

La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas¹

Jürgen Habermas on Practical Reason
and the Discourse Principle

Francisco Javier Gil Martín
Northwestern University
Evanston - Estados Unidos

Resumen

La teoría discursiva afirma que la razón que la tradición filosófica ha concebido ante todo como razón moral y como razón política puede ser reformulada con una racionalidad práctico-comunicativa que está incorporada en los procesos de diálogo y en los procedimientos argumentativos. El artículo indaga en la propuesta habermasiana de la transformación de la razón práctica. En la parte central se analizan además los conceptos básicos de la formulación del principio del discurso, entendido como un principio general de justificación fundado en la racionalidad comunicativa. Finalmente se extraen algunas consideraciones sobre las modulaciones del uso público de la razón práctica.

Palabras clave:

Habermas; teoría del discurso; razón práctica; principio discursivo.

Abstract

Discourse Theory claims that what was traditionally conceived of as moral and political reason can be reformulated by means of a practical-communicative reason that is embedded in the dialogue processes and in the argumentative procedures. This article examines both Habermas arguments for such a transformation of practical reason and the status of discourse principle as a general principle of justification based on the communicative rationality. The fundamental concepts in the formulation of discourse principle are analyzed. Finally, the article exposes some implications of the discursive transformation for the public use of practical reason.

Key words:

Habermas; discourse theory; practical reason; discourse principle.

La razón práctica ha sido concebida tradicionalmente como la facultad humana para justificar decisiones entre posibles alternativas de acción. Si nos dejamos guiar por una orientación ecuménica y minimalista, podemos afirmar que esa facultad nos permite dilucidar nuestras opciones en favor de ciertos cursos de acción sobre la base de las mejores razones disponibles que se puedan aportar en los contextos prácticos pertinentes con el fin de resolver problemas prácticos concretos. Ahora bien, ¿cómo es posible y en qué consiste propiamente una tal facultad deliberativa?

En el presente artículo indago en la respuesta de Habermas a esas cuestiones acerca de la posibilidad y de la articulación de la razón práctica, una respuesta que intenta superar la moderna formulación de la misma como capacidad subjetiva, pero también evitar las vías agotadas de su rehabilitación y las desafiantes alternativas que abogan por su abandono. Con excepción del rescate de unas pocas anotaciones puntuales destinadas a contextualizar algunas variaciones significativas en dicha respuesta, mi indagación no se remontará hasta las interesantes propuestas vertidas en los escritos habermasianos publicados durante los años sesenta y setenta.

Mi examen se concentrará en algunos elementos centrales de una propuesta que, aunque ya quedó perfilada en *Teoría de la acción comunicativa*, fue precisada en diversos escritos sobre la ética del discurso y adquirió al fin un lugar sistemático en *Facticidad y validez* y en escritos posteriores. Esa propuesta consiste básicamente en la reformulación de la racionalidad práctica mediante una teoría discursiva que está trabada con la teoría general de la acción comunicativa y que en último término descansa en un principio de justificación.

El artículo se compone de tres partes. En la primera analizo la pretensión central de la teoría discursiva de que la razón que es acción al ser voluntad², la razón que la tradición filosófica ha concebido ante todo como razón moral y como razón política, es asumida por una racionalidad práctico-comunicativa que está incorporada en los procesos de diálogo y en los procedimientos argumentativos. En la segunda parte comento los conceptos básicos de la formulación del principio del discurso, entendido como un principio general de la razón práctica fundado en la racionalidad comunicativa. En la última parte extraigo algunas sucintas consideraciones sobre las modulaciones del uso público de la razón práctica.

1. La concepción pluralista de la racionalidad práctica

Desde los escritos programáticos de Max Horkheimer y de Herbert Marcuse, las aspiraciones de la denominada Teoría crítica de la sociedad se situaron siempre entre las explicaciones empíricas de las ciencias sociales y las orientaciones normativas de la filosofía práctica. Debido a ese emplazamiento interdisciplinar, los autores más señalados que participaron durante la década de los años treinta en el programa de investigación conocido posteriormente como la Escuela de Francfort no se limitaron a compartir, asumir y desarrollar las contribuciones de ambos cuerpos disciplinarios, sino que se propusieron ante todo radicalizar las pretensiones teóricas de ambos dentro de una modalidad autónoma de pensamiento crítico con intenciones prácticas³.

Habermas siguió de cerca ese estilo de pensamiento en sus primeras obras y puede decirse que, hasta la confección de *Teoría de la acción comunicativa*, no dejó de coincidir con aquellos autores en mantener una contraposición más bien irremediable entre norma y realidad⁴. Pues, si bien es cierto que una parte considerable de esos trabajos anteriores muestran un continuado esfuerzo por poner al día un programa de investigación interdisciplinar en ciencias sociales y una filosofía práctica que se zafara de dicha contraposición y de los presupuestos que la misma debía al planteamiento de la crítica ideológica, sólo con la teoría –o, si se quiere, con el conjunto de teorías– de la acción comunicativa logró Habermas ofrecer una justificación diferenciada de ambas empresas y una aclaración convincente de sus interrelaciones.

Como es sabido, esa teoría general de la acción y la racionalidad comunicativas no está forjada dentro de los marcos de la disciplina que identificamos como filosofía práctica. Antes bien, está construida en primera instancia como una teoría descriptiva en la que se ajustan fragmentos filosóficos y científicos con objeto de rescatar un concepto de racionalidad y de explicar su operatividad social a través de su incorporación en las estructuras del mundo de la vida. No obstante, las

ambiciones de esa teoría general alcanzan de suyo a los cometidos y materias de doctrinas normativas que cabe adjudicar a las disciplinas de la filosofía moral, política y jurídica. Los estudios sobre la ética del discurso que se suceden en cascada tras la obra citada de 1981 tratan después de retener el sentido normativo del concepto tradicional de razón práctica con los medios de la teoría de la acción comunicativa o, dicho de otra manera, intentan superar dicho concepto tradicional con el concepto de la razón práctico-comunicativa.

Sin embargo, conviene señalar que el sentido y el alcance de esa implicación práctica que la ética del discurso derivaba desde la teoría de la acción y la racionalidad comunicativas fueron objeto de controversias y que no resultó inhabitual hallar juicios críticos que acusaban a Habermas de moralizar la racionalidad o de plantearla en términos de razón práctica. En respuesta a esa reiterada objeción⁵, Habermas insistió una y otra vez en que, de igual modo que no reclusa la teoría general de la acción comunicativa en la fundamentación de propuestas morales o ideales políticos, tampoco concebía la racionalidad como una mera versión de la idea (clásica y moderna) de razón práctica; y que, en consecuencia, tampoco su teoría normativa del discurso se extendía indiscriminadamente a todos los aspectos de validez de la praxis comunicativa ni agotaba todas las dimensiones de la racionalidad.

Voy a tener presente estas réplicas cuando recuerde, en las páginas que siguen, cómo Habermas derivó una concepción compleja de la razón práctica conforme pasó de concentrarse en una teoría moral que pivotaba sobre el principio de universalización (el principio U), a construir una teoría normativa del discurso sobre el puntal del principio del discurso (el principio D) que terminó alcanzando de lleno a los dominios del derecho y de la política. (1) En un primer apartado aludiré a la circunstancia de que en un comienzo Habermas empalmó ambos principios dentro de la ética del discurso, la cual se fijó como uno de sus objetivos el superar lo que consideraba como una cuestión pendiente de la filosofía kantiana, la justificación del imperativo categórico, y el hacerlo sin recurrir a la fundamentación última ni a una decisión primera.

Como resaltaré más adelante, en la segunda parte del artículo, la prueba de tal justificación del principio moral ha variado con el tiempo y en aspectos sustanciales. (2) A continuación recordaré algunas de las precisiones que Habermas introdujo posteriormente en su concepción discursiva de la moral, en especial su revisión con la teoría de la argumentación de los aspectos bajo los que se pueden resolver los problemas que atañen a las cuestiones pragmáticas, éticas y morales. Además destacaré una consecuencia de esta selección de los usos de la racionalidad práctico-comunicativa: dado que en cada uno de esos usos

varían el estatuto del destinatario y su tipo de deliberación, la revisión discursiva no sólo se propone aclarar una serie de modulaciones en la constelación de la razón y la voluntad, sino también establecer el paso desde las prácticas discursivas de la formación individual de la voluntad hasta los procesos políticos de la formación de la voluntad colectiva. (3) Finalmente contemplaré la explicación habermasiana de que el concepto discursivo de razón práctica se obtiene en primer término mediante su delimitación con respecto al concepto de racionalidad comunicativa, esto es, por referencia al espectro completo de las pretensiones y dimensiones de validez y a la distinción entre la normatividad de la racionalidad en sentido amplio o pragmático-formal y en un sentido más estricto, práctico y expresamente prescriptivo.

Tal delimitación deja ver igualmente que el desalojo de la teoría de las facultades conduce hasta la implantación de la razón práctica en las propiedades procedimentales de la racionalidad comunicativa.

(1) En *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas presenta una teoría moral de ascendencia kantiana con la que aporta la fundamentación filosófica del principio U, el cual sirve de piedra angular para la formación imparcial del juicio moral en tanto que explicita una regla de la argumentación práctica que no prejuzga contenido normativo alguno. Habermas distingue dicho principio moral del principio D, porque este último ya da por hecho que es posible justificar la elección de normas.

Aun cuando suelen presentar una u otra variación menor en los términos, las siguientes formulaciones se repiten desde entonces en los escritos habermasianos dedicados a la ética del discurso:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que se sigan (previsiblemente) del seguimiento *universal* de la norma para la satisfacción de los intereses de *cada individuo* puedan ser aceptadas sin coacción *por todos* los afectados (y preferidas a los efectos de las posibilidades alternativas de regulación conocidas).

(D): Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o pudieran encontrar) la aprobación de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico⁶.

Existe una llamativa diferencia entre la fundamentación del principio moral bosquejada en el ensayo de 1983 «Ética del discurso» y la posición que Habermas había mantenido una década antes en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Pues, en ese libro

de 1973, Habermas había excusado dicha tarea de fundamentación aduciendo que el procedimiento discursivo (cuya formulación equivalía a lo que luego denominaría el principio D) bastaba de suyo para explicar el único principio en que se expresa la razón práctica: el de universalización; se oponía por ello a los intentos de introducir un principio moral al modo de las propuestas de K. Baier y M.G. Singer de reconstruir el imperativo categórico o de las propuestas de fundamentación por parte de la Escuela de Erlangen⁷.

Sin embargo, en la dramatización del combate con un escéptico impenitente con que se vertebra la exposición de «Ética del discurso», la tarea de fundamentación del principio moral ha pasado a convertirse en un desafío irrecusable. En contraste con lo que también ocurría en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, esa fundamentación de U desde los presupuestos reglados de la argumentación parece comportar además cierto rango derivado para el estatuto de D, el cual pasa a ser propuesto como el principio específico al que se atiene la ética del discurso toda vez que asume e incorpora de suyo la validez de U.

En su bosquejo de fundamentación de 1983, Habermas emprende una concienzuda refutación de varias de las múltiples versiones que él adscribe al escepticismo moral, etiqueta con la que agrupa a concepciones no-cognitivist, emotivistas y voluntaristas de la moral.

En el momento álgido de esa refutación, Habermas se propone desarmar el argumento relativista de la llamada falacia etnocéntrica (y, dicho sea de paso, también el argumento clásico contra la falacia naturalista) con la fundamentación del principio moral⁸. Para ello, afirma, no basta con apelar a la experiencia de sentirse obligado por el deber ni con caracterizar la ley moral como un hecho de la razón del que somos conscientes a priori, tal y como hizo Kant.

Dado que tampoco se da por satisfecho con la deducción trascendental y juzga en ese momento que la presuposición kantiana de los conceptos normativos de autonomía y de voluntad se presta a la objeción de una *petitio principii*, emprende entonces la extracción de U desde el contenido normativo de la razón argumentativa, o sea, desde la estructura universal y necesaria que damos por supuesta en cualquier argumentación y en cualquier contexto en que ésta se introduzca. A partir de una relevante contribución previa de Robert Alexy, Habermas especifica las reglas discursivas (de tipo semántico, procedimental y procesual) que apresan ese contenido normativo y deriva desde él el principio U como un principio con una validez universal, no recortada a un momento histórico o a un enclave social determinados⁹. La pretensión universalista de U descansa, pues, en la universalidad de dichas reglas, en tanto que pertenecen ya siempre a cualquier forma de

vida comunicativa y que son asumidas en forma de saber implícito por los participantes en toda argumentación. Y, dado que las argumentaciones se asientan sobre las acciones comunicativas, el principio moral depende en última instancia de la universalidad de la racionalidad comunicativa. No obstante la filiación kantiana de la ética del discurso, Habermas enfatiza por ello que, a diferencia de lo que ocurre con el *Faktum der Vernunft* de Kant, las reglas discursivas se manifiestan como inevitables únicamente en tanto que carecen de alternativas dentro de la argumentación práctica o en cuanto que carecen de equivalentes funcionales; y que la ejecución de dicha forma de argumentación práctico-moral, por su parte, está anclada en relaciones intersubjetivas y conlleva de suyo una dimensión social e histórica. Sólo desde una tal perspectiva situada o destrascendentalizada pueden las pretensiones normativas que se entablan siempre aquí y ahora apuntar de por sí a una validez que trasciende todo contexto de orden temporal y local.

La derivación de U propuesta por Habermas en 1983 aún se apoyaba en momentos decisivos en la estrategia pragmático-transcendental de Apel. Como es sabido, éste había discutido la concepción semántica y deductivista de la justificación que daba por supuesta el trilema de Münchhausen; y, frente a las tenazas del regreso, del círculo y del decisionismo, había propuesto la alternativa de rescatar los presupuestos irrebables de la argumentación y de obtener con ellos un principio moral universalista. Habermas coincidía entonces con Apel en tomar el análisis de presupuestos como la carga de la prueba y en aplicar la contradicción performativa para desarmar las últimas ciudadelas del escéptico.

Para ello interpretaba el estatuto del argumento transcendental en el sentido debilitado de Strawson y confería también un alcance limitado al argumento *tu quoque*, que Apel hacía valer con la estrategia de la contradicción performativa, con el fin justamente de renunciar a la fuerte pretensión apeliana de fundamentación última. Por lo demás, Habermas apoyaba esta renuncia con la adscripción de su planteamiento ético-filosófico al proceder de las ciencias reconstructivas. En respuesta a posteriores objeciones de Apel, quien ha seguido defendiendo el carácter irrebable de la reflexión dentro de la argumentación en cuanto tal¹⁰,

Habermas ha reiterado que no hay ningún metadiscurso que provea de barandas a la razón y, contra lo que considera una versión existencialista de lo moral en la concepción apeliana de la ética discursiva, ha subrayado igualmente que la inevitabilidad funcional del discurso práctico no es incompatible con la conciencia falibilista de la contingencia del principio moral en la razón práctica¹¹. Por lo demás, Habermas también ha venido insistiendo casi desde el comienzo en que

la justificación de normas podría encontrar el asentimiento de todos los afectados si, además, se presupone que quien argumenta en serio sabe qué significa justificar normas¹². Dicho de otro modo, la derivación del principio moral no puede prescindir de la capacidad de juicio (postconvencional) de quien se sabe implicado con el destino de otros seres morales y controla intuitivamente el juego de lenguaje epistémico que posibilita la justificación de normas.

Pero en nuestro contexto es de particular interés la insistencia de Habermas en que la ética del discurso defiende una comprensión agnóstica del principio U y en que este principio no puede equipararse sin mayores precisiones con el principio D. Por un lado, la ética del discurso sostiene una visión modesta de sus cometidos en cuanto que limita su competencia teórica a la citada fundamentación del principio moral universalista y a la defensa, contra el escepticismo moral, de que es posible justificar las normas morales y los deberes para con ellas. También el principio moral se restringe, por su parte, a las cuestiones prácticas que pueden justificarse desde el punto de vista de lo que todos sin excepción podríamos querer, quedando así lo moral delimitado como el ámbito de las cuestiones sobre la justicia de las normas y desagregado de los aspectos de la vida buena en los que los enunciados y preferencias evaluativos están imbricadas en formas de vida concretas y biografías individuales. Esto implica un agnosticismo en el estatuto del proceder moral y en el alcance de la propia teoría procedimental.

Pues, al concentrarse en la reconstrucción del punto de vista moral de la imparcialidad, la ética del discurso no adelanta las soluciones epistémicas a los conflictos morales que los propios afectados han de resolver mediante la ejecución de discursos prácticos sobre las normas disputadas. Y, al ceñirse a la tramitación de las cuestiones de justicia, el principio moral que da cuenta de la validez universal que portan los juicios morales hace depender todos los contenidos de los esfuerzos interpretativos y de las responsabilidades argumentativas de los participantes en el discurso. Por otro lado, el principio U, que se deriva con la pragmática formal desde las citadas reglas de la razón y que tiene el estatuto de una regla específica para la argumentación moral, ha de distinguirse tanto del principio ético discursivo D, que es presentado a un tiempo como un principio derivado de U y como la idea básica de la teoría moral, cuanto de los principios y normas morales que son el objeto específico de las deliberaciones discursivas por parte de los propios afectados¹³.

(2) Como consecuencia de los intensos debates a que dio lugar la publicación de *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas presentó una serie de importantes precisiones a su concepción de lo moral en una serie de escritos que luego fueron recopilados en

Aclaraciones a la ética del discurso y en las *Tanner Lectures* de 1986, recogidas después entre los apéndices de *Facticidad y Validez*¹⁴. Aquí nos interesan especialmente dos de esas modificaciones: la aclaración de que el principio moral no agota el ámbito entero de la racionalidad práctica y la explicación de una concepción pluridiscursiva de esta última que apunta más allá de la formación del juicio individual.

La concepción pluralista de la racionalidad práctica fue expuesta, por vez primera, en «Los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica». En este texto, originalmente la *Howison Lecture* pronunciada en 1988, Habermas considera tres variantes de la razón práctica que, a su modo de ver, han sido tratadas unilateralmente por las tradiciones aún hoy más influyentes de la filosofía práctica (la utilitarista, la aristotélica y la kantiana, sin olvidar los lazos de las dos últimas con la hegeliana) e intenta mostrar que esas distintas variantes, pese a su mutua competencia, pueden completarse entre sí¹⁵. En primera instancia, esa revisión discursiva está cortada al talle de la teoría moral, entendiendo por tal el significado genérico que estipulan dichas tradiciones: en todas ellas encontramos, señala Habermas, una reflexión sobre acciones y decisiones humanas que comportan de una u otra manera deberes concretos, calificables de uno u otro modo como racionales.

Sin embargo, dado el renovado ímpetu comprensivo de dicha revisión, Habermas incluso llegó a sugerir la necesidad de matizar el sentido admitido hasta entonces de la etiqueta ética del discurso. Esta tímida sugerencia¹⁶ implica de hecho una doble corrección sobre el alcance de la teoría discursiva. A continuación expondré la corrección más inmediata, esto es, que dicha revisión trasciende primero el ámbito de la moralidad. Más adelante aludiré a lo que podríamos llamar la corrección ulterior, a saber, que la revisión acerca de la tripartición de la racionalidad práctica sobrepasa los límites de la formación individual de la voluntad y refleja además la conciliación discursiva de los tres niveles que los modernos filósofos de la política asociaron a las facultades humanas de los intereses, las pasiones y la razón.

La sugerencia de emplear la expresión teoría moral del discurso" en lugar de la expresión ética del discurso atañe al sentido con que ésta se concentra con su estricto concepto neokantiano de lo moral en los aspectos deontológico. Es importante señalar, no obstante, que esa concentración no sacrifica el sentido específico de la aplicación de nuestros deberes morales bien fundados ni descuida del todo los aspectos consecuencialistas y valorativos con que se configuran dichos deberes. Con relación a lo primero, Habermas ha ofertado una sofisticada respuesta al problema de la aplicación moral con el diseño de un cognitivismo ético en dos niveles que explica que las normas que

adquieren la acreditación de una validez *prima facie* requieren de suyo una precisión epistémica mediante una deliberación discursiva que las aquilate en aras de su conveniencia moral en situaciones concretas. De acuerdo con esa respuesta, la razón práctico-moral se hace valer con pareja dignidad en los discursos de fundamentación de normas, tal como los especifica el principio U, y en los discursos en los que se atiende a las circunstancias particulares de las situaciones dilemáticas en las que se ha de aplicar la más adecuada de entre las normas que han logrado el distintivo de la validez universal. Por tanto, el punto de vista moral de la imparcialidad no sólo precisa de la ejecución del principio U, sino también del principio de adecuación que insta a ponderar las indelegables exigencias morales de toda particularidad. Y, al igual que la regla de argumentación U, este otro principio delega en los participantes y afectados la tarea de dilucidar imparcialmente mediante argumentaciones morales un asunto de naturaleza epistémica, pues también en la aplicación imparcial de las normas cuentan sólo las razones que puedan valer para todos sin excepción. Con relación a lo segundo, ya la propia formulación del principio U expresa explícitamente que dentro de la consideración universalista de lo moral tienen que incorporarse discursivamente los motivos consecuencialistas y las consideraciones sobre el bien que sean moralmente relevantes.

Las normas universalizables merecen y exigen reconocimiento porque están en el *interés* de todos y cada uno de los afectados o porque son *buenas* para todos por igual. Además, el enjuiciamiento orientado al futuro de las consecuencias previsibles que atañen al bienestar de los otros no sólo está incluido de antemano en el proceder fundamentador de U, sino que adquiere tanto o mayor peso moral en la deliberación destinada a la aplicación sensible de las normas validadas por dicho principio moral.

No obstante esta interesante inclusión de aspectos consecuencialistas y axiológicos en el núcleo mismo del cognitivismo deontológico de la ética del discurso, la revisión habermasiana no se limita a certificar que el principio de universalización no agota el ámbito de la moralidad, toda vez que tiene siempre que ser completado con el principio de adecuación, sino que afirma además que una ampliada teoría del discurso se refiere en cada caso de distintas maneras a las cuestiones morales, éticas y pragmáticas¹⁷. Esto es, la teoría del discurso tiene que diversificarse, allende la moral, en los ámbitos de validez práctica de las tramas valorativas y de los intereses individuales y, en consecuencia, ha de especificar también las reglas conforme a las cuales la deliberación discursiva responde a las cuestiones éticas y a las cuestiones de naturaleza pragmática.

Para emprender esa tarea, la citada *Howison Lecture* toma por punto de partida la aclaración de los tipos de respuesta a la pregunta

¿qué debo hacer? Planteada en primer término como una cuestión que importuna al individuo que está indeciso, en una situación dada, ante una tarea práctica que ha de resolver o llevar a cabo si quiere evitar consecuencias indeseables u onerosas, la pregunta busca la especificación de un deber y puede convocar para ello a las mejores razones que maneja ese individuo, desde su perspectiva personal, para emprender sus acciones concretas. Ahora bien, como el planteamiento de la pregunta y el cariz de las tareas prácticas pueden tener variadas modulaciones, el deber ha de especificarse en vistas del problema objetivo que hay que encarar y en vistas del aspecto hegemónico bajo el que pueden ser dirimidas las razones en pro y en contra con que se aborda dicho problema.

Tal aclaración de la formación racional de la voluntad individual puede efectuarse mediante discursos prácticos, esto es, mediante deliberaciones argumentadas en las que quedan provisionalmente minimizadas o reducidas las presiones y urgencias a las que nos enfrentan de manera inmediata las circunstancias concretas de la acción. Habermas propone diferenciar y clasificar esos discursos en función de las cuestiones pragmáticas, éticas y morales que se rigen respectivamente por los aspectos de lo adecuado a fines, lo bueno y lo justo. En cada uno de esos tipos de discurso son imperativos racionales de índole distinta los que determinan la modalidad del deber. Y, por tanto, la razón procedimental se transforma en cada uno de sus usos en relación con la voluntad del individuo. Siguiendo de cerca una distinción kantiana, Habermas discrimina las tres variantes que, en cada caso, concitan al destinatario a embarcarse en un foro deliberativo conforme al sentido de lo que entiende que debe hacer. Los imperativos técnicos o estratégicos tienen un deber relativo y se mueven en el horizonte de la racionalidad teleológica; conducen a recomendaciones técnicas e instrumentales que se avienen a una voluntad entendida como arbitrio.

Los imperativos que se mueven en el horizonte de la racionalidad contextual conducen a valoraciones fuertes que se avienen a una voluntad entendida como decisión existencial. Los imperativos incondicionados que se mueven en el horizonte de la racionalidad moral conducen a la justificación y a la aplicación de normas que se avienen a una voluntad libre y autónoma.

Ahora bien, en la última sección de la *Howison Lecture* Habermas incluye además una serie de aclaraciones que adelantan el planteamiento que vertebrará después la revisión más profunda de *Facticidad y Validez*. Pues subraya ya entonces que cuando trasparamos la formación racional de la voluntad individual no sólo se modifica el papel del otro que nos sale al encuentro como una voluntad extraña, sino que este traslado hasta los procesos de formación política

de la voluntad colectiva plantea además otro tipo de problemas que reorientan la constelación de razón y voluntad, así como la relevancia y el engranaje de los usos y discursos de la razón práctica¹⁸.

La diversificación y el entrelazamiento de los usos de la razón práctica en el plano más complejo de la formación política de la opinión y de la voluntad explica, según Habermas, por qué la teoría moral ha de dejar en suspenso la idea de una unidad de la razón práctica y por qué esta cuestión pierde también todo privilegio incluso en el terreno de las teorías del derecho y de la política.

De hecho, estas derivaciones de la teoría discursiva, entendidas como integrantes de una teoría crítica de la sociedad, se limitan a retomar la razón práctica como un mero hilo conductor o como un concepto con un valor heurístico. Dicho con otras palabras, la transformación pluridiscursiva y la imposibilidad de un cierre metadiscursivo de la razón práctica vienen a habilitar, más que una fundamentación de los diversos ámbitos de lo práctico, un concepto plural y abierto de la racionalidad práctico-discursiva con el que interpretar el trenzado de los variopintos discursos dentro de un modelo teórico de la democracia y el derecho.

(3) Habermas suele enfatizar que la razón comunicativa no puede equipararse con la razón práctica, equiparación que, como señalábamos al comienzo, a menudo le ha sido atribuida por los críticos y que él mismo adjudica a la propuesta de Apel de encargar en exclusiva a la filosofía, en tanto que autoilustración de la argumentación, la tarea de aquilatar el metadiscurso de los fundamentos últimos: Por un lado, Apel concibe la razón comunicativa en su núcleo como razón práctico-moral y con ese primado fichteano de la razón práctica, por otro lado, concede al discurso filosófico caracterizado por la autorreferencialidad un lugar puntal en la jerarquía de los discursos científicos¹⁹. Al tenor de la citada revisión de los usos de la razón práctica, Habermas ha perfilado contra dicha igualación varias diferencias esenciales entre la razón comunicativa y la razón práctica, las cuales le sirven para revalorizar esta última en el marco de la primera.

No es posible reducir una a otra porque, en primer lugar, el antifundacionalismo y la multidimensionalidad de la razón establecen una pluralidad de ámbitos de validez que no se restringen al de lo estrictamente práctico. Habermas explica esta pluralidad con su teoría pragmático-formal de la comunicación lingüística, de acuerdo con la cual cualquier acto de entendimiento (es decir, todo acto de habla del hablante y la correspondiente toma de postura del interlocutor) plantea de suyo de modo temático o de modo cotemático tres primitivos lingüísticos o pretensiones de validez (las pretensiones de verdad, de veracidad y de corrección) con sendas referencias ontológicas (al

mundo objetivo, al mundo subjetivo propio de cada cual y al mundo social común). Como es sabido, esa infraestructura normativa de la razón comunicativa tiene su reflejo en una consideración que se apoya en una teoría de la modernidad, según la cual existen formaciones institucionales y esferas de validez distintas a las de la racionalidad práctica: además de los ámbitos especializados de la moral, la política y el derecho modernos, la cultura moderna ha instaurado de manera irreversible el ámbito de validez teórico de las ciencias (y, en tanto que dependen del saber verdadero, también de las tecnologías) o el ámbito de validez de las artes (y, en tanto que explora e ilumina las propiedades estéticas de los productos artísticos, también de la crítica del arte).

La racionalidad comunicativa no se confina dentro de los parámetros de lo práctico, sino que se extiende al espectro entero de las dimensiones de la validez. Pero, en segundo lugar, el contenido normativo de la racionalidad (comunicativa y discursiva), esto es, las idealizaciones pragmáticas operantes en cualquier contexto espacial y temporal en que nos comunicamos o en que argumentamos, no proporciona un criterio inmediato para nuestras acciones concretas, las cuales son calificables en uno u otro sentido práctico como correctas, pertinentes, atinadas, etc. La normatividad interna de las orientaciones comunicativas por la validez y de las condiciones de la resolución discursiva ni restringe la racionalidad comunicativa y discursiva al sentido estricto de la normatividad propia de las orientaciones que nos vinculan en la ejecución de tareas prácticas, ni tampoco la convierte en mero reflejo de las institucionalizaciones concretas de las reglas discursivas.

La racionalidad comunicativa no es de suyo una instancia generadora de normas de acción, puesto que las obligaciones ilocucionarias derivadas del contenido normativo de sus idealizaciones no tienen de por sí el sentido informativo de las obligaciones de la acción que comportan los usos de la razón práctica:

La racionalidad comunicativa no es, como lo era la forma clásica de la razón práctica, una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en tanto que el actor comunicativo tiene que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. El actor comunicativo se encuentra bajo el tener que de una débil necesidad trascendental. Pero con ello no se las ve con el tener que prescriptivo de una regla de acción, ya se atribuya éste deontológicamente a la validez de deber de un mandato moral, axiológicamente a una constelación de valores de preferencia, o empíricamente a la eficacia de un imperativo técnico²⁰.

Finalmente, la racionalidad comunicativa tampoco es equiparable a la idea moderna de la razón práctica como una facultad subjetiva, puesto que depende de los recursos del lenguaje ordinario y viene definida con arreglo a los presupuestos pragmáticos de la comunicación cotidiana y de la argumentación. Pero si la racionalidad es desalojada de la teoría de las facultades, también la propia razón práctica ha de pasar a implantarse en la praxis comunicativa. Esa redefinición comunicativa trastoca una persistente herencia de la filosofía práctica moderna, que erigía la razón práctica sobre una teoría de la conciencia no menos en los dominios de lo jurídico y de lo político que en el dominio de lo moral, porque, en la medida en que la razón práctica se implanta en las formas de comunicación y en los propios procedimientos institucionalizados, ya no necesita encarnarse exclusivamente o ni siquiera predominantemente en las cabezas de los actores colectivos o de los actores individuales²¹.

2. La formulación del principio del discurso

La *Howison Lecture* de 1988 dejaba entrever que la teoría general del discurso pretende continuar con otros medios algunos de los cometidos que la tradición filosófica asociaba a la idea de razón práctica, integrándolos dentro del marco más comprehensivo de una teoría crítica de la sociedad. Pero, desde *Facticidad y Validez*, Habermas ha presentado además una interpretación del principio del discurso que, a la vez que ratifica la concepción pluralista de la racionalidad práctica, modifica significativamente la arquitectónica ofrecida hasta entonces por su teoría discursiva de la moral. Esa modificación intenta zanjar una controversia que había acompañado desde el comienzo a la interpretación del sentido y del alcance de la ética del discurso, puesto que mientras que Habermas siempre se atuvo a una comprensión de la misma como una teoría de la validación moral, no pocos autores afines a ese programa enfatizaron que el estatuto teórico de la ética del discurso convenía más bien a una teoría de la legitimación política. En el siguiente apartado me concentro en algunos de los cambios más señalados que introduce el libro recién citado de 1992 en la arquitectónica de los principios de la racionalidad práctica.

En los apartados subsiguientes, el desglose de los cuatro conceptos centrales del principio del discurso permitirá recopilar algunos solapamientos y diferencias básicas entre la moral y la política informada con el derecho en atención a su núcleo procedimental común.

(1) En *Facticidad y Validez*, el principio D se limita a explicitar la justificación imparcial de las normas de acción en general. Esta restricción implica que D se aplica indistintamente a todas las normas,

con anterioridad a cualquier discriminación entre las normas legales y las morales. De acuerdo con esa revisión, tanto el principio de la moral como el principio de la democracia son especificaciones del principio del discurso y ambos se introducen además de manera simultánea y con pareja dignidad: en un caso, como la regla de la argumentación moral y, en otro, como un procedimiento para la legislación legítima y como un mecanismo de control para la creación del derecho. De lo dicho se infiere que Habermas (a) delimita de manera más acusada los principios D y U, a la vez que invierte el orden lógico de la justificación ofrecida en el ensayo «Ética del discurso» y corroborada después en otros textos; y que, además, (b) trata por separado los principios complementarios de la moral y de la democracia.

(a) Como tuvimos ocasión de ver, Habermas asumió la carga de la prueba en «Ética del discurso» e introdujo el principio moral, cuya justificación había considerado hasta cierto punto redundante en varias de sus publicaciones de los años setenta, con el objeto de delimitar la normatividad de la razón práctica con respecto al concepto más general de la razón comunicativa. Hemos recordado aquí los lineamientos de dicha prueba.

Ahora bien, dado que desde entonces D dependía de la derivación previa de U, la nueva posición de *Facticidad* y *Validez* parece trastocar –y por duplicado– el orden de la fundamentación mantenida hasta entonces. Pues ahora resulta que, por un lado, es D el que se deriva desde los supuestos pragmáticos de la argumentación y que, por otro lado, es a partir de él cómo se obtiene después el principio moral²². En relación con la primero, Habermas pasa a afirmar ahora que el principio del discurso está incrustado en las condiciones de la socialización comunicativa en cuanto tal y, en relación con lo segundo, que U viene inspirado por D, pero en un comienzo no es nada más que una propuesta a la que se llega de manera abductiva ²³. Dicho de otra modo, D se extrae del contenido normativo de las presuposiciones de racionalidad que están operantes en los procesos de entendimiento desplegados en las acciones comunicativas y en las argumentaciones, mientras que U presupone la validez de D y, en tanto que regla de argumentación moral, reelabora las condiciones procedimentales ya avanzadas por D.

Esa nueva presentación asume que no todas las regulaciones normativas del comportamiento pueden ser analizadas sólo en términos morales y deja claro que D ya no es una mera fórmula concisa o resumida de U. Antes bien, D tiene el estatuto de un principio general de justificación, operativo en muy distintos contextos de lo práctico. Dicho principio es, por un lado, más general y comprensivo que U y, por otro lado, más abstracto e inespecífico que U. En otras palabras, es más que un principio moral, porque cubre muchas más áreas de la

interacción humana; pero a la vez es menos que un principio moral, porque no nos dice sin más qué es lo que distingue a la validez de las normas morales con respecto a la de otras normas de acción.

(b) En sus escritos sobre la ética comunicativa de los años setenta, Habermas aplicó el principio del discurso al ámbito de lo político con un modelo de los intereses generalizables que pretendía ser hasta cierto punto compatible con el habitual modelo politológico de la formación de compromisos. Más tarde, en su elaboración más madura de la ética del discurso a comienzos de los ochenta, aclaró que aquel modelo era tan sólo una propuesta derivada desde la teoría discursiva de la moral y que dicha propuesta se limitaba a mostrar cómo se pueden criticar intereses particulares que se presentan indebidamente como intereses generales. A ese respecto es importante señalar que Habermas no sólo enfatizó una y otra vez que dicha propuesta, en tanto que aportación normativa para el ámbito de las decisiones políticas, ni siquiera agotaba la mayoría de regulaciones legales y administrativas; también rechazó abiertamente la imputación de que ese tipo de planteamientos amparaba, más o menos subrepticamente, una teoría política o una concepción comprehensiva de lo político. Así se pronunció, por ejemplo, en una contundente declaración de 1986: jamás tuve la falsa ambición de elaborar algo así como una teoría política normativa a partir del principio del discurso²⁴.

No obstante, una plétora de críticas razonables le obligaron finalmente a aclarar por qué no es posible la traslación inmediata de su teoría moral a los procesos democráticos y de qué modo se integra su principio del discurso en el derecho y en la política.

En *Facticidad y Validez*, Habermas responde a la primera cuestión elaborando una teoría discursiva del derecho y de la política, a la que se ceden los asuntos sobre la posibilidad de institucionalizar eficazmente los discursos racionales, lo cual implica que los discursos morales tienen que ser canalizados y filtrados a través de las esclusas de los discursos de deliberación política para poder llegar a quedar reforzados con una validez jurídica. En relación con la segunda cuestión, la esencia de la revisión habermasiana consiste en sostener que U hace operativo el principio del discurso, que es más comprehensivo, por referencia a una materia particular: la moralidad.

De ahí que el principio del discurso pueda también hacerse operativo para otras clases de cuestiones, por ejemplo, para las deliberaciones de los legisladores políticos y para los discursos legales²⁵. Esta posibilidad de una ulterior operatividad queda nominalmente amparada por la propia formulación del principio de la democracia, el cual establece un procedimiento general para la

legislación legítima que está ensamblado de suyo con la positividad del derecho:

El principio de la democracia debe fijar un procedimiento de la producción legítima del derecho. Afirma que sólo pueden pretender validez legítima las leyes jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los consocios jurídicos en un proceso discursivo de producción del derecho que, por su parte, esté constituido legalmente. Con otras palabras, ese principio de la democracia explica el sentido performativo de la praxis de autodeterminación de los consocios jurídicos que se reconocen unos a otros como miembros libres e iguales de una asociación que aceptan voluntariamente²⁶.

Así pues, el principio general del discurso tiene varios registros según las materias a que se dirija y dependiendo de los contextos prácticos en los que se justifican tales materias. Si se especifica como regla de argumentación moral, esto es, como lo hace U, se aplica entonces a las normas morales que regulan las interacciones en un círculo irrestricto o universal de destinatarios y que pueden ser justificadas bajo la igual consideración de los intereses de todos los afectados.

Si se especifica como un principio democrático, se aplica entonces a las normas que se presentan bajo forma jurídica y que pueden justificarse mediante varios tipos de argumentaciones políticas. Esta especificación del principio D como principio democrático pretende entonces dar cobro del aquilatamiento de la pluralidad discursiva de la racionalidad práctica. Pues el planteamiento central de dicha formulación democrática es que los procedimientos de deliberación y decisión democráticas no pueden recluirse en el ámbito de las argumentaciones morales, pero tampoco reducirse a meras formas de *bargaining* entre intereses contrapuestos ni confinarse a la deliberación o al reforzamiento de las tramas valorativas con las que se mantiene una identidad colectiva, como, por ejemplo, los ordenamientos axiológicos que prevalecen en lo que una cultura mayoritaria considera que es constitutivo de su identidad nacional. Por lo tanto, la teoría discursiva compromete junto con su formulación del principio democrático la pretensión de que el análisis de tales procedimientos ha de hacerse extensivo a toda una red de negociaciones y de discursos de índole distinta, entre los que se incluyen, aparte de los morales, los discursos éticos, los pragmáticos y los empíricos.

En las páginas que siguen no entraré a detallar las importantes implicaciones que la teoría discursiva extrae desde el principio

democrático. Me limitaré a la tarea previa de analizar el principio del discurso que Habermas introduce como la explicación del punto de vista desde el que se pueden justificar imparcialmente las normas de acción en general. La formulación de *Facticidad* y *Validez* es la siguiente:

Este principio, como el propio nivel postconvencional de justificación en el que se disuelve la eticidad sustancial en sus partes componentes, tiene un contenido normativo porque explicita el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos. Pero se sitúa en un nivel de abstracción que, pese a ese contenido normativo, es *todavía neutral* frente a la moral y al derecho... D: Sólo son válidas las normas de acción a las que puedan dar su aprobación todos los posibles afectados en tanto que participantes en discursos racionales²⁷.

Propongo desglosar la fórmula en atención a los cuatro conceptos fundamentales que incluye (normas de acción, validez, afectados/participantes y discursos racionales), pues este desglose permite iluminar aspectos decisivos de la comprensión discursiva de la racionalidad práctica y de su diferenciación con la racionalidad teórica. Primero me detendré en algunas implicaciones del planteamiento de partida de que tanto el derecho como la moral se refieren a la regulación de relaciones y conflictos interpersonales entre agentes que quieren organizar su convivencia con medios pacíficos (2).

A continuación, expondré algunas consecuencias que Habermas deriva de su tesis sociológica de la individualización por la vía de la socialización y que aplica a una comprensión práctica de los agentes en tanto que personas morales y en tanto que personas jurídicas, concebidas en ambos casos como sujetos autónomos cuya integridad vulnerable depende de trenzados sociales de reconocimiento (3). En el siguiente apartado ponderaré la afirmación de que tanto la legitimidad como la corrección moral, cuyo sentido de la validez guarda una analogía con la bivalencia de la verdad, suponen la premisa de que en principio es posible dar con una respuesta correcta (4). Y, finalmente, expondré un elemento nuclear de la concepción discursiva de la racionalidad práctica, a saber, que las realizaciones morales y jurídico-políticas de la razón práctica descansan en la racionalidad procedimental del discurso, esto es, en un uso público de una praxis que justifica la confianza en la aceptabilidad de los resultados de nuestras deliberaciones (5).

(2) La moral y el derecho coinciden en su planteamiento de partida, puesto que comparten una función similar en lo tocante a la

integración social: la regulación de relaciones interpersonales mediante *normas justificadas*²⁸. Las normas son expectativas de comportamiento interpersonales, maneras de actuar generalizadas en lo referente al tiempo, al espacio social y a los temas que son objeto de la situación de acción. Su peculiar estatuto invita a trazar algunas lejanas analogías entre la razón práctica y la razón teórica. Pues, en tanto que productos de segundo orden (por contraste con los productos de primer orden como los enunciados o las acciones), las normas se asemejan hasta cierto punto a las teorías; en tanto que portadores de validez y, por tanto, reconocibles como justas o como injustas, se parecen a los enunciados que pueden ser verdaderos o falsos; en tanto que pueden ser descubiertas (y construidas), podrían compararse a los hechos; e, incluso, en tanto que no dejan de ser (intersubjetivamente) objetivas y hasta un cierto punto independientes de los agentes que las reconocen, tal vez podría asignárseles una contundencia refutadora de algún modo equiparable a la que asociamos a las entidades. Sin embargo, como veremos en el apartado (4), estas gruesas semejanzas indican más bien que el estatuto de las normas en realidad escapa al uso específico de la razón teórica.

En este momento nos interesa mencionar que dicho estatuto intersubjetivo de las normas resulta determinante para dos importantes diferenciaciones internas de la razón práctico-discursiva. En primer lugar, las normas, ya se bifurquen en normas morales o en normas jurídicas, se distinguen siempre de los valores socio-culturales por una serie de rasgos comunes. Habermas subraya los cuatro siguientes²⁹. Primero, las normas portan un código cognitivo binario de validez (correcto o justo / incorrecto o injusto) que se contrapone a la validez gradual de las configuraciones valorativas. Segundo, las normas poseen un carácter deontológico que está vinculado a la acción regulada por normas y que se opone al carácter teleológico de los valores. Tercero, la vinculatoriedad de las normas es absoluta y universal, a diferencia de la particularidad electiva, más relativa y contextual, de los valores. Finalmente, las normas entablan interrelaciones de coherencia dentro de un sistema, en contraste con la flexibilidad de las jerarquías valorativas.

Estos deslindes entre el concepto comunicativo de norma de acción y el estatuto de los valores resultan decisivos para marcar las diferencias entre la ética con la moral, esto es, entre los usos ético y moral de la razón práctica, pero también para entender las diferencias de la ética con respecto al derecho y a la política³⁰.

En segundo lugar, el principio D no aclara las notables diferencias entre las normas morales y las jurídico-políticas, diferencias que resultan esenciales en el modo de operar respectivo de los principios de la moral y de la democracia y que sirven, de hecho, como un criterio

para entender tanto los deslindes como los solapamientos de la esfera de la moral con las esferas del derecho y de la política³¹. Al discutir en *Facticidad y Validez* la demarcación kantiana de la forma jurídica, Habermas detalla dichas diferencias con una exploración de las descargas con las que el derecho positivo logra complementar las deficiencias que amortiguan o desactivan la eficacia de la moral posconvencional.

Esta explicación funcional de las determinaciones formales de las normas jurídicas parte de la citada convergencia en las labores de la integración social: al igual que las normas morales regulan el trato entre personas naturales, las jurídicas regulan interacciones y conflictos interpersonales entre actores que se reconocen como destinatarios de un entramado jurídico respaldado por las decisiones de un legislador. Sin embargo, las normas jurídicas pueden absorber o solventar las indeterminaciones cognitivas, las debilidades en la capacidad de motivación y las dificultades organizativas que atenazan a la moral, porque al ser creaciones artificiales, promulgadas con carácter positivo y con fuerza sancionadora, se dirigen a la libertad negativa de los sujetos, obligan a actuar conforme al derecho y estabilizan las expectativas de comportamiento externo.

Dado que su diseño exonera a las personas jurídicas de las enormes exigencias organizativas, cognitivas y de motivación a las que está sometida la persona natural que juzga y actúa con arreglo a su conciencia moral, las normas jurídicas cumplen una imprescindible función de compensación mediante la regulación, no de cualesquiera interacciones entre cualesquiera sujetos, sino de las interacciones de una comunidad jurídica concreta, sometida a condiciones históricas y a un entorno social determinados.

A diferencia de la moral, el derecho no regula contextos de interacción *en general*, sino que sirve de medio para la autoorganización de comunidades jurídicas que se afirman en su entorno social bajo unas circunstancias históricas determinadas. Con ello emigran al interior del derecho contenidos concretos y puntos de vista teleológicos. Mientras que las reglas morales expresan una voluntad absolutamente general al concentrarse en lo que está en interés de *todos* por igual, las reglas jurídicas expresan también la voluntad particular de los miembros de una determinada comunidad jurídica. Y mientras que la voluntad moralmente libre en cierto modo permanece virtual, pues sólo dice lo que podría ser aceptado racionalmente por cualquiera, la voluntad política de la comunidad jurídica, si bien ha de estar en consonancia con lo que la moral exige, es también expresión de una forma de vista intersubjetivamente compartida, de previas constelaciones de intereses y fines elegidos pragmáticamente. De la naturaleza de las cuestiones políticas se sigue

que, en el medio del derecho, la normación de formas de comportamiento se abre a la consecución de fines colectivos.

Con ello se amplía el espectro de las razones relevantes para la formación de la voluntad política: a las morales se añades razones éticas y razones pragmáticas³².

(3) La función de integración social que cumplen las normas tiene su razón de ser en la salvaguarda de la identidad y de la autonomía de los *participantes* y *afectados*³³. La teoría discursiva ofrece una explicación de estos dos últimos términos por referencia al concepto comunicativo de la persona natural, entendida como un individuo socializado.

La persona natural es un individuo insustituible y un miembro de un colectivo; es un ser independiente que se hace responsable de sí mismo y que forma su identidad –y, dado el caso, sólo puede mantenerla– en relación con una cultura o una forma de vida. Ahora bien, si nos atenemos a la pluralidad de su significación práctica, hemos de tener en cuenta que las personas naturales se sitúan en diversos contextos normativos, que pueden considerarse interpeladas por situaciones dilemáticas de índole distinta y participar en diversas clases de discursos atendiendo a diversos tipos de razones. Los contextos de justificación y de reconocimiento, en los que se involucra todo aquel que es afectado en sus intereses por los efectos que sobrevendrán previsiblemente de una praxis general regulada por normas, posibilitan entonces que los participantes hagan un uso público de la razón en diversos dominios.

Por eso, cabe especificar ese concepto general de persona natural, con su doble acepción de agente y paciente, de participante y de afectado, en atención a las delimitaciones regionales de su comunidad y hablar en consecuencia de persona ética, de persona moral, de persona jurídica o de ciudadano.

Aquí nos limitaremos a apuntar un enlace entre esas cuatro derivaciones a partir de la circunstancia de que el concepto de la persona como individuo socializado lleva implicado un concepto intersubjetivo de autonomía. La económica fórmula del principio D tiende el puente con un concepto neutral de autonomía que, en correspondencia con la compartida raíz de las normas, puede especificarse en primera instancia con las nociones intersubjetivas de persona moral y persona jurídica. En contraste con la moderna concepción atomista del individuo como propietario de sí mismo, la concepción comunicativa defiende el carácter social de la persona natural, la cual merece reconocimiento como particular irremplazable y como integrante de una comunidad. Algo similar cabe decir de los

actores que abstraen de la identidad personal en favor del rol social de destinatarios de normas jurídicas, pero que se reconocen como consocios de una comunidad abstracta, generada y regulada legalmente.

Pues, en analogía con el lazo moral de los momentos universales de la justicia y la solidaridad, también desde el punto de vista jurídico la persona particular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de su proceso de formación, o sea, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales, las redes sociales y las formas culturales de vida³⁴. Dado que el derecho moderno garantiza un espacio de libertades subjetivas entre personas libres e iguales y privilegia con ello el ámbito discrecional de las autorizaciones en todo aquello que no esté explícitamente prohibido, la persona jurídica provee de una máscara protectora para que las personas naturales puedan desarrollar no sólo los criterios de su autonomía moral, sino también las pautas de sus comportamientos estratégicos y, lo que es más importante, los cánones propios de su autenticidad ética con un estilo de vida responsable y consciente.

El privilegio conceptual de los derechos frente a los deberes se explica por los conceptos modernos de la persona jurídica y de la comunidad de derecho. El universo moral, des-limitado en el espacio social y en el tiempo histórico, se extiende a todas las personas naturales en su complejidad biográfica. En cambio, una comunidad de derecho localizada en el tiempo y el espacio protege la integridad de sus miembros sólo en la medida en que estos adopten el estatuto, creado artificialmente, de portadores de derechos subjetivos.

(Y estos) derechos subjetivos aseguran las libertades que sirven de manera inmediata como una máscara protectora para la consecución autónoma en cada caso de los planes de vida individuales³⁵.

Mencionamos páginas atrás que D impide reducir la autolegislación ciudadana a la autolegislación moral de las personas particulares. De acuerdo con la arquitectónica de la teoría discursiva en *Facticidad y Validez*, la idea de autonomía política toma cuerpo una vez que ese principio general se entrecruza con la forma jurídica (esto es, con las propiedades formales del derecho positivo y coactivo que se refiere a la relación externa de las personas jurídicas con libertad de arbitrio) dentro del principio de la democracia. Pues entonces la persona con autonomía jurídica se presenta como el *destinatario* del derecho, en tanto que sujeto del derecho positivo y portador de derechos subjetivos, y como el *autor* de ese derecho en tanto que

ciudadano³⁶. Pero, a diferencia del concepto unitario de la autodeterminación moral, donde el destinatario de las normas morales está fundido en la misma persona con el legislador que delibera sobre esas normas, el concepto de autonomía jurídica establece una escisión más clara entre el momento de la autonomía privada de la persona jurídica, como destinatario y portador de derechos, y el de la autonomía pública del ciudadano, como auténtico creador del derecho. Este aspecto más constructivo reaparece cuando indagamos en el concepto de la validez.

(4) La formulación del principio D ampara un concepto de la *validez* práctica que cubre tanto el sentido vinculante de las normas morales como el de las jurídico-políticas. Ya hemos aludido a la diferenciación de pretensiones de validez y de sus respectivas referencias ontológicas en la teoría pragmático-formal de la comunicación lingüística. Pero los sentidos específicos de la validez práctica se diferencian, en un nivel de abstracción que va más allá de la diferencia intuitiva que hallamos en la comunicación ordinaria, en virtud del tipo de argumentos y de la clase de discursos en los que nos embarcamos para resolver cuestiones prácticas, así como en virtud de los contextos de justificación en que están involucrados los participantes en tales discursos prácticos. Un punto de partida para determinar la validez normativa, en las respectivas dimensiones de la corrección moral y de la legitimidad dentro de nuestro mundo social compartido, radica en su analogía con la confianza en la verdad que depositamos en las disputas sobre hechos y en las explicaciones acerca de los acontecimientos en el mundo objetivo, cuando damos por sentado que podemos convencernos sobre la verdad o falsedad de los enunciados con la reserva de que las afirmaciones que hacemos aquí y ahora pueden quizás ser refutadas en el futuro.

La analogía descansa en el principio de bivalencia, puesto que el código binario justo/injusto en la validez normativa ocupa un lugar hasta cierto punto equivalente al código verdadero/falso. Esa analogía se refuerza por el hecho de que la deliberación discursiva en torno a la validez prescinde de la teoría de la correspondencia por lo que hace tanto a la aclaración asertórica de la existencia de estados de cosas, en el caso de los discursos teóricos, cuanto a la aclaración deontológica de lo que es obligado porque redundaba en el interés general, en el caso de los discursos práctico-morales. Al determinar el cumplimiento de las respectivas condiciones de validez no por un acceso directo a evidencias incontestables, sino por el intercambio de argumentos con que se desempeñan o dirimen las pretensiones en discursos, la analogía no hace sino apoyar la idea de que también en nuestras disputas prácticas existe en principio la disponibilidad de convocar razones intersubjetivamente válidas, esto es, que no son relativas al punto de vista del actor hasta el punto de quedar clausuradas como meras

razones subjetivas. Pero la analogía implica además la pretensión más fuerte de que en las cuestiones normativas, siempre que sean suficientemente precisadas, es racional partir de la premisa de una única respuesta correcta, de modo parecido a cómo lo hacemos en las cuestiones sobre la verdad³⁷.

Conviene señalar que la teoría discursiva no postula esta premisa ni para los compromisos de intereses ni para los conflictos de valor, puesto que ni el pluralismo de las preferencias ni el pluralismo de las opciones valorativas se acogen a una tal convergencia en la validez. No obstante, la teoría discursiva entiende esa premisa con arreglo a un criterio general de pluralismo epistémico que opera en las cuestiones sobre la justicia o corrección de normas no menos que en las cuestiones acerca de la verdad de enunciados. Además, presenta dicha premisa como el reverso del falibilismo en temas de justicia, esto es, como el envés de la conciencia práctica de nuestro inevitable provincianismo (desde el punto de vista cognitivo y también desde nuestro punto de vista temporal) ante un mejor saber en el futuro.

No obstante, Habermas enfatiza una y otra vez que las analogías con la validez de la verdad no implican la asimilación de los universos de la razón teórica y la razón práctica. Entre los razonamientos esgrimidos al respecto se encuentran los siguientes. Las normas son productos de orden superior, como lo son las teorías. Pero mientras que éstas obtienen su validez de un conjunto de oraciones verdaderas, siendo por tanto estas últimas los genuinos portadores de valores de verdad, las normas subyacen y transmiten su validez a los actos de habla y a las acciones que entendemos y ejecutamos como mandatos o prohibiciones particulares, como deberes o derechos. Esta disimilitud es uno de los indicadores de que en el sentido de la validez se reflejan otras importantes asimetrías entre nuestra búsqueda de verdad acerca del mundo objetivo y nuestro afán de justicia en el mundo social. Una de ellas atañe a la interna referencia a la acción que implica de lleno al saber práctico con la historicidad intrínseca de las relaciones interpersonales que tenemos por justas o legítimas.

La validez normativa no sólo ha de amoldarse a la reserva general del falibilismo de todo saber, sino también a la cautela específica de nuestro provincianismo existencial en relación con las modificaciones históricas de los propios contextos en los que se regularán en el futuro las acciones con normas que damos por aceptadas en el presente. En otras palabras, la provisionalidad de la validez que adjudicamos a nuestras cuestiones normativas no sólo está marcada por lo que hace a su mejoramiento epistémico, como cualquier forma de conocimiento, sino también por lo que hace a la variabilidad de las circunstancias históricas.

Las anteriores asimetrías identifican un desplazamiento desde el predominio en la razón teórica del momento más pasivo de la experiencia controlada, que se atiene a los hechos acerca del mundo objetivo, hacia el predominio en la razón práctica del momento activo de la anticipación de las posibles injusticias dentro del mundo social común. Y junto con dicho desplazamiento se destaca el peculiar entrecruzamiento del descubrimiento y de la construcción dentro de la propia razón práctica. En el caso de la moral no basta con la percepción o captación de las situaciones objetivas de injusticia o de vulneración de las normas de convivencia, para lo cual nos resultan indispensables nuestros sentimientos morales.

Pues la validez de las normas morales sólo tiene lugar, propiamente hablando, cuando éstas consiguen el asentimiento de los afectados que, en un discurso práctico, comprueban si su vigencia redundará en el interés equitativo de todos. La validez moral depende, pues, del asentimiento bien fundado por parte de quienes, por un lado, se convencen entre sí de que la norma merece reconocimiento y, por otro lado, se ven a sí mismos como autores de las normas a la que se someten como destinatarios. En dicho asentimiento se expresa a un tiempo la razón de los sujetos que deliberan y la libertad de los sujetos que legislan o, dicho con otras palabras, en el mutuo reconocimiento intersubjetivo de la validez moral se fusionan constructivamente los roles de los creadores y de los receptores de las normas morales³⁸.

Al igual que la validez moral, la validez de las normas legales y políticas incorpora el momento falible del descubrimiento y el momento creativo de la construcción³⁹. Ahora bien, en este caso se trata de una dimensión de validez mucho más compleja en la que se subraya con mayor rotundidad el constructivismo del espíritu humano finito. En comparación con la validez moral que encontramos en nuestras relaciones cotidianas de manera cuasinatural, la validez jurídica tiene un carácter extraordinariamente artificial que le permite garantizar tanto la legalidad del comportamiento como la legitimidad de las propias reglas. Y esta artificialidad, radicada en el hecho de que en la generación y en la articulación de las normas jurídicas intervienen diversos tipos de discursos prácticos, es lo que le permite a la validez jurídica amparar y entrelazar elementos provenientes de los tres usos fundamentales de la razón práctica:

Entiendo la compleja pretensión de validez de las normas jurídicas como la pretensión, por un lado, de considerar a modo de un contrato para el bien común los subintereses que son afirmados estratégicamente; y, por otro lado, de recoger principios universales de justicia en el horizonte de una forma de vida particular, marcada por determinadas constelaciones de valor⁴⁰.

No obstante, como indica la última frase, Habermas no se cansa de subrayar que el derecho positivo de una comunidad jurídico-política concreta sólo puede considerarse legítimo si es fijado políticamente de concierto con principios morales, los cuales son extensibles de suyo a todas las formas particulares de vida⁴¹. Pues esta conexión interna entre la corrección moral y la legitimidad radica, según Habermas, en la misma procedimentalización de la razón práctica:

Pues la razón práctica incorporada en procedimientos y procesos lleva inscrita la referencia a una justicia (entendida tanto en el sentido moral como en el sentido jurídico) que *trasciende* el *ethos* concreto de una determinada comunidad o la interpretación del mundo articulada en una determinada tradición y forma de vida.

(5) La razón tiene su hechura procedimental en las reglas constitutivas del juego de lenguaje epistémico en el que se intercambian argumentos y tomas de postura. Esto es, la razón comunicativa adquiere un nivel reflexivo en las reglas argumentativas que operan en todo *discurso racional*, entendiéndolo por tal no un procedimiento de decisión que acabe en *resoluciones*, sino un procedimiento de solución de problemas que conduce a *convicciones*⁴². Todo discurso racional es una práctica especializada en la justificación que incorpora entre sus idealizaciones inevitables las siguientes cuatro reglas, presuposiciones o condiciones de toda situación de diálogo⁴³. 1) La inclusión plena y universal o el acceso público y no restringido (*Öffentlichkeit des Zugangs*): nadie que pueda aportar una contribución relevante a la discusión debe quedar excluido.

2) La distribución equitativa de las libertades comunicativas o la participación igualitaria (*Gleichberechtigung der Teilnahme*): todos los argumentantes gozarán de las mismas oportunidades para exponer sus contribuciones a la discusión. 3) La veracidad o sinceridad (*Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit*): los argumentantes han de querer decir lo que dicen y sólo se admitirán las emisiones sinceras. 4) La ausencia de coacción sobre las tomas de postura de los argumentantes (*Zwanglosigkeit der Stellungnahme*): la comunicación debe estar liberada de presiones e imposiciones internas y externas, de modo que las afirmaciones y negaciones de las pretensiones de validez criticables estén motivadas únicamente por la fuerza de convicción racional de los mejores argumentos.

El paso desde esas ideas que configuran el contenido normativo de la razón discursiva hasta el efectivo uso público de la razón práctica es un trámite delegado al principio D. Como principio general de la razón práctica que hace explícito el sentido normativo de las exigencias

posconvencionales de justificación, D incluye una alusión a los diversos discursos racionales que escudriñan y validan normas de acción:

Debe llamarse discurso racional a *cualquier* intento de entendimiento sobre pretensiones de validez problemáticas, con tal de que tenga lugar en las condiciones de comunicación que, *en el interior de un espacio público constituido por compromisos ilocucionarios*, posibilitan el procesamiento de temas y contribuciones, informaciones y razones... Para la concepción suficientemente abstracta de D es importante que no se restrinja *a priori* el tipo de temas y contribuciones y la clase de razones que cuentan en cada caso⁴⁴.

Esta genérica referencia a los discursos prácticos en los que se enlaza la razón con la voluntad no hace sino explicitar, como indican las cursivas, la existencia normativa de un espacio público de las razones en el que está implícita la posibilidad de una autorización de las libertades comunicativas. Lo que hacen el principio moral (junto con el principio de adecuación) y el principio democrático es especificar el sentido respectivo de esa autorización. En el caso de los juicios morales bien ponderados con argumentaciones morales, el uso público de las libertades comunicativas nos autoriza para exigirnos formas de comportamiento justas y solidarias. En el caso de los juicios y acuerdos políticos bien fundados con deliberaciones discursivas de varios tipos y con refrendo institucional, el uso público de las libertades comunicativas nos autoriza para exigir actuaciones de carácter colectivo preparadas y efectuadas con arreglo a derecho. En un caso, las razones poderosas nos dan motivos racionales para actuar de manera justa con arreglo a normas correctas. En el otro, las razones poderosas se trasladan además como poder comunicativo a los órganos encargados de la toma de decisiones.

En la versión discursiva de la racionalidad procedimental, la razón práctica se diferencia de la teórica sobre la base de un deslinde de las formas argumentativas de la deliberación práctica y éstas, a su vez, se sujetan a una desclasificación de los conceptos de validez y de justificación prácticas que se apoya tanto en la lógica y en los procedimientos que se especifican con distintos tipos de argumentación, cuanto en el tipo y en la ilación de los argumentos que cuentan como razones que se atienen a las materias concretas. Esta doble cualificación implica que la racionalidad práctica no se agota en el puro procedimentalismo del principio D y de sus ramificaciones en lo moral y en lo político. El criterio procedimental de la publicidad y de la universalidad de la formación de la voluntad no basta para

garantizar la racionalidad de los resultados de tal procedimiento, pues éste no puede producir ni sacar desde sí las informaciones, razones o terminologías que contarán como las contribuciones más convincentes para el tema en discusión.

La estructura de la argumentación puede garantizar que en el intercambio de argumentos tengan cabida todos los contenidos relevantes de los que disponemos en el estado actual de nuestro saber e, incluso, que ese intercambio se realice dentro del vocabulario más adecuado. Pero nada escapa a la problematización de la praxis argumentativa de la justificación, que siempre puede volver sobre lo que presuntamente le antecede. Todas las evidencias y los criterios de valoración pueden ser sometidos a la mirada inquisitiva que procuran los procedimientos.

Los discursos racionales son procedimientos que operan con razones y que entrelazan lo formal y lo sustancial. Aunque son las razones atinadas las que nos convencen de que un resultado es el correcto, la plausibilidad de tales razones se comprueba en argumentaciones ejecutadas públicamente, con las que defendemos aquí y ahora lo que tenemos por válido contra toda objeción que se presente o que pueda anticiparse. Lo cual vale tanto para la interiorización cuanto para la institucionalización, tanto para el carácter advocatorio de los discursos morales cuanto para la exigencia de realizar cuanto sea posible los requisitos procedimentales en los diseños institucionales de los discursos políticos.

3. Consideración final sobre las modulaciones del uso público de la razón

Hemos visto que el principio D establece un procedimiento que posibilita el paso desde el yo al nosotros. Ese principio se hace operativo de diversas maneras, pero exige en todos los casos discursos racionales y un nivel postconvencional de justificación.

La teoría del discurso hace valer en el plano moral una reformulación del imperativo categórico y en el plano ético una reelaboración de la identidad compleja individual o de los procesos de autoentendimiento colectivo. En este artículo he tenido que dejar de lado dos importantes diferenciaciones dentro del plano de la moral de las que Habermas se vale para ofrecer una articulación matizada de las diferenciaciones y entrelazamientos de los discursos morales con la autorreflexión de los discursos éticos: una concepción intersubjetiva de la copertenencia de la justicia y de la solidaridad dentro del punto de vista moral de la imparcialidad, por un lado, y una exposición sobre la complementariedad entre los discursos morales de fundamentación y de aplicación de normas, por otro.

También hemos visto que a partir de la raíz común en el principio D se establece una distinción entre el principio moral y el principio de la democracia en razón de sus respectivos niveles argumentativos y del dispar estatuto de las normas correspondientes. Esta diferenciación no impide que los principios morales puedan adquirir una forma legal dentro del medio del derecho positivo y coactivo. Pero lo característico de la participación en los discursos políticos de cualquier índole es que la libertad de la persona se ejerce tanto en la autonomía pública del legislador como en la autonomía privada del destinatario del derecho. Ambas se presuponen mutuamente o, como suele decir Habermas, ambas son cooriginarias. En este artículo he tenido que dejar de lado las implicaciones normativas de esta codependencia en la justificación del nexo interno entre la democracia y el Estado de derecho. Baste aquí con mencionar que esta complementariedad entre el ejercicio público y privado de la autonomía no refleja evidencias dadas de antemano, sino que, antes bien, lo público y lo privado se generan conceptualmente por la propia estructura del derecho.

Es una tarea del proceso democrático y, por tanto, la tarea del uso público de la razón el redefinir los límites de lo público y lo privado para garantizar igualdad de libertades a todos los ciudadanos en las formas de la autonomía privada y de la autonomía pública.

Al traducir el imperativo categórico mediante el principio del discurso, la razón práctica se hace valer en los procedimientos morales (de justificación y de aplicación), que pretenden la neutralidad y la primacía de lo justo frente a las diversas concepciones de la vida buena. Al traducir el principio de la publicidad –o, por mejor decir, al reelaborar el sentido kantiano de ese principio– mediante el principio del discurso, la razón práctica se hace valer en los procedimientos democráticos que pretenden neutralidad frente al pluralismo moderno de las visiones del mundo. La razón se incorpora entonces sólo en las condiciones pragmático-formales que hacen posible una política deliberativa y ésta no necesita presentarse como una autoridad extraña, asentada más allá de la comunicación política⁴⁵.

Ni en un caso ni en el otro, la razón práctica en la condición comunicativa moderna colisiona con la distinción –movediza desde el punto de vista histórico y sociológico– de lo público y de lo privado. La tematización pública o privada de los conflictos y normas de acción no puede ser un criterio tajante en la distinción entre el principio de la democracia y el principio de la moral, puesto que ambas derivaciones del principio D remiten a los supuestos de la racionalidad de los discursos prácticos, los cuales establecen un marco procedimental para la interdependencia de lo público y lo privado. Por un lado, la transformación comunicativa de la razón práctica permite entender (los lazos de) las perspectivas ética y moral como un punto de vista

normativo que opera desde dentro de las esferas sociológicas de lo público y lo privado. Las cuestiones de justicia y las cuestiones de la vida buena especifican así dos usos distintos de la razón práctica que hacen valer formas discursivas que compatibilizan las esferas pública y privada. Y, por otro lado, la transformación discursiva de la razón práctica permite igualmente justificar el paso desde lo ético y desde lo moral hasta una articulación multidimensional del uso público de la razón práctico-política, el cual articula el marco normativo con el cual renegociar y reformar las esferas pública y privada.

El objetivo agnóstico de la ética del discurso es reconstruir el punto de vista moral desde el que adjudicamos imparcialmente las cuestiones de justicia en atención a la justificación y a la aplicación de las normas. Una vez transformada la crítica de la razón práctica y reformulados los conceptos de la autonomía y la libertad comunicativas, la versión pública del imperativo categórico, tal como la acuña la formulación del principio U, consiste en pasar del sujeto solitario a la comunidad de sujetos morales que se entienden entre sí como individuos y como miembros de un colectivo; y en pasar desde la comprobación monológica de las normas, emprendida en el foro interno como un asunto monológico, hasta el procedimiento público del discurso práctico que, de acuerdo con su idea normativa, no puede quedar recortado individualistamente ni siquiera en los discursos advocatorios.

Hacemos por eso un uso público de la razón práctica tan pronto como ejercemos nuestra autonomía moral. Pero ese ejercicio está limitado, y a menudo dramáticamente, en las condiciones de las sociedades complejas y precisa por ello trasladarse a otro medio para ser efectivo. Hacemos entonces un uso público de la razón práctica, cuando ejercitamos nuestra autonomía política.

El objetivo agnóstico de la teoría discursiva de la política y del derecho es reconstruir una concepción procedimental de la democracia deliberativa, la cual aplica la idea de justificación, por apelación a razones aceptables por todos, a las discusiones de ciudadanos libres e iguales en una democracia constitucional.

Si la reconstrucción del uso público de la razón en el dominio práctico moral (en sus relaciones con el dominio ético) consiste en explicitar el procedimiento de justificación y de aplicación en que se hace valer la autonomía moral individual y la solidaridad comunal; el núcleo normativo de la estructura básica de la teoría discursiva del derecho y la política consiste en la institucionalización de la autonomía política. La teoría discursiva de la democracia deliberativa se concentra en los aspectos procedimentales del uso público de la razón práctica, en la idea formal de la idea de institucionalizar legalmente ese uso público

de la razón, que a la postre es el responsable de tematizar y elaborar las cuestiones de sustancia política.

NOTAS:

1 La realización de este artículo ha sido posible gracias a una beca de investigación postdoctoral en Northwestern University, financiada por del Programa de Becas Postdoctorales del MECD de España (Referencia: EX2003-0098). En adelante traduzco siempre los textos que cito desde las obras originales de Habermas, si bien indico entre paréntesis algunas ediciones en castellano siempre que estén disponibles.

2 THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 16.

3 Esta autocomprensión de la Teoría crítica fue bien analizada en su día, entre otros autores, por WELLMER, Albrecht, *Practical Philosophy and the Theory of Society. On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science*; en BENHABIB, Seyla y DALLMAYR, Fred (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, pp. 293-329; y por BENHABIB, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.

4 HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981 (trad. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid, 1987).

5 Véase las siguientes réplicas: a Rudiger Bubner, en HABERMAS, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 499 (trad. en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 418-19); a Richard J. Bernstein en HABERMAS, Jürgen, «Questions and Counterquestions (1984)», en BERNSTEIN, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 195-6 (trad. «Cuestiones y contracuestiones», en BERNSTEIN, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 310-11); a Charles Taylor, a Herbert Schnädelbach y a Wolfgang Kuhlmann en HABERMAS, Jürgen, «Entgegnung», en HONNETH, Axel, JOAS, Hans (Hrgs.); *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 333, 345-53; a Albrecht Wellmer, a Charles Taylor y a Karl-Otto Apel en HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 131-7, 184-99 (trad. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 139-144, 190-205) obra referida en adelante como *Erläuterungen...*; y a Ernst Tugendhat en HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, p. 62-63 (trad. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 76-77) referida en adelante como *Einbeziehung...* Véanse además las respuestas a Freitag y a Nielsen en HABERMAS, Jürgen, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 102-103, 139 (trad. *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 147, 201) obra referida en adelante como *Nachholende...*; y la respuesta a Haller en HABERMAS, Jürgen, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993, p. 137.

6 Véase HABERMAS, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 75-76, 103, 131-132 (trad. *Conciencia moral y*

acción comunicativa, Península, Barcelona, 1985, pp. 85-86, 116s, 142-143) referido en adelante como *Moralbewußtsein...; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 531-32 (trad. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 445-446); *Erläuterungen...* pp.16, 36.

7 HABERMAS, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pp. 149-52; la cita en la p. 149 (trad. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, pp. 132-4; la cita en p. 132). Véase también HABERMAS, Jürgen, «Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs», en *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 342-345 (trad. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 310-313).

8 HABERMAS, Jürgen, Diskursethik– Notizen zur einem Begründungsprogramm, en *Moralbewußtsein...*, pp. 86-119.

9 De los tres tipos de reglas discursivas que explicitan los presupuestos de toda argumentación (reglas lógico-semánticas, procedimentales y procesales), sólo las dos últimas son relevantes -según Habermas- para la fundamentación del principio moral, en razón de que portan un contenido moral y de que su evitación supone incurrir en contradicciones performativas. Baste aquí con recordar que Habermas, si bien destaca en este momento dos reglas procedimentales: la regla de veracidad (Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que cree) y la regla de las cargas argumentativas, en el catálogo elaborado por Alexy (Quien aborda o ataca un enunciado o una norma que no es objeto de la discusión, tiene que dar una razón al respecto), no obstante concede importancia sobre todo a las reglas procesuales que componen la situación ideal de habla y que Alexy bautizara como reglas de la razón, a saber: la regla de la publicidad (el discurso está abierto a todos los hablantes y agentes competentes), la regla de la participación en condiciones de igualdad (todos gozarán de simétricas oportunidades para introducir o problematizar afirmaciones y para expresar sus deseos y necesidades), y la regla de la ausencia de coacciones internas y externas que puedan impedir la inclusión universal de los agentes racionales o su ejercicio de las libertades comunicativas. El mencionado catálogo de reglas, propuesto por Alexy como una reformulación del que ya había ofertado el propio Habermas en su ensayo de 1972 «Teorías de la Verdad», se encuentra en ALEXY, Robert, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; véase también ALEXY, Robert, A Theory of Practical Discourse, en BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred (eds.), ob. cit., pp. 151-190.

10 Véase por ejemplo APEL, Karl-Otto, Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, en KUHLMANN, Wolfgang (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 223-30 y 258-62; APEL, Karl-Otto, Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40 (1986), pp. 7-13; y APEL, Karl-Otto, Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, en HONNETH, Axel, et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 15-65. Para una síntesis del debate hasta ese momento, véase KUHLMANN, Wolfgang, Acerca de la fundamentación de

la ética del discurso en APEL, Karl-Otto et al. (eds.), *Ética comunicativa y Democracia, Crítica*, Barcelona, 1991, pp. 118-131.

11 Véase *Erläuterungen...*, pp. 190-205.

12 Véase *Erläuterungen...*, pp. 12-13 n. 7. Sobre este aspecto de la ética del discurso véase WHITE, Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1988, pp. 55-8; REHG, William, □Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization, *Inquiry*, 34, 1991, pp. 30-40; BAYNES, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, SUNY Press, Albany, NY, 1992, pp. 112-5.

13 Véase, por ejemplo, *Moralbewußtsein*, pp. 76, 103-104, 131-133, y *Erläuterungen*, pp. 31-32.

14 *Erläuterungen...*, y *Recht und Moral* (Tanner Lectures 1986), en *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 541-599. Esta última obra sera referida como *Faktizität...*

15 HABERMAS, Jürgen, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft□, en *Erläuterungen*, pp. 100-118. Habermas ha profundizado después en las implicaciones de esta diferenciación de los tres usos de la racionalidad práctica para la teoría moral, entre otros lugares, en □Erläuterungen zur Diskursethik, recogido en *Erläuterungen...*, pp. 119-226, y en *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, recogido en *Einbeziehung...* pp. 11-64.

16 Desde entonces (desde la citada *Howison-Lecture: FIGM*) debería hablarse, para ser más exactos, de teoría discursiva de la moral; mantengo, sin embargo, el uso terminológico ya establecido de ética del discurso (HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen...*, p. 7. El siguiente entrecomillado dentro del párrafo procede de la p. 116.

17 HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen*, p. 101.

18 Véase la prosecución de este planteamiento político de la tripartición de la razón práctica en *Faktizität...*, pp. 140, 196-201.

19 HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen...*, p. 190. Para la aclaración sobre la diferencias básicas entre racionalidad comunicativa y razón práctica, véase en especial *Erläuterungen...*, pp. 100-118, 132-3, *Faktizität...*, pp. 15-21, y *Einbeziehung...*, pp. 62-63.

20 HABERMAS, Jürgen, *Faktizität*, p. 18 y *Erläuterungen...*, p. 191. Las presuposiciones pragmáticas universales que los participantes siempre tienen que hacer cuando se embarcan en argumentaciones, tanto si éstas han sido institucionalizadas como si no, no tienen en absoluto el carácter de obligaciones de la acción; poseen más bien el carácter de una necesidad transcendental (T)ienen un contenido normativo *en un sentido amplio*, pero éste no puede ser equiparado con el contenido obligatorio de las normas de interacción. Las presuposiciones de la racionalidad no *obligan* a actuar de manera racional, sino que *posibilitan* la praxis que los participantes entienden como argumentación (*Erläuterungen...*, pp. 132-3.

21 HABERMAS, Jürgen, *Faktizität*, p. 414 (trad., p. 420). Véase también *Einbeziehung...*, p. 312.

22 Algunas sucintas anotaciones en textos anteriores dan la impresión de que ya entonces Habermas tiene en mente invertir la derivación entre los dos principios; véase HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen...*, pp. 12, 61, 154-155. No obstante, la cuestión pendiente -la fundamentación de D y el orden de prioridades entre D y U- sólo es identificada, aunque no resuelta, en *Faktizität...*, p. 140. Sobre dicha cuestión, véase BAYNES, Kenneth, Democracy and the *Rechtsstaat*. Habermas s *Faktizität und Geltung*, en WHITE, Stephen K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 208, 227 n.21; y REHG, William, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 30-31.

23 Las citas proceden de *Faktizität*, p. 161-2, y de *Einbeziehung*, pp. 59-60.

24 HABERMAS, Jürgen, Entgegnung, en HONNETH, Axel, JOAS, Hans (Hrgs.); *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 396. Existen declaraciones similares en HABERMAS, Jürgen, *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993, pp. 124 y 133; y *Einbeziehung...*, p. 366.

25 *Einbeziehung*, p. 64.

26 *Faktizität*, p. 141. Otras formulaciones de esta especificación democrática del principio D se repiten -aparte de en esa misma obra (pp. 154, 674, 676; trad., pp. 187, 656, 659)- otros libros de Habermas: *Einbeziehung...*, p. 299-300; *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, p. 175 (trad. *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 151) referido en adelante como *Postnationale...*, y *Zeit der Übergänge*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 141.

27 *Faktizität*, p. 138. Véase también en la misma obra las pp. 161, 676, así como *Einbeziehung...*, p. 59.

28 Véase por ejemplo *Faktizität...*, p. 137, *Einbeziehung...*, pp. 336, 367, y *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, p. 302 (trad. *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 289).

29 *Faktizität...*, pp. 190, 310-311, *Einbeziehung...*, pp. 72-73 (trad. en HABERMAS, Jürgen, RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 48-49). Véase también *Erläuterungen...*, pp. 168-169, 178, y *Einbeziehung...*, pp. 367-9.

30 Véase FORST, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994. Forst dedica su estudio a responder a la supuesta subdeterminación axiológica que, según las críticas comunitaristas a las teorías liberales, desdibuja las mencionadas diferenciaciones: La distinción entre valores éticos y normas universales está en el centro de la crítica comunitarista a las separaciones de *ética* y *derecho*, con lo que se responde a la cuestión de la neutralidad ética del derecho; de *ética* y *política*, en referencia a la cuestión de la integración de la comunidad política y de la legitimación política; y de *ética* y *moral*, que afecta en especial a la cuestión de la justificación de normas universales. ¿Pueden determinarse los conceptos del derecho,

de la comunidad democrática o de lo moralmente correcto, sin un concepto constitutivo de lo bueno? (p. 54).

31 Para lo que sigue, véase *Faktizität...*, pp. 143-151, 157, 565-7, *Erläuterungen...*, p. 200, y *Einbeziehung...*, pp. 294-298 y 346 y 367-9.

32 *Faktizität...*, p. 188-189.

33 La moral y el derecho sirven ambos a la regulación de conflictos interpersonales y ambos deben proteger en igual medida la autonomía de todos los participantes y afectados (*Faktizität...*, p. 665). Véase también *Einbeziehung...*, p. 297.

34 *Einbeziehung...*, p. 166. He analizado el concepto intersubjetivo de la persona moral en GIL MARTÍN, Francisco Javier, Depositarios de las intuiciones morales. El entramado personal de la moral intersubjetiva según la ética del discurso de J. Habermas, en MURILLO, Ildefonso (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 369-377. Sobre el concepto intersubjetivo de la persona jurídica, véase *Einbeziehung...*, pp. 237, 258 y 320; *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, p. 84 (trad. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 103-4).

35 La primera cita, en *Einbeziehung...*, p. 296; y *Die postnationale...*, p. 172; la segunda cita, en *Einbeziehung...*, p. 320. Véase también *Faktizität...*, pp. 665-666 y HABERMAS, Jürgen, Consideraciones finales, en GIMBERNAT, José Antonio (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 264-265.

36 Véase, por ejemplo, *Faktizität...*, pp. 159-160 (trad., pp. 191-3), *Einbeziehung...*, pp. 297-298, 301.

37 Sobre esta simetría en torno a la única respuesta correcta, véase por ejemplo *Nachholende...*, p. 126; *Erläuterungen...*, p. 165-166 (trad., pp. 171-173), *Einbeziehung...*, pp. 335-336; y Consideraciones finales, en GIMBERNAT, José Antonio (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 269-71.

38 Véase *Erläuterungen...*, pp. 127-131, 145-146, y *Einbeziehung...*, p. 52.

39 Es digno de señalar que esta posición ya quedó apuntada en el Epílogo (1973) a *Conocimiento e Interés*: Las normas e intereses generalizables que han de justificarse discursivamente tienen un núcleo no-convencional: ni *vienen dados de antemano* empíricamente ni se *fijan* sin más en virtud de una decisión, sino que se *configuran* y se *descubren* al mismo tiempo y de manera no contingente, si es que puede existir algo así como una voluntad *racional* (HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 403; trad. *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 326-7). Para lo que sigue, además de las referencias consignadas más arriba en la nota 36, véase en especial *Faktizität...*, pp. 187-95.

40 *Faktizität*, p. 344 y *Einbeziehung*, p. 380.

41 Véase, por ejemplo, *Einbeziehung...*, p. 331; la siguiente cita en el texto procede de la p. 313 de esa misma obra

42 *Nachholende*, pp. 125s. Por argumentación entiendo un procedimiento para el intercambio y valoración de informaciones, razones y terminologías (o sea, nuevos vocabularios que hacen posible una revisión de las descripciones) (*Erläuterungen...*, p. 164).

43 Véase Vorwort zur Neuauflage 1990, en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, p. 41 (trad. Historia y crítica de la opinión pública, Gustavo Gili, Barcelona, 1994, p. 29), *Nachholende...*, p. 131, *Erläuterungen...*, pp. 132, 134, 161, *Einbeziehung* □pp. 61-3, 340-1; *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 49, 258-60 (trad. pp. 48, 248-50); *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 45-6 (trad.: *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 56).

44 *Faktizität...*, pp. 138-139.

45 *Faktizität...*, p. 347 y 349.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALEXY, Robert, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

2. ALEXY, Robert, "A Theory of Practical Discourse", en BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

3. APEL, Karl-Otto, "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben □ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en KUHLMANN, Wolfgang (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

4. APEL, Karl-Otto, "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40 (1986).

5. APEL, Karl-Otto, "Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en HONNETH, Axel, et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.

6. BAYNES, Kenneth, "Democracy and the *Rechtsstaat*. Habermas s *Faktizität und Geltung*", en WHITE, Stephen K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

7. BAYNES, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, SUNY Press, Albany, NY, 1992.
8. BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred (eds.): *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
9. BENHABIB, S.: *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.
10. FORST, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
11. GIL MARTÍN, Francisco Javier, "Depositarios de las intuiciones morales. El entramado personal de la moral intersubjetiva según la ética del discurso de J. Habermas", en MURILLO, Idefonso (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004.
12. GIMBERNAT, José Antonio (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
13. HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
14. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid, 1987.
15. HABERMAS, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
16. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
17. HABERMAS, Jürgen: «Questions and Counterquestions (1984)», en BERNSTEIN, Richard J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985.
18. HABERMAS, Jürgen: «Cuestiones y contracuestiones», en BERNSTEIN, Richard J. et al., *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.

19. HABERMAS, Jürgen: «Entgegnung», en HONNETH, Axel, JOAS, Hans (Hrgs.); *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
20. HABERMAS, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
21. HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
22. HABERMAS, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
23. HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.
24. HABERMAS, Jürgen: *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
25. HABERMAS, Jürgen: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
26. HABERMAS, Jürgen: *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993.
27. HABERMAS, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
28. HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
29. HABERMAS, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
30. HABERMAS, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
31. HABERMAS, Jürgen: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
32. HABERMAS, Jürgen: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

33. HABERMAS, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
34. HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.
35. HABERMAS, Jürgen: *Vergangenheit als Zukunft*, Pendo Verlag, Zürich, 1993.
36. HABERMAS, Jürgen: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.
37. HABERMAS, Jürgen: *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 2000.
38. HABERMAS, Jürgen: *Zeit der Übergänge*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.
39. HABERMAS, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.
40. HABERMAS, Jürgen: *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
41. HABERMAS, Jürgen, RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
42. HABERMAS, Jürgen: *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
43. HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.
44. HABERMAS, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.
45. HABERMAS, Jürgen: *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
46. HABERMAS, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
47. HABERMAS, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994.
48. HABERMAS, Jürgen:

Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

49. HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona: Paidós, 2002. 50. KUHLMANN, Wolfgang, "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", en APEL, Karl-Otto et al. (eds.), *Ética comunicativa y Democracia, Crítica*, Barcelona, 1991.

51. REHG, William, "Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", *Inquiry*, 34, 1991.

52. REHG, William, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994.

53. THIEBAUT, Carlos: *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.

54. WHITE, Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1988.