modus vivendi*, sino que recapitemos sobre la riqueza y el pluralismo social que se siguen de este proceso de reconocimiento, que no es la limitada tolerancia (Zaccaria, 2003: pp. 107-124).

La diferencia es esta: la tolerancia nos hace mantenernos distanciados de aquellos que no piensan igual que nosotros; decimos que consideramos como un igual al tolerado, pero en realidad es nuestro inconsciente sentimiento de superioridad el que nos impide acercarnos al otro, como si no quisiésemos mancharnos o volvernos impuros. El reconocimiento, en cambio, nos acerca y nos ayuda a comprender la forma de pensar del otro, y a considerar que sus razones son dignas de ser escuchadas y de ser tenidas en cuenta. La tolerancia se limita al respeto, pero mantiene una tensión interna y un conflicto secreto en la

distancia espacio-temporal; en cambio, el reconocimiento disuelve las pesadillas del subconsciente que toma lo extraño como enemigo y peligroso —como si de él emergiese la figura del mal.

El reconocimiento es una expresión moral que se fundamenta en el deber humano y no en un sentimiento patológico. Aquí podemos hacer una reformulación socrática diciendo que “lo igual atrae a lo igual” cuando se trata de lo puramente humano; y que lo “diferente atrae a lo diferente” cuando se trata de interesarse en las variadas concepciones de vida. Esta reformulación socrática, aplicada a la sociedad, nos ayuda a entender este aspecto moral desde dos puntos de vista reconciliadores, que dan lugar, como dice Ricoeur, a los llamados “estados de paz” (Domingo, 2006). Habermas hará referencia a esos mínimos de justicia compartidos diciendo que:

Los lenguajes y vocabularios en los que interpretamos nuestras necesidades y explicamos nuestros sentimientos morales tienen que ser porosos unos para otros; no pueden estar embutidos en contextos monádicamente cerrados [...], intrascendibles [...], que aprisionen a los sujetos en ellos nacidos y socializados (Habermas, 2000: p. 213).

En definitiva, siguiendo la línea de lo dicho por Habermas, Rawls solamente podrá defender la primacía de lo justo sobre lo bueno mediante el concepto de “consenso por solapamiento” (Vergés, 2004: pp. 181-190), al menos si creemos que las interpretaciones del mundo postmetafísicas y reflexivas son epistémicamente superiores a las interpretaciones fundamentalistas y dogmáticas. Pero entonces, la consonancia con el concepto de lo “político” de justicia propuesto solo será posible si las interpretaciones del mundo rivales no son inconmensurables, si pueden dar lugar a

suposiciones de racionalidad que trasciendan los contextos y que den lugar a una nueva tradición lingüística entre ellos. Para ello será necesario entender antes la dialéctica existente entre el derecho y la moral.

La relación distintiva entre el derecho y la moral

En *Facticidad y Validez*, concretamente en el primer apartado de “Complementos y estudios previos”, se hace una distinción entre moral y derecho, siendo el último el punto de consenso por solapamiento en el que deben coincidir las distintas tradiciones culturales y religiosas, con el fin de sentar los principios que den lugar a unos mínimos de justicia para la convivencia. Pero para ello, deberíamos aceptar que existe *conmensurabilidad* entre las distintas tradiciones (Dallmayr, 1988: pp. 553-579). Y suponemos que esta conmensurabilidad no existe por sí misma, sino que debe buscarse mediante la ética del discurso, es decir, argumentando racionalmente con pretensiones de alcanzar un consenso. Efectivamente, las diferencias contextuales solo presentan un problema que la razón debe resolver, aunque no pueda disolverlo absolutamente. Pero no menos cierto es que el contenido de las distintas tradiciones debe ser compatible previamente, traducible, al menos en algunos puntos cruciales.

Max Weber, en *Economía y sociedad*, señala que el derecho moderno no debe legitimarse haciendo referencia a la razón práctica en el sentido kantiano o aristotélico, sino sólo en virtud de sus propias cualidades formales, que deben “acreditarse como racionales” (Weber, 1922: p.173). Visto así, el derecho dispondría de una racionalidad propia que no dependería de la moral. Sin embargo, Habermas irá más allá, exponiendo que sólo de una racionalidad procedimental que esté llena de contenido moral, podrá el derecho extraer su propia legitimidad, quedando

institucionalizadas las argumentaciones morales con medios jurídicos.

¿Se puede entonces fundar la racionalidad del derecho únicamente en las cualidades formales del derecho? ¿No penetran puntos de vista de justicia material en el derecho positivo que en cierta medida dejan un espacio necesario para la moralización del derecho? En respuesta a dichas preguntas, nos dirá Habermas que frente a la argumentación funcionalista de Weber, resulta que la forma de las leyes abstractas y generales solo puede considerarse como racional a la luz de principios de contenido moral. En otras palabras, el giro jurídico con pretensiones de pureza racional debe recibir su impulso de la moral.

En el terreno del derecho, tratamos de establecer una serie de normas que no son meramente validadas por las costumbres, sino que precisan de una fundamentación racional (Kalberg, 1980: pp. 1145-1179); y cuando dichas normas colisionan unas con otras, es el socorro de la discusión racional la que somete a examen dichas contradicciones, purificando el derecho de las parcialidades exclusivistas para establecer unos mínimos de justicia compartidos, en los que todos estemos de acuerdo. ¿Y no es esta una aspiración moral? Antes de que la justifiquemos mediante razones formales hay un *sentimiento moral*, en el sentido de la razón práctica kantiana, que nos lleva a considerarla digna de ser justificada.

Pero a su vez, lo que en el plano de esas discusiones normativas acaba haciéndose valer es una racionalidad que está más cerca de lo que Kant llamaba “razón práctica” que de una racionalidad puramente científica, y que en todo caso es una racionalidad que no es meramente neutral. Weber no reconoce el núcleo formal del derecho porque siempre entendió las ideas morales como orientaciones valorativas subjetivas (Chew, 2009:23-34), como contenidos que no eran susceptibles de ulterior racionalización, en definitiva, como incompatibles con el carácter

meramente formal del derecho. Con ello, Habermas concluye que Weber no se tomó en serio el formalismo ético.

Weber no distinguió entre preferibilidad de los valores, que en el marco de determinadas formas culturales de vida y de determinadas tradiciones resultan, por así decir, recomendables frente a otros valores, y la validez deontológica de normas que obligan por igual a todos los destinatarios. Weber no estableció una separación entre las estimaciones valorativas [...] y el aspecto formal de la obligatoriedad o validez de las normas, que no varía en modo alguno con los contenidos de esas normas (Habermas, 1998: 543).

Lo que trata de explicarse es que el derecho y la moral son distinguibles, pero no separables entre sí (Tale, 2011: pp. 61-109), recurriendo a conceptos como “formal” y “material”. La racionalidad de la legalidad no se explica recurriendo a una racionalidad autónoma e independiente de la moral, sino que esa legitimidad ha de hacerse derivar de una relación interna entre el derecho y la moral. Consecuentemente, la moral nos lleva a querer contar con el otro, independientemente de sus costumbres y creencias, porque es un ser humano; y en tanto que humano, racional; y en tanto que racional, *universalizable*. La moral sería el corazón que latiría dentro del cuerpo sistémico del derecho, la que haría palpitar el sentimiento de humanidad incluso dentro de algo puramente formal.

Este razonamiento nos lleva a la idea de que los derechos humanos no valen solo fácticamente, sino que tiene que haber al mismo tiempo una legitimidad racional como fundamento (sin importar que en la argumentación nos sirvamos de una estructura y un contenido moral). La fundamentación racional, es decir, su pretensión de legitimidad, puede servirse

de cualquier clase de razones, y en este caso los occidentales nos servimos de razones morales, pero ese carácter moral tiene como piedra de toque un sentido de validez racional en el que todos pueden participar argumentando, exponiendo sus razones, independientemente de su cultura, sus normas particulares, sus costumbres o creencias.

La moral deontológica fundamenta deberes, mientras que el derecho protege la libertad. Así que cualquier justificación jurídica debe poder llevarse a cabo por cualquier persona, en tanto que ser humano, sin que vea mermada o anulada, por ejemplo, su libertad de culto o expresión, porque el derecho no busca un procedimiento parcial de la moral, sino un procedimiento universal, y es así como se pretende asegurar unos mínimos derechos —como los derechos humanos. Y en caso de que una costumbre o unas normas particulares de un Estado anulen a una persona —por contingencias sociales, de género, económicas, etc.—, deberá intervenir para proteger a esas minorías en peligro de exclusión social, puesto que no basta que un ser humano sepa interiormente que es humano, sino que hace falta que le sea reconocido tal derecho de manera externa para tener la oportunidad de perfeccionar sus facultades y realizarse como persona en el seno de la colectividad.

Entendemos, pues, que sin la argumentación práctico-moral, las razones meramente formales, vacías de toda materia moral, se podrían convertir en un instrumento que también podría justificar las mayores atrocidades, porque la razón por sí sola nos conduce a aporías (y tanto el bien como el mal pueden justificarse desde la mera razón), pero el peso de la moral es la que hace que los brazos de la balanza, finalmente, se incline intencionalmente hacia la universalidad, esto es, pretendiendo incluir y reconocer a las minorías —lo cual tampoco significa que la

regulación jurídica ³ deba dejarse en manos de reglas morales de corte postraditional.⁴

Por lo tanto, según lo visto hasta ahora, el derecho se sitúa entre la moral y la política: las normas morales son fines en sí mismos, y las normas jurídicas nos ayudan a conseguir objetivos políticos. Este será el cordel de tres hilos a tener en cuenta en la argumentación: objetivos políticos, derecho y moral, porque “un cordel de tres hilos no se rompe fácilmente” (*Eclesiastés* 4:12). Y sin embargo, cada uno de los ámbitos ocupará un lugar distinto: por ejemplo, la moral antes se alzaba por encima del derecho, ahora en cambio emigra al interior del derecho, se convierte en su corazón, sin agotarse por ello en el derecho positivo.

Con esto aspiramos a un derecho procedimental, racional, y una moral procedimentada, racionalizada, llegando a la piedra de toque superior, que reside en el sentido de validez argumentativo. En efecto, el derecho y la moral se equilibran y vigilan mutuamente, procurando no rebasar los límites prescritos por la razón. Para ello, es necesario que tanto juristas como moralistas pretendan que las prescripciones sean cada vez más racionales, intentando que esta dialéctica entre moral y derecho se convierta en una tensión fecunda que agilice la administración y la argumentación entre los ciudadanos. Todo esto puede implicar, evidentemente, un proceso largo de formación.

La práctica de las decisiones judiciales sólo la consideramos independiente en la medida en que, primero, los programas jurídicos del legislador no vulneren el núcleo moral

del formalismo jurídico; y, en la medida en que, segundo, las consideraciones de tipo político y de tipo moral que inevitablemente penetran en la administración de justicia estén fundamentadas y no se impongan simplemente como racionalización de intereses jurídicamente espurios [...]. Pero porque el derecho guarda una relación interna con la política [...] y con la moral [...] la racionalidad del derecho no puede ser sólo asunto del derecho (Habermas, 1998: p. 570).

En suma, hasta ahora hemos hecho alusión tanto a Apel como Habermas en los distintos apartados, como si hubiese una estrecha relación entre las teorías de ambos; sin embargo, aunque el pensamiento de los dos autores indica semejanzas, no es menos cierto que también muestra grandes diferencias que los convierte en pensadores opuestos. En el próximo apartado revisaremos algunos intentos que les llevaron a pensar juntos y en contra. El libro que tendremos en cuenta será *Una Brújula para la vida moral* de Juan Carlos Siurana (concretamente, el capítulo 6), un proyecto de investigación que tuvo por finalidad el rastreo de la reconstrucción del sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel, donde el autor estuvo asesorado por el mismo Apel.

El debate de Apel contra Habermas y su ética del discurso

Por un lado, Apel y Habermas designan, respectivamente, a sus propuestas: *pragmática trascendental* y *pragmática universal*. La pragmática trascendental de Apel pregunta por las condijones de sentido y las condiciones de validez

³ En palabras de Apel: “El principio básico de la ética discursiva se puede comprender como idea regulativa para la institucionalización política del discurso práctico y, por tanto, como principio básico formal de una ética de la democracia” (Apel, 1988: p. 272).

⁴ En dicho punto es donde se distancia la moral universalista de las convicciones morales, de las cuales no puede esperarse que cobren obligatoriedad para todos los sujetos. En cambio, lo moralmente universal sólo es exigible si cobra obligatoriedad jurídica.

del pensar como argumentar. La pragmática universal de Habermas desconfía del término “trascendental”, prefiriendo en su lugar aproximarse a las ciencias reconstructivas. Por otro lado, Apel defenderá que el nuevo sujeto trascendental es la comunidad ideal de comunicación, mientras que Habermas entenderá que el paradigma del lenguaje nos lleva a dejar a un lado al sujeto trascendental.

A juicio de Adela Cortina, Habermas se resistirá a utilizar el término trascendental por varias razones: la primera tiene que ver con “las dificultades insalvables que supondría todo intento de comparar la experiencia comunicativa con la experiencia posible” (Cortina, 1985: p. 129), y la segunda razón tiene que ver con que “la aplicación del término ‘trascendental’ a la pragmática, presenta el inconveniente de no marcar las distancias que existen con respecto al apriorismo” (Cortina, 1985: p. 129). Por consiguiente, Habermas considera que es preciso destacar las diferencias esenciales entre una situación de posible acuerdo y el objeto de la experiencia posible. En el segundo caso la *experiencia* constituye la clave.

Las pretensiones de validez del habla son un descubrimiento llevado a cabo por Habermas. Como dice Siurana, “en las interacciones comunicativas, donde los participantes coordinan planes de acción, el consenso se entiende como el reconocimiento intersubjetivo de dichas pretensiones” (Siurana, 2003: p. 199). En este caso, se mencionan cuatro pretensiones: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad. Consecuentemente, el principio moral que actuará a modo de imperativo categórico será el *principio de universalización*, que nos dice que una norma no es válida si no recibe la aprobación de todos, y que es válida si es expresión de la voluntad general.

Aquí no nos basta con considerar a toda la humanidad en el momento de obrar (como decía Kant), sino que además

es necesario complementarlo con el conocimiento intersubjetivo de todos los afectados.

La diferencia de pensamiento entre Apel y Habermas consiste en que Apel considera necesaria una fundamentación última *pragmático-trascendental*, tomando en consideración especialmente los presupuestos de la argumentación y no solamente los recursos de trasfondo de la vida. Y además, afirma que Habermas se verá obligado algún día a decidir si quiere permanecer en la inconsistencia o devolver a la filosofía su función genuina de fundamentación.

La estrategia de fundamentación de Habermas, según Apel, acude a recursos de trasfondo de la razón que no son idénticos con los recursos de trasfondo condicionados históricamente, esto es, de una forma de vida entre muchas. Para Apel el discurso argumentativo no puede ser elegido o no elegido, sino que está presupuesto para el pensamiento solitario de cada sujeto que haga elecciones comprensibles, no basadas en la violencia y la fuerza, puesto que estas bloquean necesariamente el entendimiento sobre pretensiones de validez. En el nivel de la discusión filosófica estamos obligados a presuponer la voluntad de argumentación.

La postura de Habermas desemboca en un reduccionismo naturalista, o fundamentación de validez “desde abajo”. Para Apel, en cambio, la fundamentación de la validez “viene de arriba”, de la fundamentación última reflexiva de la argumentación. Habermas considera que el recurso apeliano al conocimiento reflexivo a priori de la acción es ilegítimo (Siurana, 2003: p. 207).

Por su parte, Adela Cortina resumirá lo que ella considera “los tres puntos de litigio fundamentales entre los dos filósofos” (Cortina, 1991: p. 13). En principio, Habermas señala la acción

comunicativa como punto de partida en el proceso de fundamentación, mientras que Apel se pronuncia por la argumentación en torno a la posibilidad de fundamentación de la moral; en segundo lugar, Apel incide en la necesidad de trabajar dos dimensiones como constitutivas de la ética, mientras que Habermas reduce el papel de la ética a la fundamentación o justificación de normas; y, en tercer lugar, Habermas busca la racionalidad práctica en el mundo de la vida, aceptando un cierto retorno a la eticidad, mientras que Apel no llega a este punto.

Sin embargo, en sus similitudes, tanto Apel como Habermas consideran que el entendimiento mutuo (*Verständigung*) es el *telos* del lenguaje. El que quiera persuadir a alguien deberá simular que quiere convencerlo con razones, de manera que el uso estratégico del lenguaje será dependiente del entendimiento mutuo. Efectivamente, Habermas utilizará el concepto de «entendimiento mutuo» para designar un sentido amplio de formación de consenso sobre pretensiones de validez, de manera que entenderse vendrá a ser un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos competentes desde el ámbito del lenguaje y la interacción.

Finalmente, estableciendo así un hilo conductor con el apartado anterior, Apel considerará que el libro *Faktizität und Geltung* de Habermas deshace el proyecto de una ética del discurso, porque el autor afirma que el principio del discurso es moralmente neutral y es el fundamento de una diferenciación de los discursos prácticos. Sitúa el discurso moral y el discurso del derecho en el mismo nivel,⁵ pero Apel considera que el derecho depende de la moral como exigencia normativa, debiendo contener además el principio de la responsabilidad. Para él, el principio del

derecho debería ser una ampliación responsable del principio moral; y la institucionalización del derecho, de la política y de la economía deberá ser considerada como una ampliación responsable de la ética del discurso dirigida a la historia, a fin de construir un orden de derecho y político mundial. Pero esto no será aceptado tal cual por Habermas.

Habermas afirma que la identidad de un sujeto está impregnada de entidades colectivas y que el modo como cada sujeto entiende lo que es bueno en su vida comparte formas de vida comunes. Apel acepta que [...] la identidad del yo y su proyecto de vida sólo se realizan en el horizonte intersubjetivo de una forma particular de vida, pero entiende que [...] es siempre necesaria la referencia a los presupuestos del discurso argumentativo (Siurana, 2003: p. 214).

En definitiva, para Apel todos los individuos tienen derecho a elegir su modo de entender la vida buena y su pertenencia a una cultura en reciprocidad universal. Y con respecto al discurso se deben reconocer siempre las condiciones de marco de los proyectos de vida de los individuos, haciendo referencia a las normas universalmente válidas del discurso moral ideal. La responsabilidad no es meramente individual, sino que debe organizarse de manera colectiva, incluso mundial. Lo mismo dirá Habermas, señalando que será la ONU la encargada de respaldar una legislación mundial que cuide de los derechos humanos en todos los gobiernos, debiendo estos dirigirse hacia un proceso de democratización. Para ello, los ciudadanos deberán criticar sus instituciones desde afuera, dando preferencia y validez a los derechos humanos en su democracia particular.

⁵ Aunque según García-Marzá, para Habermas la justicia tiene preeminencia sobre la moral: “A mi juicio, la excesiva confianza de Habermas en los mecanismos jurídicos, o su total desconfianza ante toda posible institucionalización

del saber moral, hace que se reduzca toda posibilidad de implementación eficaz de los discursos morales o bien al terreno jurídico o bien a un concepto etéreo de sociedad civil” (García-Marzá, 2003).

Por esta razón, se convierte en una cuestión de vital importancia concretar el consenso en el que trata de incidir la ética del discurso. A este respecto, Adela Cortina, una filósofa muy potente en la ética del discurso, seguidora directa de ambos filósofos alemanes, que ha pensado con ambos autores y más allá de las teorías que estos ofrecían, introduce un nuevo concepto clave para desarrollar este tipo de discurso y hacerlo posible. Se trata de la *ética de mínimos*, idea que se acercará en cierta medida al consenso por solapamiento de Habermas, pero diferenciándose en ciertos aspectos.

Hacia una ética de mínimos

Indudablemente, en el último siglo hemos experimentado un gran avance científico y tecnológico, que no ha progresado simétricamente con la moral.⁶ Las ciencias químicas y técnicas parecen ser los caballos desbocados que se han desligado de su auriga, la moral, que arrastran en su yunta a la humanidad hacia un precipicio angustiante en gran manera. Las dos últimas guerras mundiales han causado grandes desastres y terrores humanos, donde ya no han existido estrategias cualitativas de ataque, sino ataques sorpresivos mediante armas químicas de largo alcance. Si las guerras antes se medían en términos cualitativos y estratégicos, ahora lo hacen en términos

cuantitativos y químicos, y el país más respetado es el que más armas de destrucción masiva posee —con la supremacía de la bomba atómica.

¿No necesitamos hablar de justicia ante esta difícil situación? ¿No es uno de los tópicos más frecuentes el de la felicidad? Pero ¿es posible la felicidad sin la justicia? En relación a esto, Adela Cortina habla de unos mínimos de justicia compartidos que nos permitan vivir en sociedad, respetándonos⁷ los unos a los otros en términos de igualdad.⁸ ¿Y quién puede hoy ser feliz? ¿Hemos construido las condiciones y las estructuras sociales de la conciencia colectiva para que esta idea pueda llegar a ser un hecho más que una mera posibilidad? A esta serie de preguntas, responde Adela —en la línea de la ética del discurso— lo siguiente:

El juicio “el hombre virtuoso es feliz” es un juicio sintético a posteriori porque la conexión de ambos términos está a merced de la más pura casualidad. En el sistema en que nos ha tocado vivir si un hombre virtuoso es feliz ya puede decirse que ha tenido suerte, porque desde luego las condiciones no están puestas (Cortina, 1986: p. 333).

Tanto Apel como Habermas han ofrecido algunas razones de la reducción de las éticas de nuestro momento, calcu-

⁶ Aunque tampoco negamos que haya habido progreso moral: “Como bien dice Habermas, a lo largo de la historia no sólo hemos ido aprendiendo técnicamente, sino también moralmente” (Habermas, 1981).

⁷ Explica Adela Cortina que “tolerar es dejar hacer, sea por impotencia, sea por indiferencia. Por eso, el valor verdaderamente positivo es [...] el respeto activo” (Cortina, 1997: p. 240). El respeto activo es un interés positivo por comprender los proyectos de los otros y de ayudarles a llevarlos a delante siempre que presenten un punto de vista moralmente respetable.

⁸ “Degustar el valor de la igualdad, sea cual fuere la condición social, la edad, el sexo o la raza, es disfrute que empieza en la infancia [...]. El mayor obstáculo sigue siendo la aporofobia, el desprecio al pobre y al débil, al anciano y al discapacitado” (Cortina, 1997: p. 239). No debemos perder la ilusión por el valor de la igualdad, no debemos creernos superiores en ningún sentido, pues todos en algún momento de la vida, por fuertes que seamos y nos creamos, necesitaremos la compasión de los otros.

lando juicios de bienestar aceptables por todos que se podrían reducir así: en primer lugar, que “una ética crítico-universalista no quiere ni puede prejuzgar dogmáticamente la felicidad de los individuos, sino dejar la decisión en sus manos” (Cortina, 1986: p. 333). En segundo lugar, que “un ética crítico-universalista tampoco se conforma con el relativismo al aceptar la pluralidad de formas de vida nacidas de los diferentes ideales de felicidad” (Cortina, 1986: pp. 333-334), porque no acepta diversos principios de justicia que puedan conducir a un conflicto entre las distintas formas de vida feliz, sino que estas deberán someterse a las restricciones que impongan los principios universales⁹ que legitiman las normas. En definitiva, los modelos de vida buena no pueden universalizarse ni exigirse, sino que trascienden el dominio de la ética.¹⁰

Por eso algunos éticos nos hemos refugiado humildemente en una ética de mínimos, y nos limitamos a decir a nuestros oyentes y lectores: al decidir las normas que en su sociedad van a regular la convivencia, tenga en cuenta los intereses de todos los afectados en pie de igualdad, y no se conforme con los pactos fácticos, que están previamente manipulados, y en los que no gozan todos del mismo nivel material y cultural ni de la misma información (Cortina, 1986: p. 335).

Parece que todos aspiramos a la felicidad aunque no todos la entendamos

de la misma manera, pero lo que se quiere decir es que en tanto que humano puedo realizar mi felicidad respetando unos mínimos de justicia, no apropiándome de la libertad del otro. Mi felicidad nunca debe impedir que la felicidad del otro pueda realizarse. Debe haber un mutuo respeto, y a ser posible un mutuo reconocimiento, puesto que las normas de conducta no las determino yo de manera solitaria, sino cooperando con los demás en un espacio limitado llamado *sociedad*. Debo contar con el otro y hacerle saber al otro que debe contar conmigo, porque la sociedad no es “mía”, sino “nuestra”.

Los derechos humanos vendrían a ser como esos mínimos de justicia mundiales que toda sociedad democrática podría llegar a tener. Y del hecho de que todavía no se hayan conseguido generalizar mundialmente y asegurar jurídicamente, no debemos concluir que “no existen al igual que tampoco existen las brujas y los unicornios. Los derechos humanos no son meros conceptos fingidos” (Macintyre, 1981: p. 95) ni ficciones morales, sino que pretenden resolver distintos conjuntos de fenómenos —más o menos complejos— en una sociedad cada vez más pluralista.

Por el hecho de ser humanos, de pertenecer a la misma especie, se hace necesario acordar ciertos derechos generales. Y esto se debe no simplemente a las semejanzas biológicas existentes, sino también al hecho de que, como decía Kant, podemos ser vistos desde otro punto de vista a parte del de la naturaleza: el punto de vista metafísico —o psicológico—

⁹ “Por eso, entiendo que la defensa kantiana de la universalidad significa que somos capaces de asumir el punto de vista de la universalidad, es decir, que nos vemos legitimados para reclamar ciertos derechos como derechos morales solamente cuando estamos dispuestos a exigirlos a todo ser humano [...]. Universalizar las libertades exige solidaridad porque la desigualdad de las personas es innegable y sin ayuda mutua es imposible que

todos gocen de libertad” (Cortina, 1997: p. 234).

¹⁰ No obstante, nunca está de más ayudar a las personas a que lleven adelante una plan de vida que tengan razones para valorar, sin importar quién sea, siempre que tal proyecto sea moralmente respetable. “Por eso con la solidaridad conviene llevar cuidado, ya que sólo es un valor moral cuando no es solidaridad grupal, alérgica a la universalidad, sino solidaridad universal” (Cortina, 1997: p. 244).

y moral.¹¹ Tales derechos humanos no tienen que cumplirse aquí y ahora para ser verdaderamente ciertos, sino que son una aspiración *contrafáctico-pragmática* para la acción (que no existen todavía de manera absoluta en la realidad,¹² pero sí en la idea como paradigma de perfeccionamiento moral). Siempre podremos mejorar, porque aunque somos imperfectos, también somos *perfectibles* desde los puros conceptos universales.¹³

Resumiendo, la ética discursiva, que hemos delineado a grandes rasgos, nos ha recordado las condiciones que debe reunir un diálogo: 1) la participación directa o indirecta de todos los afectados ; 2) estar dispuestos a escuchar al interlocutor; 3) que el diálogo sea bilateral; 4) estar dispuestos a cambiar en caso de ser convencidos por los argumentos de nuestro interlocutor; 5) buscar una solución justa, pretendiendo entender a nuestro interlocutor; 6) que todos los interlocutores expresen su punto de vista y puedan replicar si lo creen conveniente; 7) que los intereses sean universalizables para que la decisión sea justa y abarque a todos los afectados, y 8) que la decisión final esté abierta a revisiones, debido a que siempre cabe la posibilidad de error. En pocas palabras, la razón debe ser un

instrumento que produzca un acercamiento cordial y justo,¹⁴ no admitiendo una razón utilitarista que sutilmente sacrifique a las minorías (no considerándolos fines en sí mismos).

Pero como la ética cívica [...] es fácilmente domesticable por los poderes fácticos, que en los distintos países saben manipular emociones e intereses para conseguir las mayorías, el respaldo crítico de una ética filosófica es siempre imprescindible. Una ética de la razón cordial, conscientes de que conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón. Una ética tejida sobre el reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten dignos y a la vez vulnerables, conjuntamente hacedores de un mundo que deberá estar a su servicio (Cortina, 2010: p. 144).

Bibliografía

- Secretaría de Educación Pública. (2011). *Las Ciencias Naturales en Educación Básica: Formación de ciudadanía para el siglo XXI*. México, SEP.
- Secretaría de Educación Pública . (2011). *Programas de Estudio*. México, SEP.

¹¹ “La obligación moral de conservar los logros alcanzados y de seguir en el esfuerzo de acercar la comunidad real a la comunidad ideal, a la idea de justicia, en definitiva, no afectan solo al comportamiento individual” (García-Marzá, 2019: pp. 75-89).

¹² En suma, en palabras de Apel, “la democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática” (Apel, 1986: p. 170).

¹³ Aunque no nos vamos a detener en este punto, debido a la extensión, vale la pena mencionar que según Adela Cortina, los valores son elementales en una ética cívica, y que podemos enumerarlos de la siguiente manera: libertad, igualdad, solidaridad, respeto activo y diálogo (Cortina, 1997). A su juicio, desde estos

valores primordiales podríamos articular todos los restantes que puedan venir a nuestra mente, como por ejemplo la lealtad, la honradez o la profesionalidad. En este sentido, nuestro capital axiológico deberá ser guardado, porque es nuestra mayor riqueza en materia de humanidad.

¹⁴ Por eso considero que una ética dialógica de la razón cordial, que hundiera sus raíces en el reconocimiento cordial de los interlocutores en un diálogo, podría llevar a cabo esa tarea en la medida en que no se referiría sólo al reconocimiento mutuo lógico formal. Las razones del corazón pueden ser un buen punto de engarce de un ser humano íntegro, reacio a los dualismos, esta vez el dualismo razón-emoción, labrado sobre el reconocimiento cordial (Cortina, 2013)

- Apel, Karl-Otto (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Apel, Karl-Otto (1988). *Diskurs and Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1986). *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa.
- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus.
- Canto, Rodolfo (2016). "Participación ciudadana, pluralismo y democracia", *Nueva época*, N° 41, pp. 45-75.
- Chew, Mathew (2009). "The Theoretical Quandary of Subjectivity", *Review of European Studies*, Vol. 1, N° 5, pp. 23-34.
- Cortina, Adela (2013). "Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?", *Isegoría*, N.º 48, pp. 127-148.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*, Madrid, Editorial Trotta.
- Cortina, Adela (1997). *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Editorial Alianza.
- Cortina, Adela (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- Cortina, Adela (1990). *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela (1986). *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- Dallmayr, Fred (1988). "Habermas and rationality", *Political theory*, Vol. 16, N° 4, pp. 553-579.
- Domingo Moratalla, Tomás (2006). "Del sí mismo reconocido a los estados de paz", *Pensamiento*, Vol. 62, N° 233, pp. 203-230.
- Duque, Félix (2009). "El reino de los fines es el reino de los medios", *Logos*, Anales del Seminario de Metafísica, N° 42, pp. 61-71.
- Durango, Gerardo (2006). "El principio discursivo y los derechos fundamentales en la teoría habermasiana", *Opinión Jurídica*, Vol. 5, N° 9, pp. 13-32.
- Fernández, Juan (2013). "Culpabilidad y libertad de voluntad" (1), *ADPCP*, N° 65, pp. 89-158.
- García Leal, José (1994). "Sociedad real y comunidad ideal en K. -O. Apel", *Revista de Filosofía*, Vol. 7, N° 11, pp. 199-218.
- García- Marzá, Domingo (2019). "Repensar la democracia: estrategia moral y perspectiva crítica en K. -O. Apel", *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, N° 78, pp. 75-89.
- García-Marzá, Domingo (2003). "La responsabilidad por la praxis: La ética discursiva como ética aplicada", en: Cortina, A; García-Marza (eds), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos.
- García-Marzá, Domingo (1992). *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética del discurso*, Madrid, Tecnos.
- Gómez, Carlos (2007). "Una reivindicación de la conciencia", *Isegoría*, N° 36, pp. 167-196.
- Gracia, Javier (2012). "Lo justo versus lo bueno. Sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor", *Pensamiento*, Vol. 68, N° 257, pp. 413-426.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, S. A.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta, S.A.
- Habermas, Jürgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- Kalberg, Stephen (1980). "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, N° 5, pp. 1145-1179.
- Kant, Immanuel (2011). *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial.
- Lequan, Mai (2013). "El desafío de la crítica kantiana a la metafísica cartesiana en tanto que idealismo escéptico", *Signos filosóficos*, N° 15, pp. 15-43.
- Macintyre, Alasdair (1981). *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- Maliandi, Ricardo (2009). "La tarea de fundamentar la ética en Karl Otto Apel y en la ética convergente", *Acta Bioethica*, N° 15, pp. 21-34.
- Mumbrú, Alejandro (2009). "Sensibilización y moralidad en Kant", *Eidos*, N° 10, pp. 92-133.
- Paolicchi, Leandro (2018). "Las reglas del discurso y su interpretación", *kriterion*, N° 140, pp. 553-569.
- Paolicchi, Leandro (2015). "Escepticismo y mundo de la vida", *Ideas y valores*, Vol. 64, N° 157, pp. 117-135.
- Perrone, Nicolás (2017). "Ipseidad y estructura dialógica en la filosofía de Karl-Otto Apel", *Análisis*, N° 49, pp. 135-159.

- Rawls, John (2001). *Justice as fairness: a restatement*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rawls, John (1980). "Kantian constructivism in moral theory", *The Journal of Philosophy*, N° 77, pp. 515-572.
- Salerno, Gustavo (2011). "Ética y dialéctica o ética dialéctica", *Andamios*, Vol. 8, N° 15, pp. 335-365.
- Siurana, Juan Carlos (2003). *Una brújula para la vida moral*, Granada, Editorial Comares.
- Tale, Camilo (2011). "Moral y derecho positivo (comparación y relaciones)", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 14, pp. 61-109.
- Terrones Rodríguez, Antonio Luis (2017). "La construcción de la instersubjetividad desde la Hermenéutica trascendental", *Sophia*, Vol. 22, N° 1, pp. 167-184.
- Vergés, Joan (2004). "El dilema del consenso por superposición rawlsiano", *Isegoría*, N° 31, pp. 181-190.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Weber, Max (1977). *Critique of Stammler*, New York, The Free Press.
- Weber, Max (1949). *The Methodology of the Social Sciences*, Illinois, The Free Press.
- Zaccaria, Giuseppe (2003). "Tolerancia y política de reconocimiento", *Persona y derecho*, N° 49, pp. 107-124.