



Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Martínez, David
LA JUSTIFICACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO DE HABERMAS: ENTRE LÓGICA E HISTORIA
Revista de Humanidades, núm. 47, 2022, Enero-Junio, pp. 113-138
Universidad Nacional Andrés Bello
Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321274276005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA JUSTIFICACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO DE HABERMAS: ENTRE LÓGICA E HISTORIA

THE JUSTIFICATION OF HABERMAS'S DISCOURSE ETHICS:
BETWEEN LOGIC AND HISTORY

DAVID MARTÍNEZ

Universidad de O'Higgins
Libertador Bernardo O'Higgins 611, Rancagua, Chile.
david.martinez@uoh.cl

RESUMEN

Jürgen Habermas elabora una filosofía moral vinculada con la tradición kantiana, dicha herencia se relaciona con las características de su punto de vista moral desde una postura formalista, cognitivista, universalista y procedimental. En términos de la fundamentación del principio moral, Habermas señala que este depende de una estrategia de derivación lógica a partir de dos premisas: una idea débil de justificación normativa y las reglas del discurso racional. Sin embargo, no desarrolló esta derivación, sosteniendo que la fundamentación de su posición se basa en un argumento histórico. Este componente señala que los sujetos modernos tienen un compromiso de resolver sus conflictos por medio de la deliberación, por ende, surge la pregunta sobre si la incorporación de este argumento no supone un abandono

de Kant, quien buscaba fundamentar la moral más allá de lo contingente e histórico. Este artículo sostiene que en la doctrina del “hecho de la razón” Kant elabora un argumento similar al punto de vista habermasiano. Además, propone que, a pesar del carácter histórico de la justificación del principio moral, esta descansa en la noción kantiana de autonomía. La unión de estos dos argumentos permite concluir que Habermas no abandona a Kant como sostienen algunos de sus comentadores.

PALABRAS CLAVE: Kant, Jürgen Habermas, Hegel, ética del discurso, principio de universalización (U).

ABSTRACT

Jürgen Habermas develops a moral philosophy related to the Kantian tradition. This heritage can be seen in the characteristics that constitute his moral point of view, since it is formalist, cognitivist, universalist and procedural. In terms of the justification of the moral principle, Habermas points out that it depends on a strategy of logical derivation from two premises: a weak idea of normative justification and the rules of rational discourse. However, he never developed this derivation, and finally he is inclined to maintain that the justification is only possible from a historical argument. This component indicates that modern subjects have a commitment to resolve their conflicts through deliberation. Thus, the question arises as to whether the incorporation of this argument does not imply an abandonment of Kant, who sought to base morality beyond the contingent and historical. The article argues that in the doctrine of the “fact of reason” Kant elaborates an argument similar to the one developed by Habermas. In addition, it shows that, despite the historical character of the justification of the moral principle, this in any case rests on a Kantian notion of autonomy. From these two arguments, it can be concluded that Habermas would not be abandoning Kant as some of his commentators maintain.

KEYWORDS: Kant, Jürgen Habermas, Hegel, Discourse Ethics, Principle (U).

I. INTRODUCCIÓN

La noción de justificación normativa de Habermas se basa en una versión de la razón práctica y la autonomía kantiana que coincide con la razón moral. En otras palabras, la autonomía de la voluntad pertenece a un ser racional que vincula sus intuiciones y acciones con los procedimientos y reglas de la moralidad. En este sentido, Kant afirma que “La razón debe verse a sí misma como la autora de sus principios, independientemente de las influencias ajenas, y, en consecuencia, como razón práctica, o como la voluntad de un ser racional, debe verse por sí misma como libre” (*Groundwork* 4, 448). Habermas desarrolla una posición similar, él afirma que “la razón se convierte en razón práctica en la medida en que determina la voluntad y la acción según principios” (*Truth* 94). Sin embargo, este último desarrolla su versión del kantianismo, en su ética del discurso la razón práctica es razón comunicativa y, entre otras cosas, tiene una forma de necesidad mucho más débil que la razón práctica de Kant. La razón comunicativa se basa en una noción pragmática y social de justificación, mientras que Kant la propone como una necesidad lógica o metafísica. Según esta propuesta, debemos actuar de acuerdo con el deber porque somos seres racionales y la razón pura exige ciertas formas, por ejemplo, no se debe mentir. Para Habermas, como seres morales competentes no tenemos otra alternativa para regular nuestra vida social y resolver los conflictos de intereses entre agentes de la práctica deliberativa. Por ello, el deber moral es una exigencia racional: no debemos mentir, porque somos los seres para quienes su segunda naturaleza se condice con acciones basadas en principios, de lo contrario, nos precipitaríamos en conflictos con otros agentes. Por tanto, el deber en Habermas no es una exigencia lógica o metafísica, sino una exigencia social.

A pesar de esta importante diferencia, es posible sostener que la ética del discurso continúa siendo kantiana, esto se puede confirmar de acuerdo con los dos principios que enmarcan la reconstrucción de la normatividad en Habermas:

(D): Son válidas aquellas normas de acción con las que todas las personas posiblemente afectadas podrían estar de acuerdo como participantes en discursos racionales. (Habermas, *Between Facts* 107; *Moral Consciousness* 66; *Between Naturalism* 80)

(U): Las normas prácticas morales válidas deben satisfacer la condición de que las consecuencias previsibles y los efectos secundarios de su observancia general para los intereses de cada individuo deben ser aceptables para todos aquellos posiblemente afectados en su papel de participantes en el discurso. (Habermas, *Between Naturalism* 80; *Moral Consciousness* 65)

A principio de los noventa Habermas plantea que estos principios tienen un estatus diferente (*Moral Consciousness* 66; *Between Facts* 107, 121; *Between Naturalism* 84, 89). No obstante, uno de sus colegas más importantes, Karl Otto Apel y otros críticos (Benhabib, “Afterword” 345; Larmore 66-67) afirman que el contenido de (U) ya está contenido en (D) como señala Apel (1998). Si esta lectura es correcta, entonces (U) parece ser redundante y sería suficiente contar solo con (D) (Benhabib, *Critique* 387; “Afterword”; Larmore). Habermas es responsable parcialmente de esta interpretación pues, aunque afirma que (U) y (D) no deben confundirse, sostiene que el principio de discurso ya contiene “la idea distintiva de una ética del discurso” (*Moral Consciousness* 66). Habermas en su ética del discurso, en sus versiones anteriores, afirma que (D) es el principio moral y (U) es solo una especificación (Finlayson, “The Persistence”). Por lo tanto, si (D) contiene los elementos esenciales de su teoría moral, entonces la pregunta es cuál sería la originalidad específica de (U).

Hacia finales de los noventa, la diferencia entre los principios se acentúa notablemente (Habermas, *Between Facts* 107; *Between Naturalism* 80). Habermas afirma que (U) es un procedimiento moral de testeo de normas y el principio del discurso (D) se define como un concepto débil de justificación normativa (Habermas, *The Inclusion* 45; *Between Naturalism* 87) donde “los individuos son vistos como agentes mutuamente responsables” (Baynes 115). Por ende, (D) no incluye componentes con mayor carga normativa, por ejemplo, no incorpora “la consideración

equitativa de los intereses de todos los posibles afectados” (Habermas, *Between Naturalism* 86), el cual es un elemento que está presente en (U). Más bien expresa la “necesidad de justificación posconvencional solo en términos muy generales respecto de las normas de acción como tales” (80). Esta generalidad de (D) permite especificaciones del dominio donde este se aplica (80-1). De esta manera, “a pesar de su contenido normativo, se encuentra en el nivel de abstracción que sigue siendo neutral respecto de la moral y el derecho” (Habermas, *Between Facts* 107). Así, la diferencia entre (D) y (U) tiene consecuencias importantes para la arquitectura del proyecto de crítica social de Habermas, ya que mediante esta distinción se puede separar la legitimidad política de la moralidad. Por un lado, la noción de legitimidad de Habermas se deriva de la interpenetración entre (D) y la forma legal (Habermas, *Between Facts* 82-131)¹. Por otro lado, la noción de validez moral depende del principio (U), que puede derivarse de la combinación de (D) y las reglas del discurso (Habermas, *Moral Consciousness* 96-7).

Este artículo no cuestiona la diferencia entre (D) y (U) de Habermas, frente a esta controversia se puede sostener que independiente si miramos uno u otro principio, al identificar los contenidos normativos tenemos una comprensión kantiana de la razón práctica. Si esa afirmación es correcta, entonces esta noción de autonomía enmarca los discursos de justificación de las normas morales, legales y políticas. Por un lado, la autonomía moral consiste en acciones deliberadas y conscientes según el principio de universalización (U). Por otro, en el caso de la autonomía política, esta se diferencia entre una versión privada y otra pública. La privada se refiere a un conjunto de derechos fundamentales como la libertad de expresión, movimiento y el respeto a la integridad física. La autonomía pública se

¹ La forma legal o el medio legal concierne a las instituciones y prácticas que confieren legitimidad a las normas legales y políticas. Entre sus características encontramos que el derecho moderno: es positivo, en el sentido de que sus normas “surgen de las decisiones cambiantes de un legislador político” (Habermas, *The Inclusion* 254); asimismo, “Ha sido aprobada correctamente por un organismo legal, de acuerdo con sus normas [...] es exigible por diversos medios legítimos” (Finlayson, “Introduction” 10). Finalmente, protege los derechos subjetivos (Habermas, “Reconciliation” 285).

refiere a integrar una comunidad política, donde los ciudadanos obedecen leyes de las que ellos son autores. En definitiva, es posible apreciar que la normatividad kantiana, por medio de la noción de autonomía, está presente tanto en lo moral como en lo político.

En términos de la derivación de (U) Habermas osciló entre dos estrategias. La primera estrategia consistía en argumentar que (U) resultaba de la combinación de (D) con las reglas del discurso. Sin embargo, no elaboró explícitamente esta derivación. Para abordar este vacío, posteriormente recurrió a un argumento histórico para justificar (U), de acuerdo con esta justificación, no es el resultado de una derivación lógica, sino un producto del desarrollo histórico de la sociedad moderna. Según Seyla Benhabib (“Afterword”) y James Finlayson (“The Persistence”), esto supondría una despedida de Kant y un movimiento hacia Hegelo, en tanto el filósofo de Jena argumentaba que la normatividad era un logro histórico de la modernidad, a diferencia de Kant, cuya razón práctica trasciende a la historia.

Este artículo muestra que esta interpretación puede ser refutada, por medio de dos argumentos. Primero, es posible mostrar que Kant se enfrentó a una dificultad similar a la que se enfrenta Habermas, pues en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, busca derivar el punto de vista moral desde una noción de libertad. Sin embargo, posteriormente termina argumentando en la *Crítica de la razón práctica* que el punto de vista moral se constituye como un hecho de la razón (Kant, *Critique*), esto es un saber que poseemos – y que no es posible no poseer: el conocimiento común de los seres humanos de que la moralidad tiene fuerza vinculante, que impone obligaciones más allá de la voluntad individual–. Segundo, a pesar de que metodológicamente el punto de vista moral se justifica con un argumento histórico, su contenido es deudor de la noción kantiana de autonomía. El artículo concluye que estas dos proposiciones muestran que Habermas no ha abandonado a Kant y, por lo tanto, que haya dado un paso hacia Hegel, tal como indican Benhabib y Finlayson. Finalmente, cabe señalar que el artículo se encuentra circunscrito a debates en el contexto anglosajón, pues se centra en examinar cuestiones propias de la recepción analítica de la ética del discurso. Por ello, no se incorporan en la discusión

importantes autores latinoamericanos que han contribuido al desarrollo de esta tradición, como por ejemplo, Enrique Dussel, ni tampoco la recepción de estos problemas en el ámbito francófono. Ciertamente, esta es una limitación de este trabajo, que solo se justifica por la necesidad de acotar la discusión.

2. LA ÉTICA DEL DISCURSO Y SUS RAÍCES KANTIANAS

La teoría moral de Habermas es parte de la tradición kantiana (Habermas, *Moral Consciousness* 195-197; Rehg 2; Forst, “The Justification” 154; Baynes 102), entre otras características, su ética del discurso es formalista, cognitivista y deontológica. (196-7). Es formalista, en el sentido de que no produce ni defiende contenidos sustantivos, sino que solo reconstruye un procedimiento mediante el cual las normas de acción pueden justificarse moralmente. Asimismo es cognitivista en varios sentidos, ya que demuestra que la moralidad es un tipo de conocimiento y no simplemente una disposición del ánimo o la voluntad. Según Habermas, la justificación de las normas morales tiene una estructura análoga a la validación de los enunciados científicos (196). Con todo, esto no significa un tipo de cognitivismo en el sentido estricto de que los enunciados morales pueden ser literalmente verdaderos o falsos (ver sobre esto en Finlayson, “Habermas’s”). De hecho, tanto en el saber moral como en el científico, más que conocimientos certeros y definitivos, solo es posible señalar que hay procesos de aprendizaje colectivo. Finalmente, esta propuesta deontológica asume la prioridad de lo justo sobre lo bueno. El procedimiento de la justificación moral no presupone una concepción específica de la vida lograda, en el sentido Aristotélico, más bien las teorías morales dentro de la tradición kantiana asumen la pluralidad de visiones de mundo y la imposibilidad de fundamentar una moral universalista basada en concepciones particulares de la vida lograda. Por ello, estas propuestas no están centradas en lo bueno, sino solo en aquello que es justo, entendido como aquellas normas vinculantes de forma general, por ejemplo, los derechos humanos.

La reconstrucción del punto de vista moral en Habermas presupone el nivel posconvencional de justificación normativa, que es una reelaboración de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg (1981, 1984). Este último, respaldó su teoría en Kant. Sin embargo, esta relación necesita un tratamiento más cuidadoso porque Kohlberg solía pensar que el imperativo categórico de Kant era el mejor modelo del nivel posconvencional 6, dados los criterios formales que lo definían: universalización, reversibilidad y formalismo. En la teoría de Kohlberg el punto de vista moral kantiano es la etapa más alta de la moralidad que los agentes pueden alcanzar: el nivel posconvencional. Kohlberg sostiene que el razonamiento moral involucra principios kantianos: igualdad, autonomía, universalidad, reversibilidad y prescriptividad (1981; 1984). En este contexto, Habermas en los años ochenta debate con Kohlberg sobre la estructura de la etapa 6 de la conciencia moral. Habermas propone una modificación del modelo de Kohlberg a la luz de su teoría de la acción comunicativa. Para Habermas, esta reelaboración es necesaria porque piensa que no está claro si las perspectivas sociales de Kohlberg pueden vincularse con etapas de interacción, de tal manera que permitan una base plausible de las etapas morales en una lógica de desarrollo (Habermas, *Moral Consciousness* 156). La reformulación propuesta por Habermas fue acogida por Kohlberg, quien modificó su teoría e incorporó el punto de vista del discurso como el nivel posconvencional de justificación. Habermas ha incorporado en su teoría moral las características esenciales del modelo de desarrollo moral de Kohlberg. Así, el punto de vista moral propuesto por la ética del discurso:

Refleja las mismas operaciones que Kohlberg postula para el juicio moral en el nivel posconvencional: completa reversibilidad de las perspectivas desde las cuales los participantes producen sus argumentos; universalidad, entendida como la inclusión de todos los interesados; y la reciprocidad del reconocimiento equitativo de los reclamos de cada participante por todos los demás. (Habermas, *Moral Consciousness* 122)

La noción de agencia que desarrolla Habermas en el nivel posconvencional supone que los agentes adoptan una actitud hipotética y reflexiva hacia las normas de acción. Además, las normas que pueden justificarse en este nivel posconvencional se configuran en la práctica real del discurso. En otras palabras, no son normas morales preestablecidas. A pesar de la interpretación de Cristina Lafont de la ética del discurso, de que esta es una forma de realismo moral, que se trata sobre un procedimiento que permite descubrir normas morales que existen previamente (Lafont), otros intérpretes sostienen que en Habermas el discurso práctico conformado por el punto de vista moral ofrecido por la ética del discurso “no son solo ayudas heurísticas, sino que, por el contrario, ‘constituyen’ o establecen el estatus de una norma como norma moral” (Habermas, *Truth* 258; Baynes 106; Finlayson, “Habermas’s” 342). Al respecto, Habermas afirma:

Nuestras convicciones morales deben apoyarse en última instancia en el potencial crítico de la autotranscendencia y el descentramiento que [...] se construye en la práctica de la argumentación y la autocomprensión de sus participantes. (Habermas, *Truth* 109)

En el nivel posconvencional, que es la reelaboración de Habermas del punto de vista moral kantiano, los agentes avanzan hacia una comprensión progresivamente descentrada del mundo (Habermas, *Moral Consciousness* 168). Además, ellos no persiguen sus propios intereses y su bien, sino que los entienden entrelazados con los intereses de los demás, y así resuelven los conflictos a partir de principios básicos que benefician a todos por igual. En esta etapa, la validez de las normas morales se reconstruye a la luz de los procedimientos de justificación.

3. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y EL PRINCIPIO DE UNIVERSALIZACIÓN

Además de los elementos ya analizados, la ética del discurso es kantiana porque es procedimental, esto significa que no define normas de acción concretas anteriores a la práctica misma de los sujetos al determinarlas. Este carácter procedimental se justifica desde un argumento de tipo histórico, según Habermas, el desarrollo de la sociedad moderna tiene lugar en el curso de un proceso evolutivo donde desaparece la unidad entre moralidad (*Moralität*) y vida ética (*Sittlichkeit*) (Habermas, *The Theory 2; Between Facts* 84), esto quiere decir que lo justo no coincide con visiones particulares de la vida lograda ni tampoco con tradiciones culturales, por el contrario, Habermas apela a principios vinculantes para todos. Las normas sociales fácticamente existentes se abren a preguntas referidas a su validez, más precisamente, el mundo social se divide entre normas de carácter general y justificadas. Por medio de este argumento histórico, Habermas no defiende una moralidad *per se*, ni tampoco una definición de la misma, más bien está expone una reconstrucción de la moralidad moderna realmente existente.

En este contexto, las teorías morales de la tradición kantiana apuntan a reconstruir su objetividad en un orden postradicional donde no es posible defender una autoridad moral general aceptada por todos. En un contexto moderno, una teoría moral adecuada debe aceptar opiniones divergentes sobre la vida lograda, pues debe considerar un contexto de pluralismo cultural (Rehg 33). Las teorías morales kantianas en general y la ética del discurso en particular reconocen el hecho de un mundo cada vez más pluralista y fragmentado (Forst, *The Right* 92). Kant elabora el imperativo categórico como una fórmula de universalización de las normas porque observa como un hecho la imposibilidad de fundamentar la moralidad en una visión particularista. De lo contrario, las normas no serían universalmente vinculantes. En concordancia con la Ilustración, Kant indica el reconocimiento de diferentes posiciones y doctrinas sobre el estatus del bien y el razonable pluralismo de tradiciones y creencias que buscan

responder a estas preguntas. La filosofía práctica debe orientarse hacia la universalidad en el fundamento de las normas, de lo contrario, las personas que no comparten las mismas posiciones podrían no reconocerlas. En el caso de Kant, el imperativo categórico es un procedimiento que ni define las normas *a priori* ni las fundamenta desde una posición particularista. Más bien, funciona como una manera de evaluar la universalización de las normas y su posibilidad de convertirse en leyes con validez universal. Este se define de la siguiente forma:

Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal. (Kant, *Groundwork* 4: 421)

El imperativo categórico de Kant basa la autoridad de la moralidad en la razón pura y asume que los sujetos racionales determinan individualmente si una norma se convierte en una ley universal. Por esto, es posible sostener que el imperativo categórico se basa en una noción monológica de razón práctica. Frente a la formulación de Kant del punto de vista moral, Habermas desarrolla el principio (U) que se constituye desde una concepción dialógica (deliberativa) de la razón comunicativa (“Reconciliation” 32). En Kant la normatividad depende de la autonomía del agente para darse una ley, que tiene valor moral pues es racional. Aunque las normas morales pueden referir tanto al trato que se otorga cada sujeto a sí mismo como a la relación con otros, el punto de referencia donde tiene lugar la justificación es el sujeto.

En contraste, Habermas inscribe la normatividad en prácticas sociales de reconocimiento mutuo, donde los agentes se atribuyen mutuamente la capacidad para establecer las normas a través de la deliberación (Baynes, “The Transcendental” 197). Esta práctica supone una intuición hegeliana incorporada en la ética del discurso. Solo en el espacio social y en el tiempo histórico los agentes aceptan y reconocen como válida una norma moral (*Truth* 258). A pesar de esta diferencia en Habermas respecto de Kant, en la ética del discurso la autonomía está en el centro (Habermas, “Reconciliation” 284; Forst, “The Justification” 154; Baynes 108). Kant entiende la autonomía

de manera monológica y Habermas como una competencia del agente realizada en prácticas intersubjetivas de entendimiento mutuo donde los participantes en el discurso son autores de sus normas morales.

(U) no se agota con el requisito de que las normas morales toman la forma de declaraciones incondicionalmente universales. En la ética del discurso, la idea de generalización de máximas implica que las normas válidas son aquellas que son reconocidas por todos los afectados. Esta teoría apela a la imparcialidad, considera morales las normas basadas en un interés común a todos los afectados. Dichas normas merecen un reconocimiento intersubjetivo (Habermas, *Moral Consciousness* 65). La intuición detrás de la ética del discurso es que una aplicación monológica del imperativo categórico no garantiza la validez intersubjetiva de los juicios morales. Así, Habermas modifica el imperativo categórico por un principio resumido por Wellmer del siguiente modo: actúa de tal manera que tu forma de actuar pueda ser querida por todos como universal (154). En Habermas, la validez moral apunta a una estructura intersubjetiva mediada lingüísticamente que enmarca el carácter incondicional del deber moral e incluso da forma a nuestra identidad como seres humanos (Wellmer 152).

Este reconocimiento del lugar fundamental que ocupa la intersubjetividad conduce a una universalización de las normas donde la imparcialidad se expresa en un principio que obliga a todos los afectados a adoptar las perspectivas de los demás en el equilibrio de intereses (Habermas, *Moral Consciousness* 65). El concepto de G. H. Mead de “toma de roles ideal” expresa una situación que requiere que cualquier sujeto que juzgue moralmente se ponga en la posición de todos los que serían afectados frente a la aplicación de una norma (198; *Truth* 105).

Según William Rehg, sin la introducción de esta noción sería difícil distinguir este principio de universalización de las consideraciones estratégicas que subyacen a los acuerdos por conveniencia, resultado difícilmente aceptable en cualquier teoría moral, y mucho menos en una perteneciente a la tradición kantiana (Rehg 40). Sin embargo, según Habermas, en Mead el ideal sigue siendo monológico, porque puede ser practicado por el agente de forma privada (*Moral Consciousness* 198). La ética del discurso

transforma la noción de “toma de roles ideal” en un principio que es ejecutado comunicativamente. Por lo tanto, el principio de universalización cambia el énfasis desde aquello que el sujeto debería querer que se convirtiera en ley universal, hacia la noción intersubjetiva de aquello que deberíamos querer. En otras palabras, es pasar desde el yo al nosotros.

Otra característica importante de (U) es que no es una norma moral de primer orden resultado de una instancia real de discurso moral exitoso, sino un principio de segundo orden que captura la práctica mediante la que se seleccionan normas morales reales (Finlayson, “The Persistence” 524). Este aspecto de la ética del discurso caracteriza su carácter procedimental y no sustantivo.

Además, esta versión del principio de universalización explica una diferencia importante entre Habermas y Rawls. Según Habermas, la *Teoría de la justicia* de Rawls es monológica porque permite que un solo individuo, razonando cuidadosamente, pueda llegar a una comprensión adecuada de los requisitos de la moralidad (Habermas, *Moral Consciousness* 66). En contraste, Habermas afirma que la identificación de las normas morales correctas es el resultado de discursos prácticos realmente llevados a cabo por los participantes.

A pesar de la aparente parsimonia del planteamiento de Habermas respecto de las características de la ética del discurso, Christopher McMahon ha argumentado que la dialogicidad admite una interpretación débil y fuerte, por lo que la noción de diálogo de Habermas no está exenta de controversias. La dialogicidad débil “Implica un simple requisito de consultar a todos los que puedan tener evidencia relacionada con la identificación de los principios correctos de moralidad” (McMahon 514). La dialogicidad fuerte implica que los juicios que identifican los principios morales deben ser producto de la misma práctica de deliberación de los potencialmente afectados.

Según McMahon, la interpretación débil es la única defendible, y si ese es el caso, entonces no existe una diferencia relevante entre los enfoques dialógico y monológico. La interpretación débil implica, por una parte, que cada sujeto por sí solo decide qué está moralmente justificado y, por otra, que el proceso comunicativo es un medio para reunir toda la información

relevante para llegar a un acuerdo. En definitiva, sería pasar desde un nivel reflexivo individual a un proceso de comunicación donde las diversas razones se compartan, se acepten o se rechacen. En otras palabras, las normas y su justificación se deciden monológicamente, y la deliberación solo consiste en hacer pública la reflexión de los sujetos. Por el contrario, en la interpretación fuerte, la autonomía es practicada colectivamente por los posibles afectados por una norma e implica suponer la capacidad de las personas para el diálogo. Para McMahon (526), la dialogicalidad fuerte es incoherente, porque ningún individuo tiene ninguna base para juzgar qué normas son válidas hasta el momento en que todos emiten su opinión y el acuerdo es unánime.

Sin embargo, Habermas continúa defendiendo la interpretación fuerte (Habermas, *Justification* 47-50; Rehg 39-40; Baynes 122-123). Las normas justificadas se configuran en un proceso colectivo de comprensión mutua. No se trata de que simplemente las normas se constituyan desde una reflexión individual y que, posteriormente, al hacerse públicas se evalúe su validez. Por el contrario, las normas son producto del proceso de deliberación. Así, una norma para ser moral debe ser el resultado mismo del proceso comunicativo y no un producto de la reflexión aislada de un sujeto. De esta manera, la versión de Habermas del punto de vista moral es una versión modificada e intersubjetiva del concepto de Kant de la razón práctica. Con todo, Habermas es todavía kantiano pues en el discurso cada participante, como un participante autónomo, ha contribuido en el proceso de deliberación, cuyo resultado es la elaboración de normas que son de igual interés para todos los afectados.

4. LA DERIVACIÓN DEL PRINCIPIO DE UNIVERSALIZACIÓN

La derivación de (U) tuvo su primera formulación en “Ética del discurso: programa de justificación filosófica” (Habermas, *Moral Consciousness* 43-109) y ha sido analizada por críticos más o menos afines a la posición de Habermas (Rehg 56-69; Benhabib, *Critique* 306-9; Baynes 114-20; Finlayson, “The Persistence” 523-5). Esta versión sugiere que es posible derivar (U)

por implicación material de dos premisas. La primera se refiere a lo que significa discutir hipotéticamente si se debe adoptar una norma de acción. La segunda resume las presuposiciones pragmáticas de la argumentación, tal como Robert Alexy las había expresado (Rehg 40). Así, las dos premisas de las que se deriva (U) son:

- Una “idea débil de justificación normativa” o “la concepción de justificación normativa en general como se expresa en (D)”. (Habermas, *Moral Consciousness* 66, 93)
- Las precondiciones normativas (pero no morales) de la argumentación en general. (89)

La primera premisa, el principio del discurso (D), garantiza la validez normativa en general. Si bien (D) se introdujo originalmente como el principio rector de la ética del discurso, Habermas pronto le dio una interpretación más amplia (premoral). (D) refiere a la justificación posconvencional de las normas de acción en general, pero sin especificar un ámbito particular en el que dicha justificación se concrete (Habermas, *Between Naturalism* 109; Rehg 30). En la formulación más reciente, el principio del discurso puede describirse como “lo que significa discutir hipotéticamente si deben adoptarse normas de acción” (*Between Naturalism* 89; Rehg 58). En otras palabras, se trata de la justificación de una “norma de acción” en general (Habermas, *Moral Consciousness* 198).

Es importante notar que, tanto en la formulación temprana como en la más reciente del principio del discurso, (D) pertenece a la familia kantiana. En su influyente libro *Insight and Solidarity*², Rehg señala que (D) posee las siguientes características kantianas: es deontológico, formal, cognitivista y universalista (31). Sin embargo, esto podría hacer surgir la

² Influyente, pues este libro incluso ayudó a Habermas a aclarar su propia teoría sobre el estado de la noción de dialogicidad. Además, esta contribución ha sido ampliamente referida para explicar algunos de los componentes más complejos y poco claros de la teoría de Habermas, por ejemplo, la derivación del principio de universalización (véase, por ejemplo, Baynes 115).

pregunta de si Rehg se está refiriendo aquí solo a la explicación inicial de (D), que la establece como un principio moral, o a la formulación más reciente, en la que (D) no es un principio moral, sino que es de mayor generalidad. Si Rehg solo tiene en cuenta el planteamiento inicial, es posible concluir que estos rasgos kantianos únicamente refieren a (D) cuando se concretiza en el dominio moral –cuando se especifica en (U)–. Este argumento puede rechazarse porque Rehg reconoce explícitamente que (D) tiene un alcance más amplio en los escritos posteriores a *Conciencia moral y acción comunicativa* y va más allá de la moralidad (Rehg 30). Por lo tanto, (D) en cualquier caso es deontológico, formal, cognitivista y universalista. Además, en *Entre naturalismo y religión* Habermas conecta explícitamente (D) con “el nivel posconvencional de justificación de las normas de acción en general” (Habermas, *Between Naturalism* 89). Este nivel de justificación normativa se ha relacionado sistemáticamente con la reelaboración del concepto de autonomía y de razón práctica de Kant. En este sentido, Habermas afirma que:

Sigo a Kant al asumir que, con el concepto de autonomía, la razón práctica compartida por todas las personas ofrece una guía confiable tanto para justificar moralmente las acciones individuales como para la construcción racional de una constitución política legítima para la sociedad. (“Reasonable” 284)

Esta afirmación muestra que la justificación de las normas morales y de las leyes legítimas concierne a la noción kantiana de Habermas de razón práctica. En la medida en que (D) es el núcleo normativo en ambos órdenes de validez, entonces este principio pertenece a la familia kantiana y presupone un concepto afín de autonomía. En lo sucesivo, Habermas sostiene que la idea kantiana de autonomía ya está contenida en (D) y, por tanto, también en (U) y en el principio democrático. Este último principio establece que “solo aquellos estatutos pueden reclamar una legitimidad que pueda encontrar el asentimiento de todos los ciudadanos en un proceso discursivo de legislación que a su vez ha sido legalmente constituida” (Habermas, *Between Facts* 110).

No obstante, el argumento anterior necesita ser precisado con mayor claridad. En Kant, tanto la validez moral como la legitimidad político-jurídica se derivan del principio moral. En Habermas el argumento es más complejo, porque (D) tiene un alcance más amplio que el principio moral o el principio de legitimidad. En este sentido, Habermas ha rechazado el argumento de Karl Otto Apel –compartido por Benhabib y Larmore– referido a que (D) es un principio moral (Habermas, *Between Naturalism* 77-97; Apel 689-838; Benhabib “Afterword” 345; Larmore 66-67). Lo rechaza porque (D) “a pesar de su contenido normativo, se encuentra en un nivel de abstracción aún neutral respecto de la moral y del derecho, pues se refiere a las normas de acción en general” (Habermas, *Between Facts* 107; *Between Naturalism* 84, 89). La idea detrás de esta afirmación es que no todas las formas de comportamiento normativo pueden examinarse en términos morales, por ejemplo, existen también normas legales. Las normas en general regulan las acciones de los sujetos que comparten un mundo de vida común. Por tanto, (D) es más y menos que un principio moral. Según Rehg, “es más porque cubre más áreas de la acción social, menos porque no nos dice qué distingue la validez de las normas morales de la de otros tipos de normas de acción” (Rehg 31). Entonces, (D) es más general que (U).

Después de esta descripción del principio del discurso (D) y su alcance, es necesario examinar el segundo conjunto de normas que explican la derivación de (U): las precondiciones normativas –no morales– de la argumentación en general. Estas condiciones se refieren a los compromisos que debe asumir un sujeto para participar en un proceso de deliberación. Entre estos compromisos, Robert Alexy afirma que quien se involucra en esta práctica acepta a los demás como interlocutores con iguales derechos, al menos en el ámbito que concierne a la práctica justificativa. Además, agrega que en la deliberación se debe descartar la coacción como mecanismo de resolución de las diferencias (Alexy). Según Habermas, estos compromisos o normas del discurso pueden establecer los siguientes presupuestos pragmáticos: (a) Todo sujeto con competencia para hablar y actuar puede participar en un discurso. (b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación. (c) Todos

pueden introducir cualquier afirmación en el discurso. (d) A todos se les permite expresar sus actitudes, deseos y necesidades. (e) Ningún sujeto podrá ser impedido, por coacción interna o externa, de ejercer sus derechos según lo establecido en (a) y (b) (Habermas, *Moral Consciousness* 89).

Hasta este punto, hemos descrito los elementos que tienen lugar en la derivación de (U), pero no se ha explicado la derivación como tal. Sin embargo, la posibilidad de derivación lógica de (U) es un tema de controversia. En este contexto, Benhabib argumenta (U) es redundante o inconsistente (Benhabib, *Critique* 307; Benhabib, “Afterword”; Finlayson, “Modernity”, “The Persistence”). La primera parte de la crítica significa que (U) no va más allá de (D). En otras palabras, (U) es redundante porque no agrega nada relevante a lo que ya está contenido en (D). La segunda parte de la crítica es que “se puede tener una derivación, pero requeriría premisas complementarias, normativamente más robustas” (Finlayson, “The Persistence” 524, véase Benhabib, *Critique* 298-309). En respuesta a esta crítica, en una formulación posterior, Habermas comienza a sostener que “el argumento del Principio U se interpreta mejor como una ‘abducción’ o argumento de la mejor explicación en lugar de una derivación lógica estricta” (Baynes 114, véase también Finlayson, “Modernity” 331). En la formulación revisada de Habermas, es precisamente la combinación de las dos premisas, en un contexto moderno de compromiso con la argumentación, lo que conduce a una noción de universalidad (Rehg 66; Habermas, *The Inclusion* 45). La incorporación de este elemento histórico permitiría derivar exitosamente (U). Ciertamente, en el trasfondo de esta nueva propuesta se encuentra la crítica de Benhabib (*Critique* 308).

5. LA DERIVACIÓN DE U Y EL HECHO DE LA RAZÓN

En esta sección se examina en detalle la derivación de (U). Para abordar esta cuestión, es relevante continuar discutiendo la crítica de Benhabib: (U) es redundante con respecto a (D) o inconsistente. La primera parte de esta afirmación significa que (U) no agrega nada relevante que no estuviera ya

contenido en (D) (Benhabib, *Critique* 308). Por ende, (U) no es necesario para la ética del discurso (Benhabib, “Afterword”; Wellmer), que estaría suficientemente equipada con (D).

En una primera respuesta a esta crítica, se puede argumentar que (U) agrega la condición de que “el interés común de todos los involucrados significa tener en cuenta la satisfacción de los intereses de cada individuo” (Benhabib, *Critique* 307). Sin embargo, a partir de la premisa general contenida en (D), que establece que este principio considera “lo que significa discutir hipotéticamente si deben adoptarse normas de acción”, es posible deducir que no se puede descartar el interés de cada individuo para que una norma pueda reclamar validez.

Una segunda respuesta consiste en sostener que el punto de vista moral contenido en (U) conecta las normas con las consecuencias y los intereses. Esto es algo que no parece estar incluido en (D). Así, “El principio moral surge primero cuando se especifica el principio general del discurso para aquellas normas que pueden justificarse si y solo si se da igual consideración a los intereses de todos los que posiblemente estén involucrados” (Habermas, *Between Facts* 108). Sin embargo, el punto de vista desde el que Habermas define las normas (en general) es el de la coordinación social. Y en este punto ya se encuentra contenida la consideración de consecuencias e intereses (Rehg 45). Así, como la tarea de (D) es definir la validez de las normas de acción en general, entonces cuando Habermas agrega al principio (U) la consideración de consecuencias, efectos secundarios e intereses, está agregando algo que ya estaba implícito en (D).

Una tercera respuesta a la crítica referida a la redundancia de (U), la elabora Finlayson quien muestra que existe una importante diferencia entre estos principios. (D) establece que la posibilidad de un consenso racional es una condición necesaria, pero no suficiente, para que una norma sea válida. Entonces, desde el punto de vista de (D), no es cierto que todas las normas sobre las que los participantes en el discurso puedan estar de acuerdo sean al mismo tiempo válidas. Por tanto, con (D) la cuestión relativa a la validez real de una norma permanece abierta. Por otro parte, (U) define un procedimiento que se refiere a una condición necesaria y

suficiente para la validez de una norma (Finlayson, “Modernity” 329; Ingram 133). Si una norma es aceptada por todos los participantes en el discurso, entonces, es válida. En consecuencia, (U) va más allá de (D) y, por ende, no es redundante.

Queda ahora examinar la segunda parte de la crítica de Benhabib donde afirma que (U) es inconsistente, lo que significa que no es posible derivarlo de las premisas. De hecho, Finlayson argumenta que Habermas y tampoco sus seguidores han logrado derivar (U) de las premisas (Finlayson, “The Persistence” 518; Rehg 40; Ndayambaje). Habermas ha sido consciente de este problema y ha propuesto una justificación más débil de (U) que descansa en un argumento histórico basado en consideraciones de la teoría de la modernidad. Este componente específico se refiere al compromiso de un grupo con la argumentación racional. En este sentido, la moralidad se basa en el desarrollo de una conciencia ilustrada. En consecuencia, no hay una justificación lógica de (U) porque (D), como premisa en el argumento, presupone la teoría de la modernidad. Así, no es una derivación lógica, sino que la moralidad se funda en la autocomprensión de lo que significa ser sujetos racionales y autónomos en un orden de justificación moderno. En esta interpretación, el principio de universalización no es redundante y la combinación de las dos premisas conduce a una noción de universalidad que excede el contenido de cualquiera de ambas (Rehg 66). De esta forma, la derivación solo tiene éxito considerando como escenario un espacio social constituido por el compromiso de un grupo a desarrollar prácticas comunicativas de tipo posconvencional.

Surge frente a esta estrategia la pregunta de si la incorporación de un componente histórico en la ética del discurso implica una despedida de Kant, tal como plantean Benhabib (“Afterword”) y posteriormente Finlayson (“The Persistence”), quienes sostienen que Habermas estaría dando un paso hacia Hegel. Sin embargo, esta no es una consecuencia inevitable, pues, más allá de si (U) es redundante respecto de (D), el componente kantiano prevalece en el concepto de validez normativa de Habermas, al menos si consideramos que incorpora la noción de autonomía. Mientras (D) se especifique en distintos órdenes normativos, por ejemplo, en el ámbito

moral y en el ámbito político-legal, entonces la razón práctica kantiana se despliega en dichos ámbitos.

Esto no significa que la moral y lo político-legal sean idénticos, solo que se fundan en el mismo elemento kantiano. La diferencia proviene de las características estructurales del Estado moderno –el ámbito de lo político-legal– que no son las mismas de la moralidad. Pero el punto relevante es que la normatividad está a la base de la moralidad y la legitimidad descansa sobre un concepto kantiano modificado de razón práctica, que tiene un estatus débil-trascendental. Es trascendental en la medida en que se refiere a presupuestos fácticos y contrafácticos de justificación: son fácticos pues no podemos prescindir de ellos si buscamos orientarnos normativamente; son contrafácticos, pues van más allá de los órdenes sociales existentes, que pueden ser objeto de crítica y superación. A su vez, es débil, porque necesita el apoyo de un argumento histórico proporcionado por la teoría de la modernidad. En otras palabras, depende de una especie de componente hegeliano, a saber, un conjunto de instituciones y prácticas de la moral moderna.

Se ha señalado que un argumento similar ocupa un lugar central en la filosofía práctica de Kant en la doctrina del hecho de la razón (Baynes). A través de esta estrategia, estaría abandonando el intento de proporcionar una deducción trascendental del imperativo categórico. En la *Crítica de la razón práctica*, la fuerza vinculante del principio moral se entiende como un hecho de la razón. En definitiva, constituye un hecho al que se puede apelar para ayudar a explicitar lo que ya se conoce implícitamente en la práctica o, en palabras de Kant, ya se conoce como “comprensión humana común”. Así, más que un argumento trascendental del principio moral, el “hecho de la razón”, simplemente nos permite comprender filosóficamente aquello que, desde un punto de vista práctico, ya es familiar para los humanos comunes” (Baynes 91).

No es posible analizar en detalle si Kant tuvo éxito o no con esta estrategia. La pregunta tiene que ver principalmente con el kantianismo de Habermas y la alternativa más débil propuesta para justificar el punto de vista moral. Habermas apela a un tipo de argumentación débil para reconstruir

el principio de universalización. Se refiere a lo que es (casi) inimaginable desde un punto de vista práctico, y esto se puede observar con mayor claridad en la afirmación de que todos somos “hijos de la modernidad”. En definitiva, somos productos de tradiciones históricas contingentes, pero que nos equipan con una serie de principios y prácticas que son casi ineludibles para nosotros (Baynes 91). En otras palabras, son prácticas contingentes, pero que se vuelven la segunda naturaleza de nuestras formas de vida.

Estas prácticas dan un lugar central a una noción de autonomía y es aquí donde la herencia kantiana resuena en la ética del discurso. Este elemento kantiano se incorpora constantemente en Habermas, porque las pretensiones de validez normativa solo tienen una fuerza vinculante entre los individuos que se consideran responsables y, en esa medida, son autónomos. Esta capacidad implica la posibilidad de dar razones. Además, los agentes racionales parten del presupuesto de la responsabilidad de los otros sujetos y se exigen mutuamente esta capacidad de dar razones. En consecuencia, si hay un compromiso de argumentación, eso implica tratar a todos los participantes competentes como interlocutores iguales. La autonomía significa que se puede esperar que diferentes miembros de un mundo de la vida compartido acepten una norma precisamente porque esta ha sido construida deliberativamente en conjunto (Rehg 35). De esta forma, se evalúa la validez de una norma en un proceso de deliberación donde se intercambian razones. Los agentes morales deben aceptar o rechazar justificaciones en un proceso colaborativo de entendimiento mutuo y pueden hacerlo porque son autónomos. Este concepto intersubjetivo de autonomía fundamenta una orientación para resolver conflictos de intereses mediante la deliberación. Sujetos autónomos construyen en conjunto la validez de las normas por las que actúan y hacen suyas estas normas. Esto se debe a que son sujetos descentrados en el nivel posconvencional de justificación.

6. CONCLUSIÓN

La justificación del punto de vista moral en la ética del discurso descansa en una teoría de la modernidad, lo que supone un énfasis en elementos propios de una configuración histórica particular como fundamento de lo normativo. Esta constatación ha llevado a importantes filósofos contemporáneos a señalar que Habermas finalmente abandona a Kant y da un paso hacia Hegel. En este texto, se ha mostrado que a pesar de que Habermas efectivamente desarrolla un argumento de tipo histórico, todavía es posible defender una lectura kantiana de la ética del discurso. Por supuesto, esta es una lectura kantiana que se hace cargo del Habermas *historizado*. En otras palabras, una lectura kantiana que no niega la incorporación de argumentos históricos en la ética del discurso.

La defensa de la lectura kantiana elaborada en este escrito comienza sosteniendo que la estrategia de derivación que privilegia Habermas de la ética del discurso tiene similitudes con la metodología desarrollada por Kant en la *Crítica de la razón práctica* para justificar el punto de vista moral. Se trata de la doctrina del hecho de la razón, que sostiene que la moralidad constituye un conocimiento que es común a las personas, y que consiste en comprender que tiene fuerza vinculante respecto de las acciones que desarrollamos —ciertamente es una posibilidad ser moral, no una necesidad—. De esta forma, ya no se trata de un argumento de tipo trascendental, como el que desarrolla Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, según el cual la moralidad se funda en la libertad, entendida como trascendente respecto de configuraciones históricas y sociales. En el hecho de la razón, la moralidad se funda en la constitución histórica de los seres humanos como sujetos que actúan normativamente, esto es, de acuerdo con reglas y principios. Ahora bien, el componente histórico que permite la derivación en Habermas, en términos de contenido refiere sin duda a la noción kantiana de autonomía, que se manifiesta concretamente en el orden propio de la modernidad. En otras palabras, es la sociedad moderna la que posibilita formas de acción orientadas normativamente

desde nociones de autonomía y racionalidad. Estos argumentos permiten mostrar satisfactoriamente que Habermas no ha abandonado a Kant y que todavía su filosofía moral tiene importantes deudas con la desarrollada por el filósofo de Königsberg. En definitiva, más que situar a Habermas entre Kant y Hegel, podríamos hablar de un kantiano que incorpora elementos importantes de Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, ROBERT. "A Theory of Practical Discourse". *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- APEL, KARL-OTTO. *Auseinandersetzungen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1998.
- BAYNES, KENNETH. *Habermas*. Nueva York: Routledge, 2016.
- Baynes, Kenneth. 2004. "The Transcendental Turn: Habermas's 'Kantian Pragmatism'". *The Cambridge Companion to Critical Theory Editado por Fred Rush*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004. 194-218.
- BENHABIB, SEYLA. *Critique, Norm and Utopia*. Nueva York: Columbia UP, 1986.
- . "Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Issues in Practical Philosophy". *The Communicative Ethics Controversy*. Editado por Seyla Benhabib y Fred Dallmayr. Cambridge: MIT Press, 1990.
- FINLAYSON, JAMES. "Modernity and Morality in Habermas's Discourse Ethics". *Inquiry*, n.º 43, 2000, pp. 319-40.
- . "Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge". *European Journal of Philosophy*, n.º 13, 2005, pp. 319-44.
- . "Introduction: The Habermas Rawls Dispute — Analysis and Reevaluation". *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. G. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
- . "The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action". *Constellations*, vol. 20, n.º 4, 2013, pp. 518-32.
- FORST, RAINER. *The Right to Justification*. Traducido por Jeff Flynn. Nueva York: Columbia UP, 2007.
- . "The Justification of Justice: Rawls and Habermas in Dialogue". *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. G. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
- INGRAM, DAVID. *Habermas: Introduction and Analysis*. Nueva York: Cornell UP, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. 2. Traducido por Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1987.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Traducido por Christian Lenhardt y Sherry Weber Nicholsen. Cambridge: MIT Press, 1990.
- . *Justification and Application*. Cambridge, MA: MIT Press.

- *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Traducido por William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.
- *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Editado por Ciaran Cronin y Pablo De Greiff, traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1996.
- *Truth and Justification*. Traducido por Barbara Fultner. Cambridge: Polity Press, 2003.
- *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on Rawls’s Political Liberalism”. *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. G. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
- “‘Reasonable’ versus ‘True’, or the Morality of Worldviews”. *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. G. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
- KANT, IMMANUEL. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Editado y traducido por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- *Critique of Practical Reason*. Editado y traducido por Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- KOHLBERG, LAWRENCE. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. California: Harper & Row, 1981.
- *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. California: Harper & Row, 1984.
- LARMORE, CHARLES. “The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas”, *European Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 1, 1995, 55-68.
- LAFONT, C. “Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?”, *Ratio Juris*, n.º 17, 2004, pp. 27-51.
- MCMAHON, CHRISTOPHER. “Discourse and Morality”. *Ethics*, vol. 110, n.º 3, 2000, pp. 514-36.
- NDAYAMBAJE, JUVENAL. “What Goes Wrong in Habermas’s Pragmatic Justification of (U)?” *Dialogue*, vol. 56, n.º 1, 2017, pp. 89-110.
- REHG, WILLIAM. *Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California, 1994.
- WELLMER, ALBRECHT. *The Persistence of Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1991.