

LA TEORÍA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS Y LA INTERPRETACIÓN POSKANTIANA DE HEGEL

JÜRGEN HABERMAS'S CRITICAL THEORY AND THE POSTKANTIAN
INTERPRETATION OF HEGEL

DAVID MARTÍNEZ

Escuela de Trabajo Social, Facultad Psicología
Universidad San Sebastián, Santiago 8420524, Chile.
david.martinez@uss.cl

RESUMEN

Habermas le da un lugar central a Kant en la reconstrucción de los fundamentos normativos de su teoría crítica y también incorpora componentes hegelianos. Examinó la relación entre Kant y Hegel en Habermas utilizando la lectura poskantiana de Hegel, en la que no pretende eliminar el concepto de autonomía, sino que complementarlo con la tesis de que esta noción solo se puede concretar en instituciones y prácticas modernas. Algo similar ocurre en Habermas cuando desarrolla los fundamentos normativos de su teoría crítica.

Palabras claves: Jürgen Habermas, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, teoría crítica, ética del discurso.

ABSTRACT

Habermas gives a central place to Kant in the reconstruction of the normative foundations of his critical theory and also incorporates Hegelian components. I examine the relationship between Kant and Hegel in Habermas relying on the postkantian interpretation of Hegel, in which does not intend to eliminate the concept of autonomy, rather he wants to complement it with the thesis that this notion only can be concretized in modern institutions and practices. Something similar takes place in Habermas when he develops the normative foundations of his critical theory.

Keywords: Jürgen Habermas, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Critical Theory, Discourse Ethics.

Recibido: 15/01/2018

Aceptado: 10/05/2018

Diversos autores que trabajan en la tradición de la teoría crítica de Habermas, el pensador de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, se preguntan si su teoría es vista como kantiana o hegeliana (o ambas a la vez). Seyla Benhabib, Ingeborg Maus, Thomas McCarthy, William Rehg, Frank Michelman, Richard Bernstein, Axel Honneth, Rainer Forst, Amy Allen, James Gordon Finlayson, Kenneth Baynes y otros han elaborado una gran cantidad de textos y artículos que, de una u otra manera, dilucidan esta difícil cuestión. Algunos de estos autores pretenden completar o reparar las deficiencias que ellos afirman haber encontrado en la teoría crítica de Habermas con énfasis en sus componentes kantianos o hegelianos. Otros lo critican porque es kantiano o porque es hegeliano. Finalmente, algunos contribuyen a la comprensión de cuál es la mejor interpretación posible del modelo de Habermas de teoría crítica como una teoría kantiana o hegeliana. Robert Brandom afirma con razón que “el propio Habermas mantiene una distancia prudente y cuidadosa del Hegel de 1806 y después, y es mucho más cómodo al asociarse con Kant cuando surge la pregunta

‘Kant *oder* Hegel?’” (34). Brandom no solo indica dónde está Habermas en esta cuestión, sino también sostiene que la interpretación de Habermas de Hegel no es la adecuada y eso daña su propio proyecto de teoría crítica¹.

Frente al problema de “Kant o Hegel”, afirmo que los fundamentos normativos de la teoría crítica de Habermas son kantianos y al mismo tiempo hegelianos. Dicho esto, sostengo que el primer componente tiene prioridad normativa sobre el segundo. Con todo, el artículo va más allá de la dicotomía entre Kant o Hegel y muestra que esta dialéctica puede desentrañarse dependiendo de la interpretación particular de la crítica de Hegel a Kant. Para ese punto de vista me baso en Robert Pippin (1991, 1997) y Terry Pinkard (1994, 1999), quienes proponen la lectura poskantiana de la crítica de Hegel a Kant y señalan que el primero no pretende eliminar el concepto de autonomía moral del segundo. Más bien, la cuestión para Hegel es que la razón pura no puede definir la autonomía de la voluntad independientemente de las instituciones, las prácticas sociales y el tiempo histórico². En lo que sigue, demuestro que esto es exactamente lo que ocurre en la teoría crítica de Habermas y expongo que esta relación ha sido en gran parte descuidada en la literatura. Es cierto que no es difícil probar que Habermas desarrolla argumentos kantianos o hegelianos o ambos. Sin embargo, esto puede conducir fácilmente a confusiones innecesarias, referidas a si Habermas adscribe excluyentemente a aquellos autores. Por lo tanto, la cuestión exige una comprensión del peso concreto de estos componentes. Por otra parte, no es controvertido decir que la interpretación poskantiana de Hegel coincide con el paradigma posmetafísico de Habermas o con su pragmatismo kantiano (Baynes 2016). Sin embargo, la lectura poskantiana no ha sido utilizada como una ayuda heurística para iluminar el equilibrio entre Kant y Hegel en Habermas. Esa es la contribución particular de este artículo que, de esa forma, ilumina las bases normativas de la teoría

¹ Ver “Habermas and the Kant-Hegel Contrast” de Hammer.

² En este artículo se asume que la lectura poskantiana es más plausible que otras interpretaciones disponibles de Hegel. Entre estas, destaca la visión metafísica tradicional de la filosofía de Hegel (Taylor 1975; Rosen 1984). Sin embargo, dadas las limitaciones propias de un texto como este, no se puede entrar en esta discusión en toda su complejidad.

crítica habermasiana. Con el fin de explicitar este aporte, desarrollo en esta introducción un ejemplo breve³. En las lecturas de la teoría de Habermas de la democracia constitucional, las interpretaciones kantianas y hegelianas son abundantes. Según el punto de vista hegeliano, la reconstrucción de Habermas del sistema de derechos no se sustenta en un pilar normativo kantiano, más bien, se concreta a través del derecho positivo propio de las sociedades modernas. Eso significa que la saturación del sistema de derechos depende de la evolución histórica de la democracia constitucional. Por el contrario, la misma teoría se ha leído en clave kantiana, incluso la distinción principal entre *Faktizität und Geltung* se basa en la *Rechtslehre* de Kant (Baynes). Este artículo muestra que ambas lecturas son plausibles, pues el componente normativo kantiano está enraizado, tal como en Hegel, en el medio de las instituciones y prácticas de la vida ética moderna.

Antes de entrar *in medias res*, para acotar la discusión, este artículo se centra en el concepto kantiano de autonomía. La noción kantiana de autonomía está en el centro del proyecto de teoría crítica de Habermas. Sin embargo, su concepto de autonomía es una versión modificada de Kant que incorpora la crítica de Hegel a Kant, en el sentido de que esta explicación particular de la autonomía se concreta en el espacio social y el tiempo histórico. Este tema se despliega en cuatro secciones. Primero, desarrollo el escenario inicial del texto con la discusión de la interpretación poskantiana de la crítica hegeliana de Kant. Segundo, muestro que el elemento kantiano aparece en la obra de Habermas y discuto cómo este elemento se concretiza en el espacio social y el tiempo histórico en su teoría. Esto demuestra que la relación entre los componentes kantianos y hegelianos en la teoría de Habermas es coherente con la interpretación poskantiana de la crítica de Hegel de Kant. Tercero, examino el espacio que la noción kantiana de autonomía –tal como se desarrolla en la ética del discurso– ocupa en el proyecto de teoría crítica de Habermas. Sostengo que este concepto se ubica en un lugar fundamental en la reconstrucción de los estándares normativos de dicha teoría. Esto explica por qué este componente está en el centro de la teoría de Habermas e

³ Esto es abordado en la última sección del artículo.

implica que los argumentos aplicados en la ética del discurso están presentes también en otras partes de su obra. Por último, me centro en la teoría de la legitimidad política a la luz de algunos de sus componentes kantianos y hegelianos con el propósito de demostrar que la ética del discurso también es desarrollada en este ámbito de la teoría de Habermas.

I. LA INTERPRETACIÓN POSKANTIANA DE LA CRÍTICA DE HEGEL A KANT

La conjunción entre moralidad [*Moralität*] y vida ética [*Sittlichkeit*] es el punto de vista desde el cual Hegel desarrolla y defiende una novedosa reconstrucción de la normatividad. En la *Filosofía del derecho* afirma que la vida ética “es el concepto de libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí misma” (150). Esta afirmación contiene el núcleo de la intención hegeliana en su crítica de la filosofía moral de Kant, a saber, que la libertad (o la autonomía) para actualizarse debe estar enraizada y apoyada por las instituciones y prácticas sociales. Esta relación es la que se destaca en la interpretación poskantiana de la crítica hegeliana que Robert Pippin y Terry Pinkard han desarrollado. Según esta lectura, Hegel no es solo un filósofo que temporalmente escribe después de Kant, sino que en un sentido es kantiano. El punto fundamental es que Hegel no desechó la noción de libertad y autonomía moral de su antecesor en favor de otro concepto o grupo de conceptos. Más bien, la cuestión es que la razón pura no puede definir la autonomía de la voluntad de forma independiente del tiempo histórico y del espacio social. En este sentido, la contribución principal de Hegel es desarrollar el concepto de Kant de autonomía moral en el medio de las instituciones y prácticas de la vida ética moderna. De esta manera hay que considerar a Hegel extendiendo la moralidad racionalista de Kant, criticándola y complementándola, pero no rechazándola (Pinkard 1994, 1999).

Hegel está de acuerdo con Kant en que la voluntad moral es autónoma (Patten 1995; Freyenhagen 2011). Por ejemplo, en § 133 (adición H de

la edición inglesa de Allen Wood) de la *Filosofía del derecho* señala que “Al hacer mi deber, estoy conmigo (*bei mir selbst*) y soy libre. El mérito y el punto de vista exaltado de la filosofía moral de Kant es que ha enfatizado este significado del deber” (*Elements...* 161). Hegel argumenta que Kant debe ser elogiado, porque en su filosofía moral el conocimiento de la voluntad adquirió por primera vez una base firme y un punto de partida a través del pensamiento de su autonomía infinita (162). Además, la crítica de Hegel a Kant no aboga por un retorno a una teoría ética, como la elaborada por David Hume en *El tratado de la naturaleza humana* (1739-1740). Es decir, no equivale a la afirmación de que la voluntad solo podía ser moldeada por inclinaciones, deseos y sentimientos particulares⁴. En este sentido, Hegel afirma:

Lo que es Derecho y Deber, como elemento en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, no es esencialmente ni propiedad particular de un individuo, ni en la forma del sentimiento, o de otro modo, de un saber singular, esto es, sensitivo; sino que se da esencialmente en forma de determinaciones universales pensadas, es decir, en forma de leyes y principios (*Filosofía* 134).

Por estas y otras razones, Hegel podría ser considerado como un filósofo poskantiano. Sin embargo, en la *Filosofía del derecho* (§ 135) también afirma que “el mantenimiento de la posición, meramente moral, que no alcanza al concepto de la ética, rebaja esa conquista a un vacío formalismo y la ciencia moral a una retórica del deber en razón del deber” (133). Evidentemente, el objeto de esta crítica es Kant, pues en su filosofía el punto de vista moral no reconoce la dimensión de la vida ética, por lo que puede ser objeto de la crítica del formalismo vacío⁵. Por lo tanto, es

⁴ Para una reconstrucción contemporánea de la teoría moral de Hume, ver Bernard Williams (1981). Por supuesto, esta revisión tiene modificaciones relevantes de la posición de Hume.

⁵ Es posible argumentar que la objeción del formalismo vacío es más la crítica a que el imperativo categórico no puede guiar la acción. La objeción de Hegel es que este criterio es vacío: o acepta todas las máximas o las rechaza todas. Y por ello no puede

una teoría basada en el razonamiento formal, divorciada de la vida real y sus valores, prácticas e instituciones⁶. La relación entre moralidad (*Moralität*) y vida ética (*Sittlichkeit*) será el foco principal de Hegel del problema y también de la solución del formalismo vacío en la filosofía moral de Kant (Pinkard 1999). Si esta objeción es acertada, los conceptos de Kant de razón práctica y autonomía son cuestionados y se vuelven problemáticos. Según Hegel, la filosofía de Kant necesita ser complementada con el punto de vista de la vida ética, de lo contrario, su teoría moral no puede reclamar jurisdicción sobre los problemas sustantivos de la vida moral⁷. Por otra parte, hay una crítica adicional interesante en este contexto, y su objeto es la voluntad como evaluadora de máximas. Hegel desafía la distinción kantiana entre la voluntad noumenal y la voluntad fenomenal, lo que supone una ruptura entre la voluntad moral –que es la articulación y la imposición de la razón pura– y la voluntad empírica –que es el individuo real con sus deseos e intereses–. En términos simples, Hegel afirma que la filosofía de Kant supone una brecha entre el yo nouménico (voluntad moral) y el yo fenoménico (voluntad empírica). La primera se refiere al ser racional noumenal que sigue las reglas de la razón práctica, y la segunda

ser una fórmula que nos diga qué acciones debemos realizar y cuáles no. Dicho esto, sin embargo, el problema del formalismo vacío no es una inconsistencia lógica interna al imperativo categórico. Más bien, la cuestión es que la reconstrucción de Kant del punto de vista moral tiene como objetivo trascender las instituciones y prácticas de la vida ética (*Sittlichkeit*). En Hegel, la dialéctica entre *Moralität* y *Sittlichkeit* es la manera correcta de enmarcar y plasmar el punto de vista normativo. Para esta interpretación ver Freyenhagen (2011).

- ⁶ Los kantianos podrían ver esto como algo bueno acerca de la filosofía moral de su maestro. Esto, en tanto esta filosofía nos da un punto de vista que trasciende valores, prácticas y tradiciones particulares. Sin embargo, la objeción de Hegel es que ningún punto de vista trascendente es posible y, por lo tanto, incluso un kantiano debe aceptar que la moral implicará algo como lo que Hegel describe en la sección de *Sittlichkeit* en la *Filosofía del derecho*, a saber, la referencia a instituciones, roles sociales, prácticas, etc.
- ⁷ Kant no espera que su filosofía moral nos proporcione orientación para los “problemas sustantivos de la vida cotidiana”, por lo que criticar su teoría moral sobre esta base sería evaluarla con estándares que simplemente no se pueden imponer a su filosofía. Todo lo que aporta el imperativo categórico es descartar ciertas acciones como inmorales. Y no le da a los agentes una orientación concreta sobre cuestiones de la vida cotidiana, porque simplemente no pretende hacerlo. Para una discusión más detallada sobre esta respuesta kantiana y sobre las respuestas hegelianas, ver Freyenhagen (167-8).

al agente real fenoménico con sus inclinaciones, intereses y situado en un espacio y tiempo particulares. Hegel llega a esta conclusión en el § 135 de la *Filosofía del derecho* cuando afirma que la concepción de Kant de la voluntad moral se caracteriza por ausencia de contradicción, que constituye “un acuerdo formal consigo –que no es más que el establecimiento de la indeterminación abstracta–, no se puede llegar a la determinación de los deberes particulares” (*Filosofía* 133). La voluntad moral (yo noumenal) es a la vez idéntica a sí misma y solo puede incorporar máximas que tengan una forma abstracta. En consecuencia, determinados contenidos e intereses permanecen ajenos a la voluntad moral y el concepto de autonomía de Kant es incompleto. En otras palabras, la voluntad empírica, que tiene contenidos e intereses sustantivos, no puede unirse con la voluntad moral. Así, la filosofía moral de Kant no puede dar una respuesta a la pregunta de cómo las intuiciones morales se pueden realizar en la práctica, ya que la falta de contenido está internamente conectada con un dilema motivacional en la explicación kantiana de la razón práctica: no es posible esperar que la moral motive a los agentes empíricos si los contenidos que ellos podrían querer son descartados, debido a las cargas que impone el punto de vista moral.

Una de las tareas, posiblemente la más importante de la filosofía objetiva de Hegel, es mostrar cómo los intereses particulares adquieren forma universal o cómo la voluntad concreta y empírica adquiere una forma moral. En el § 153 de la *Filosofía del derecho*, afirma que “El derecho de los individuos a su determinación subjetiva de la libertad, tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad ética” (155). Esto significa que, a través de la vida ética, la libertad (o la voluntad moral) y el derecho del individuo a ser libre por sus propias razones (o la voluntad particular) pueden unirse (Pinkard 1999).

A la luz de estos argumentos, la intención de la crítica hegeliana de Kant es complementar el concepto de autonomía, incluyendo la dimensión de la vida ética en la construcción del punto de vista moral. En esta interpretación el concepto moderno de la libertad tiene una centralidad normativa que no puede ser obviada, frente a la relevancia de considerar el tiempo histórico y el espacio social. Si Hegel negara la importancia de la

autonomía, sería posible afirmar que es un convencionalista, sobre esa base cualquier tipo de configuración social en la historia es racional y válida en términos morales. Contra esto, Hegel escribe en el prefacio de la *Filosofía del derecho* que lo racional en las instituciones y prácticas sociales puede ser justificado por el libre pensamiento. En el mismo libro afirma que la comunidad política –o el sistema del derecho– comprende “el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza” (*Filosofía* 46) y en el § 29 que “Por consiguiente, el derecho [lo justo] es, en general, la libertad, en cuanto Idea” (62). Dicho esto, para lograr la autonomía moral se requiere de agentes socializados en las prácticas e instituciones de la vida ética moderna. Según la interpretación poskantiana, esta es la principal contribución de la crítica hegeliana a Kant. El espíritu de esta crítica habita en el proyecto de Habermas, este es el caso de su primer libro, *La transformación estructural de la esfera pública*, en su ética del discurso y también en su teoría de la legitimidad política desarrollada en *Faktizität und Geltung*.

2. EL LEGADO DE KANT Y HEGEL EN LA OBRA DE HABERMAS

El componente kantiano está en el centro de la obra de Habermas, siempre ha estado comprometido con presupuestos de esa tradición filosófica. No es difícil rastrear esta relación y no se requiere de estrategias complejas para hacerlo, una razón obvia es que Habermas ha reconocido abiertamente la conexión de su teoría crítica con Kant (Habermas 1990), quien no se constituye como una figura oscura o en el punto ciego del pensamiento habermasiano. Sin embargo, esto plantea la cuestión de cómo y en qué medida se incorporan los presupuestos fundamentales de la filosofía de Kant. Habermas construye en el centro de su teoría crítica una versión modificada del concepto de autonomía kantiano que, entre otras cosas, ha incorporado ideas hegelianas. Esta herencia se basa en la tesis de que la autonomía necesita concretarse en las instituciones sociales y prácticas de la vida ética moderna para ser efectiva. En esta sección en particular, reconstruyo el kantianismo

de Habermas y la incorporación de los componentes hegelianos a la luz de algunos hitos relevantes de su obra.

La publicación en 1962 de la *Habilitationsschrift, La transformación estructural de la esfera pública*, muestra un interés temprano –que será impecadero– en su obra respecto de la sociedad civil. En dicho lugar, los valores kantianos como la publicidad, la inclusión, la igualdad y la autonomía ocupan un lugar central. Habermas describe una historia social detallada del desarrollo de la esfera pública burguesa desde su origen en el siglo XVIII. Su argumento no es que en ese contexto los valores de la Ilustración estuvieran del todo desarrollados, ni tampoco que fueran meramente ideología, como sugiere más tarde la crítica marxista. En opinión de Habermas, las sociedades modernas tienen una racionalidad inmanente que ofrece la posibilidad de reconstruir el punto de vista crítico. Y por ello, el texto desarrolla la idea de que los ideales kantianos deben desplegarse y concretarse en las instituciones y prácticas sociales.

En *Comunicación y evolución de la sociedad* (1976), Habermas define la pragmática universal como la tarea de identificar condiciones universales de posibilidad del entendimiento. Este programa es similar al proyecto kantiano que pretende examinar las condiciones de la experiencia de los objetos. Sin embargo, distingue su propia versión de la pragmática universal de la más plenamente kantiana desarrollada por Karl Otto Apel. Según Habermas, su propia teoría desarrolla un modelo cuasitrascendental de la pragmática universal, mientras que Apel construye un argumento completamente trascendental o kantiano. Este modelo plenamente kantiano de la pragmática universal significa que “Lo que debemos necesariamente presuponer siempre con respecto a nosotros mismos y los demás como condiciones normativas de la posibilidad de llegar a la comprensión (*Verständigung*); y en este sentido, lo que siempre debemos haber aceptado” (citado en Habermas, *Communication 2*)⁸. El apriorístico [*immer schon*: siempre ya] agrega un modo de necesidad que expresa una restricción trascendental a la que estamos sujetos cuando realizamos o respondemos un acto de habla.

⁸ Mi traducción.

Para Habermas, la posición de Apel sobre la pragmática universal es similar al argumento trascendental de Kant para justificar la autonomía. Este argumento se desarrolla en la *Fundamentación de las metafísicas de las costumbres* donde la libertad trascendental y por lo tanto la agencia noumenal debe estar localizada fuera del tiempo y del espacio. En contraste, el argumento cuasitrascendental de Habermas apela a lo que, dadas ciertas prácticas sociales, es extremadamente difícil de imaginar que “podemos prescindir” (Baynes 91). La estrategia de deducción de la razón comunicativa de Habermas guarda gran similitud con la doctrina de Kant del “*factum* de la razón” para dar fundamento a la ley moral (Baynes). Mediante esta estrategia de argumentación, pareciera ser que la comprensión hegeliana de que la razón se basa en las prácticas sociales y en el tiempo histórico también está integrada en la posición de Habermas sobre la pragmática universal.

El programa de la ética del discurso tiene evidente continuidad entre Kant y Habermas. La teoría moral de Habermas está en la familia kantiana (Habermas 1990; Rehg 1994; McCarthy 1978), que propone la tarea principal de construir el punto de vista moral, como el procedimiento mediante el cual las normas pueden ser testeadas para evaluar su validez. Kant construye el punto de vista moral como el procedimiento desde el cual un sujeto racional comprueba la validez universal de una máxima. Si la máxima es válida y el sujeto actúa basándose en ella —y por lo tanto actúa por el deber—, el sujeto es totalmente autónomo porque, como dice Kant, la voluntad moral y la voluntad empírica son una y la misma. De igual forma, la ética del discurso construye el concepto kantiano de autonomía, pero se basa en una explicación intersubjetiva o socializada de la razón práctica. Esta versión de la autonomía abre un reto para Habermas, porque necesita mostrar cómo un sujeto moral puede ser plenamente autónomo y, al mismo tiempo, formar su voluntad moral en el diálogo. La respuesta es lo que Habermas llama, siguiendo a Mead, el “yo descentrado”, en que el sujeto pone su propia voluntad en relación con lo que todos pueden estar de acuerdo en el discurso (*Moral*). Este no es un proceso heterónomo de conformarse a lo que todos los demás piensan, más bien, es una determinación sobre qué acciones y justificaciones tienen mayor peso y validez moral. En

conclusión, en el centro de la teoría moral de Habermas hay una noción kantiana socializada de autonomía, entre otras cosas, esto permite a Habermas refutar la objeción del formalismo vacío de la crítica hegeliana de Kant.

El concepto socializado de la autonomía de Habermas se basa en el pragmatismo kantiano que apunta a “destrascendentalizar a Kant” (*Truth* 84, 175-6), lo que significa enraizar esta noción en el espacio social y el tiempo histórico. De esta manera, Habermas incorpora una visión hegeliana que fortalece su teoría frente a las objeciones inspiradas por la crítica de Hegel a Kant, por medio de su noción de comunicación. A través de Thomas McCarthy (1991), Habermas sostiene la existencia de conexiones genealógicas entre las presuposiciones idealizadoras de la acción comunicativa y las ideas de la razón kantianas. La idea de Kant de la unidad cosmológica del mundo, de libertad como postulado de la razón práctica y del incondicionado (o Dios) corresponden a tres presupuestos formales y pragmáticos de la acción comunicativa: la suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los agentes se atribuyen mutuamente entre sí, y la validez incondicional que reclaman de sus declaraciones con actos de habla (Habermas, *Truth*). Estos presupuestos de la acción comunicativa, afirma Habermas, “se refieren unos a otros y forman aspectos de una razón desublimada encarnada en la práctica comunicativa cotidiana” (*Truth* 84). En otras palabras, no son totalmente kantianas en el sentido de que las ideas trascendentales sean constructos necesarios de la razón pura que estructuran y regulan el mundo empírico. Más bien, son presuposiciones prácticas insertas en el espacio social y el tiempo histórico. Me centraré en la segunda genealogía que es la más relevante para nuestros propósitos.

Esta conexión genealógica –la racionalidad que los sujetos se atribuyen mutuamente– se refiere a las relaciones interpersonales de los agentes del lenguaje que se consideran mutuamente como interlocutores que deben dar razones y justificaciones de lo que dicen y lo que hacen, ellos “en sus relaciones de cooperación esperan, al menos provisionalmente, ser racionales” (*Truth* 94). Esta presuposición podría ser injustificada y, contrario a esta expectativa, puede ocurrir en cualquier ocasión que un agente no entregue (o no pueda dar) razones para sus acciones o sus enunciados. Sin embargo, en

contextos de acción comunicativa “este tipo de frustración solo puede ocurrir contra la suposición de racionalidad que cualquier persona involucrada en la acción comunicativa debe asumir” (94). Esta suposición se conecta con la razón práctica que determina la agencia del sujeto según principios. En opinión, por medio del imperativo categórico, la idea de libertad en Kant adquiere su propia causalidad.

La libertad es trascendental en la filosofía de Kant, es una fuerza cuyo origen está más allá del espacio social y del tiempo histórico, pero que tiene efectos observables en el mundo empírico. La posibilidad de esta noción de libertad se basa en la doctrina de que la causalidad de la autonomía del sujeto depende del respeto a la ley moral. Este modelo de autonomía adquiere fuerza legislativa para todo ser racional. Además, en el modelo de Kant sobre la agencia hay una distinción entre la libertad de elección (*Willkür*) y el libre albedrío (*Wille*). La primera se refiere a acciones en general, a saber, morales y pragmáticas prudenciales, mientras que el segundo obedece a normas universalmente vinculantes construidas desde el punto de vista moral. Habermas entiende la autonomía como la capacidad de los sujetos de justificar sus afirmaciones con pretensiones de validez en el discurso. Además, la acción comunicativa está conectada con un espectro más amplio de razones que en Kant. El proyecto habermasiano no solo incluye en los discursos prácticos razones pragmáticas y morales, sino también consideraciones epistémicas, éticas y jurídicas. Otra diferencia entre su pragmatismo kantiano y la propia filosofía de Kant es que la autonomía de los agentes es una afirmación que puede ser *falseada* en la experiencia, pues en muchos casos los actores no actúan autónomamente. Por el contrario, en Kant esto es algo dado, los seres humanos tienen una capacidad natural para conocer la ley moral y, por lo tanto, reconocerse como seres autónomos⁹.

⁹ En la filosofía moral de Kant hay una relación interna entre la autonomía y la ley moral. Su primera estrategia fue deducir la ley moral de la noción de autonomía (*Groundwork*). Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* apela a la doctrina del “hecho de la razón” que se refiere a la afirmación de que “la ley moral no permite ni necesita una deducción en su sentido técnico” (Reath X). Así pues, en la medida en que el agente conoce la existencia de la ley moral —como hecho de la razón— conoce la posibilidad de libertad.

A partir de esta discusión vemos que el componente kantiano es esencial en la obra de Habermas y que está presente en sus primeros trabajos sobre la esfera pública, en su proyecto de pragmática universal, en la ética del discurso y en las presuposiciones de la acción comunicativa. Sin embargo, Habermas ha asumido la idea hegeliana de que este componente necesita el apoyo de las instituciones y prácticas sociales, y que debe materializarse y desarrollarse en ellas. Dicho esto, Habermas se ha comprometido en su teoría crítica en un nivel profundo con una noción kantiana de autonomía. En una formulación relativamente reciente Habermas admite que sigue a Kant al asumir que, con el concepto de autonomía, “la razón práctica compartida por todas las personas ofrece una guía fiable tanto para justificar moralmente las acciones individuales como para la construcción racional de una constitución política legítima para la sociedad” (Habermas, “Reasonable” 284).

3. EL LUGAR DE LA ÉTICA DEL DISCURSO EN HABERMAS Y SUS COMPONENTES KANTIANOS

A continuación, desarrollo la noción kantiana de autonomía en la ética del discurso de Habermas. Me concentro en esta parte de su obra por dos razones: primero, aquí su kantianismo emerge con toda claridad y, segundo, de acuerdo con una interpretación elaborada por algunos especialistas, es en su teoría moral donde desarrolla los fundamentos normativos de su teoría crítica. Por lo tanto, si es cierto que la ética del discurso es central en la obra de Habermas y está implícita en su teoría política, entonces los argumentos aplicados a la ética del discurso también son pertinentes para *Faktizität und Geltung*. La relevancia de la discusión de esta parte del escrito está en que el kantianismo es central en la ética del discurso y esta última es constitutiva en la obra de Habermas, incluida su teoría política. Por ello, esta sección no solo permite iluminar el lugar de Kant en Habermas, sino que prepara el camino para la discusión del último apartado de este artículo.

En cuanto a la primera razón, Habermas abiertamente admite que la ética del discurso es fundamentalmente kantiana. En ese contexto señala que:

K.-O. Apel y yo hemos emprendido estos últimos años el intento de dar una nueva formulación, con medios tomados de la teoría de la comunicación, a la teoría moral kantiana a lo que respecta la cuestión de la fundamentación de las normas. (*Aclaraciones* 13)

En cuanto a la segunda razón, el lugar de Kant en la ética del discurso puede ser examinado a la luz de la cuestión de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Habermas, lo que da cuenta del lugar de la ética del discurso en ella. La cuestión de sus fundamentos normativos es uno de los problemas centrales para los que la teoría de la acción comunicativa pretende dar una respuesta (*Theory* XLI). Es por ello que la relación de Habermas con la tradición de la teoría crítica es de continuidad y ruptura. Por un lado, Adorno y Horkheimer, la primera generación de la teoría crítica, trabajaron sobre la cuestión de la justificación de los fundamentos de su teoría crítica (*Theory*). Sin embargo, según Habermas no lograron explicitarlos y darles coherencia, dado que Adorno y Horkheimer quedaron atrapados en un modelo de racionalidad basado en la filosofía del sujeto, de tal manera que la primera generación de la teoría crítica quedó sumergida en una paradoja, a saber, su concepto de racionalidad no explicaba el punto de vista desde el cual su teoría fue capaz de elaborar la crítica de las sociedades modernas. En otras palabras, no podían reconstruir el concepto de razón de su teoría crítica. Más bien, no era la racionalidad, sino su “otro” radical –el cuerpo o el arte– la fuente de la resistencia y la crítica (Habermas, *The Philosophical* 285, 291). En este contexto, según Axel Honneth y Seyla Benhabib, la ética del discurso es la respuesta al problema de los fundamentos normativos de la teoría crítica de Habermas. Por lo tanto, si su teoría moral está esencialmente elaborada en términos kantianos, entonces los estándares normativos del proyecto más amplio de su teoría crítica pertenecen a esta familia (Honneth 1991; Benhabib 1986; Finlayson 2013).

Ahora bien, entre las características kantianas de la ética del discurso destaca que es “formalista, cognitivista y deontológica” (Habermas, *Moral* 196-7). Es formalista, en el sentido de que no produce ni defiende ningún contenido sustantivo, sino que reconstruye un procedimiento mediante el

cual las normas de acción pueden ser moralmente justificadas. Es cognitivista en varios sentidos: primero, entiende la moralidad como una especie de conocimiento. Según Habermas, la justificación de las normas morales tiene una estructura análoga a la validación de los enunciados científicos. Con todo, no es cognitivista en el sentido estricto de que las afirmaciones morales pueden ser literalmente verdaderas o falsas (Finlayson, “Habermas’s”). De esta manera, en ambos tipos de discursos, morales y científicos, es posible hablar de progreso en el aprendizaje. Finalmente, es deontológica porque asume la prioridad de lo justo por sobre lo bueno. El procedimiento de la justificación moral no presupone una concepción específica de la vida buena, por el contrario, las teorías morales de la tradición kantiana –por ejemplo, Scanlon, Rawls y Habermas– asumen el hecho de la pluralidad de visiones del mundo y la imposibilidad de fundamentar la moralidad en concepciones particulares de la vida lograda.

Estas características de la teoría moral de Habermas están presentes en el principio del discurso (D) y de universalización (U) que son formalistas, cognitivistas y deontológicos¹⁰. Por otra parte, la reconstrucción del punto de vista moral en Habermas presupone el nivel posconvencional de la justificación normativa que es una reelaboración de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg (*Essays on Moral Development*). Para Habermas, este autor se apoya explícitamente en la teoría de la justicia de Rawls, la teoría moral de Kant y la tradición moderna del derecho natural (*Moral*). Sin embargo, estas relaciones necesitan un tratamiento más cuidadoso porque Kohlberg solía pensar que el imperativo categórico de Kant era el mejor candidato para ocupar el nivel posconvencional del desarrollo moral; esto, en función de los criterios formales que lo definen: universalidad, reversibilidad y formalismo. Después Kohlberg cambia al modelo de Rawls de elección de principios en

¹⁰ Según Habermas, el principio del discurso (D) establece que “Solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (Habermas, *Aclaraciones* 16). Por otro lado, el principio de universalización (U) indica que “En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven 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” (16).

la posición original. Este cambio no es demasiado problemático porque el propio Rawls elabora su teoría en la tradición kantiana. Particularmente, en la teoría de Kohlberg, el punto de vista moral kantiano se convierte en la etapa más alta del desarrollo moral que los agentes pueden alcanzar –el nivel posconvencional–, pues sostiene que el razonamiento verdaderamente moral implica los rasgos kantianos –que también están presentes en la teoría de Rawls– de igualdad, autonomía, universalidad, reversibilidad y prescriptividad.

Cuando Habermas trabaja en la ética del discurso durante los años ochenta, se involucra en un debate con Kohlberg sobre la estructura de la etapa 6 –del nivel posconvencional– de la conciencia moral. Habermas propone una modificación del modelo de Kohlberg mediante el filtro de la teoría de la acción comunicativa. Para Habermas, esta reelaboración es necesaria, porque piensa que no está claro si “las perspectivas sociales de Kohlberg pueden referirse a las etapas de la interacción de forma que resulte plausible una fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales” (*Moral* 156). De hecho, pareciera ser que la reformulación era necesaria, porque convenció a Kohlberg de cambiar su punto de vista y construyó la teoría del punto de vista del discurso práctico como el nivel posconvencional de justificación moral (Kohlberg 1981). Por eso, examino a continuación el nivel posconvencional tal como Habermas lo entiende y su relación con la noción de razón práctica en Kant.

Habermas ha incorporado en su teoría moral las características esenciales del modelo de desarrollo moral de Kohlberg. Así, el punto de vista moral propuesto por la ética del discurso refleja:

Las operaciones que exige Kohlberg para los juicios morales en el nivel posconvencional: la reversibilidad completa de los puntos de vista; la universalidad en el sentido de una inclusión de todos los afectados; y finalmente la reciprocidad del reconocimiento igual de las pretensiones de cada participante por parte de los demás. (*Moral* 122)

Por lo tanto, el nivel posconvencional de justificación, tanto en la versión de Kohlberg como en la de Habermas, respalda el pragmatismo de

Mead (reversibilidad y reciprocidad) y los conceptos kantianos (universalidad y reciprocidad). A este respecto, es importante notar que Kohlberg siempre estuvo influenciado por Mead, pero Habermas afirma que su cambio al modelo rawlsiano del punto de vista moral no considera la dimensión social de la concepción de Mead del yo socializado en la individualidad (*Moral*). Independiente de si la acusación que Habermas plantea contra Kohlberg es cierta o no, el punto relevante es que el primero desarrolla un concepto socializado de autonomía, en el mismo espíritu que sugiere la interpretación poskantiana de Hegel. Ahora, con respecto al nivel posconvencional de la justificación normativa, la idea de reversibilidad se refiere al concepto de *ideal role taking* de Mead; la universalidad se vincula con la noción de que las normas morales deben ser válidas para todos los afectados por ellas; y, finalmente, la reciprocidad se refiere a la noción de igualdad de trato.

El concepto de agencia que Habermas elabora en el nivel posconvencional del desarrollo moral supone que los agentes adoptan una actitud hipotética y reflexiva hacia las normas de acción. Además, las normas que se pueden justificar en este nivel emergen desde la práctica real del discurso, es decir, no son normas previas morales. A pesar de la interpretación de Cristina Lafont de la ética del discurso (2004), Habermas no es un realista moral (Finlayson 2005). En cambio, los discursos prácticos formados por el punto de vista moral que ofrece la ética del discurso “no son solo ayudas heurísticas, sino que, por el contrario, constituyen o establecen el estatus de una norma como norma moral” (Baynes 106). Es por ello que Habermas afirma que “Nuestras convicciones morales deben en última instancia confiar en el potencial crítico de la auto-trascendencia y el descentramiento [...] que se construye en la práctica de la argumentación y en la autocomprensión de sus participantes” (*Truth* 109).

La argumentación, en este sentido, es una práctica social de entendimiento mutuo. Además, en el nivel posconvencional de la justificación, que es la reelaboración de Habermas del punto de vista moral kantiano, los agentes avanzan hacia una comprensión progresivamente descentrada del mundo (*Moral*). Así, los agentes de la etapa 6 (el nivel posconvencional) no persiguen tanto sus intereses y bienestar individual, sino que los comprenden enlazados

con los intereses de los demás. En esta etapa, la validez de las normas morales se reconstruye a la luz de los procedimientos de justificación. La ética del discurso elabora el principio del discurso (D) y el de universalización (U) para reconstruir el punto de vista moral que establece procedimientos para evaluar la validez moral de normas de acción (Baynes). Habiendo descrito el lugar de la ética del discurso en el proyecto más amplio de teoría crítica de Habermas y algunas de sus características kantianas y hegelianas, en lo que sigue examino su teoría política a la luz de la crítica de Hegel a Kant.

4. KANT Y HEGEL EN *FAKTIZITÄT UND GELTUNG*

En esta última sección, quiero mostrar cómo la lectura poskantiana ayuda a evaluar adecuadamente la relación entre Kant y Hegel en la teoría de Habermas de la democracia constitucional (*Faktizität und Geltung*). Sostengo que existe el dilema de si esta teoría es kantiana o hegeliana y, como ya se ha indicado, un número importante de autores se lo preguntan. Frente a ello, afirmo que la dialéctica entre los componentes kantianos y hegelianos es el motor que pone en movimiento la teoría política de Habermas. En *Faktizität und Geltung* argumenta que la democracia constitucional nunca ha sido plenamente desarrollada, pero su racionalidad es parte de la autocomprensión de las sociedades modernas. Esta racionalidad –que se expresa en las ideas de autonomía (autolegislación) e igualdad– pertenece a una noción kantiana de razón práctica que está materializada en el medio jurídico de las democracias modernas (Habermas, *Between Facts*). Por ello, Habermas desarrolla los contenidos kantianos en el centro de la teoría de la legitimidad jurídica y política, dichos contenidos se enraízan en el medio de las instituciones y prácticas sociales. Esta arquitectura se observa con claridad cuando Habermas construye el principio democrático (*Between Facts* 110), que surge a partir de que el principio del discurso (D) se concretiza en el derecho. De este modo, la legitimidad jurídica y política exige un principio normativo de tipo kantiano –la noción de discurso elaborada en (D)– que se concreta en las instituciones jurídicas modernas. Esta reconstrucción

coincide con la interpretación de Honneth de las teorías de la justicia de Rawls y Habermas. En el *Derecho de la libertad* Honneth señala:

Tanto la teoría de la justicia de Rawls como la teoría del derecho de Habermas son buenos ejemplos de un enfoque que tiene su punto de partida en la congruencia histórica entre principios de justicia independientes y los ideales normativos de las sociedades modernas. (5)

Honneth afirma que Habermas incorpora componentes inmanentes —los ideales normativos de las sociedades modernas— en su reconstrucción de la legitimidad política. Por lo tanto, los principios del derecho y la política se unen a las instituciones y prácticas de las sociedades modernas. Sin embargo, Honneth señala que una teoría de la justicia debe ser el resultado del análisis puramente inmanente de la sociedad y de sus instituciones y prácticas. En Habermas es posible encontrar componentes inmanentes en el centro de su teoría de la democracia —por ejemplo, la forma jurídica es un elemento histórico (*Between Facts* 83, 111-3, 117-130) y la constitución como un proceso autocorrectivo de aprendizaje (*Between Facts* 421; “Constitutional” 768). La presencia de estos conceptos descarta desde el principio la afirmación de que Habermas desarrolla una teoría puramente formal, abstracta y vacía de la legitimidad que podría ser acusada desde el punto de vista de la crítica hegeliana de Kant¹¹.

En *Faktizität und Geltung* la justificación del sistema de derechos de la democracia constitucional es “inmanente al derecho porque se basa en la forma jurídica” (Forst 173; Flynn 2011), la que no está justificada en la teoría de Habermas y se describe como el resultado de un desarrollo histórico (Forst 167) que se refleja en doscientos años de evolución de las instituciones constitucionales (Habermas, *Between Facts* 129; Hedrick 111). La forma jurídica tiene rasgos funcionales y empíricos, se introduce desde la perspectiva del observador, y opera en la estabilización de las expectativas de

¹¹ Como es bien sabido, Habermas evalúa y discute la pertinencia de la crítica de Hegel a Kant en relación con su ética del discurso (*Moral*). Para un estudio detallado de la crítica de Hegel a Kant ver Allen.

comportamiento para garantizar la integración de las complejas sociedades modernas. Por lo tanto, es un componente de la realidad social, es decir, es parte de la red de prácticas e instituciones que producen la forma sustancial de la democracia. Además, Habermas afirma que la democracia “solo puede desarrollarse en la dimensión del tiempo como un proceso histórico autocorrectivo” y la constitución es un “proyecto vivo” (*Between Facts* 129), ella hace que el acto fundacional sea un proceso permanente de evolución que cruza distintas generaciones (“Constitutional”). Este componente enfatiza la dimensión histórica de la democracia constitucional, en la cual tanto los fundadores como las generaciones presentes forman parte de un proyecto común de autodeterminación democrática. A la luz de estos dos elementos, es evidente que su teoría de la legitimidad democrática reconoce en su construcción la dimensión histórica.

Sin embargo, tal como señala Honneth, la reconstrucción de Habermas no se lleva a cabo de manera inmanente y todavía hay un elemento kantiano que está en el centro de su teoría política. Este elemento es independiente y va más allá de las prácticas e instituciones históricas (*Moral*). Ese concepto se refleja en el principio del discurso (D) –que es esencial para reconstruir el principio de democracia y el “sistema de derechos” (combinado con la forma jurídica)–. Este no es un componente completamente inmanente porque se refiere al proceso de elaborar en el contexto de las prácticas discursivas reivindicaciones de validez trascendentes. Al mismo tiempo, el principio del discurso (D) se refiere al uso público de la razón que se relaciona con la idea de ciudadanos que se reconocen mutuamente derechos iguales. Este núcleo normativo estructura la legitimidad de la democracia constitucional, pero debe inscribirse en el medio del derecho y sus instituciones y prácticas. Esta afirmación se sostiene por el hecho de que el principio de democracia incluye la noción posconvencional de justificación normativa. En el argumento relativo a la constitución como proceso de aprendizaje, el elemento kantiano es compartido por los fundadores y los herederos de la práctica constitucional cuando quieren regular legítimamente su vida política por medio del derecho. Este es un núcleo normativo universalista y aún no completamente desarrollado, porque la constitución es un proceso

de aprendizaje que no está definido desde el comienzo –desde el primer acto fundacional de la constitución–. La democracia constitucional contiene un núcleo universalista que cuando se desarrolla e interpreta por medio de discursos públicos, da forma concreta a un sistema político y legal, en el que los destinatarios de las normas son también sus autores (*Moral*).

En consecuencia, incluso las características históricas de la teoría están enmarcadas en términos kantianos. En otras palabras, este componente tiene prioridad en el fundamento de la legitimidad política y legal, así la teoría política de Habermas incluye la idea de justificación normativa y esa es una de las razones que lo hacen reconocer que su teoría política corresponde a un republicanismo kantiano (Habermas, “Reasonable” 110-3; *Between* 102). Este núcleo se funda en una noción de razón práctica materializada en la historia y no puramente en las características históricas de las sociedades modernas. Este componente es aprehendido en el principio del discurso, que es una concepción intersubjetiva de la razón práctica. Por cierto, la concepción de Habermas de un débil “concepto de justificación normativa” (*The Inclusion* 45) construido sobre (D) tiene un carácter intersubjetivo. No obstante, en el fondo la noción posconvencional de justificación normativa –que está en el centro de la obra de Habermas– pertenece a la familia kantiana y este componente enmarca la democracia constitucional. Dicho esto, como en la lectura poskantiana de la crítica de Hegel a Kant, en la teoría de Habermas de la democracia constitucional, la noción kantiana del discurso racional está inscrita en las prácticas sociales y en las instituciones de la vida ética moderna. De esta manera, ambos filósofos se reúnen en la teoría crítica de Habermas, por lo que algunos problemas que podrían afectar a esta teoría pueden resolverse a la luz de la interpretación propuesta. Ciertamente, no puedo examinar todos aquí, pero quiero mencionar dos. Por una parte, el componente hegeliano permite a Habermas responder a la crítica de que su teoría es vacía y puramente formal y, por otra, su kantianismo responde a la crítica de que su teoría podría constituirse como una forma de contextualismo o historicismo o incluso una forma de eurocentrismo (ver, por ejemplo, Allen).

5. CONCLUSIÓN

Habermas sostiene que en un sentido débil su teoría de la legitimidad política incluye elementos hegelianos (“Reply” 384). Ciertamente lo mismo puede decirse de su teoría moral designada con el nombre ética del discurso (*Moral* 1990). Este hegelianismo débil va de la mano con una noción kantiana débil y modificada de autonomía. La razón práctica en Habermas se basa en una noción pragmática y social de la justificación, mientras que en Kant se basa en una necesidad lógica o metafísica. Este artículo demuestra que, incluso cuando Habermas incorpora elementos hegelianos en su teoría crítica, la noción kantiana débil de la razón práctica tiene prioridad. Al comienzo me referí a la pregunta “Kant *oder* Hegel?” y afirmé, siguiendo a Robert Brandom, que Habermas declara ser más cercano a Kant. Muchos pasajes de su obra apoyan esta lectura. Sin embargo, su teoría considera e incorpora la crítica hegeliana de la filosofía moral de Kant. En consecuencia, los fundamentos normativos de la teoría crítica de Habermas incorporan componentes kantianos y hegelianos. Una buena interpretación de Hegel extiende la moralidad racionalista de Kant, la critica y complementa, pero no la rechaza. A mi entender, este es también el espíritu que expresa el proyecto de teoría crítica de Habermas. Él afirma que es kantiano y, según la interpretación poskantiana, Hegel también lo es. Tal vez, si Habermas hubiera definido su proyecto de teoría crítica como fundamentalmente hegeliano, muchos lectores de su obra habrían olvidado el espíritu kantiano que reside en la teoría normativa de Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Amy. "The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas' Political Theory". *Constellations*, vol. 19, n.º 3, 2012, pp. 353-68.
- Baynes, Kenneth. *Habermas*. Nueva York: Routledge, 2016.
- Benhabib, Seyla. *Critique Norm and Utopia: A Study in the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 1986.
- Brandom, Robert. "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel". *Argumenta*, n.º 1, 2015, pp. 29-42.
- Finlayson, James. "Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge". *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n.º 3, 2005, pp. 319-44.
- . "The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action". *Constellations*, vol. 20, n.º 4, 2013, pp. 518-32.
- Flynn, Jeffrey. "Two Models of Human Rights: Extending the Rawls-Habermas Debate" *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
- Forst, Rainer. *The Right to Justification*. Traducido por Jeffrey Flynn. Nueva York: Columbia University Press, 2007.
- Freyenhagen, Fabian. "Empty, Useless, and Dangerous? Recent Kantian Replies to the Empty Formalism Objection". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n.º 63, 2011, pp. 163-186.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Traducido por William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.
- . *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- . *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.
- . "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?". *Political Theory*, vol. 29, n.º 6, 2001, pp. 766-81.
- . *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

-
- . *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1993.
 - . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Traducido por C. Lenhardt y S. Weber NicholSEN. Cambridge: MIT Press, 1990.
 - . “‘Reasonable’ versus ‘True’, or the Morality of Worldviews”. *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
 - . “Reply to Critics”. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Editado por M. Rosenfeld y A. Arato. Berkeley: University of California Press, 1998.
 - . “Reply to my Critics”. *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Editado por J. Finlayson y F. Freyenhagen. Nueva York: Routledge, 2011.
 - . *The Inclusion of the Other*. Traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1998.
 - . *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.
 - . *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1989.
 - . *Theory of Communicative Action*. Vol. I. Cambridge: Polity Press, 1984
 - . *Truth and Justification*. Traducido por Barbara Fultner. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Hammer, Espen. “Habermas and the Kant-Hegel Contrast”. *German Idealism Contemporary Perspectives*. Londres: Routledge, 2007.
- Hedrick, Todd. *Rawls and Habermas*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Traducido por H. B. Nisbet. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1991.
- . *Filosofía del derecho*. Traducido por Angélica Mendoza. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.
- Honneth, Axel. *Freedom’s Right*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- . *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducido por Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Traducido por Mary Gregor. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2012.

- Kohlberg, Lawrence. *Essays on Moral Development*. San Francisco: 1981.
- Lafont, Cristina. "Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?". *Ratio Juris*, vol. 17, n.º 1, 2004, pp. 27-51.
- McCarthy, Thomas. *Ideals and Illusions*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- . *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press, 1978.
- Patten, Allan. *Hegel Idea of Freedom*. Oxford, Reino Unido: Oxford Philosophical Monographs, 1995.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "Virtues, Morality, and Sittlichkeit". *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n.º 2, 1999, pp. 217-39.
- Pippin, R. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Pippin, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Reath, Andrews. 2014. "Introduction". Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*. Traducido por Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Rehg, William. *Insight and solidarity: a study in the discourse ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Rosen, Michael. *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.
- Williams, Bernard. "Internal and External Reasons". *Moral Luck*. Nueva York: Cambridge University Press, 1981.