

Francisco Javier Gil Martín

El estatuto de la verdad moral en la ética del discurso¹

Abstract. *This paper considers the thesis –central to the cognitivism of discourse ethics– that moral validity is analogous to the claim to truth. It also examines the reformulation of that analogy in recent works by Habermas, in which the defense of moral constructivism confronts some versions of ethical realism.*

Key words: Habermas, discourse ethics, moral truth.

Resumen. *El artículo examina la tesis, definitoria del cognitivismo de la ética del discurso, de que la validez moral es análoga a la pretensión de verdad, así como la reformulación de dicha analogía en recientes escritos habermasianos, donde la defensa del constructivismo moral hace frente a algunas versiones del realismo ético.*

Palabras clave: Habermas, ética discursiva, verdad moral.

El ensayo de 1983 “Ética del Discurso: Notas para un programa de fundamentación” se abría con una declaración de principios que puede considerarse una seña de identidad de la teoría moral que Jürgen Habermas ha mantenido hasta la actualidad: contra “la tesis de que ha naufragado el proyecto de la Ilustración de fundamentar una moral secularizada, independiente de los supuestos de la metafísica y de la religión... (se alzan) desde Kant las éticas cognitivas que se aferran a la ‘capacidad de verdad’ (*Wahrheitsfähigkeit*) de las cuestiones prácticas”

(Habermas, 1983, 53 / 1985b, 59-60)². La idea de que las cuestiones prácticas pueden decidirse con razones es un tema recurrente en la filosofía de Habermas desde comienzos de los años sesenta³, si bien sólo a partir de diversas publicaciones que datan de comienzos de los setenta queda justificada con una teoría discursiva que intenta reconciliar los momentos de construcción y descubrimiento de la razón práctica y, de ese modo, reconducir la *voluntas* a una *ratio* que, en la concurrencia pública de los argumentos, se acredita como un consenso sobre la necesidad práctica de lo que es de interés general⁴. No obstante, en este artículo tomo por punto de partida la acuñación de la tesis de la *Wahrheitsfähigkeit* tal como la presenta Habermas desde comienzos de los años ochenta con el fin de aclarar su significativa reformulación en algunas publicaciones recientes que intentan reconciliar el constructivismo moral con un realismo epistemológico.

En el primer apartado recuerdo que tal tesis quedó perfilada, mediante la teoría pragmático-formal de la comunicación, en términos de una analogía de la validez deóntica con la validez asertórica y que fue defendida desde entonces como un supuesto básico de la Ética del discurso (en adelante: ED). A continuación expongo cómo ese compromiso epistémico con la “verdad moral” comporta desde el comienzo una indagación en las experiencias del conocimiento moral cotidiano al tiempo que asienta la propuesta de recuperar, al igual que otras éticas herederas de la kantiana, la intuición de que es posible (fundamentar y aplicar) el juicio imparcial sobre la validez de los mandatos morales. En el tercer apartado presto atención a los flancos polémicos con los que este programa kantiano se aproxima

al constructivismo de John Rawls: la insistente oposición a planteamientos no cognitivistas y objetivistas de la ética. Los argumentos que Habermas esgrime contra las claudicaciones del realismo sustantivo y del escepticismo ético darán oportunidad de avistar, finalmente, dos recientes discusiones en las que su constructivismo moral ha de plantarle cara a algunas provocaciones provenientes de posiciones éticas colindantes con el realismo procedimental.

1. Tal como hizo acto de presencia en los dos ensayos de teoría moral recogidos en *Conciencia moral y acción comunicativa*, la ED reelabora con las teorías pragmáticas del lenguaje y de la argumentación la tesis de la *Wahrheitsfähigkeit* para traducir la irrebasable distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica. Dichas teorías se desentienden de los supuestos básicos de la filosofía de la conciencia y a diferencia de Kant, quien trazó su distinción mediante una teoría de las facultades, apoyan un planteamiento intersubjetivo que recurre a las pretensiones cooriginarias de validez que son planteadas en los contextos comunicativos de las acciones cotidianas y que pueden ser resueltas con argumentos en discursos. Con arreglo a este planteamiento pragmático, la tesis mencionada presenta la rectitud o corrección (*Richtigkeit*), vale decir, la idea de justicia que asociamos a los mandatos y a las normas morales que nos dicen qué debemos hacer, como una pretensión de validez análoga, pero no asimilable, a la verdad (*Wahrheit*) que asociamos a las expresiones asertóricas que nos dicen cómo se comporta el mundo⁵.

La analogía se muestra tanto en el plano de la gramática de las oraciones deónticas, donde "correcto" o "justo" puede siempre ser explicitado como un predicado de orden superior comparable al predicado "verdadero" empleado en las oraciones asertóricas; cuanto en el plano de la justificación argumentativa de los mandatos morales y las normas de acción, donde las pretensiones de validez deóntica se sujetan como las de verdad a un examen o desempeño discursivo. El rasgo analógico básico consiste en que ambas pretensiones portan un código binario de validez (verdadero / falso, en un caso; justo o correcto / injusto o incorrecto, en el otro) y en que admiten

la premisa de que es posible una única respuesta correcta. Esta premisa compartida, en razón de la lógica de la argumentación, establece además un contraste decisivo entre esas dos pretensiones con el sentido gradual y relativo de las pretensiones que vinculamos a las oraciones expresivas y a los valores: "Las normas se nos presentan con una pretensión binaria de validez y o bien son válidas o no son válidas; ante los enunciados normativos, al igual que ante los enunciados asertóricos, sólo podemos tomar postura con un "sí" o un "no" (o bien abstenernos de juzgar). En cambio, los valores fijan relaciones de preferencia que significan que determinados bienes son más atractivos que otros. Por eso podemos estar más o menos de acuerdo con los enunciados valorativos" (Habermas 1992, 310 / 1998, 328; y 1996, 72).

No obstante, la analogía viene tachonada de importantes asimetrías. Una de ellas radica en que 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 correctas subyacen y transmiten su validez a los enunciados y mandatos que entendemos o exigimos como deberes o derechos y a las acciones que ejecutamos u omitimos en consecuencia. A esta asimetría entre normas y enunciados asertóricos como portadores del principio de bivalencia se le suma la asimetría entre la dimensión constructiva de lo que se tiene por válido en el mundo objetivo y en el mundo social. Pues, mientras que en la resolución discursiva de pretensiones de verdad lo que tenemos por válido no implica de suyo una intervención sobre la existencia de estados de cosas, en las argumentaciones morales se dilucida una validez de normas que afecta de lleno a la regulación de las acciones.

Habermas ha discutido con profusión las notables implicaciones de la *Wahrheitsfähigkeit* con posterioridad a la exposición que ofreció en "Ética del discurso" sobre la base de los enlaces conceptuales (elaborados antes en *Teoría de la acción comunicativa*) entre acción, mundo de la vida y discurso. Dichas implicaciones se derivan siempre de una concepción de la validez y de

la justificación que, en sintonía con la solución pragmatista de Peirce, hace depender tanto a la verdad como a la justicia de la aceptabilidad racional bajo condiciones ideales. Pero voy a recuperar las dos perspectivas de la teoría moral que introduce la obra citada de 1983 al defender que esa analogía es el supuesto básico de la ED, porque con ellas, por un lado, quedan fijados algunos temas nucleares de su cognitivismo kantiano a la vez que apuntadas interesantes rectificaciones posteriores en los mismos y, por otro lado, se delimitan con claridad las críticas de principio al realismo y al escepticismo morales. Sobre este trasfondo aparecerá con claridad, en el último apartado de este artículo, la significación de la más actual variación habermasiana sobre el tópico.

2. La adscripción cognitivista de la ED, en la presentación de 1983, rescata la tesis de la analogía dentro de los fenómenos de la vida cotidiana en los que se manifiestan nuestras intuiciones o convicciones morales y avanza después hasta la justificación de que es posible formarse juicios imparciales sobre asuntos morales, una justificación emprendida con el célebre principio de universalización: "(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)" (Habermas, 1983, 75-6 / 1985b, 85-6).

Dicho trayecto desde la aclaración prope-
deútica hasta la aportación constructiva refleja cierto paralelismo con la fundamentación teórica de Kant, quien extrajo del conocimiento moral común la intuición básica que acuñó formalmente en el imperativo categórico, vinculándola a la idea moral de la autonomía. La ED descubre esa intuición intramundana en el entrelazamiento dentro de la eticidad del mundo de la vida de las interacciones reguladas por normas (esto es, acciones sociales que, a diferencia de las estratégicas, son casos especiales de las acciones comunicativas) y la reconstruye mediante el

procedimiento de la argumentación moral. En el primer paso emplea una perspectiva fenomenológica para atender a una "verdad deóntica" que se expresa en nuestros juicios morales ordinarios y que se alumbra en las intuiciones morales que se hallan sedimentadas en una intersubjetividad que atraviesa nuestros vocabularios, nuestras acciones e incluso nuestras emociones. Dicha perspectiva intenta mostrar que es posible descifrar "el lenguaje inteligible de nuestros sentimientos morales" (Habermas, 1991a, 122 / 2000, 130), para lo cual se vale de una analogía entre los sentimientos morales y las percepciones. En el segundo paso emplea la lógica informal de la argumentación para atender a una "verdad deóntica" que se resuelve en el plano discursivo de la formación de juicios bien fundados con los que justificamos las normas y las acciones exigibles a la luz de esas normas. Esta otra perspectiva intenta mostrar que es posible "distinguir entre juicios morales correctos y falsos" en sentido estricto (Habermas, 1983, 131 / 1985b, 142), para lo cual se apoya en la analogía entre el principio de universalización y el de inducción⁶. El modo como Habermas retoma ambas perspectivas en escritos posteriores sobre la ED (especialmente, en los recopilados en *Aclaraciones a la ética del discurso* y en *La inclusión del otro*) resulta muy informativo en cuanto a calibrar la evolución de su concepción discursiva de la verdad moral.

2.1. Al apelar en la *Grundlegung* al conocimiento moral de la razón humana ordinaria como preámbulo a su reconstrucción filosófica del formalismo ético, Kant señaló que ya en las experiencias morales cotidianas se ilumina el sentido intuitivo del deber. A la precomprensión del imperativo categórico y de la voluntad libre como criterio moral de la acción se aviene el sentimiento moral del sentirse obligado como un fenómeno básico de nuestro conocimiento moral. Habermas opta (ya en "Ética del discurso") por una estrategia parecida cuanto toma como punto de partida consideraciones fenomenológicas acerca de nuestro saber moral cotidiano⁷, si bien él plantea una conexión cognitivista entre razón práctica y sentimientos morales de mayor alcance que la que hallamos en Kant.

La mirada fenomenológica no quiere pasar por alto “la red de sentimientos y actitudes morales entretrejida en la praxis cotidiana” porque ellos nos abren un mundo moral de relaciones interpersonales y nos revelan “el sentido de las justificaciones morales de los modos de acción” (Habermas, 1983, 87 y 60 / 1985b, 99 y 67). Al concederles un papel constitutivo en la percepción de lo moral, Habermas retoma un tópico de la teoría moral que, desde la filosofía escocesa del Conde de Shaftesbury y F. Hutcheson o las teorías de los sentimientos de A. Smith y D. Hume, asigna a los sentimientos morales una función de apertura del mundo moral de las relaciones sociales por su similitud con las sensaciones del mundo físico. Cargado con los argumentos cosechados tras el giro lingüístico-pragmático, Habermas cree que puede prescindir de los supuestos empiristas legados por esa tradición, explicar dicha función de apertura de mundo mediante la impregnación lingüística de los ámbitos de la experiencia humana y entenderla en clave de una analogía epistémica. Para ello conviene con Strawson en que tales sentimientos portan, desde la perspectiva de los participantes, un contenido cognitivo suprasubjetivo. Tal y como lo manifiestan sobre todo los sentimientos negativos como la culpa o el resentimiento que reaccionan a la vulneración de expectativas justificadas de comportamiento, dicho contenido se entrelaza con normas y con las obligaciones contraídas con esas normas; y, por otro lado, refleja tomas de postura emocionales en las que va implicada de suyo la pretensión de que los juicios morales admiten justificaciones. Habermas afirma por eso que los sentimientos morales constituyen una base de experiencia para nuestras obligaciones y que desempeñan en la formación del juicio moral un papel análogo al que cumplen las percepciones sensoriales, que también están siempre cargadas conceptualmente, en la explicación teórica de los hechos (1983, 60-1 / 1985b, 68-9; y 1991a, 143 / 2000, 151).

Ese trato cognitivista de los sentimientos morales, que marca una evidente discrepancia con la ética de Kant, intenta tener en cuenta la “integración de operaciones cognitivas y actitudes afectivas en la fundamentación y en la aplicación de normas (que) caracteriza a toda

capacidad *madura* del juicio moral” (Habermas, 1983, 194 / 1985b, 212). Esa afirmación de 1983 pone en perspectiva una participación dual de los sentimientos morales en la razón práctica que Habermas sólo elaborará consistentemente en sus obras sobre la ED publicadas desde la segunda mitad de los años ochenta. En ellas considerará que el asiento empírico del que nos proveen los afectos tiene una función heurística no desdeñable tanto en el momento de justificar las normas correctas, dando cabida entonces a las perspectivas y sensibilidades de los otros, cuanto en el momento subsiguiente de orientar el juicio para adecuar las normas a los casos concretos en situaciones particulares (Habermas, 1990, 142-4 / 1991b, 205-8). No obstante, Habermas se ha seguido ateniendo por entero al espíritu kantiano toda vez que restringe su consideración teórico-moral al aspecto cognitivo de tales sentimientos (y a su limitada capacidad para funcionar como razones motivadoras) y que no hace otras concesiones al lenguaje de las emociones, pese a todo cifrado y precisado de traducción, y a la “capacidad de verdad” que sensibilizan esas emociones: “por más que cumplan una irrenunciable función cognitiva, los sentimientos morales no tienen en arrendamiento a la verdad. Pues, al cabo, son los juicios morales los que salvan una sima que ya no se puede llenar emocionalmente” (1990, 143 / 1991b, 207). También cabe leer esta declaración del siguiente modo: si bien la elocuencia y la inteligibilidad de nuestros sentimientos morales entran de lleno en la constitución holista de nuestros vocabularios e interpretaciones morales, su crédito sólo lo corrobora la práctica de justificación pública del procedimiento moral.

2.2. Sobre la base de sus aportaciones previas a la lógica informal de la argumentación (Habermas, 1981, vol. 1, 44-71 / 1987b, vol. 1, 43-69), Habermas presenta en 1983 el postulado “U” como un principio de fundamentación moral al que otorga el estatuto de una “regla de argumentación” que puede desempeñar en los discursos prácticos un papel análogo al del principio de inducción en los discursos teóricos⁸. La analogía reside en que ambos funcionan como un “principio puente” que sortea un vacío de relaciones que no pueden justificarse de manera

puramente deductiva o con evidencias empíricas contundentes. Al igual que en un discurso científico puede salvarse la sima entre observaciones particulares y leyes generales mediante el canon de la inducción, el canon de la universalización permite conectar en el discurso moral las normas válidas generales con las consideraciones particulares de los afectados (sobre las consecuencias y efectos secundarios que comportará la observancia de esas normas).

Esta analogía de la fundamentación moral y la empírica porta una cláusula *ceteris paribus*⁹ que, en el caso del discurso práctico, establece de suyo una tajante distinción con los problemas de la aplicación, sujetos a circunstancias concretas de casos particulares. En sus escritos sobre ED publicados en la primera mitad de los años ochenta, Habermas considera que Kant señaló de modo irrevocable la pertinencia cognitiva de esa separación, característica del nivel posconvencional de la conciencia moral, y que Hegel la problematizó de manera instructiva¹⁰. Al anteponer a cualquier consideración subjetiva o adscripción contextual la reflexión que deriva las acciones desde las leyes y que faculta a actuar por principios, la ética kantiana se especializa en las tareas cognitivas de fundamentación; y, pese a que esa especialización en la selección de máximas va en detrimento de las tareas específicas de la aplicación de las mismas, ello supone un punto de no retorno hacia concepciones en las que la *phrónesis* ocupa el lugar de la razón práctica. Así pues, aunque durante un tiempo no dispuso de una respuesta concluyente a la objeción hegeliana sobre la necesaria mediación en la eticidad de esa moralidad descontextualizada, Habermas se propuso desde el principio retener el acierto de la diferenciación kantiana evitando el desequilibrio que ésta hallaba en Kant. Desde mediados de los años ochenta, y gracias a las aportaciones de Klaus Günther sobre el principio de la adecuación, reforzó su concepción discursiva de la copertenencia entre los principios de justicia y solidaridad con varios argumentos que apuntalaron la relación de complementariedad entre fundamentación y aplicación¹¹. Pero la idea básica a la que se atiende esta revisión posterior sigue siendo la convicción kantiana de que la “ética cognitivista pide a la razón práctica operaciones

exclusivamente epistémicas” (Habermas, 1991a, 187 / 2000, 193). Me limitaré a reseñar tres temas implicados en tal afirmación¹² y en los que la ED avanza ostensiblemente más allá de la ética de Kant.

En primer lugar, Habermas pretende radicalizar la concepción cognitivista de Kant cuando considera que la razón práctica se hace valer *con pareja dignidad* en los discursos en los que se atiende a las circunstancias particulares de las situaciones en las que se ha de aplicar la más adecuada entre las normas que han logrado el distintivo de la validez universal. El “principio de adecuación” insta a ponderar las indelegables exigencias morales que porta toda particularidad, puesto que hace precisa una mirada estereoscópica de la imparcialidad que evita la herencia del rigorismo kantiano, la insoportable infalibilidad de un discurso moral que se ejecutara de una vez por todas con el mero desiderátum de haber previsto todas las consecuencias, así como el destierro o la acaparación del otro concreto como persona particular e insustituible. Con todo, y al igual que la regla de argumentación “U”, ese principio de adecuación delega en los participantes y afectados la tarea de dilucidar con imparcialidad un asunto epistémico: también en la aplicación imparcial cuentan tan sólo las razones que puedan valer para todos sin excepción.

En segundo lugar, ese cognitivismo ético de dos niveles indica otra instructiva asimetría entre la elaboración discursiva de las cuestiones empíricas y la de las cuestiones morales, asimetría que va más allá de la reserva general del falibilismo de todo saber justificado y que atañe a una radical temporalidad, ajena al planteamiento de Kant, de nuestras buenas razones morales. Las normas que adquieren la acreditación de validez *prima facie* requieren de suyo una precisión epistémica por parte de una deliberación que las aquilate en aras de su conveniencia moral en constelaciones históricas concretas. En cambio, el saber empírico que recibe su validez falible en la justificación discursiva de hechos no depende internamente de una solución añadida de cuestiones de aplicación, porque no se enfrenta a la limitación y a la incompletud que son intrínsecas a nuestro saber práctico acerca de la contingencia e historicidad del mundo social. Tal conciencia

de la provincianidad inherente a nuestro mundo social o, dicho con un préstamo foucaultiano, a la "ontología del nosotros" viene marcada no obstante por la referencia a una "comunidad cada vez más amplia" (G.H. Mead), referencia inclusiva que caracteriza al sentido constructivista de la validez deóntica.

Finalmente, los discursos morales de fundamentación y de aplicación, al ser un asunto puramente cognitivo, "no ofrecen compensación alguna para el desacoplamiento del juicio moral con los motivos de la acción" (Habermas, 1991a, 114 / 2000, 122-3). Esta desconexión, que Kant creyó desactivar mediante la omnipotencia de una fuerza de voluntad amparada en el reino de lo inteligible, no hace sino agudizar que "el problema de la debilidad de la voluntad no se soluciona mediante cognición moral" (1991a, 190 / 2000, 196). Con arreglo al cognitivismo de la ED, no contamos sino con una buena voluntad que se deja asesorar por razones harto débiles que no alcanzan más allá de la motivación racional que comportan las convicciones bien fundadas, aunque no sean del todo impotentes, dado que de su dejación o incumplimiento nos avisan los sentimientos morales como la culpa o el remordimiento.

3. Para Kant, el sistema de normas de un escéptico no constituye ética ninguna. De manera parecida, la obsesión filosófica de Habermas por refutar las múltiples caras del escepticismo moral le enfrenta, en el programa de fundamentación de "Ética del discurso", a los enfoques no-cognitivistas que "ni quieren ni pueden competir con las éticas filosóficas" (1983, 66 / 1985b, 75)¹³. Planteada como uno de los cometidos de su modesta concepción de la teoría moral¹⁴, esa refutación se concentra en las implicaciones de la tesis de la analogía de la validez deóntica con la verdad, puesto que entiende que su negación es el supuesto básico de todo escepticismo moral; y tiene como objetivo asentar la tarea esencial de dicha autocomprensión modesta de la ED: la fundamentación del principio moral y, con ella, la justificación plena de la posibilidad de fundamentar normas en el sentido de la ética cognitiva. Esta se vuelve así contra otras teorías de signo muy distinto que, en términos generales, coinciden en

mantener que las intuiciones morales cotidianas no tienen un auténtico estatuto cognitivo, o que los enunciados y juicios morales no pueden justificarse por completo con buenas razones, puesto que en último término expresan o se basan en sentimientos privados, puras preferencias o decisiones contingentes, existenciales o meramente subjetivas. Entre tales planteamientos Habermas incluye desde el comienzo al pluralismo de las orientaciones últimas de valor que parte de M. Weber y que, a través de K. Popper, alcanza a H. Albert; y también a las líneas emotivista y decisionista de la filosofía analítica representadas por R. Carnap y A.J. Ayer, por Ch.L. Stevenson y el primer R.M. Hare. En 1983 sostiene, en esencia, que unos se guían por un modelo alicorto del razonamiento práctico y los otros por un análisis lingüístico inadecuado de nuestro vocabulario moral¹⁵. Podemos obviar otras discusiones entabladas en "Ética del discurso"¹⁶ y limitarnos a recordar que el "cognitivismo fuerte" no sólo le enfrenta a las corrientes que enarbolan el subjetivismo en sus variantes emotivistas, decisionistas o voluntaristas, sino también a las defensas de la objetividad moral al estilo del intuicionismo de G.E. Moore y de la ética material de los valores de M. Scheler. Aunque también toma en consideración a las teorías clásicas del derecho natural, Habermas (1983, 62-66 / 1985b, 70-6) considera que esas dos variantes del realismo moral, en concreto, no sólo son en extremo vulnerables al contraataque escéptico, debido al insostenible privilegio epistémico de la intuición ideal de propiedades no naturales o de la captación de estados de valor; sino también que, en el fondo, son el reverso objetivista del subjetivismo metaético, debido a su compartida incompreensión de una justificabilidad de mandatos y normas que es moneda corriente en nuestras discusiones morales cotidianas y que viene exigida por la analogía de la validez deóntica con la verdad.

En obras posteriores, Habermas mantiene esa crítica conjunta y matiza sus objeciones respectivas sobre la base de la idea de que el vínculo de la razón práctica y la autonomía comporta la aleación de la construcción y del descubrimiento en el ámbito de la validez moral. De acuerdo con esta idea de origen kantiano, la voluntad es libre (y no, por ejemplo, una mera capacidad

individual que faculta para actuar arbitrariamente) en tanto que se deja orientar por las convicciones morales que la razón descubre y justifica; y, al mismo tiempo, la razón es práctica (y no, por ejemplo, un mero análisis teórico de hechos) en tanto que el examen imparcial procede como una realización pública de la voluntad autolegisladora de los sujetos deliberantes¹⁷. Además, Habermas ha aproximado su superación discursiva del dilema subjetivismo *versus* objetivismo morales al constructivismo de Rawls, con quien comparte dicha rearticulación kantiana y al que disputa, no obstante, que los enunciados normativos tienen un rango epistémico en sentido estricto que no se acoge a la complementariedad de “lo verdadero y lo razonable”¹⁸. Voy a condensar las objeciones al doble flanco constituido por el realismo sustantivo y el escepticismo moral¹⁹.

Por un lado, mientras que los realistas postulan una base especial para la percepción y la experiencia morales y tienden a asimilar la verdad moral de los juicios de valor a la verdad de los enunciados sobre hechos, los no cognitivistas niegan que existan objetos morales con los que medir o hacer corresponder la verdad o la falsedad de los enunciados normativos y también que éstos sean justificables, porque tras su presunta pretensión de validez se ocultan meras actitudes o preferencias subjetivas. Pero ni unos ni otros aciertan con la base epistémica de nuestras convicciones y de nuestros razonamientos morales y malentienden tanto el sentido de la validez, del que la verdad es sólo un caso especial, cuanto el modo de justificación que precisa el desempeño discursivo de esa validez y el mundo social de relaciones interpersonales en que se integran las intuiciones morales cotidianas.

Por otro lado, la indisposición para captar la objetividad de lo moral va de suyo con el hecho de que unos y otros desequilibren la peculiar combinación de hallazgo y configuración en un saber que precisa de convicciones morales, que se expresa en juicios razonables y que se acredita mediante la argumentación práctica. El intento decisionista de contrarrestar la contingencia de las convicciones morales depositando la certeza en la arbitrariedad de la voluntad²⁰ tiene la consecuencia contraintuitiva de negar el momento de pasividad que acompaña a la formación de

tales convicciones, las cuales no pueden ser producidas por nosotros como lo son las decisiones. Las descripciones revisionistas con que los metaéticos tratan de desenmascarar la pura subjetividad de las convicciones y juicios morales tienen la consecuencia contraintuitiva de que desacreditan y anulan, a la vez que desfiguran, la comprensión que se hacen de los problemas morales y de sí mismos quienes se implican en disputas morales o se toman en serio sus dilemas morales. Y, en fin, la suposición realista de una concurrencia de los enunciados morales con un orden de objetos de valor independiente de los sujetos desplaza de otro modo el momento constructivo de lo moral. Además de no discriminar las asimetrías entre (los tipos de justificación de) hechos, normas y valores, tiene la consecuencia contraintuitiva de que la objetividad moral ignora (o subordina a la preexistencia de propiedades morales incorregibles) la comprensión que los sujetos adquieren sobre sí mismos y sobre las necesidades y concepciones del mundo propias y ajenas cuando deliberan y se hacen cargo de sus obligaciones.

Para Habermas, por tanto, las posturas antagónicas del objetivismo y del subjetivismo, tal como se expresan en el realismo y el escepticismo morales, son cómplices secretos de una deformación de lo específicamente moral. Pero la evitación de ese falso dilema —“el deber (*das Gesollte*) no es una entidad ni una mera vivencia” (Habermas, 1991a, 126 / 2000, 135)— no le exime de discutir otras éticas cognitivas que se sobreponen a ese dilema, como es el caso del constructivismo kantiano de Rawls, y otras filosofías morales que destacan el momento ético o el praxeológico de la razón práctica. A este respecto, ha discutido tanto las variantes de “no cognitivismo débil”, que entroncan o con el contractualismo hobbesiano o con la tradición de la filosofía moral escocesa o con el utilitarismo, cuanto la variante aristotélica de “cognitivismo débil”, puesto que tanto la ética clásica de la prudencia como virtud por antonomasia cuanto las éticas modernas de la virtud menor que Hume llamó el “egoísmo racional” determinan “deberes” de índole distinta mediante la vinculación de la voluntad a un proceso de deliberación. No voy a entrar a detallar esas discusiones²¹. Me

limitaré a mencionar dos estrategias con las que Habermas intenta integrar (en su teoría discursiva en general y en su ED en particular) elementos cognitivos e intuiciones valiosas de esas otras tradiciones. Por un lado, en su Howison Lecture de 1988, titulada “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, Habermas (1991a, 100-18 / 2000, 109-26) introdujo una concepción pluralista de la razón práctica que luego ha vehiculado su teoría normativa del derecho y de la política deliberativa (Habermas, 1992, 1995 y 1996). Según dicha concepción, las tres variantes de la razón práctica asociadas a las tradiciones aún hoy más influyentes de la filosofía práctica (las del no cognitivismo débil, la del cognitivismo débil aristotélico y la del cognitivismo kantiano) pueden llegar a completarse entre sí, pese a su mutua competencia, dentro de un marco pluralista de los usos discursivos de la racionalidad práctica. Por otro lado, la propia formulación del principio “U” hace explícito que la ED incorpora motivos consecuencialistas o praxeológicos y consideraciones sobre el bien en el núcleo mismo de su primacía por el cognitivismo deontológico: las normas universalizables merecen y exigen reconocimiento porque están en el *interés* de todos y cada uno o porque son *buenas* para todos por igual. Además, el enjuiciamiento orientado al futuro de las consecuencias previsible que atañen al bienestar de los otros no sólo está incluido de antemano en el proceder fundamentador del principio “U”, sino que adquiere tanta o mayor relevancia moral en la deliberación destinada a la aplicación sensible de las normas validadas por dicho principio.

No obstante, he dejado de lado las mencionadas derivaciones polémicas de la ED porque considero de mayor interés atender a un estado de la cuestión más actual que afecta de lleno a la tesis de que la validez moral es análoga a la pretensión *epistémica* de verdad, tesis que –como vimos– ha sido definitoria del cognitivismo moral defendido por Habermas.

4. En *Verdad y justificación*, una recopilación de textos escritos en la segunda mitad de los años noventa, Habermas imprime un giro realista y naturalista a sus anteriores posiciones en teoría del conocimiento. Habermas (1999 y

2001b) abandona su anterior equiparación de la verdad a la aceptabilidad ideal y enlaza, por un lado, un concepto no-epistémico de verdad con una teoría de la referencia que trasciende al lenguaje y que justifica la prioridad de una realidad independiente; y, por otro lado, establece un nuevo marco de relaciones entre la verdad y la justificación dentro de un modelo neopragmatista del espacio público de las razones. Ese realismo pragmático acerca de nuestro contacto con el mundo, con sus concepciones centrales de verdad y referencia, y la compatibilización de las mismas con una relación epistémica de la verdad y la justificación portan rasgos reconocibles (y no disimulados) de un aire de familia con posiciones filosóficas mantenidas por Hilary Putnam (1981 y 1990). Habermas también ha declarado que esa reorientación de su “pragmatismo kantiano” es deudora de la crítica interna de Cristina Lafont (1993) a sus anteriores posiciones anti-realistas de la teoría discursiva de la verdad y a algunos problemáticos compromisos que su teoría pragmática del significado compartía con la tradición alemana, hermenéutica, del giro lingüístico. No obstante, esta autora ha avanzado además otra crítica sistemática a la ED que corre en paralelo a la que desacreditaba el antirrealismo del concepto discursivo de verdad. Esta otra crítica interna (Lafont, 1999, 315-360) reconstruye el planteamiento cognitivista de la ED mediante una concepción realista que explica la validez incondicional de las normas morales por la existencia de intereses generalizables: “parece posible mantener un pluralismo epistémico de las interpretaciones sin que colapse en un punto de vista relativista *sólo si* explicamos la intuición universalista acerca de la validez incondicional de la corrección moral de las normas sociales en términos de la existencia de intereses comunes entre todos los seres humanos” (359).

Esta revisión realista del cognitivismo discursivo se apoya en un argumento de H. Putnam (1990, 170-4) acerca del pluralismo epistémico. Este autor, a su vez, se ha embarcado en un interesante debate con Habermas que, tomando como motivo central la separación que éste último establece entre normas y valores, gira en torno a la objetividad de los juicios morales y al carácter cognitivo de la ética (Putnam, 2002a,

111-34 y 2002b). Al igual que ocurriera en el debate de Habermas con Rawls a mediados de los noventa, este debate más reciente se mueve dentro de un clima de respeto y admiración recíprocas y se caracteriza por sacar a flote algunas incomprensiones mutuas, que no obstante se van corrigiendo al tenor de los encuentros, y por una profundidad de visión que se combina en cada caso con una retahíla de buenos argumentos. En el caso de Putnam, éstos apoyan una concepción pluralista de la ética que prolonga el realismo pragmático defendido por ese proteico autor durante la última década y que vertebra la posición que sostiene actualmente (Putnam, 2004).

Tanto Lafont como Putnam cuestionan la propuesta habermasiana de explicar la corrección moral en términos de aceptabilidad racional o discursiva bajo condiciones ideales. Y, no obstante sus incuestionables divergencias, las posiciones de ambos se aproximan, cada una a su modo, a un realismo moral que ya no es un realismo sustantivo, comprometido con entidades normativas intrínsecas y con un acceso epistémico especial a las mismas (como era el caso en las variantes discutidas antes por Habermas), sino un realismo procedimental²². En términos generales, los partidarios de este tipo de realismo defienden que existen respuestas correctas o incorrectas a las cuestiones morales y que nuestros juicios de valor se contemplan en la práctica como verdaderos o falsos, si bien no creen que lo que decida sobre la (in)corrección sea la existencia de valores intrínsecos y sí pueden considerar central algún procedimiento para justificar o aplicar conceptos normativos y evaluativos. Pero, aunque sostengan que las verdades morales no son independientes de los procedimientos que las acreditan y que la objetividad de normas y valores precisa de la intersubjetividad de nuestros juicios morales, mantienen que la fuente de la verdad (o falsedad) de nuestras convicciones morales debe explicarse en términos realistas, por referencia a la existencia de condiciones reales, y no en términos puramente epistémicos.

No puedo aquí siquiera esbozar la riqueza argumental del debate con Putnam ni ponderar las razones esgrimidas en la réplica a la potente alternativa de Lafont, pero al menos quiero emplear las últimas líneas de este artículo a

rescatar la línea general de la respuesta con que Habermas (1999, 271-318 / 2002b, 261-303; y 2002a) encara el desafío realista proveniente de ambos autores. Esa respuesta insiste en la defensa cognitivista, pero antirrealista, del constructivismo moral y el núcleo de tal defensa es la reformulación de la analogía entre la verdad y la corrección moral. El parecido entre ambas les viene ante todo de sus codificaciones binarias y de sus respectivas remisiones discursivas. Pero Habermas enfatiza ahora la “sorprendente asimetría entre la noción de justicia moral, que aún pretendo explicar en términos epistemológicos de justificabilidad ideal, y la noción no epistemológica de verdad, que apunta más allá del contexto de justificación y se vincula de este modo a la presuposición ontológica de un mundo objetivo” (2003, 85-6). Aunque para corroborar la verdad de los enunciados sólo dispongamos de argumentos que apoyan la justificabilidad racional de nuestros juicios aseverativos, el compromiso realista de que la verdad implica la aceptabilidad ideal no admite la relación inversa: la aceptabilidad racional no agota el contenido de la verdad. Por contra, la validez de la corrección moral no sólo carece de esa connotación ontológica del concepto de verdad que trasciende la justificación, sino que es de suyo una noción epistémica cuyo sentido queda saturado por la aceptabilidad racional: la justicia moral de nuestros juicios y normas no significa ni más ni menos que éstos merecen reconocimiento universal, y esto significa a su vez que podrían encontrar el asentimiento de todas las personas afectadas en un discurso racional que sea llevado a cabo bajo condiciones aproximativamente ideales. Habermas cualifica esta tesis puntal de su constructivismo moral (que dicho acuerdo es constitutivo de la validez moral) con la proyección de un mundo social inclusivo que opera como un sustituto o un equivalente al supuesto ontológico del mundo objetivo para el caso de la verdad. Si la deliberación teórica se moviliza ante el desafío de una realidad que se nos resiste o no colabora con nuestras convicciones, la deliberación moral se activa ante sentimientos morales que nos avisan de la injusticia, ante la protesta del otro o el disenso insoluble entre oponentes que pertenecen a la misma comunidad

universal. La moral se orienta hacia la progresiva inclusión de las pretensiones y personas ajenas y a la vez construye esa comunidad no excluyente de relaciones interpersonales bien ordenadas entre miembros libres e iguales.

Es importante remarcar, y con esto concluyo, que si bien las similitudes con la verdad fuerzan una estricta dicotomía de las normas con los valores, Habermas no afirma que éstos no tengan estatuto cognitivo. Antes bien, sostiene un cognitivismo moderado en el sentido epistémico y de nuevo antirrealista de que podemos disputar racionalmente sobre (nuestras interpretaciones de) los valores en discursos éticos de cariz existencial o de alcance sociopolítico. Y, dado que conserva una concepción plural de la razón práctica, es bien consciente no sólo de que su teoría moral no agota todo el campo de la ética, sino también de que el cognitivismo moral depende de la feliz concordancia con formas de vida y estructuras de la personalidad acordes a nuestras intuiciones morales e, incluso, de que el universalismo moral se incrusta dentro de una ética de la especie humana (Habermas, 2001a).

Notas

1. La realización de este trabajo ha sido posible gracias a la financiación de una beca posdoctoral del MEDC de España. Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Cirilo Flórez por su comentario a una versión inicial de este artículo y a Jesús Vega, Fernando Broncano, Cristina Lafont y Axel Müller por sus instructivas y generosas conversaciones en torno a los temas que trato en él. También he de señalar que en adelante traduzco siempre los párrafos que cito por los textos originales; no obstante, en las referencias dentro del artículo indico entre paréntesis primero las ediciones originales y luego las traducciones castellanas que se consignan en la bibliografía.
2. Habermas anota poco después (1983, 55 / 1985b, 61) la connivencia de esa tesis, tal como es remozada por Alasdair MacIntyre (1981), con la crítica de Max Horkheimer a la razón instrumental e identifica en dicha tesis una patología de la conciencia tardomoderna que hace necesario completar la ética filosófica con la teoría social, una complementación que, con las debidas matizaciones, se ha mantenido en su obra posterior.
3. Aludo aquí a la temprana crítica -por ejemplo, en "Dogmatismo, razón y decisión (1963)" (Habermas, 1971, 317-8 / 1987a, 298)- a la "razón decidida y menguada" del positivismo, cuando Habermas discutía las tesis del decisionismo axiológico avalado por el racionalismo crítico y por el supuesto metodológico de la neutralidad valorativa.
4. A este respecto, en el "Epílogo (1973)" a *Conocimiento e interés* ya anotaba Habermas lo siguiente: "Las normas e intereses generalizables que han de justificarse discursivamente tienen un núcleo no-convencional: ni *vienen dados de antemano* 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" (1973, 403 / 1982, 326-7). La tesis de la *Wahrheitsfähigkeit* ocupa un lugar prominente, por ejemplo, en "Teorías de la verdad" (Habermas, 1984) y en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Albrecht Wellmer (1990) recogió cuatro objeciones a las que tuvo que enfrentarse la defensa habermasiana de esa tesis durante la década de los años setenta.
5. La exposición de este tema en *Conciencia moral y acción comunicativa* (Habermas, 1983, 62-7 y 69-71 / 1985b, 70-6 y 79-81) se basa en la ofrecida en el primer volumen de *Teoría de la acción comunicativa*. Algunos pasajes posteriores en los que se abordan las peculiaridades de la analogía a que me refiero a continuación se encuentran en los siguientes textos de Habermas: "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?" (1991a, 11 / 2000, 15), "Aclaraciones a la ética del discurso" (1991a, 126, 130 / 2000, 134, 138), "Entrevista con T. Hviid Nielsen" (1990, 127 / 1991b, 182-3) y "Una consideración genealógica sobre el contenido cognitivo de la moral" (1996, 52-55).
6. En las cuatro primeras secciones de "Ética del discurso", Habermas (1983, 55-78 / 1985b, 61-88) introduce, mediante un comentario de Strawson (1974), la mencionada perspectiva fenomenológica con una intención propedéutica y apoya la analogía de los sentimientos morales con las percepciones valiéndose de una recepción de Toulmin (1950); y a continuación introduce el principio "U" con una intención constructiva desde la lógica de la argumentación y apoya entonces la analogía con el principio de inducción en otra relectura de Toulmin (1964).
7. Ese paralelismo con Kant (1996), implícito en el comentario de *Conciencia moral y acción*

- comunicativa* sobre el análisis de los sentimientos morales propuesto por Strawson (1974), ha sido después reconocido por Habermas en varias ocasiones; por ejemplo, en los ensayos “Aclaraciones a la ética del discurso” (1991a, 120, 142s, 145 / 2000, 128, 150, 152) y “Una consideración genealógica sobre el contenido cognitivo de la moral” (1996, 12).
8. Con anterioridad a su ensayo “Ética del Discurso” (1983, 73, 90 / 1985b, 82-3, 101-2), Habermas había defendido dicha analogía, por ejemplo, en “Teorías de la verdad (1972)” (1984, 164-74 / 1989, 143-50). Y con posterioridad a 1983, lo expresará de nuevo en varios lugares; por ejemplo, en Habermas (1991a, 133 / 2000, 141) y (1995, 83 / 1997, 103).
 9. Marcus G. Singer (1971, 36-8) ya estableció dicha analogía sobre la base de una generalización que sólo puede tener validez bajo la cláusula “para personas similares en circunstancias similares”. A. Wellmer (1986) discutió con agudeza el papel de esa analogía de principios y destacó las debilidades de la misma como parte de su crítica interna a la ED.
 10. Consúltese, por ejemplo, las siguientes obras de Habermas (1983, 114-5, 187-95 / 1985b, 129-30, 204-14); (1991a, 36-46 / 2000, 40-49) y (1985a, 209-10, 214-5).
 11. En la siguiente reflexión, extraída de “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, se aprecia que la posición de Habermas en 1985 aún arrastraba una ambigüedad sobre el específico tratamiento cognitivo de los problemas de aplicación: “la ED insiste en que no podemos caer por debajo del nivel alcanzado por Kant de la diferenciación de la problemática de justificación con respecto a la problemática tanto de la aplicación como de la realización de las intuiciones morales. Puede mostrar que también en la aplicación prudente de normas prevalecen principios universales de la razón práctica. En esta dimensión son... por ejemplo, los principios de la atención de todos los aspectos relevantes de un caso o de la proporcionalidad de los medios, los que dan validez al punto de vista moral de una *aplicación imparcial* (Habermas, 1991a, 24 / 2000, 27-8). Aunque aparece iniciada en el artículo recién mencionado y en el titulado “Justicia y solidaridad” (Habermas, 1991a, 65, 74-6 / 2000, 71, 79-80), la corrección teórica de Habermas halla cumplimiento en las “Tanner Lectures (1986)” (1992, 541-70 / 1998, 571-99), donde aquél ya tiene a la vista la obra que K. Günther defenderá como Disertación en la Universidad de Fráncfort en 1987 y que se publicará un año después; a este respecto véase Habermas (1992, 563-4, 566, 597-8 / 1998, 555, 557-8, 585) y Günther (1988, 9-10).
 12. La lógica dual del cognitivismo en los procedimientos morales está detallada en Habermas (1990, 111-3, 120-1, 140-1 / 1991b, 160-1, 173-4, 202-3) y (1991a, 114, 137-142, 187 / 2000, 122-3, 144-50, 193).
 13. En su día, M. Singer (1971, 6-7) planteó un juicio similar. En el caso de Habermas, el programa de fundamentación de “Ética del Discurso” es incluso presentado como un combate en siete rondas entre el cognitivista kantiano y un escéptico propenso a toda suerte de maniobras desviacionistas (1983, 86-8 / 1985b, 98-9).
 14. Habermas alude a menudo -por ejemplo, en (1983, 131 / 1985b, 142) y (1991a, 30 / 2000, 32-3)- a la modestia que se autoimpone la teoría discursiva de la moral cuando restringe sus cometidos a la explicación del punto de vista moral y a la refutación del escepticismo, sin aportar por su cuenta soluciones sustanciales a los problemas morales que son los propios afectados quienes tienen que resolver. Conviene añadir que la exigencia filosófica de desbancar al escéptico no se aquieta con la confirmación interteórica que le llega a la ED por parte de la teoría psicológica del desarrollo moral; sobre la inclusión del escepticismo axiológico en la etapa 4^{1/2} existe, por lo demás, una discrepancia interesante entre la explicación de Habermas -por ejemplo, en (1984, 536-8 / 1989, 449-51); (1983, 45, 195-9 / 1985b, 49-50, 214-8); y (1991a, 51-2 n. 3 / 2000, 57-8, nota 3)- y la de Lawrence Kohlberg.
 15. Esas críticas de Habermas (1983, 55-60, 64-7, 196, 198-9 / 1985b, 61-8, 72-5, 215, 218) a los escépticos axiológicos y a los metaéticos tienen interesantes precedentes en obras anteriores; véase Habermas (1975, 124-34) y (1984, 321-2, 537-8 / 1989, 272-3, 450-1).
 16. Habermas (1983, 78-86 / 1985b, 88-97) discute la teoría moral defendida entonces por Ernst Tugendhat (1984, 57-131), quien, si bien acepta la posibilidad del principio moral y rechaza que el carácter cognitivo del lenguaje moral sea una mera ilusión, no cree necesario justificar acuerdos morales que estén racionalmente motivados en un sentido consensual. El debate sereno y amigable con el atemperado voluntarismo de Tugendhat es recurrente en la obra Habermas (1991a, 142-52 / 2000, 150-9) y (1996, 33-8).

17. Sobre esta articulación, véase especialmente "Aclaraciones a la ética del discurso" (Habermas, 1991a, 127, 145-6 / 2000, 135-6, 152-3) y "Una consideración genealógica sobre el contenido cognitivo de la moral" (Habermas, 1996, 51-2).
18. La afinidad se halla en "Aclaraciones a la ética del discurso" (1991a, 125-31 / 2000, 134-9) y en las contribuciones de Habermas (1996, 82-87 y 100) a su debate con Rawls (1995): "Reconciliación mediante el uso público de la razón" y "Razonable versus verdadero, o la moral de las imágenes del mundo."
19. Algunos de los textos más relevantes pueden hallarse en Habermas (1991a, 11, 122, 126, 131 / 2000, 15, 130-1, 134-5, 139) y (1996, 14, 20-1, 22, 52-55, 341).
20. I. Murdoch (1970) mostró perspicazmente que este modelo voluntarista familiarizaba a las metaéticas de los filósofos analíticos con el existencialismo sartreano.
21. Algunos sustanciosos pasajes de la discusión con estos frentes clásicos se encuentran en las siguientes obras de Habermas: "Justicia y solidaridad" (1991a, 81-3 / 2000, 87-9), "Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo" (1991a, 81-2 / 2000, 87-8), "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" (1991a, 100-18 / 2000, 109-26) y "Una consideración genealógica sobre el contenido cognitivo de la moral" (1996, 14-5).
22. Enmiendo aquí una distinción propuesta por la discípula de Rawls, Christine Korsgaard (1996). He expuesto, junto con Jesús Vega, el sentido de este realismo procedimental en el caso de H. Putnam en "Truth and Moral Objectivity. Procedural Realism in Putnam's Pragmatism", un texto defendido en el *II Meetings on Pragmatism: Hilary Putnam's Pragmatism* (Santiago de Compostela, España; mayo de 2004).

Bibliografía

- Günther, K. (1988) *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1971) *Theorie und Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1973) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1975) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Trad. José Luis Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1982) *Conocimiento e Interés* (Trad. Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos). Madrid: Taurus.
- _____. (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1985a) Questions and Counterquestions, en Bernstein, R.J. (Comp.), *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 192-216.
- _____. (1985b) *Conciencia moral y acción comunicativa* (Trad. Ramón García Cotarelo). Barcelona: Península.
- _____. (1987a) *Teoría y Praxis* (Trad. Salvador Mas Torres, Calos Moya). Madrid: Tecnos.
- _____. (1987b) *Teoría de la acción comunicativa, 2 vols.* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- _____. (1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Cátedra.
- _____. (1990) *Die nachholende Revolution*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1991b) *La necesidad de revisión de la izquierda* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos.
- _____. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1995) *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1997) *Más allá del Estado nacional* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Trotta.
- _____. (1998) *Facticidad y Validez* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Trotta.
- _____. (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad. José Mardomingo). Madrid: Trotta.
- _____. (2001a) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (2001b) *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philip Reclam.

- _____. (2002a) *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus*, en Raters, M.-L., Willaschek, M. (Comp.) (2002) *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 280-305.
- _____. (2002b) *Verdad y justificación* (Trad. Pere Fabra y Luis Díez). Madrid: Trotta.
- _____. (2003) *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (Trad. Ramón Vilà Vernis). Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. José Mardomingo). Madrid: Trotta.
- Korsgaard, C. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lafont, C. (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemán*. Madrid: Visor.
- _____. (1999) *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (Trad. José Medina). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Murdoch, I. (1970) *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- _____. (1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. (2002a) *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- _____. (2002b) *Antwort auf Jürgen Habermas*, en Raters, M.-L., Willaschek, M. (Comp.) (2002) *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 306-321.
- _____. (2004) *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- _____. (1995) Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, XCII, n° 3, 132-180.
- Singer, M.G. (1971) *Generalization in Ethics*. New York: Atheneum.
- Strawson, P. F. (1974) *Freedom and Resentment, and Other Essays*. London: Methuen.
- Toulmin, St. E. (1950) *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1964) *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1984) *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Wellmer, A. (1990) Practical Philosophy and the Theory of Society, en Benhabib, S., Dallmayr, F. (Comp.) (1990) *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 293-329.
- _____. (1986) *Ethik und Dialog*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.