

## OTROS TEMAS





# Las críticas de Karl-Otto Apel a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas

Guillermo Flores Miller\*

## Resumen

Se presentan algunas de las críticas de Karl-Otto Apel a la obra de Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, con especial atención en los temas de la normatividad y de lo que Apel llama la *necesidad filosófica* de llevar a cabo una fundamentación normativa. Primeramente se exponen aspectos centrales del pensamiento de Apel; después se realiza un acercamiento al tema de la ética discursiva. Por último, se abordan directamente las críticas que Apel efectúa a lo que considera son los déficits normativos del esfuerzo de Habermas por construir una arquitectónica de la filosofía del derecho en su obra *Facticidad y validez*. Según Apel, estos déficits se deben a una falta de fundamentación filosófica.

**Palabras clave:** ética discursiva, pragmática trascendental, filosofía práctica, normatividad, fundamentación filosófica, arquitectónica filosófica

## Abstract

This paper addresses some of Karl-Otto Apel's criticisms of Jürgen Habermas' work, *Between Facts and Norms*, emphasizing on normative structures and on what Apel calls the *philosophical need* of normative foundation. Firstly, the core points of Apel's theory are presented; then, an approach to Discourse Ethics is carried out. Finally, Apel's criticism to what he considers the normative lacks on Habermas' efforts to build a Theory of Law in *Between Facts and Norms*, are directly addressed. According to Apel, these lacks are due to a lack of philosophical foundation.

**Key words:** Discourse Ethics, transcendental pragmatics, practical philosophy, normative, philosophical foundation, philosophical structure



**IZTAPALAPA**

*Agua sobre lajas*

\* Estudiante del doctorado en Humanidades, en la línea de filosofía moral y política, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa  
signum8@hotmail.com

## Introducción

Constituye el tema central de este artículo la crítica que Karl-Otto Apel, colega, discípulo y amigo de muchos años de Jürgen Habermas, hace del trabajo de éste titulado *Facticidad y validez* (Habermas, 1998). Es importante enfatizar que se trata de una obra que ha sido considerada de enorme relevancia filosófica, pues se estima que es quizá el texto más trascendente, tanto para la filosofía política como para la filosofía del derecho, desde la publicación de *Teoría de la justicia*, de John Rawls, en 1971.<sup>1</sup> Decir esto significa colocar a *Facticidad y validez* entre la literatura filosófica más destacada de los últimos 30 años.<sup>2</sup> Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta obra, así como del trabajo crítico de

<sup>1</sup> Rawls (1995). Es cierto que hasta la publicación de *Teoría de la justicia* ninguna obra contemporánea de filosofía política había suscitado tanto interés. En ella se inaugura la revitalización de la filosofía anglosajona, tanto política como moral y del derecho, en las últimas décadas, sobre todo porque a partir de su publicación se inicia un amplio y fructífero debate respecto de posturas como el comunitarismo, el libertarismo, las modificaciones a la teoría utilitarista, el marxismo analítico o las diversas posturas dentro del liberalismo actual.

<sup>2</sup> Habermas y Rawls tuvieron la oportunidad de entablar un diálogo sobre sus posiciones en materia de filosofía política (Habermas y Rawls, 1998), en el que destacan las críticas del primero hacia el segundo, al contrastar su propia visión respecto del principio democrático como punto de partida, enlazado con el principio discursivo, además de la legitimidad de la teoría democrática (en este caso democracia deliberativa) y de la doctrina de los derechos fundamentales concomitantes. Rawls, en cambio, parte de los derechos básicos liberales, una notable diferencia puesto que plantea el principio liberal de libertades básicas (no políticas) acompañado de una noción de autonomía (moral) privada. En tanto que, a partir del concepto de *soberanía popular*, Habermas recurre a la noción de autonomía (en el sentido republicano y apelando tanto a la libertad de los antiguos como a la de los modernos) como cooriginaria de ambas: la autonomía privada y la autonomía política. Aunado a lo anterior, la noción política de los dos autores los coloca en las antípodas puesto que, según Habermas, Rawls –en su posición contractualista– considera a los individuos como “jugadores” o átomos (propios de un solipsismo metodológico) que no muestran interés por los otros, sino sólo hacia sí mismos; por su parte, Rawls estaría equiparando derechos con bienes (proveniente de una justicia distributiva), además de que parecería haber en él un sentido reduccionista de la política, pero también del derecho. Aparentemente, ello hace incompatible la teoría de Rawls con una democracia en la que el espacio público sea también el lugar en el que los ciudadanos puedan participar activamente, sobre todo por su parcialización entre autonomía pública y autonomía

Apel que, en su calidad de colega de Habermas, se enmarca dentro de lo que sería un diálogo filosófico entre pensadores que practican la ética discursiva.

Así, Apel expresa sus diferencias en una selección de textos representativos de la filosofía habermasiana.<sup>3</sup> Debemos indicar que, si bien el tema que nos interesa es el de las críticas de Apel a Habermas, realizaremos en principio un ágil recorrido a través de algunos aspectos nodales del pensamiento de aquél, para después adentrarnos de manera sucinta en el planteamiento de la ética discursiva, a partir del cual precisamente Apel ha estado insistiendo una y otra vez sobre la necesidad de una fundamentación filosófica normativa. Esta tarea ha contado también con el esfuerzo y las contribuciones del propio Habermas, aunque durante el desarrollo de este escrito saldrán a relucir las diferencias conceptuales de la ética discursiva entre uno y otro autor. Por último vamos a referirnos al tema central de este texto: la discusión de ambos filósofos<sup>4</sup> acerca de los déficits de fundamentación normativa, que según Apel se observan en el propósito de Habermas por desarrollar una arquitectónica de la filosofía del derecho en su obra *Facticidad y validez*.

privada (basado en su idea de razón pública). Esta forma de entender la política tiene que ver con la idea de libertad que Rawls privilegia: la libertad negativa; mientras que la posición habermasiana de una razón comunicativa, basada en la idea de consenso racional intersubjetivo, apela al *principio del discurso* en el que todos y cada uno de los involucrados gozan del mismo derecho de participar en la discusión pública, dado que la soberanía que otorga legitimidad y validez al sistema del derecho proviene de los mismos ciudadanos a través del *principio democrático*, como su base generadora (Habermas, 1998: 187); y desde esta concepción de la razón comunicativa, los derechos se refieren a la relación entre los sujetos de derecho que se reconocen como tales en tanto la legitimidad y la validez de la positividad de la forma jurídica proviene de la soberanía popular que descansa en los ciudadanos dentro de un Estado democrático de derecho, y no de una situación de bienes básicos, pues no son precisamente lo mismo derechos y bienes. Además, Habermas coloca a la teoría rawlsiana dentro de una teoría general de la elección racional liberal cercana a la racionalidad estratégico-instrumental ajena a una razón práctica en sentido kantiano, y que en lugar de responder a las condiciones políticas propias de una sociedad política recurre a principios normativos abstractos carentes de contenido político concreto; mientras que Habermas apela a la racionalidad comunicativa en la que el principio discursivo se enlaza con la *forma jurídica* a través del principio democrático. Éstos son sólo algunos aspectos presentes en el diálogo entre estos dos importantes filósofos contemporáneos.

<sup>3</sup> El título de esta selección de críticas de Apel a Habermas es *Apel versus Habermas*, edición, traducción y estudio introductorio de Norberto Smilg (Apel, 2004). Y el artículo de la compilación en el que nos basamos para presentar las críticas de Karl-Otto Apel es: “¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*. Tercer ensayo, orientado de forma pragmático-trascendental, para pensar Habermas contra Habermas”, pp. 121-246.

<sup>4</sup> Para un acercamiento general a la obra de Habermas véase McCarthy (1987) –tal vez el mejor estudio de la primera etapa de su pensamiento y que además contiene un estudio de la *Teoría de la acción comunicativa* (1987 [1981]) como epílogo a la edición en español–, Stephen K. White (1995), Peter Dews (1999), John B. Thompson y David Held (1982). Otro estudio que trata la época

Podemos preguntarnos por la importancia que encierra este diálogo filosófico entre Apel y Habermas sobre la normatividad, la razón práctica y el tema de la fundamentación filosófica, y por los principios que deben edificar una *arquitectónica filosófica*. Podemos apuntar que estos temas son de la mayor relevancia para la filosofía práctica actual, pues todos aquellos que nos interesamos por cuestiones al respecto no podemos eludir el esfuerzo de comprender en qué consiste una discusión filosófica que versa sobre estos aspectos fundamentales. Ahora bien, el problema que se halla implicado en esta discusión consiste en si la filosofía moral, política y del derecho tiene que apegarse a una perspectiva filosófica que se base en la *fundamentación filosófica*, en sentido pragmático-transcendental, o bien, en una que apele a las *ciencias reestructurativas críticas*. Son dos las posiciones en juego y nuestra tarea consiste en presentar cómo el filósofo que practica la fundamentación pragmático-transcendental realiza la crítica al proceder argumentativo del filósofo que se apoya en las ciencias reestructurativas críticas. Pero además, en algunos momentos se invertirán los papeles y el filósofo sometido a crítica por su colega pasará a efectuar críticas a aquel que lo cuestiona.

## La filosofía pragmático-transcendental de Apel

Karl-Otto Apel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía tiene como tarea principal la fundamentación de los aspectos centrales del pensamiento y de la realidad. Su obra filosófica cuenta con una pragmática trascendental del lenguaje (Apel, 2008); pero además contiene: una semiótica trascendental como filosofía primera (Apel, 2002); una hermenéutica trascendental (Apel, 1985a y b); una teoría consensual de la verdad (Apel, 1991; Smilg, 2000); una teoría de los tipos de racionalidad (Apel, 1999a); y una ética discursiva (Apel, 1985b, 1991, 1999b y 2007b). Todas ellas han sido articuladas con el fin de fundamentar una filosofía que tiene como base el lenguaje. El pensamiento de Apel participa del llamado "giro pragmático" del lenguaje, y de la distinción establecida por C. S. Peirce del triple signo lingüístico (Apel, 1985b, 1997 y 2002). Esta última estructura del signo lingüístico es de la cual parte Apel: la pragmática del lenguaje.<sup>5</sup> Para Apel la argumentación discursiva representa la metainstitución

anterior a los desarrollos de una teoría de la acción comunicativa (al igual que el texto más completo de McCarthy), puede verse en Ureña (1978).

<sup>5</sup> Véase los desarrollos de la pragmática del lenguaje en Austin (1988), Searle (1986), Wittgenstein (1988a y 1988b). Para el caso de la pragmática trascendental, véase Cortina y Conill (1999), De Zan (1999 y 2008). Para la recepción de la filosofía analítica por parte de Apel, véase Acero (1994).

humana fundamental que, como condición trascendental de posibilidad, se constituye en el fundamento irremontable o irrebasable (Apel, 1985b: 315-340). Es decir, cualquier ser humano que pretenda establecer como válido o verdadero lo que argumenta *ya siempre* (*immer schon*) acude a la argumentación como aspecto irrenunciable, por cuanto que es un sujeto discursivo participando de una comunidad de lenguaje.

La tradición filosófica de la que Apel se nutre procede por medio de argumentos trascendentales. Es Fichte quien, intentando superar a Kant, recurrirá a una fundamentación última (*Letztbegründung*), dado que, a decir de éste, Kant se quedó a medio camino en su búsqueda de un fundamento último (Apel, 1985b: 398 y ss.). La fundamentación consiste en encontrar un principio universal y necesario (trascendental) que se pueda considerar como base indispensable e irrebasable de todo lo demás, pues *ya siempre* se presupone. Kant y Fichte se hallan todavía inmersos en la llamada “filosofía de la conciencia” y por ello caerían –a decir de Apel y la tradición de pensamiento posmetafísico– en el *solipsismo metódico*, como algunos autores contemporáneos suelen llamar al proceder filosófico propio de la filosofía moderna. Apel ha señalado que la filosofía de la conciencia comienza con Descartes y culmina con Husserl (Apel, 2002).<sup>6</sup> Ante esta situación, la pragmática trascendental modifica el *a priori* kantiano solamente en el aspecto del *subjetivismo* y no así en el *a priori* pragmático-trascendental que es fundamental en el sentido que le da el mismo Apel; es decir, ya no hay que recurrir a una subjetividad trascendental como determinación última de la acción,<sup>7</sup> sino que Apel se da a la tarea de reconstruir las condiciones trascendentales de la comunicación intersubjetiva, con lo que se efectúa el paso del *yo pienso* de la modernidad al *yo argumento* dentro de una comunidad de argumentantes (el *nosotros* argumentamos) de la pragmática trascendental, dentro de los llamados “giro lingüístico” y “giro pragmático” (Apel, 1991 y 2002).

Pero volviendo al tema de la fundamentación última filosófica, Apel ha desarrollado una estrategia para demostrar la irremontabilidad de la argumentación, al recurrir al proceder pragmático de la *autocontradicción performativa*.<sup>8</sup> Inclusive

<sup>6</sup> A nosotros nos parece que habría que matizar al respecto, pues parecería que ubicar todo el pensamiento generado durante más de tres siglos dentro de un mismo molde sería caer en un vértigo simplificador y en una descalificación que resulta exagerada, en tanto que los aportes filosóficos de ese mismo periodo también deberían ser ponderados, aunque debe advertirse que no es tarea de este artículo abundar más en esta discusión.

<sup>7</sup> Para el tema de la filosofía de la subjetividad y su relación con la filosofía discursiva, véase Amengual (1998: 119-147 y 1999).

<sup>8</sup> Apel entiende por autocontradicción performativa una autocontradicción que está presente en el agente, en el acto de habla, a través de una contradicción entre la proposición que es afirmada

utiliza a ésta como estrategia argumentativa, al efectuar la crítica de otros filósofos o argumentantes. A tal modo de abordar los argumentos contenidos en los textos de los filósofos que se critica se le conoce como *crítica inmanente*.<sup>9</sup>

El argumento de la *fundamentación última* es aquel que demuestra la condición trascendental irremontable y que Apel encuentra en el discurso argumentativo, el cual además sienta las bases normativas para la argumentación. El autor lo explica del siguiente modo:

Si no puedo negar algo sin autocontradicción real y tampoco puedo fundamentarlo deductivamente sin caer en “*petitio principii*” lógico-formal, entonces eso precisamente pertenece a los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, que se tienen que haber reconocido siempre para que el juego lingüístico de la argumentación conserve su *sentido*. Por eso, a esta forma pragmático-trascendental de argumentación se le puede llamar también *forma crítico-significativa de la fundamentación última* [Apel, 2007a: 52].<sup>10</sup>

Por otra parte, la función del discurso consiste en la elaboración de soluciones para todas las cuestiones que se puedan plantear en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Un *presupuesto* irrebasable que está presente cuando se debate con toda seriedad y que se refiere a las condiciones del *a priori* de la argumentación es aquel que se refiere a que ya siempre participamos de una comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*):

(aspecto proposicional) y el acto performativo (aspecto ilocucionario) del mismo. Hay que recordar que Apel y Habermas, basados en Austin y Searle, dividen los actos de habla en dos partes o componentes: la parte proposicional y la parte ilocucionaria. La contradicción performativa es propiamente pragmática y se puede verificar en las proposiciones que emite el agente como acto de habla. Como se puede apreciar, Apel intenta llevar la contradicción a un nivel pragmático que no responde únicamente a la simple contradicción lógico-formal (A y no A).

<sup>9</sup> Esta forma de crítica en Apel es un proceder filosófico argumentativo que consiste en demostrar, desde dentro de los mismos argumentos de quien afirma algo con pretensión de validez, que su argumento contiene ya sea implícita o explícitamente la autocontradicción performativa. Para Apel ésta es una forma de proceder filosófico en la que, además, se rescatan los aspectos que se consideran relevantes y viables de los argumentos del oponente. Por lo que, a partir de esta forma de crítica, Apel se acercaría a una especie de pragmática-dialéctica en la que se llega a la superación (*Aufhebung*) de la posición inicial de los argumentantes. Acerca de la relación de la filosofía de Apel con la tradición dialéctica véase Apel (1985b: 9-28). Y para el proceder de la crítica inmanente de Apel en su propia actividad, sobre todo en su crítica al racionalismo crítico de Popper y Albert, véase Apel (1991); y en sus cuestionamientos más depurados a Heidegger y a Wittgenstein, Apel (2002).

<sup>10</sup> Este texto también se publicó como: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)” (Apel, 1975: 140-173).

- a) la participación en una comunidad real de comunicación; y
- b) la participación en una comunidad ideal de comunicación

En la participación de la comunidad real se tiene presente una precomprensión del mundo que rodea a las personas y que está condicionada sociocultural e históricamente (Apel, 1985b y 1991). Y bajo el supuesto de la *comunidad ideal de comunicación* se considera que todo aquel sujeto que argumenta tiene que basarse y participar de las condiciones y presupuestos ideales universalmente válidos en la misma comunidad de comunicación ideal y que conforman el *a priori* de la argumentación (Apel, 1985b). Del acuerdo o consenso entre todos los involucrados se derivan otros presupuestos como el de una eticidad concreta sociocultural e histórica. Estos presupuestos pragmático-trascendentales, según Apel, no pueden pasarse por alto: son irrebasables o, de lo contrario, se correría el riesgo de caer en una *autocontradicción performativa*, negando algo en lo que ya siempre estamos participando: la comunidad de comunicación, y actuando de acuerdo a la capacidad discursiva o comunicativa que tiene como suya todo sujeto que participa de la *metainstitución* del argumentar discursivo con sentido (Apel, 1985b: 315-340).

### *La fundamentación de la ética en Apel*

Hay que comenzar este tema insistiendo en que en el núcleo central de la filosofía de Karl-Otto Apel se encuentra el tema de la *normatividad*. Ha sido precisamente en el área de la ética donde Apel ha jugado un papel destacado, a raíz de su esfuerzo por elaborar una fundamentación de la ética (*Begründung der Ethik*) a partir de una *norma ética fundamental* (Apel, 1985b: 341-413).<sup>11</sup> Apel busca llegar a una fundamentación pensando una ética acorde con los tiempos y que él mismo ha calificado como “ética en la era de la ciencia” (Apel, 1985b y 2007b), lo que lo ha llevado a construir una ética en plena globalización (Apel, 1997). La suya es, asimismo, una ética de la responsabilidad hacia el futuro, incluyendo además el tema ecológico.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Acerca del estudio de la ética en Apel véase: “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, en Apel (1985b); Apel (1991, 1999b y 2007). Para una panorámica de la ética discursiva véase Cortina (1985, 1989 y 1992). Para algunas de las discusiones importantes de la ética discursiva véase Benhabib (1990).

<sup>12</sup> Sobre el tema de la ética de la responsabilidad véase Jonas (1995). Y para el tema de una ética de la responsabilidad en Apel véase Cortina (1985), Kettner (1999) y Elvira (1999).

La ética discursiva de Apel supone una superación de la moral convencional pues, como él señala: una moral de las costumbres, en la que todas las normas son casi evidentes para todos los individuos, ya no es suficiente hoy en día (Apel, 1991: 148). Es así que la ética del discurso, como ya habíamos mencionado, no sólo pretende señalar un *a priori* irrebutable para todo pensamiento filosófico, basándose en los presupuestos de la irremontabilidad comunicativa, sino que además lleva dichos presupuestos en su sentido normativo al terreno de la ética. Con ello, ya no cabe el esfuerzo de la fundamentación trascendental última de la ética construida sobre los presupuestos monológicos y metafísicos kantianos (Apel, 2002).<sup>13</sup> Por esta razón Apel considera que era necesaria una transformación pragmático-trascendental de la filosofía (Apel, 1985a), la cual pudiera conseguir la fundamentación última de la ética cambiando el *a priori* irrebutable del “yo pienso” por el de “yo argumento” o, mejor dicho: “nosotros argumentamos” (Apel, 1991). Y vuelve a acudir al *a priori* de la comunidad de argumentación para la fundamentación última de la ética:

Más bien [...] precisamente ahí –es decir en el *a priori* de la comunidad de comunicación, presupuesto por la argumentación racional, o más exactamente: en la contradicción que no puede resolverse de manera lógico-formal, entre el supuesto de la comunidad real de comunicación (inclusive nuestro yo real) y la situación “anticipada” ahí, “contrafácticamente” en forma necesaria, de una comunidad ideal de comunicación– se halla un indicio de la posibilidad de encontrar también los supuestos de una “fundamentación última” pragmático-trascendental de la ética [Apel, 1975: 171].

Adentrándonos un poco más en el tema de la ética en Apel, diremos que él, al igual que Habermas,<sup>14</sup> es deudor de la filosofía moral kantiana, dado que su punto de partida lo constituyen el formalismo y el universalismo del prusiano, si bien incorporándolos a una ética que se basa en el horizonte comunicativo y el consenso de los argumentantes. Pero aunque exista un punto de partida en común con Kant, Apel (1991) señala lo que considera son las limitaciones de la

<sup>13</sup> Apel ha acusado, por ejemplo, a Hans Jonas de continuar con el esfuerzo kantiano de una fundamentación metafísica de la ética. Para esta discusión véase Becchi (2002).

<sup>14</sup> Para acercarse a los desarrollos de una ética discursiva en Habermas, véase Habermas (1996 y 2000a). En estas dos obras será donde este autor se mostrará más inconforme con el proyecto filosófico de Apel, de una ética del discurso proveniente de una pragmática trascendental y de la posibilidad de llegar a una fundamentación última.

fundamentación de la moral efectuada por Kant.<sup>15</sup> La crítica se dirige en el sentido del llamado “solipismo metódico” o “monológico”, es decir, en el esquema de sujeto-objeto del yo-pienso, del yo egocéntrico subjetivista.

Apel introduce algunos elementos que son de suma importancia para la ética discursiva. En primer lugar, entiende la ética del discurso como una mediación entre la demanda kantiana de *autonomía* y la demanda hegeliana de inserción en una *eticidad sustancial* (Apel, 1991). Una consecuencia metodológica será la siguiente:

La ética discursiva, a diferencia de una pura ética deontológica de principios proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia; más bien, tiene que considerar que la historia humana –también la de la moral y la del derecho– ha comenzado desde siempre, y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse, también ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar al punto de vista universalista del deber ideal que Kant alcanzó [Apel, 1991: 167-168].

Aclaremos: la autonomía del individuo se conserva totalmente en relación con el consenso de una comunidad ideal de comunicación, ya que puede comparar y cuestionar los resultados de un consenso real, de acuerdo con su concepción de un consenso ideal; aunque no puede renunciar al discurso apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia, pues, si lo hace, no responde a su autonomía, sino a su contexto histórico-cultural. Pero, por otro lado, la ética del discurso de Apel reconoce la necesidad de los discursos reales para la formación de consenso, mismos que están siempre condicionados por la pertenencia a una fuerte tradición de valoración, en el sentido de una determinada forma de vida sociocultural. Este reconocimiento no significa negar al individuo el derecho a una reserva moral respecto de la eticidad. Más bien se trata de alejar la tentación de una posible regresión por debajo del nivel de autonomía propio de la Ilustración, con lo que Apel sitúa su pretensión en un nivel posconvencional, como diría Kohlberg, según sus etapas del desarrollo moral. De la argumentación de

<sup>15</sup> Sobre la crítica de Habermas a la ética kantiana, la cual se halla basada en gran medida en la crítica de Hegel a Kant, véase Habermas (1991a). Sobre este punto vale la pena leer a Wellmer (1994). Este último texto es un trabajo del antiguo asistente de Jürgen Habermas en Fráncfort, considerado miembro destacado de la llamada Segunda Generación de la Escuela de Fráncfort; en dicha obra, Albrecht Wellmer somete a crítica la ética del discurso, y reivindica algunos aspectos de la ética del filósofo de Königsberg.

Apel respecto a la necesidad de una ética discursiva con una aplicación normativa sociohistórica, y que se encargue de los contextos directos de acción moral, se desprende el dar un tratamiento especial a este tema, lo que a continuación se intenta.

*La parte de la “aplicación” de la ética discursiva  
en la pragmática trascendental de Apel*

Dentro de la arquitectónica de la ética discursiva de Apel hay una distinción que resulta central: su división en dos partes: “A” y “B”.<sup>16</sup> Esta separación nos permite explicar el hecho de que los diversos ámbitos de la filosofía práctica tienen una modalidad directa que Apel hace a partir de su principio complementario o de aplicación. Así, podemos dejar en claro que, para que él aborde el tema del derecho (por poner un ejemplo adecuado para este escrito), es necesario comprender que la ética discursiva posee un proceder argumentativo-normativo específico o de aplicación para abordar ese terreno de la filosofía práctica. Es así que dentro de una “arquitectónica filosófica” (Apel, 2007c: 133) se constituye la distinción de las dos partes de la ética discursiva pragmático-trascendental del autor.

Ahora explicaremos muy brevemente cómo la ética del discurso de Apel separa las dos facetas.<sup>17</sup> La primera, que Apel denomina “parte A”, corresponde a la fundamentación deontológica y formal. Tiene como base el principio moral que se sustenta en la fundamentación última de la ética. El *a priori* contrafáctico de la comunidad ideal de comunicación, así como la solución consensual de los problemas, aparece como presupuesto en la parte A (Apel, 2007c). Ésta se divide, a su vez, en dos planos: 1) el de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas; y 2) el plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos. La distinción entre estos dos planos es una transformación de la ética monológica de Kant, puesto que en la ética discursiva se deben reproducir alocuciones reales en las que se alcance el consenso entre los afectados o sus representantes. Así, la ética del

<sup>16</sup> No siempre Apel ha contado con esta arquitectónica de su ética discursiva dividida en partes A y B. Hay que recordar que, cuando apenas comienza a desarrollar su ética discursiva, no ha conceptualizado todavía la distinción entre una y otra partes; véase por ejemplo: “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, en Apel (1985b: 341-413 o 1999b).

<sup>17</sup> Apel ha abordado el tema de la arquitectónica de la ética discursiva en distintos artículos, por ejemplo en Apel (1991: 147-184) (este artículo también aparece en Apel y Dussel, 2004: 45-72); Apel y Dussel (2004: 309-337) y Apel (2007b: 61-91 y 2007c: 133-162).

discurso delega en los propios afectados la fundamentación de las normas, de tal manera que se garantice la mayor adecuación a la situación y se utilice al máximo el principio de universalización relativo al discurso (Apel, 1991).

Sobre la forma en que Apel llega a establecer un principio complementario, o parte B de su ética, él mismo señala que: “la ética discursiva debe deducir de su propio principio fundamentador un principio de complementación, para el trato responsable con todas las situaciones en las cuales no se pueda presuponer el cumplimiento real de la expectativa de reciprocidad, propia de una comunidad ideal de comunicación” (Apel, 2007c: 140). En este sentido, la parte B es propia de una fundamentación que hace referencia a los contextos histórico-sociales, así como también al momento de la *aplicación* de la ética discursiva (Apel, 1991: 167-184). El autor recurre a la distinción weberiana entre la ética de la responsabilidad y la de la convicción, para señalar que la parte B de su ética discursiva es una ética de la responsabilidad y de las instituciones. La parte B se halla dentro de lo que Apel llama *comunidad real de comunicación*. Es importante para nuestro estudio señalar que la parte B se ubica en campos concretos de aplicación normativa, como son la política, el derecho o la economía. Apel indica que la parte B también tiene una aplicación para solucionar los conflictos de escala regional o planetaria, como pueden ser la controversia Norte-Sur o los del Tercer Mundo; los problema de paz regional o mundial (Apel y Dussel, 2004), o bien los ecológicos o los de la globalización económica (Apel, 2007c). Además, otorga a la parte B una aplicación a través de instituciones que regulen normativamente su responsabilidad. Sobre la relación entre ética discursiva y derecho, Apel sostiene que: “el sistema del derecho positivo cumple una función de auxilio o de complementación con respecto a la moralidad” (Apel, 1997: 156). Esto adelanta, de algún modo, las serias discrepancias que Apel mantiene con Habermas respecto al tema de la complementariedad de los principios normativos de la ética discursiva.

El proyecto apeliano de una fundamentación última de la ética no ha dejado de suscitar polémicas, dado que algunos críticos ponen en cuestión que sea posible establecer un fundamento ético que suponga la obligación moral de seguirlo; también se pone en tela de juicio el propósito consensualista de la ética del discurso de Apel de lograr, discurso argumentativo de por medio, la fundamentación de las normas morales y del derecho que alcancen el consenso.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Una de las críticas más severas a la fundamentación de la ética en Apel es la desarrollada por Paolo Becchi (2002). Becchi se apoya en las críticas hechas a Apel por parte de Karl-Heinz Ilting, del cual Becchi fue discípulo. Ilting tuvo varias oportunidades de debatir con Apel sobre estos temas antes de fallecer en 1984. Véase también el ya citado estudio de Wellmer (1994). No podemos profundizar más en estas críticas, puesto que no es precisamente el tema de este trabajo.

Con lo anterior solamente hemos querido hacer un rápido repaso del terreno filosófico de la ética discursiva en el que Apel se mueve y a partir del cual establece una serie de críticas a otro filósofo que también ha cultivado la ética discursiva: Jürgen Habermas. Dicho esto, damos paso a abordar las críticas de Apel a *Facticidad y validez* de Habermas.

## Las críticas de Karl-Otto Apel a *Facticidad y validez*

El desacuerdo de Apel con Habermas se produce en distintos frentes, es decir, hay aspectos específicos que los separan en prácticamente cualquiera de los temas filosóficos que los dos autores trabajan. No obstante, hay, desde luego y en primer lugar, afinidad entre ellos a partir de desarrollos filosóficos compartidos<sup>19</sup> que, a la postre, los han orientado por caminos divergentes en virtud de sus respectivos intereses filosóficos.<sup>20</sup> Es así que la arquitectónica, que previamente parecía común, es ahora una divergencia. En el caso que nos ocupa, o sea el aspecto normativo

<sup>19</sup> Las afinidades filosóficas entre estos dos autores comienzan prácticamente desde que se conocen, siendo Habermas en ese entonces estudiante de los primeros semestres de su doctorado en Filosofía, mientras que Apel ya era asistente del profesor Erich Rothacker en la Universidad de Bonn. Para conocer la propia versión de Apel de su relación con Habermas véase Apel, "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", en Dussel (1994: 192-206).

<sup>20</sup> Es conocida la diferencia insalvable entre Apel y Habermas respecto del estatus de la pragmática, ya sea una de orden trascendental, según Apel (1982), o una pragmática universal, como propone Habermas ("¿Qué significa pragmática universal?", en Habermas [1989: 299-368]; y, para la crítica de Habermas a Apel [Habermas, 1996]); este último a lo más que cede en su propuesta sobre el tema, ante las reiteradas críticas de su colega, es a pensar la pragmática como trascendental en sentido "débil". Considera además que el intento de Apel de una fundamentación última es un retroceso en relación con lo que el mismo Habermas ha bautizado como pensamiento posmetafísico (Habermas, 1990), en lo que sería una recaída de Apel dentro del paradigma de la conciencia, pues esa forma trascendental de pragmática estaría colocando al filósofo en un plano superior al de las prácticas sociales del mundo de la vida como horizonte irrebable. Apel ha intentado refutar en distintas ocasiones las aseveraciones de Habermas en tal sentido, estimando que éste no es capaz de percibir que su propio esfuerzo es ya en sí trascendental, pues supone una serie de presupuestos apriorísticos sin los que su proyecto no tendría sentido. Entonces, reducir la pragmática a un esfuerzo meramente reconstructivo, según Apel, no puede ser un proyecto completo, pues estaría eludiendo la necesidad insalvable de una serie de condiciones que *ya siempre* están presentes cuando se habla o cuando se argumenta en una "situación ideal de comunicación" –según la categorización de Habermas–, o dentro de una "comunidad ideal de comunicación", en términos de Apel. Éste llega a considerar que la autocontradicción de Habermas respecto del estatuto de la pragmática no es tan sólo un postulado teórico más, sino que cancela la posibilidad misma del aspecto normativo (lo cual ha sido un esfuerzo de ambos, aunque no entendido de igual modo) referente a una

del derecho y de la filosofía práctica en general,<sup>21</sup> es necesario referirnos a los aspectos centrales que los separan. Al ser Apel quien realiza la crítica de Habermas en esta ocasión, seguiremos su argumentación respecto a lo que este último sostiene en *Facticidad y validez*,<sup>22</sup> su obra cumbre sobre filosofía del derecho.<sup>23</sup>

En su crítica del texto, Apel hace alusión a varios aspectos que tienen que ver con la fundamentación normativa, pero también con la relación “entre la *argumentación quasi-sociológica* y la *pragmática trascendental*” (Apel, 2004: 123); y además “se refiere a la temática de la diferenciación de los discursos de la razón práctica” (Apel, 2004: 123). Son básicamente tres las críticas que Apel dirige a *Facticidad y validez*. Aunque cada una de ellas se conforma, a su vez, de varios argumentos. Veamos ahora el desarrollo de las mismas.

pragmática, pues es precisamente la parte normativa la más importante, filosóficamente hablando, del proyecto de una filosofía discursiva en términos de argumentación.

Además, Apel critica a Habermas por querer encontrar en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) el fundamento que no se atreve a considerar en la filosofía; Apel (2004) piensa que con ello Habermas busca en el mundo de la vida precisamente lo que éste con dificultad puede ser capaz de ofrecer: un fundamento; y lo que es más (además de ser un aspecto bastante caro para Habermas en la construcción de su teoría –o programa de investigación–, desde los años sesenta, y por ser heredero de los teóricos de la Escuela de Fráncfort): tampoco el *mundo de la vida* puede aportar por sí mismo una “teoría crítica” de la sociedad. Todas estas y otras discrepancias siguen presentes en la crítica de Apel hacia Habermas a raíz de la publicación de *Facticidad y validez*. Para conocer sobre la relación de Habermas con la teoría crítica, véase Bubner (2003), también incluido en Held (1980); White (2004), en especial para ver el cambio de Habermas al giro pragmático. Sobre teoría crítica, véase Wiggershaus (2010) (éste es el estudio más exhaustivo sobre el tema), Jay (1973), Held (1980), Rush (2004), Dubiel (2000). Para algunos aspectos de la filosofía política de Habermas, véase Gimbernat (1997), Herrera (1993); y, para conocer en particular la influencia de Kant, Hegel y Marx en el pensamiento de Habermas y las relaciones entre estos pensamientos en el mismo Habermas, cf. Requejo Coll (1991).

<sup>21</sup> Cuando nos referimos a filosofía práctica estamos considerando a la ética, la filosofía del derecho, desde luego la filosofía política, y otras áreas también relacionadas con la esfera práctica, como son la filosofía de la economía y la filosofía social en general. Todas estas disciplinas filosóficas se distinguen por ser predominantemente normativas.

<sup>22</sup> El lugar que ocupa *Facticidad y validez* dentro de la filosofía habermasiana es fundamental, dado que el autor logra por fin coronar el esfuerzo de desarrollar una arquitectónica de su filosofía práctica como conjunto o unidad. Recordemos que ya había desarrollado una *teoría comunicativa* (Habermas, 1987), como filosofía social –de los distintos tipos de racionalidad (incluyendo la razón comunicativa) y de la acción comunicativa (en la que explicaba la relación entre *mundo de la vida* y *sistema*)–; una *ética discursiva* y una gran cantidad de escritos sobre filosofía política; sin embargo, faltaba un estudio sistemático de filosofía política y del derecho a modo de tratado que completara su esfuerzo.

<sup>23</sup> Hay bibliografía que se detiene en el estudio de la filosofía del derecho de Habermas, por ejemplo: Velasco Arroyo (2000), García Amado (1997), Sobrevilla (2008), Mejía Quintana (2006). Para distintos análisis y críticas directas a *Facticidad y validez*, véase Baynes (1995), Vallespín (1997), García-Marzá (2003), Palti (2001), Sobrevilla (2008), García Amado (1997).

### *Crítica al principio neutral del discurso de Habermas*

La primera crítica a *Facticidad y validez* consiste en que Habermas parece demarcarse de manera definitiva de la pretensión de construir una ética discursiva –o al menos lo que Apel entiende por tal–, lo cual unía a ambos pensadores en pos de un mismo programa, además de encontrarse construyendo una arquitectónica común que tenía ese punto de partida. Apel detecta que Habermas ha decidido partir de un principio del discurso (D)<sup>24</sup> que es puramente neutro, con lo que se prescinde del aspecto que se refiere al reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes en el discurso. Una de las objeciones principales de Apel al respecto consiste en que éste no se explica por qué Habermas decide llevar tan lejos su pretensión de imparcialidad por medio de un principio del discurso *neutro*, y que, por otra parte, haga a un lado el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes en el discurso, puesto que, a fin de cuentas, se trata de la posibilidad de basarse en la fundamentación normativa que contiene también los principios que eran sostenidos por la ética discursiva propia de Habermas. Con lo anterior tenemos que Apel emprende la crítica a estos dos aspectos: neutralidad e imparcialidad; ya que tal y como Habermas los aborda –sostiene Apel–, se convierten en principios ajenos a la fundamentación normativa que la ética del discurso requiere.

Apel señala que la imparcialidad que Habermas busca en *Facticidad y validez* para llevar a cabo su fundamentación del derecho afecta directamente la relación

<sup>24</sup> El principio del discurso (D) señala que “son válidas aquellas y sólo aquellas normas de acción a las que todos los posibles afectados pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1998: 658). Por lo que es necesario que entre los interesados haya un reconocimiento de igual derecho para participar en el discurso y que pueden aspirar a ser válidas aquellas normas que consiguen o que pueden conseguir la aprobación de todos los que intervienen en el discurso. Es importante señalar que Habermas introduce este principio con la intención de lograr la diferenciación y especificidad entre los ámbitos de la moral, el derecho y la política (Habermas, 1998: 658). El principio del discurso es usado por él como criterio válido para todo el conjunto de la razón práctica, aunque al momento de su aplicación lo enlaza con otro principio específico, ya sea el de la moral –en la cual recurre al *principio moral*–, o bien en el terreno del derecho echa mano del *principio democrático*. Es decir, el principio D se vale de la complementariedad junto a otro principio, el cual se basa, a su vez, en la especificidad del área práctica particular en que se encuentra. Habermas (2000c) ya había advertido la necesidad de una separación de los distintos ámbitos de la razón práctica, entre ellos el derecho. En este artículo sobre la razón práctica piensa en un proceder filosófico distinto al del juicio reflexionante, alimentándose para ello de una crítica de Martin Seel al proceder kantiano trascendental; la crítica de Seel, en palabras de Habermas, consiste en lo siguiente: “La unidad de la razón práctica ya no se puede fundamentar siguiendo el modelo kantiano de la unidad de la conciencia trascendental, en una unidad de la argumentación moral. Pues no hay un metadiscurso al que pudiésemos retirarnos para fundamentar la elección entre distintas formas de argumentación” (Habermas, 2000c: 126).

entre moral y derecho, y no porque Apel quiera colocarlos en el mismo plano o porque considere que la ética o la moral fundamenten el derecho (o al menos no entiende tal relación de esa manera);<sup>25</sup> sino porque, más bien, Habermas ha decidido colocar su principio del discurso como fundamento de toda la filosofía práctica, separándolo del principio de la justicia universalmente válida propio de la filosofía moral (Apel, 2004: 124). Asimismo, la diferenciación de los discursos de la razón práctica (Apel, 2004: 123-124) que Habermas establece –él le llama *especificación*– vuelve indirecta la relación entre moral y derecho que antes él mismo había defendido.<sup>26</sup> Señala Apel que:

Por eso está justificada, a mi parecer, la afirmación de que en el lugar de la “ética del discurso” y de su “moral *point of view*” hay que situar ahora en Habermas, como base de la filosofía práctica, una *filosofía discursiva* moralmente neutral. No obstante –y curiosamente– los residuos diferenciados de la (antigua) *ética del discurso* –*filosofía moral y ética*– además del *Derecho*, conservan u obtienen su fundamento normativo por la vía de la “especificación” a partir de la filosofía moralmente neutral del discurso. Incluso la circunstancia de que ahora el *Derecho* –como tema principal del último libro– debe fundamentarse según la teoría del discurso, expone ya claramente el motivo principal por el que el “principio del discurso” debe ser, por una parte, el fundamento normativo de la filosofía práctica en su conjunto, pero por otra parte, debe ser moralmente neutral [Apel, 2004: 125-126].

Es así que la neutralidad de la filosofía del discurso en la versión de Habermas es ahora el elemento central del fundamento normativo a través de su principio del discurso; esto al realizarse la especificación de los discursos prácticos, los cuales eran anteriormente representados por una ética discursiva, y ahora por un principio que tiene como aspecto central ser valorativamente neutro y meramente formal. Es entonces que, al establecerse la especificación de todos los discursos prácticos, quedaría el principio del discurso como fundamento de toda la filosofía práctica; en esencia eso es lo que Apel señala en su crítica al principio del discurso seguido por Habermas en *Facticidad y validez* (Apel, 2004: 125).

¿Por qué la igualdad se separa de la neutralidad en el principio del discurso? Parece ser el motivo por el cual Apel menciona que, por parte de Habermas,

<sup>25</sup> Apel, al dividir su arquitectónica en parte A y parte B, ha optado por colocar a las distintas facetas que componen la razón práctica en distintos lugares. Es ése el caso del derecho, el cual tiene su propio ámbito, pero no al modo de Habermas, sino con un principio moral (de la parte A) que sigue estando presente como fundamento y criterio para el ámbito de aplicación sociohistórico.

<sup>26</sup> Véase “Derecho y moral (*Tanner Lectures*)” en Habermas (1998: 535-587).

se produce la cancelación definitiva de una ética del discurso, dado que si no se considera el *a priori* del reconocimiento de la igualdad de derechos de los interlocutores, no queda más que un mero principio formal que no promueve la argumentación libre de dominio. Esta forma de argumentación libre es la que, en todo caso, sería promovida por un principio del discurso basado en el reconocimiento de la igualdad de derechos de los participantes en el discurso: es decir que, si dejamos neutralidad sin igualdad, los resultados del discurso pueden ser otros. Por eso se pregunta Apel ¿por qué no reunir ambos aspectos en el principio del discurso, es decir, imparcialidad e igualdad discursiva?; pero también se pregunta ¿por qué Habermas decide colocar el principio del discurso como aquel que se encarge de fundamentar toda la filosofía práctica? Esto último parecería, a decir de Apel, un exceso injustificable, dado que si lo que Habermas pretende es fundamentar el derecho de manera imparcial a través de un principio del discurso moralmente neutral, ¿por qué es que cancela la posibilidad de la ética del discurso subordinándola al principio del discurso aplicado al derecho? Ésta sería una objeción relevante de Apel a la fundamentación de Habermas en *Facticidad y validez*. Apel juzga lo anterior como una contradicción al interior de la teoría de Habermas, dado que éste “sigue defendiendo –siempre– con insistencia la exigencia de compatibilidad normativa entre derecho y moral” (Apel, 2004: 126). Es decir que Habermas, por un lado, subordina todos los discursos prácticos al discurso del derecho y, a la vez, dice que ambos –moral y del derecho– son originarios. Además de llegar a afirmar la relación de estos discursos a partir del principio del derecho, añadiendo que por medio de la *especificación* quiere lograr la compatibilidad de los discursos (moral y del derecho) a través de la subordinación de la moral al principio del discurso (Apel, 2004: 130-131). Otra objeción consiste en que si Habermas busca la equiparación de estos dos discursos nos encontraríamos con que al hablar de moral ya no se podría partir de un principio discursivo que apele a la neutralidad, pues ésta, en la moral, no parece ser una tarea sencilla, aunque en el derecho pueda funcionar y operar dicho principio.

Por otro lado, al respecto parecería que la preocupación de Habermas sobre la imparcialidad lo lleva a colocarse en un lugar similar al que él mismo criticaba respecto del objetivismo positivista (véase, por ejemplo, Habermas, 1988, 1982 y 1984). Aunque, por supuesto, no es exactamente el mismo nivel argumentativo el propio de la ciencia y el de la fundamentación normativa en la filosofía práctica. Pero por eso parece, al menos, un gesto de objetivismo formalista trasladado a la filosofía práctica. Sería como considerar a los principios (neutrales) de la ciencia en cuanto modelo a seguir para la filosofía práctica. De cualquier modo, el esfuerzo habermasiano se puede entender situado en el terreno del derecho y

de ahí su reserva, aunque resulta un tanto problemático extenderlo, a través del principio del discurso (D), a toda la filosofía práctica y a todos los discursos de la razón práctica.

Por otra parte, Apel también reconoce y estima que Habermas coloca en el lugar adecuado el principio del derecho dentro de la arquitectónica de la diferenciación, al separar normativamente moral y derecho, y dotar a éste de un principio de universalización (U)<sup>27</sup> para que pueda operar. No obstante lo anterior, Apel sostiene que el fundamento normativo que erige tanto al principio de la moral como al principio del derecho no puede ser:

Un principio *moralmente neutral* del discurso, sino el contenido moral y normativamente ampliado de un principio del discurso que, además del principio ideal (U) orientado contrafácticamente, incluya también la responsabilidad ante la elaboración de las condiciones de aplicación de la moral discursiva en el sentido de (U), así como la compensación responsable por la no aplicabilidad de (U) en la realidad [Apel, 2004: 127-128].

Aquí Apel ya está adelantando que no basta con el simple establecimiento de un principio formal como lo es (U), sino que es necesario un *contenido* moral; ese contenido moral Apel lo refiere a una ética de la responsabilidad en el sentido de Hans Jonas (1995). Es entonces que Apel nos indica otra fuerte diferencia con Habermas: la que se refiere a la parte A y a la parte B de la ética de discurso (Apel, 2004: 128). La pretensión de Apel al respecto consiste en “la necesidad de una complementación, en la línea de la ética de la responsabilidad, del principio de la moral ideal del discurso orientado según (U) [...] la necesaria transición de la *parte A* a la *parte B* de la ética del discurso” (Apel, 2004: 203). Hay una añeja crítica de Habermas a la distinción de estas dos partes de la ética del discurso de Apel al considerar que tanto la parte A, o “principio moral”, como la parte B o “principio complementario” son inconsistentes y contradictorios entre sí (Habermas,

<sup>27</sup> En el principio (U) se establece que “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y consecuencias secundarias que para la satisfacción de los intereses de cada uno previsiblemente se sigan de su observancia general han de poder ser aceptadas sin coerción por todos los afectados” (Habermas, 1996: 131); o dicho de otro modo: “en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se derivan de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna” (Habermas, 2000b: 16). Además, se considera que todo aquel sujeto que participa en la argumentación puede llegar en lo fundamental a iguales juicios sobre la aceptabilidad de las normas de acción; y a que toda norma válida tiene que satisfacer las condiciones y efectos que se deriven de su cumplimiento general. También la norma debe ser aceptada de manera libre por todos los involucrados.

2000a: 201-205).<sup>28</sup> Hay que señalar que Habermas, de entrada, está de acuerdo con el principio moral, al ser la base de la ética discursiva; sin embargo, no coincidirá en la fundamentación trascendental que Apel hace del principio moral. Mientras que, en el caso del principio complementario, Habermas lo rechaza tajantemente, puesto que piensa que una pragmática trascendental apegada a un formalismo deontológico choca con el carácter teleológico que Apel se propone para su parte B.

Las normas situacionales se convierten en resultados susceptibles de ser revisados en un procedimiento *falible* de fundamentación. Es por ello que la ética discursiva no puede partir de un punto de vista abstracto, independiente de la historia, sino por el contrario, la ética del discurso tiene que tener en cuenta la historia humana, la moral y el derecho. No obstante, aunque la ética discursiva de Apel se conecte a la eticidad concretada históricamente en las diferentes formas de vida, no renuncia al punto universalista del deber ideal. Y, además, al hablar de la parte B nos estamos refiriendo a una ética que se preocupa por el aspecto teleológico propio de “la *responsabilidad referida a la historia*, así como también la responsabilidad moral ante la institucionalización del derecho y de la moral, tenían que trascender el marco meramente *deontológico* de la ética formal del discurso en el sentido del principio (U)” (Apel, 2004: 128).

### *Crítica a la equiparación del principio del derecho y el principio de la democracia*

La siguiente crítica que Apel hace de la arquitectónica de *Facticidad y validez* estriba en la equiparación del principio del derecho con el principio de la democracia que establece Habermas. Es decir, la *identidad* que Habermas atribuye al principio del derecho con el principio de la democracia. Para establecer esta identidad Habermas nos indica que hay un presupuesto triple: que consiste en la *autonomía individual*, la *autonomía política* y el concepto de *soberanía popular* (Apel, 2004: 135). Habermas emplea el primero para referirse a la *persona* (una conceptualización que responde a la forma del derecho); el segundo para aludir al *ciudadano* (que es propio de la política) y, del conjunto de ciudadanos que ejercen

<sup>28</sup> Véase la crítica que Habermas desarrolla de la parte B o “principio complementario” de Apel: “Como nota el propio Apel, el citado principio complementario introduce un punto de vista teleológico en una teoría moral concebida deontológicamente: la realización de la moral misma se estiliza hasta convertirse en el bien supremo. Esto hace saltar por los aires el marco conceptual de una teoría deontológica”, en Habermas “Aclaraciones a la ética del discurso” (Habermas, 2000a: 202).

su autonomía política se establece el tercero: la *soberanía popular*. Es precisamente de esta soberanía popular de donde Habermas obtiene la conformación del *Estado democrático de derecho*, y mediante éste se aplicaría el derecho. Esta identidad entre el principio del derecho y el principio de la democracia es uno de los aspectos relevantes que Habermas otorga al tema de la democracia. Apel insistirá en que hay problemas para la identificación entre ambos principios.

Una de las críticas desarrolladas por Apel al principio de la democracia cuestiona el concepto de “soberanía popular”, proveniente de Rousseau, así como la identificación de este concepto, por parte de Habermas, con el principio de la democracia. Apel considera inadecuada una adscripción a dicho principio tal como lo desarrolla Rousseau, dado que hay una referencia exclusiva a los Estados particulares y un exceso de empirismo en la formulación roussoniana, además de un déficit de fundamentación filosófica. Es por ello que Apel considera que la asimilación del principio de la *voluntad general* por parte de Kant, como idea regulativa republicana, evita caer en los problemas que conlleva aceptar el principio de soberanía popular sin las condiciones trascendentales normativas del consenso universal. En su argumentación, Apel señala que asumir el concepto de soberanía popular, tal como Rousseau lo formula, y como –según Apel– Habermas lo sigue, adoptando una posición particularista y contingente de la política, ha llevado a que se defienda una concepción de soberanía popular de la que han brotado problemas tales como el surgimiento del nacionalismo con las consecuencias históricas que todos conocemos (Apel, 2004: 139-140).<sup>29</sup>

Para efectuar su crítica a la problematicidad de la identidad derecho-democracia Apel lleva su argumento al terreno en el cual parece encontrar una

<sup>29</sup> En “La soberanía popular como procedimiento” (Habermas, 1998: 589-617), Habermas difícilmente podría ser acusado de particularista, historicista y/o nacionalista; más bien trata de rescatar algunos aspectos de la tradición democrática en autores como Rousseau. En ese mismo texto tampoco parece seguir a pie juntillas la propuesta de soberanía popular de Rousseau. Y además, acude en varios momentos de su argumentación sobre el tema tanto a Rousseau como a Kant para señalar algunas coincidencias, así como las discrepancias, entre estos autores. Por ejemplo, en “Moral y derecho” dice Habermas: “Ya Kant, partiendo del concepto de autonomía de Rousseau, había dado un paso decisivo al situar en el procedimiento mismo de producción democrática de normas el punto de vista moral de la imparcialidad” (Habermas, 1998: 584). Su objetivo al acudir a Rousseau es discutir el tema de la legitimidad proveniente de la soberanía popular, con el propósito de desarrollar una noción de autonomía del ciudadano acorde con una idea de democracia (deliberativa); y un *principio democrático* que parte de la idea de derechos fundamentales y que actúa como bisagra con su *principio discursivo* para conciliar la validez de normas con la facticidad propia de una sociedad democrática, es decir, el problema de la positividad del derecho y la legitimidad (Habermas, 1998: 184-197). Por lo que se puede considerar que la argumentación de Habermas sobre el principio democrático es más amplia y sofisticada que la idea de soberanía de Rousseau. Una clave la puede dar la cita sobre Kant señalada más arriba.

inconsistencia más en *Facticidad y validez*, el relacionado con el ámbito del *derecho internacional*. Es entonces que Apel nos indica que Habermas no considera en su texto la relevancia de la *política exterior*. Es decir, la relación entre Estados particulares a través del derecho internacional. Lo anterior significa que en una obra consagrada a desarrollar una arquitectónica de la filosofía del derecho no se reflexiona suficientemente, según Apel, el papel del derecho internacional. Habermas concentra su atención en la política interior y en la aplicación del derecho dentro del Estado (Apel, 2004: 138).<sup>30</sup> Apel extraña un tratamiento mayor de la política exterior, pues piensa que es precisamente en ese ámbito en donde se puede percibir un déficit en las relaciones políticas y jurídicas, ya que algunos Estados siguen actuando como en estado de naturaleza, como lo señalara Hobbes al referirse a la relación entre Estados. Apel opina que se debe recurrir a una *idea reguladora de la formación de consenso*, pues no basta con hacer compatibles el principio del derecho con el principio de la democracia (Apel, 2004: 141). Considera que hay suficientes argumentos para poner en duda que de la equiparación que efectúa Habermas se puedan obtener los rendimientos normativos suficientes para llegar a la *formación universal del consenso*. Por el contrario, los consensos fácticos de una voluntad popular pueden acabar justificando políticas que atenten contra los mismos intereses del pueblo, o en que un Estado particular se autoafirme sobre otro Estado soberano (Apel, 2004: 142). Apel juzga como problemático que el discurso político dentro de una democracia pueda alejarse demasiado del discurso público que se refiere al derecho internacional, con lo cual se puede caer en afectaciones a los derechos de grupos vulnerables y que no encuentren vía de solución. Lo anterior lleva a Apel a señalar que hoy en día hay un déficit de reflexión dentro del ámbito europeo y estadounidense respecto a temas como la democracia. Inclusive piensa que este problema se debe discutir más en el nivel internacional, pues de lo contrario se estaría incurriendo en lo que sería una autorreferencialidad de Europa y de Estados Unidos a ocuparse nada más de sus problemas domésticos como naciones, o también a no ocuparse de problemas que afectan a toda la humanidad, pero que deberían ser pensados en clave universal y no desde una particularidad etnocéntrica o geográfica. Los problemas globales, nos dice Apel, requieren otra concepción del derecho internacional y otra política exterior que ni los europeos ni los estadounidenses están entendiendo en este momento de la historia.

<sup>30</sup> En los últimos años Habermas ha tratado el tema del derecho internacional dentro de su obra *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional* (2008). Mientras que Apel se ha dedicado a continuar en su empeño de tratar de otorgar un fundamento ético a la globalización y a las relaciones internacionales, véase, por ejemplo, Apel (2007b).

*Crítica al déficit de fundamentación normativa  
en la filosofía del derecho de Habermas*

La tercera crítica a *Facticidad y validez* que Apel aborda es sobre la formación del derecho y la carencia de una fundamentación normativa suficiente en Habermas, ya que la solución que éste propone sería a través de una explicación funcional de la *forma jurídica* y no de una *fundamentación normativa*. Apel siempre ha estado en favor de una fundamentación normativa y de no recurrir nada más a una explicación funcional de las formas jurídicas (Apel, 2004: 144). En *Facticidad y validez* Habermas hace alusión directa a su negativa a recurrir a una fundamentación normativa como la de Apel por juzgarla como “cargada de normativismo” (Habermas, 1998: 58). Parece que éste es un punto crucial en toda la crítica de Apel a *Facticidad y validez*, pues contiene tal vez el aspecto que lo ha motivado a efectuar su crítica de la obra: el papel de la normatividad en el derecho, pero también el papel de la normatividad en general, es decir, en el derecho, en la política, en la moral y en la ética. Es así que Apel dedica su tercera objeción a intentar refutar el desafío lanzado por Habermas respecto al exceso de normatividad del que es acusado por este último. El propio Habermas señala que busca rectificar la manera de abordar la relación moral-derecho que había desarrollado anteriormente en las *Tanner Lectures* (Habermas, 1998: 538-587). Por su parte, Apel intenta demostrar que la pretensión de su colega, de procurar explicar funcionalmente las formas jurídicas es insuficiente al carecer de una *fundamentación normativa filosófica*.

A decir de Apel, Habermas piensa que por medio de un método explicativo, el cual es sociológico, puede llevar a cabo la añeja tarea del programa habermasiano de realizar la *reconstrucción*, en este caso, “de la evolución cultural en el marco de la “teoría crítica”” (Apel, 2004: 145). Apel no duda en tachar de limitado un método que se dice “explicativo” y que procede por medio de argumentos sociológicos con los cuales Habermas está “sustituyendo los argumentos de fundamentación auténticamente normativa” (Apel, 2004: 145). Del análisis que Apel desarrolla sobre la explicación funcional de la forma jurídica se extrae que aquél abstrae las acciones y las relaciones de los sujetos del derecho a relaciones exteriores, que son propias del ámbito jurídico.

Pero para la explicación de lo anterior se vuelve necesario referirse a la relación entre moral y derecho. Enseguida Apel expone cómo Habermas procede a explicar dicha relación. La explicación funcional de Habermas nos indica cómo se da una compensación entre moral y derecho. Señala también que el derecho complementa a la moral, dado el proceso por el que ha atravesado la eticidad

tradicional; y que, por otro lado, se ve cómo la moralidad racional posconvencional es un tanto más exigente, compleja y demandante y, por ello, requiere instrumentos que permitan superar la tensión entre eticidad y moralidad, pero ya no a través de las normas morales, sino mediante el derecho para hacer efectivas las demandas sociales normativas que el propio derecho puede positivizar. De este modo, se explica un fenómeno de carácter histórico contingente y no meramente formal (Apel, 2004: 146-147).

Apel, por su parte, recurre a la antropología filosófica de Arnold Gehlen para explicar cómo se han ido conformando las instituciones sociales de acuerdo con las necesidades humanas (Apel, 2004: 147-149).<sup>31</sup> La institución del derecho, nos dice Apel, “fue ciertamente necesaria para *compensar* las carencias de la moral racional que se han indicado, en comparación con la eticidad tradicional, *descargando* así al ser humano de la carga cognitiva de tener que formar su propio juicio moral” (Apel, 2004: 148). Así, la evolución hacia el razonamiento moral propició que la sociedad burguesa construyera una nueva forma de Estado y de derecho, hasta llegar a los aportes del republicanismo, lo que ha llevado a una diversidad de discursos morales. Asimismo, Apel considera que el orden cosmopolita del derecho kantiano es el que más cercanía tiene con una moral discursiva. Ésta sería la forma de universalización de la moral posconvencional en el sentido ético discursivo que propone Apel. Tal pretensión establece como horizonte normativo el ámbito de una universalidad cosmopolita que iría más allá de los Estados y las democracias particulares.

Volviendo al tema de la propuesta habermasiana de *reconstrucción*, a través de su explicación funcional sociológica, Apel insiste en que hay que *fundamentar* las presuposiciones de un rendimiento en la reconstrucción y no nada más quedarse en la aceptación de los rendimientos cuasi-teleológicos como *algo dado*. Apel dice: “nos encontramos ante la tarea de fundamentar, incluso normativamente, la presuposición (exigida por la explicación funcional) de un *rendimiento* en el marco de la reconstrucción crítica de la evolución cultural” (Apel, 2004: 151).

Enseguida pasa a presentar sus propios argumentos normativos en sentido de fundamentación filosófica normativa. Y propone –ante lo que considera son las limitaciones de Habermas respecto a una reconstrucción– una fundamentación normativa ético-discursiva del principio del discurso en sentido fuerte, que

<sup>31</sup> El tema de las instituciones no es nuevo para Apel, puesto que lo ha desarrollado, por lo menos, desde su artículo “La ‘Filosofía de las instituciones’ de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje” (Apel, 1985a: 191-214). Por su parte, Habermas crítica a Gehlen del siguiente modo: “el intento de proteger a los poderes tradicionales y a las instituciones de la presión de la reflexión, por ejemplo en el sentido de A. Gehlen, es desesperadamente reaccionario” (Habermas, 2000a: 130).

contiene un principio de *reconstrucción*. Este último se compone de dos partes, las cuales, a su vez, se fundamentan en el principio del discurso –como irrefutable, de acuerdo con lo que Apel entiende por trascendental– que tiene además un contenido normativo moral, a saber:

- 1) Normas fundamentales procedimentales –deontológicas y formales– del discurso ideal separadas de la historia;
- 2) Norma fundamental de la corresponsabilidad, la cual ya no es puramente deontológica y por ello no está separada de la historia, sino que contiene una dimensión teleológica orientada hacia el futuro.

Apel explica con más detalle la corresponsabilidad que es “más fundamental que cualquier *responsabilidad imputable individualmente* en el sentido usual, pues aquella también incluye la responsabilidad de asignar la responsabilidad que sea atribuible individualmente...” (Apel, 2004: 151-152). Es decir, conforma una doble responsabilidad: la que compartimos como participantes en el discurso y en decisiones que contienen una posible afectación a otros o a nosotros mismos; y también la responsabilidad de nuestros actos individuales. La corresponsabilidad se refiere más propiamente a la situación mundial en la que vivimos y ante la cual se vuelve moralmente necesario crear “las condiciones institucionales que permitan la práctica universal de la moral del discurso” (Apel, 2004: 151). Todo ello dentro de un orden cosmopolita de cuño kantiano.

Después de haber argumentado en favor de una fundamentación normativa, Apel nos indica por qué piensa que es necesaria tal fundamentación, la cual es complementada por su propia explicación histórico-sociológica de la institución del derecho y del Estado de derecho:

con esta interpretación *ético-discursiva en sentido fuerte* del *principio del discurso* y de su relación con la diferenciación entre derecho y moral, entiendo que he proporcionado la *fundamentación normativa* –que completa la explicación habermasiana– de mi *explicación histórico-sociológica* sobre la función del establecimiento del Estado de derecho (o, más todavía, de un orden jurídico cosmopolita) [Apel, 2004: 152].

Apel agrega una respuesta implícita a la crítica que Habermas presenta en la nota 4 del prefacio de *Facticidad y validez* (Habermas, 1998: 58):

con la *fundamentación normativa* de la explicación funcional del Estado de derecho queda demostrado también que de ningún modo se incurre en un “sobreesfuerzo

normativista” cuando se exige una fundamentación *normativa*, incluso una fundamentación *moral*, para la *forma* específica de las *normas de derecho* o más exactamente, para su carácter de imponibles por obligación estatal, vinculado con su validez [Apel, 2004: 152].

Para fortalecer su crítica a Habermas en este aspecto, Apel recurre a una objeción que Otfried Höffe le había formulado antes a Habermas,<sup>32</sup> relacionada con la posibilidad de “proporcionar legitimación a las normas del derecho como normas de imposición normativa”, y consiste en considerar que existe la tarea filosófica de fundamentar normativamente la validez de las normas de derecho dentro un orden jurídico por medio del orden estatal (Höffe, 2003); además de que, al enfrentar a los detractores (como el anarquista, por ejemplo) de instituciones tales como el derecho y el Estado, se encuentra aquél (el filósofo) con que no es suficiente suponer un consenso *a priori* como base de la legitimidad de las normas del derecho (Apel, 2004: 153). Es por ello que se tiene que llegar, insiste Apel, a la fundamentación filosófica que permita, argumentativamente, hacer frente a aquellos que critican la *legitimidad* de las instituciones político-normativas. Siguiendo el argumento de Höffe, Habermas, al estar eludiendo llegar a la fundamentación, por ello mismo, estaría cayendo en la imposibilidad de sostener una defensa suficiente de la legitimidad del derecho, pues el simple consenso no otorgaría de manera automática la legitimidad. En todo caso –es la postura de Apel– habría que recurrir a una fundamentación trascendental normativa del derecho. Ésta es también una contestación de Apel a la nota 4 de *Facticidad y validez* y a anteriores críticas que Habermas le había formulado.<sup>33</sup>

Ahora es necesario presentar muy brevemente algunos contraargumentos de Habermas frente a la pragmática trascendental de Apel, en particular contra la

<sup>32</sup> El tema del debate entre Habermas y Höffe ha sido relevante dentro del ámbito de la filosofía del derecho alemana contemporánea. Para darle seguimiento a este debate tendremos que explicar que Otfried Höffe publicó su importante obra *Politische Gerechtigkeit* en 1987, de la cual hay traducción parcial al castellano (Höffe, 2003). Habermas escribió una reseña crítica a esta obra de Höffe, en la que cuestiona, entre otros aspectos, el punto de partida hobbesiano de Höffe, su individualismo metodológico y su iusnaturalismo aristotélico-hobbesiano-kantiano. Esta reseña aparece recogida con el nombre de “Límites del normativismo iusnaturalista” (Habermas, 1991b: 101-116). Höffe le ha respondido a Habermas en distintas ocasiones; la primera de ellas en 1989. Esta respuesta ha sido traducida al español como “Determinaciones previas del discurso: una réplica” (Höffe, 2008: 93-103); asimismo, Höffe ha hecho una amplia crítica a *Facticidad y validez* de Habermas, aunque no ha sido traducida al castellano. Para adentrarse en este debate se recomiendan los siguientes textos: Sobrevilla (2004 y 2008), Velasco Arroyo (2003), Leyva (2008). Y para un panorama general de la filosofía del derecho en aquel país, véase Salas E. (2001) y –el ya citado– Sobrevilla (2008).

<sup>33</sup> Algunas de las críticas más severas de Habermas a la fundamentación última trascendental de Apel están contenidas en Habermas (2000a: 190-205 y 1996: 98-134).

fundamentación filosófica. Habermas señala que no hace falta que el filósofo intente recurrir a una *fundamentación trascendental última en sentido ético-normativo*. Habermas cuestiona que “Apel pretende ‘fundamentar’ filosóficamente algo que no se puede obtener con argumentos. Antes que mediante la argumentación, la buena voluntad es despertada y fomentada por la socialización en una forma de vida que favorezca al principio moral” (Habermas, 2000a: 195). Luego pone en entredicho que la fundamentación apeliana en el terreno normativo posea un poder prescriptivo sobre los individuos: “La normatividad y la racionalidad se solapan en el campo de la fundamentación de convicciones morales que se ganan en actitud hipotética y que, como lo hemos mostrado, sólo llevan consigo la débil fuerza de la motivación racional, y en todo caso no pueden soportar la carga de una comprensión existencial de sí mismo y del mundo” (Habermas, 2000a: 197). Es por ello que Habermas señala que el discurso filosófico no puede pretender, a través de la argumentación, colocarse por encima de las experiencias de vida o de otros saberes que proporcionan una revelación del mundo:

puede que también tengan un efecto similar la fuerza reveladora de mundo del discurso profético, y en general de todo lenguaje innovador que introduzca una mejor forma de vida, un modo más consciente de vivir, o aquel tipo de crítica poderosa en palabras que nos permite ver esto mismo indirectamente en las obras de la literatura y del arte. Pero los argumentos reveladores del mundo que nos llevan a ver las cosas a otra luz radicalmente distinta no son argumentos *esencialmente* filosóficos, y menos aún argumentos de fundamentación última [Habermas, 2000a: 195].

Y agrega:

El hecho de que se hable de fundamentación última es muestra de un fundamentalismo residual, que se ha encogido hasta quedar reducido al análisis trascendental de condiciones, y que Apel defiende señalando que al cercioramiento filosófico de los presupuestos, propio de la argumentación en general, le corresponde un estatus especial. Según eso, la filosofía va más allá de los ámbitos autárquicos y bien perfilados del saber metódicamente asegurado y dispone de una inmunidad de tipo peculiar... [Habermas, 2000a: 198].

Habermas piensa que Apel otorga a la fundamentación última filosófica un papel que ya no le corresponde a la filosofía en un momento en el que el pensamiento –según el mismo Habermas– es un *pensamiento posmetafísico* (Habermas, 1990): “El hecho de que Apel se aferre [...] a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica, en mi opinión, en virtud de un

retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado, con un cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje” (Habermas, 1996: 120).

Apel sigue insistiendo en que, entre otras cosas, la fundamentación última es precisamente parte de la tarea de la filosofía. Ese punto en particular ha sido motivo de que las posiciones de uno y otro, aunque sean parte de una filosofía discursiva, se encuentren distanciadas en lo sustancial.

## Conclusión

A lo largo de este artículo hemos observado cómo las posturas de Apel y Habermas, después de tener en común compartir una teoría comunicativa que parte de la pragmática del lenguaje, llegan a puntos divergentes. Esto se acentúa en el tema de la normatividad, pues es evidente que ambos han decidido seguir su propia ruta respecto al tema del papel que juega el recurso filosófico de una fundamentación filosófica. Apel ha insistido en que ése es justamente el camino propio de la filosofía; en tanto que Habermas considera que la filosofía ya no puede intentar tal fundamentación porque sería colocarse en el terreno que él mismo considera ya superado: el solipsismo metódico.

No deja de ser interesante cómo Apel sigue partiendo de principios trascendentales que, sin embargo, intentan colocarse fuera de ese solipsismo recurriendo al lenguaje, o más bien a la comunidad de comunicación como *a priori* irrebutable, es decir, como el ámbito de la intersubjetividad en el cual se construye la normatividad humana. Aunque Apel reconoce como fundamento esa intersubjetividad comunicativa, no cesa en su insistencia de la necesidad filosófica de la fundamentación última normativa. Mientras que Habermas todavía piensa que es posible, a partir de los desarrollos de las ciencias sociales críticas y reconstructivas, llegar a encontrar la mediación entre los consensos fácticos del *mundo de la vida* y los principios contrafácticos que establecen los principios de la argumentación.

Con todo lo anterior se podría entender que, a partir de lo sostenido por Apel, Habermas se encuentra en una situación en la que parece haber desistido de la tarea de la fundamentación de una ética discursiva. Su viraje ha sido hacia el derecho, de modo tal que queda este último como el ámbito que establece la normatividad; en tanto que la moral permanecería como ese terreno insalvable en el cual el mundo fáctico de la vida se impone. A lo más que se podría aspirar en el terreno de la moral, siguiendo esta argumentación, es a esperar que la racionalidad de los argumentantes permita llegar a consensos óptimos para todos. Tarea complicada, no cabe duda. Además, Habermas habría reducido,

según nos ha dicho Apel, el papel de los principios de universalidad y del discurso en el campo del derecho al valor de la neutralidad. Esa “neutralidad” normativa no deja de inquietar a quienes piensan que ese valor anhelado por Habermas es, por decir lo menos, ilusorio. Aunque, por otro lado, se podría aducir que la tarea de Habermas consiste en diferenciar lo suficiente moral y derecho y, de este modo, atender cada uno los terrenos específicos en que se desarrollan y, a la vez, la relación que se produce entre moral y derecho, partiendo de la distinción básica moralidad-eticidad. Lo que coloca este tema dentro de una discusión filosófica lo bastante amplia como para adentrarnos en el rastreo, explicación y crítica del proceso mismo de la modernidad y sus instituciones.

## Bibliografía

Acerro, Juan José

- 1994 “La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez”, en Domingo Blanco Fernández, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid, pp. 115-130.

Amengual, Gabriel

- 1998 *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós, Madrid.
- 1999 “Filosofía de la subjetividad y filosofía de la comunicación, ¿una disyuntiva?”, en *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, núm. 183, Karl-Otto Apel. *Una ética del discurso o dialógica*, marzo-abril, pp. 44-50.

Apel, Karl-Otto

- 1975 “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”, en *Dianoia*, núm. 21, pp. 140-173.
- 1985a *La transformación de la filosofía*, t. 1, Taurus, Madrid.
- 1985b *La transformación de la filosofía*, t. 2, Taurus, Madrid.
- 1991 “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y la ética del discurso*, Paidós, Barcelona, pp. 147-184.
- 1994 “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en Enrique Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores, México, pp. 192-206.
- 1997 *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid.
- 1999a *Estudios éticos*, Fontamara, México.

- 1999b “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 107-175.
- 2002 *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid.
- 2004 *Apel versus Habermas*, Comares, Granada.
- 2007a “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacritica del ‘racionalismo crítico’)”, en Karl-Otto Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 21-60.
- 2007b “Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia”, en Karl-Otto Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 61-91.
- 2007c “La ética discursiva y las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado. (Reflexión filosófica del proceso de globalización)”, en Karl-Otto Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 133-162.
- 2008 *Semiótica filosófica*, Prometeo, Buenos Aires.
- Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel
- 2004 “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío a la parte B de la ética del discurso?”, en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, pp. 309-337.
- Austin, John L.
- 1988 *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Baynes, Kenneth
- 1995 “Democracy and the Rechtsstaat: Habermas’s *Faktizität und Geltung*”, en Stephen K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 201-232.
- Becchi, Paolo
- 2002 “La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 25, pp. 117-137.
- Benhabib, Seyla (ed.)
- 1990 *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Bubner, Rüdiger
- 2003 “El concepto de teoría crítica en Habermas”, en Lidia Girola y Rafael S. Farfán H. (comps.), *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 29-45.

Cortina, Adela

- 1985 *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Sígueme, Salamanca.
- 1989 “La ética discursiva”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, 3. *La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, pp. 533-581.
- 1992 “Ética comunicativa”, en Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 2), Madrid, pp. 177-199.

Cortina, Adela y Jesús Conill

- 1999 “Pragmática trascendental”, en Marcelo Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta/CSIC (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 18), Madrid, pp. 137-166.

Dews, Peter (ed.)

- 1999 *Habermas. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

Dubiel, Helmut

- 2000 *La teoría crítica: ayer y hoy*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), México.

Dussel, Enrique (ed.)

- 1994 *Debate en torno a la ética del discurso. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores, México.

Elvira, Joan Carles

- 1999 “Discurso y responsabilidad: el problema del tránsito histórico hacia una moral postconvencional”, en *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, núm. 183, Karl-Otto Apel. *Una ética del discurso o dialógica*, marzo-abril, pp. 93-95.

García Amado, Juan Antonio

- 1997 *La filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

García-Marzá, Domingo

- 2003 “La responsabilidad por la praxis: La ética discursiva como ética aplicada”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, pp. 159-190.

Gimbernat, José Antonio (ed.)

- 1997 *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Habermas, Jürgen

- 1982 *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- 1984 *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid.

- 1987 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2 ts.
- 1988 *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- 1989 *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- 1990 *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid.
- 1991a *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.
- 1991b “Límites del normativismo iusnaturalista”, en Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, pp. 101-116.
- 1996 “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, pp. 57-134.
- 1998 *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- 2000a “Aclaraciones a la ética del discurso”, en Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 127-231.
- 2000b “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 13-33.
- 2000c “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, pp. 109-126.
- 2008 *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Katz Editores, Barcelona y Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen y John Rawls
- 1998 *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Held, David
- 1980 *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Herrera Lima, María (coord.)
- 1993 *Jürgen Habermas: Moralidad, ética y política. Propuestas y políticas*, Alianza, México.
- Höffe, Otfried
- 2003 *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, Paidós, Barcelona.
- 2008 “Determinaciones previas del discurso: una réplica”, en Otfried Höffe, *El proyecto político de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica (FCE)/UAM-I, Buenos Aires, pp. 93-103.
- Jay, Martin
- 1973 *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

- Jonas, Hans  
 1995 *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Kettner, Matthias  
 1999 “Ética del discurso y responsabilidad por las generaciones futuras”, en *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, núm. 183, Karl-Otto Apel. *Una ética del discurso o dialógica*, marzo-abril, pp. 82-86.
- Leyva, Gustavo  
 2008 “Introducción”, en Otfried Höffe, *El proyecto político de la modernidad*, FCE/ UAM-I, Buenos Aires, pp. 9-36.
- McCarthy, Thomas  
 1987 *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- Mejía Quintana, Óscar  
 2006 *Carácter y proyección de la filosofía del derecho en el pensamiento contemporáneo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Palti, José Elías  
 2001 “Los funerales de Patroclo y la sentencia de Habermas. A propósito de *Facticidad y validez*”, en *Metapolítica*, núm. 19, pp. 134-161.
- Rawls, John  
 1995 *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Requejo Coll, Ferran  
 1991 *Teoría crítica y Estado social: neokantismo y social democracia*, Anthropos, Barcelona.
- Rush, Fred (ed.)  
 2004 *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Salas E., Minor  
 2001 “¿Qué pasa actualmente en la teoría del derecho alemana? Un breve bosquejo general”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 24, pp. 203-234.
- Searle, John  
 1986 *Actos de habla*, Cátedra, Madrid.
- Smilg, Norberto  
 2000 *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*, Comares, Granada.
- Sobrevilla, David  
 2004 “La concepción de una ‘justicia política’ de Otfried Höffe”, en *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 20, pp. 179-210.  
 2008 *La filosofía del derecho alemana actual de orientación racionalista. Estudios sobre R. Alexy, K. Günther, J. Habermas y O. Höffe*, Fontamara, México.

- Thompson, John B. y David Held  
 1982 *Habermas, Critical Debates*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Ureña, Enrique M.  
 1978 *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid.
- Vallespín, Fernando  
 1997 “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas”, en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 199-223.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos  
 2000 *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.  
 2003 “Introducción”, en Otfried Höffe, *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, trad. de Carmen Innerarity, Paidós, Barcelona, pp. 9-40.
- Wellmer, Albrecht  
 1994 *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos/UAM-I, Barcelona y México.
- White, Stephen K.  
 2004 “The Very Idea of Critical Social Science: A Pragmatism Turn”, en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 310-335.
- White, Stephen K. (ed.)  
 1995 *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wiggershaus, Rolf  
 2010 *La escuela de Fráncfort*, FCE/UAM-I, Buenos Aires.
- Wittgenstein, Ludwig  
 1988a *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.  
 1988b *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.
- Zan, Julio de  
 1999 “Karl-Otto Apel y el nuevo paradigma lingüístico de la filosofía”, en *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, núm. 183, Karl-Otto Apel. *Una ética del discurso o dialógica*, marzo-abril, pp. 77-82.  
 2008 “Filosofía y pragmática del lenguaje”, en Karl-Otto Apel, *Semiótica filosófica*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 17-38.